

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MARINGÁ
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: EDUCAÇÃO**

**UNIVERSIDADE DE COIMBRA
FACULDADE DE LETRAS
CENTRO DE ESTUDOS CLÁSSICOS E HUMANÍSTICOS
DOUTORADO EM ESTUDOS CLÁSSICOS**

**A FORMAÇÃO DA IDENTIDADE CRISTÃ: O DIÁLOGO ENTRE O
EPICURISMO E O CRISTIANISMO PRIMITIVO TENDO O AMOR
COMO INSTRUMENTO FORMATIVO**

ROSELI GALL DO AMARAL DA SILVA

**MARINGÁ-BR/COIMBRA-PT
2016**

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MARINGÁ
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: EDUCAÇÃO**

**UNIVERSIDADE DE COIMBRA
FACULDADE DE LETRAS
CENTRO DE ESTUDOS CLÁSSICOS E HUMANÍSTICOS
DOUTORADO EM ESTUDOS CLÁSSICOS**

**A FORMAÇÃO DA IDENTIDADE CRISTÃ: O DIÁLOGO ENTRE O
EPICURISMO E O CRISTIANISMO PRIMITIVO TENDO O AMOR COMO
INSTRUMENTO FORMATIVO**

Tese apresentada por ROSELI GALL DO AMARAL DA SILVA, ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Estadual de Maringá, e ao Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra, como um dos requisitos para obtenção de dupla titulação: Doutor em Educação e em Estudos Clássicos.

Orientadores:
Prof. Dr. José Joaquim Pereira Melo
Prof. Dr. Alexandre Guilherme Barroso de Matos Franco de Sá

MARINGÁ-BR/COIMBRA-PT
2016

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Biblioteca Central - UEM, Maringá, PR, Brasil)

S586f Silva, Roseli Gall do Amaral da
A formação da identidade cristã: o diálogo entre o epicurismo e o cristianismo primitivo tendo o amor como instrumento formativo / Silva, Roseli Gall do Amaral da. - - Maringá, 2016.
281 f.: il., color., figs., mapas, quadros.

Orientador: Prof. Dr. José Joaquim Pereira Melo.
Orientador: Prof. Dr. Alexandre Guilherme Barroso de Matos Franco de Sá.

Tese (doutorado em Educação)-Universidade Estadual de Maringá, Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Programa de Pós-Graduação em Educação. Tese (doutorado em estudos Clássicos)-Universidade de Coimbra, Faculdade de Letras, Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos.

1. Educação - História. 2. Epicuro, 341-270 a.C. 3. Transformações sociais. 4. Epístolas Paulinas (Bíblia). 5. Paulo Tarso. 6. *Ágápe* e *Phília*. I. Melo, José Joaquim Pereira, orient. II. Sá, Alexandre Guilherme Barroso de Matos Franco de, orient. III. Universidade Estadual de Maringá. Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes. Programa de Pós-Graduação em Educação. IV. Universidade de Coimbra. Faculdade de Letras, Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos. V. Título.

CDD 22.ed.370.9

MGC-001853

ROSELI GALL DO AMARAL DA SILVA

**A FORMAÇÃO DA IDENTIDADE CRISTÃ: O DIÁLOGO ENTRE O
EPICURISMO E O CRISTIANISMO PRIMITIVO TENDO O AMOR COMO
INSTRUMENTO FORMATIVO**

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. JOSÉ JOAQUIM PEREIRA MELO (Orientador) –
UEM

Prof. Dr. ALEXANDRE GUILHERME BARROSO DE MATOS
FRANCO DE SÁ (Orientador) – Universidade de Coimbra

Prof. Dr. JOSÉ CARLOS DE ARAÚJO- UFU- Uberlândia

Prof. Dr. GERALDO INÁCIO FILHO – UFU –
Uberlândia

Prof^a Dr^a. MARIA DE FÁTIMA SOUSA E SILVA –
Universidade de Coimbra

Prof^a Dr^a. MARIA CRISTINA GOMES MACHADO- UEM –
Maringá

Maringá/ Coimbra, 12 de abril de 2016

Dedico este trabalho a Deus - fonte de todo amor e sabedoria; ao Prof. Dr. José Joaquim Pereira Melo, pelo carinho e atenção, à minha mãe, meus amados, esposo e filhos (meus parceiros), e, em especial, a meu melhor amigo e pai, que não pôde ver o percurso concluído (*in memoriam*).

AGRADECIMENTOS

A Deus, pelo amor e fidelidade com que em cada momento me fortaleceu e motivou, surpreendentemente.

Ao Prof. Dr. José Joaquim Pereira Melo, pela imprescindível orientação, dedicação e carinho, que tanto contribuíram para a realização desta pesquisa. A quem ousou identificar com Epicuro no sentido de transcender aos limites do espaço pedagógico e ser um referencial de *philía* para os seus orientandos.

Ao Prof. Dr. Alexandre Guilherme Barroso Matos de Sá, pela preciosa colaboração e carinho que me dispensou no período de estudos em Coimbra.

À Prof^a. Dr^a. Maria de Fátima Sousa e Silva, pela acolhida no Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos (FLUC), e pelo carinho, orientações e amizade que me foram dispensados.

Aos membros da banca examinadora, Prof. Dr. José Carlos de Araújo, Prof. Dr. Geraldo Inácio Filho, Prof^a. Dr^a. Maria de Fátima Sousa e Silva e Prof^a. Dr^a. Maria Cristina Gomes Machado, por tão valorosa contribuição.

Aos amigos do doutorado, ao corpo docente e funcionários do Programa de Pós-graduação em Educação da UEM e da Universidade de Coimbra, pela gentileza e dedicação.

Ao Hugo Alex e à Márcia Galvão (PPE-UEM) e ao João Gomes e Elisabete Cação (FLUCCECH), sempre tão prestativos e carinhosos.

À Capes, pelo fomento do Programa Institucional de Doutorado Sanduíche no Exterior, no período de março de 2015 a dezembro de 2015, na Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra (FLUC) e à UTFPR, pelo apoio e incentivo, que muito contribuiu para a pesquisa.

E agradeço especialmente aos meus familiares:

Em especial aos meus pais, Hilton (*in memoriam*) e Derli, a quem devo a vida, e aos meus irmãos, Ronaldo, Ricardo e Pablo, pelo apoio necessário para que alcançasse sempre novas realizações.

Ao meu amado esposo, Reinaldo, grande incentivador, que nas horas mais difíceis sempre esteve ao meu lado.

Aos meus filhos, Matheus e Gabriel, pela compreensão, abdicção do tempo e fervorosa torcida.

Às minhas cunhadas, Regiane que é mais que uma irmã, sempre amorosa, ágil, prestativa e eficiente, e à Maria Luciane que com seu jeitinho filosófico contribuiu para as discussões.

À amiga Stela, companheira nas viagens e aventuras de idas e vindas, sempre presente nas horas de alegria e de tristeza.

À Neuza Maria Julião Fortunato e Eliza Fantatto Encinas, professoras modelo de excelência e amor à profissão docente.

Que ninguém, por ser jovem, tarde em filosofar nem, por ser velho, se canse da filosofia. Porque nunca se é nem demasiado jovem nem demasiado velho para alcançar a saúde da alma. O que diz que a hora de filosofar ainda não chegou, ou que já passou, é semelhante ao que diz que a hora de ser feliz ainda não chegou, ou que esta hora já findou (EPICURO, 2002, p. 21).

Mas, lembrando que:

[Ele é] a profundidade das riquezas, tanto da sabedoria, como da ciência... Quão insondáveis são os seus juízos, e quão inescrutáveis os seus caminhos! (*Romanos 11, 33*).

SILVA, ROSELI GALL DO AMARAL DA. **A FORMAÇÃO DA IDENTIDADE CRISTÃ: O DIÁLOGO ENTRE O EPICURISMO E O CRISTIANISMO PRIMITIVO TENDO O AMOR COMO INSTRUMENTO FORMATIVO**. 281 f. Tese (Doutorado em Educação e Estudos Clássicos) – Universidade Estadual de Maringá e Universidade de Coimbra. Orientadores: Prof. Dr. José Joaquim Pereira Melo e Prof. Dr. Alexandre Guilherme Barroso de Matos Franco de Sá). Maringá/Coimbra, 2016.

RESUMO

Este trabalho tem como objetivo analisar a contribuição do diálogo entre o cristianismo e o epicurismo para a formação da identidade cristã, particularmente no que diz respeito ao afeto, visto ser em ambos- *philía* para Epicuro (341-270 a. C.) e *agápe* para Paulo de Tarso (1/5-67 d. C.), considerado um instrumento formativo. Para tanto, utilizar-se-ão, como fontes primárias, as *Epístolas Paulinas* autênticas aos *I Tessalonicenses*, *I e II Coríntios*, *Romanos*, *Filipenses*, *Filemon* e em especial a *Carta aos Gálatas*. E, como fonte epicurista, as *Cartas a Heródoto* e a *Pítocles*, com ênfase na *Carta a Meneceu*. Questões como medo, morte, sofrimento, liberdade, felicidade e fraternidade são discutidas em suas propostas formativas, em uma prática pedagógica voltada para a interiorização e a organização de comunidades fundadas na ética da igualdade. Ambos elaboraram uma proposta pedagógica, voltada para a formação de um homem ideal no exercício da *autárkeia*, no discernimento que habilita o sábio, no que diz respeito aos prazeres, saber selecioná-los e dosá-los, garantindo-lhe, para Epicuro, viver “como um deus entre os homens” e, para Paulo de Tarso, “refletindo deus para os homens”. No enfrentamento com o epicurismo, Paulo de Tarso pôde, a partir de sua principal divergência, destacar, em sua proposta formativa, não somente uma identidade para o cristianismo nascente, mas também o amor como uma força pedagógica, capaz de unificar e regulamentar em torno da *agápe* o modelo formativo ideal para o cristão. A *agápe* foi conceituada por Paulo de Tarso como poder e busca, como práxis do bem (em seus elementos teóricos que expressam uma prática refletida), como uma força que impulsiona, que motiva a amar ao próximo em uma relação com Deus, mas, acima de tudo como um dom. Essa conceituação abstrata e subjetiva necessitava de uma operação que exigia certa logística no convívio diário para se efetivar. Fez-se necessário transcender o abstrato e se tornar uma forma concreta de regular a convivência e ao mesmo tempo motivar a sua prática. É nesse sentido que a *philía* epicurista foi reinterpretada para materializar a ação no escopo paulino. Foi por ela que a identidade cristã foi moldada e, assim, desenhado o perfil do cristão. Propôs-se examinar, a partir das bases materiais, as rupturas e permanências que contribuem para a formação de modelos educacionais que objetivam responder às transformações sociais.

Palavras-chave: Educação; Amor; Amizade, Transformações Sociais; Epicuro; Paulo de Tarso; *Agápe* e *Philía*.

SILVA, ROSELI GALL DO AMARAL DA. **THE ESTABLISHMENT OF CHRISTIAN IDENTITY: THE DIALOGUE BETWEEN EPICUREAN PHILOSOPHY AND EARLY CRISTIANITY WITH LOVE AS THE FORMATIVE INSTRUMENT.** 281 p. Doctoral Thesis in Education and Classical Studies – State University of Maringá / University of Coimbra. Supervisors: Dr. José Joaquim Pereira Melo and Dr. Alexandre Guilherme Barroso de Matos Franco de Sá. Maringá PR Brazil/Coimbra, Portugal, 2016.

ABSTRACT

The contribution of dialogue between Christianity and Epicureanism for the formation of Christian identity is provided, especially with regard to affection which is the formative instrument for the two: *philia* to Epicurus (341-270 a. C.) and *agápe* to Paul of Tarsus (1/5-67 d. C.). The primary sources will be the authentic Pauline Epistles, namely, 1 Thessalonians, 1 and 2 Corinthians, Romans, Philippians, Philemon and particularly the Letter to the Galatians. In the case of Epicurean sources, the Letters to Herodotus and Phythocles will be used, with special emphasis on the Letter to Menoecus. The issues of fear, death, pain, freedom, happiness and fraternity are discussed in their formative proposals within a pedagogic practice focused on the internalization and the organization of communities rooted on the ethics of equality. The two schools elaborated a pedagogical proposal for the formation of the ideal man through *autárkeia*, through a discernment that makes the wise man select and distribute pleasure: in the case of Epicurus it means “living as a god amongst men” and in Paul’s case “reflecting god to man”. In his confrontation with Epicureanism, Paul of Tarsus could highlight within the formation proposal not a mere identity with a fledging Christianity but also a pedagogical force which is capable of unifying and regulating the formative model for the Christian with *agápe* as its core. The *agápe* was conceptualized by Paul of Tarsus as power and search, as well as the practice (in their theoretical elements that express a reflected practice), as a driving force that motivates you to love others in a relationship with God, but above all as a gift. This abstract and subjective concepts needed an operation that required some logistics on daily basis to be effective. It was necessary to transcend the abstract and become a concrete way of regulating coexistence and at the same time motivate your practice. In this sense epicurean *philia* was reinterpreted to materialize the action in the pauline scope. It was for her that the christian identity was shaped and thus designed the christian profile. Disrupture and continuation that contribute towards the formation of educational models aiming at social changes will be investigated in the wake of such material bases.

Keywords: Education; Love; Friendship; Social transformations; Epicurus; Paul of Tarsus; *Agápe* and *Philia*.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 01- Aparência de Epicuro	37
Figura 02- Mapa das primeiras escolas de Epicuro.....	66
Figura 03- Epicuro e Metrodoro.....	67
Figura 04- Mapa da expansão do Epicurismo no século	71
Figura 05- Suposta aparência de Paulo de Tarso	90
Figura 06- Mapa da primeira viagem de Paulo de Tarso.....	114
Figura 07- Mapa da viagem de Paulo de Tarso à Grécia	117
Figura 08- Mapa da segunda viagem de Paulo de Tarso	118
Figura 09- Mapa da terceira viagem de Paulo de Tarso.....	120
Figura 10- Mapa da viagem de Paulo de Tarso a Roma	121
Figura 11- Mapa das comunidades epicurista e cristãs no século I	140

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	15
2. A PROPOSTA FORMATIVA EPICURISTA: A <i>PHILÍA</i> COMO INSTRUMENTO PEDAGÓGICO	31
2.1. A FILOSOFIA EPICURISTA.....	38
2.1.1. A <i>philía</i> como amor a sabedoria e busca pela felicidade	44
2.1.2. A física e o <i>Cânon</i>	51
2.1.3. A teoria do conhecimento	56
2.1.4. A ética.....	57
2.2. A ESCOLA DE EPICURO: O JARDIM- A PHILÍA COMO VÍNCULO NAS RELAÇÕES HUMANAS.....	61
2.2.1. As primeiras escolas epicuristas e a expansão	65
2.3. O MODELO DE FORMAÇÃO EPICURISTA.....	72
2.3.1. A pedagogia do espírito em Epicuro	75
2.3.2. O conceito de alma.....	78
2.3.3. A <i>philía</i> como princípio da <i>Autárkeia</i> : a carne (<i>sárx</i>) e a alma (<i>psyché</i>).....	83
3. A PROPOSTA FORMATIVA PAULINA: A AGÁPE COMO INSTRUMENTO PEDAGÓGICO.....	89
3.1. O PENSAMENTO CRISTÃO.....	96
3.1.1. A concepção de mundo e de sociedade	97
3.1.2. A fé e a teoria do conhecimento cristão.....	101
3.1.3. A ética.....	104
3.2. A ESCOLA CRISTÃ: A IGREJA	108
3.2.1. A formação das primeiras comunidades e sua expansão como espaços pedagógicos.....	113
3.3. O MODELO PAULINO DE FORMAÇÃO HUMANA	123
3.3.1. A pedagogia do espírito em Paulo de Tarso: a formação da consciência.....	125

3.3.2. A santificação: a carne (<i>sárx</i>) e o espírito (<i>pneuma</i>) na <i>agápe</i> como instrumento pedagógico	129
---	-----

4. A RELAÇÃO ENTRE A *PHILÍA* EPICURISTA E A *AGÁPE* CRISTÃ: CONTRIBUIÇÕES PARA A FORMAÇÃO HUMANA..... 139

4.1. ANÁLISE DA <i>CARTA A MENECEU</i> E DA <i>CARTA AOS GÁLATAS</i>	140
--	-----

4.2. O POSSÍVEL DIÁLOGO ENTRE EPICURISMO E CRISTIANISMO: PROXIMIDADES E DIVERGÊNCIAS	144
--	-----

4.2.1. Semelhanças entre as comunidades: o jardim e a igreja 150

4.2.1.1. O afastamento das cidades.....	153
---	-----

4.2.2. A busca pela felicidade..... 155

4.2.3. A busca por constituir uma “identidade” 159

4.2.4. *Autodidaxía* epicurista e a *autodidaxia* cristã 168

4.2.5. A sabedoria epicurista e a sabedoria cristã..... 174

4.2.6. A contribuição da *philía* epicurista para a *agápe* cristã..... 180

4.2.6.1. O conceito de <i>philía</i>	181
--	-----

4.2.6.2. O conceito de <i>agápe</i>	195
---	-----

4.2.6.3. A <i>philía</i> como característica tangível da <i>agápe</i>	202
---	-----

5. CONTRIBUIÇÕES DO EPICURISMO PARA A FORMAÇÃO DA IDENTIDADE CRISTÃ NO PRIMEIRO SÉCULO 211

5.1. A IDENTIDADE CRISTÃ COMO FORMAÇÃO PEDAGÓGICA	211
---	-----

5.2. INFLUÊNCIAS DO CONCEITO DE AMOR EPICURISTA- <i>PHILÍA</i> NA FORMAÇÃO DO CONCEITO DE AMOR CRISTÃO- <i>AGÁPE</i> : IMPLICAÇÕES PEDAGÓGICAS.....	228
---	-----

5.3. A ORIGINALIDADE DA IDENTIDADE CRISTÃ: A <i>AGÁPE</i> COMO FORMAÇÃO PEDAGÓGICA.....	231
---	-----

CONCLUSÃO 243

REFERÊNCIAS..... 250

ANEXOS

Quadro 01: A Vida e o magistério de Paulo de Tarso	271
--	-----

Quadro 02: Verbo <i>φιλέω</i> no <i>Novo Testamento</i>.....	272
Quadro 03: Adjetivo <i>φιλος</i> no <i>Novo Testamento</i>	274
Quadro 04: A evolução do termo <i>φιλία</i>	275
Quadro 05: Verbo <i>αγαπω</i> no <i>Novo Testamento</i>.....	276
Quadro 06: <i>Agápe</i> no <i>Novo Testamento</i> e nas <i>Cartas Paulinas</i>	278
Quadro 07: Epicurismo x Cristianismo	279

1. INTRODUÇÃO

Se, para os gregos, crise assemelha-se à oportunidade, essas oportunidades em forma de crises alavancam transformações que em dado momento histórico requerem mudanças nas formas de se pensar o seu mundo e, portanto, seu processo educacional. Tem-se em vista que a formação da humanidade, em cada indivíduo singular, dá-se na forma de uma segunda natureza, que se produz, deliberada e intencionalmente, por meio de relações formativas, historicamente determinadas pelas relações políticas, econômicas e sociais que se travam entre os homens.

Com base no princípio de que a educação tem como objetivo modelar um tipo de homem que responda às necessidades mais emergentes de seu período histórico, em movimento, dinâmico, o homem se autoproduz ao mesmo tempo em que produz sua própria cultura. Logo, faz-se necessário conhecer como os problemas são enfrentados individual e coletivamente.

O passado, nessa perspectiva, é um legado de dimensão permanente da consciência humana, um arcabouço de valores e padrões sociais que permite localizar mudanças e transformações (HOBBSAWM, 1998, p. 22). As estruturas intelectuais recorrem à história como mecanismo imprescindível na elaboração e reelaboração de significados e representações do real no que “a religião, a política, a arte, a literatura e os mitos de uma sociedade educam de modo difuso, porém inquestionável” (PEREIRA MELO, 2010, p. 28).

O interesse pelo tema “A formação da identidade cristã: o diálogo entre epicurismo e cristianismo primitivo tendo o amor como instrumento formativo”, que teve o professor Dr. José Joaquim Pereira Melo como orientador, surgiu a partir das pesquisas realizadas no mestrado em torno do amor como instrumento formativo, em que se buscou conceituar a *agápe*¹ na perspectiva de Paulo de Tarso (Ano1/5-67 d.C.) como motivadora da formação cristã nos primeiros momentos de organização de suas comunidades. A dissertação² apresentada à Universidade Estadual de

¹ Convencionou-se utilizar a grafia *agápe*, salvo em referências e citações.

ἀγάπη (*h*), palavra feminina conforme (LIDDELL; SCOTT, 1939, p.06), dada a sua morfologia em grego (temas em - a femininos) quanto à transliteração, em grego é uma palavra grave, *agápe*.

² Na dissertação de mestrado, foi discutida a conceituação da *agápe* em Paulo de Tarso, a partir da concepção grega de amor que, no âmbito da cultura helênica, referendava-se, sobretudo, no termo *eros*, principalmente expressas por Platão, em *O Banquete*. Em busca de uma conceituação mais ampla, que supere a teoria da *agápe* e se materialize em ações práticas, pretende-se analisar a

Maringá (2010) salientou a possível contribuição do conceito platônico de amor na obra *O Banquete*, de Platão (427/28-347 a. C), na construção de sentidos da *agápe* cristã.

A partir dos estudos realizados, e na tentativa de responder à lacuna de se conceituar a *agápe* paulina como instrumento formativo, foi necessário proceder a um levantamento sobre a proposta epicurista para a formação humana. Apesar de Epicuro (341-270 a. C) se distanciar de Paulo de Tarso por quase quatro séculos, pode-se considerar que houve um possível diálogo à medida que a filosofia epicurista ainda era conhecida e reconhecida no cenário do século I e, as primeiras comunidades cristãs tiveram um enfrentamento direto na constituição do que era verdadeiramente cristão para Paulo de Tarso (ATOS 17, 18).

A pesquisa iniciada na Universidade Estadual de Maringá contou com a possibilidade de realização do estágio de doutoramento no período de março de 2015 até janeiro de 2016 na Universidade de Coimbra e a vinculação em regime de cotutela ao Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra, sob a orientação do professor Dr. Alexandre Guilherme Barroso de Matos Franco de Sá. O que permitiu, por meio do acordo entre as duas Universidades, a dupla titulação de doutoramento, em Educação e em Estudos Clássicos.

O tema abordado requisitou identificar qual a visão de mundo de Epicuro, o que isso influenciou em sua proposta formativa e em que se centrou essa proposta.

Na mesma medida, fez-se necessário apontar o que era central na proposta formativa de Paulo de Tarso, que influência teve o amor *agápe* como princípio formativo e quais as possíveis contribuições do epicurismo para a formação da identidade cristã no século I.

Nesse sentido, investigar as contribuições de Epicuro (341-270 a. C.) e Paulo de Tarso (1/5-67 d.C.) em suas propostas formativas, guardadas as devidas proporções de tempo e de espaço, pôde contribuir para a reflexão de questões universais que envolvem os complexos problemas de formação humana, enfrentados naquele primeiro momento e na atualidade.

Para Marx, se lançado um olhar à história, ver-se-á o epicurismo não como fenômeno particular, mas como arquétipo do espírito humano, na forma sob a qual a Grécia emigra para Roma, em uma “[...] essência tão característica, intensiva e

eterna que o próprio mundo moderno foi obrigado a conceder-lhe direitos de cidadania intelectual” (MARX, 1979, p.18).

A sociedade de Epicuro estava perturbada pelas guerras constantes e arraigada em falsas promessas e superstições. A Grécia do século IV vivenciava um ambiente de conquista e ampliação do império com Filipe II (382-336 a. C.) da Macedônia e, posteriormente, com seu filho, Alexandre Magno (356-323 a. C.). Esse contexto modificou a vida do homem grego, proporcionando-lhe uma crise intrínseca, uma perda de identidade, conseqüentemente, um perda de liberdade política que teve início com o domínio macedônio e mais tarde, romano (MARROU, 1975).

A partir dessas novas condições impostas ao mundo grego, tornava-se difícil a participação do homem livre no governo da *pólis*, que o cidadão helênico conhecia, sobretudo, na fase democrática (LARA, 2001).

O homem grego do período helenístico havia perdido o conceito de cidadania e de formação do homem “político” e isso lhe significava a “morte”, pois, privado de sua cidadania, ficava também despojado do que até então dava o sentido a sua existência. O ser cidadão situava o homem grego em seu lugar e em sua própria ordem.

Com as transformações sociais ocorridas, formou-se um novo cenário territorial, econômico, político e cultural no Mundo Antigo, cujo resultado foi a constituição de uma Cosmópolis, um vasto sistema político, uma monarquia de cunho universalista, que uniu sob o mesmo cetro o Ocidente e o Oriente e converteu a Grécia em apenas mais uma província dentre as demais de um vasto império (JAEGER, 2002, p. 16).

Em novas condições de vida, o cidadão grego teve sua identidade abalada, as questões políticas foram substituídas por questões meramente éticas, visto que a ética grega, nessa época, partia à procura do bem individual, de uma sabedoria que representasse a plenitude da realização subjetiva, a saber, o alcance da perfeita serenidade interior, principalmente nas circunstâncias adversas: “a filosofia aspira ao estabelecimento de normas universais para a conduta humana e se propõe a dirigir as consciências” (EPICURO, 1985, p.09).

No diálogo com o helenismo³, Paulo de Tarso (1/5-67 d.C.) possivelmente apropriou-se de alguns elementos da cultura judaica e da cultura greco-romana para

³Período Helenístico- fim do século IV e início do século III a.C. ao século IV d. C. -Convencionou-se denominar o período de influência da cultura grega em todo o mediterrâneo oriental e no Oriente que

construir uma identidade para Cristo e divulgá-la enquanto referencial da proposta de formação do homem cristão. O período histórico em que Paulo de Tarso fora formado, no primeiro século, era caracterizado pela diversidade, pelo intercâmbio de pessoas com muitas experiências e formações, pertencentes a diversos grupos. Havia uma fluidez de identidades sociais, individuais ou coletivas, que estavam em permanente mudança.

Os romanos lutavam entre si, mas o mesmo faziam os judeus, os gregos e a mistura desses grupos humanos. Os motivos para isso podiam ser os mais diversos: interesses econômicos, sociais, políticos, religiosos, entre outros. Paulo de Tarso tampouco pode ser entendido sem termos as contradições em mente. Participou de movimentos religiosos em disputa constante (VASCONCELLOS; FUNARI, 2013, p. 08).

As sociedades urbanas, criadas pelo Império Romano, eram um conglomerado de indivíduos “[...] atomizados apartados das comunidades de apoio e das tradições culturais particulares que antes haviam construído suas identidades e solidariedades corporativas de sírios, judeus, italianos ou gregos” (HORSLEY, 2004, p. 239). As diferentes escolas filosóficas tiveram, entre outras perspectivas, que tentar responder a uma crise moral e existencial. E, nesse espaço comum, o cristianismo nascente buscou alternativas às necessidades sociológicas para o domínio da vida social e política.

Na construção da identidade cristã, no primeiro século, pôde verificar-se uma possível contribuição do epicurismo e do caráter do próprio Epicuro nos diversos

começa com as conquistas de Alexandre da Macedônia até o fim da era pagã (REALE, 1994, p. XV). Importante mencionar que o contexto de Epicuro, caracterizou-se pelas conquistas de Alexandre, o Grande, que tentou formar uma unidade cultural a partir da Grécia: mesma língua, moeda e cultura. O império foi curto, mas a influência da cultura grega permaneceu por toda a região da Mesopotâmia, Egito e Ásia. Com o fim da *pólis* grega, após a conquista de Alexandre, o homem grego perdeu sua principal referência ético-política: a vida na comunidade, as leis, as tradições e práticas culturais. Embora o mundo fosse grego, o homem grego sentia-se sem raiz, pois sua referência básica era a cidade e essa havia perdido força para o império centralizado (MARROU, 1975). Era preciso desenvolver uma ética forte, com conteúdos práticos e novas referências: regras de conduta, apontando o caminho em busca da felicidade pessoal nesse novo contexto de várias culturas. Nesse período, três correntes de pensamentos filosóficos se destacaram e influenciaram o mundo ocidental: estoicismo, epicurismo e ceticismo (LARA, 2001). O período Helenístico, no contexto paulino, caracterizou-se por pensamento de escolas filosóficas, o importante era a corrente filosófica à qual o pensador estava vinculado e não propriamente sua originalidade e criatividade. Assim, nesse período, o caráter da filosofia helenista é dogmático e doutrinário. Perdeu-se o caráter argumentativo, polêmico, crítico das origens da filosofia grega. Foi um período em que se misturam e sintetizam várias correntes de pensamentos, o ecletismo (LARA, 2001). A filosofia helenista se ocupava com as questões da ética, do conhecimento humano e das relações entre o homem e a natureza e de ambos com Deus. Aspectos místicos e religiosos dominavam o pensamento filosófico, influenciados pelo contato com o Oriente, e buscavam a praticidade (REALE, 1994).

pontos de contato entre epicuristas e cristãos, em um contexto de crise econômica, política e social, que mudara o curso da própria filosofia.

Giovanni Reale salienta uma ruptura no período, no que se refere à identificação do homem e do cidadão, pontuando uma crise identitária na ruptura entre o cidadão, o partícipe da *pólis*, transferida para o ser enquanto “indivíduo”.

O homem, não podendo mais pedir à Cidade, ao *ethos* do Estado e aos seus valores, os conteúdos da própria vida, foi coagido, pela força dos acontecimentos, a fechar-se em si mesmo, a buscar no seu íntimo novas energias, novos conteúdos morais e novas metas pelas quais viver. Assim o homem descobriu-se como indivíduo (REALE, 1994, p. 7).

Nessa perspectiva, a principal tarefa da filosofia passa a ser pragmática, de realizar a coerência entre a doutrina e a vida, entre a teoria e sua maneira de viver e de morrer. E, nessa realização coerente entre doutrina e vida, a transmissão e o ensino assumem um caráter central de magistério filosófico, cujo foco pedagógico será a formação para a vida prática.

No que se refere ao sentido próprio das expressões, os termos “pedagógico”, “proposta pedagógica” e “pedagogia” exprimem os conceitos referentes à formação pedagógica e à educação, atribuídos pelos gregos como *Paidéia*. Nesse sentido, o que se entende por proposta pedagógica ou formativa é o conjunto de organizações físicas e espirituais que são criadas pelos homens em condições especiais de tempo e espaços, para a manutenção e transmissão da sua forma particular de visão de mundo. Nesse aspecto, tanto Epicuro como Paulo de Tarso inserem-se em uma proposta pedagógica e educacional e, portanto, podem ser considerados educadores, no sentido do verbo grego ‘*pedagogein*’, já consagrado por Platão (NUNES, 1978, p. 76), em um novo matiz semântico de quem guia, ensina, conduz, mostra o caminho.

Paulo de Tarso, em *Gálatas* 3:24, afirmou que “a lei se nos tornou pedagogo encarregado de levar-nos a Cristo [...]”. A figura do *paidagogós*, aquele escravo que não só conduzia as crianças, mas as mantinha disciplinadas, na proposta educativa de Paulo de Tarso, antes centrada na pedagogia da lei dos hebreus, agora era apontada como condutora a um novo pedagogo, o Mestre, o *Raboni*, o Cristo, e ao papel educativo de ensinar que assumiam os seus discípulos.

Tanto os jardins de Epicuro como as igrejas de Paulo de Tarso foram espaços de formação pedagógica⁴ que se fundamentaram no afeto como instrumento e princípio formativo. A *philía*⁵, para Epicuro, e a *agápe*, para Paulo de Tarso. Ambos também buscaram no amor a força propulsora, capaz de identificar seus discípulos e torná-los multiplicadores da doutrina numa práxis⁶, acima de tudo, pedagógica.

A proposta pedagógica paulina, nesse sentido, contribuiu para a formação do homem cristão e subsidiou a formação do modelo de homem ocidental. Em seus escritos, Paulo de Tarso delineou uma identidade para Cristo, estabelecendo-o como referencial e modelo de homem perfeito a ser imitado.

Os estudos sobre Epicuro têm partido, em sua maioria, do campo filosófico para discutir sua visão de mundo e como buscou responder a seu momento histórico. Relevante contribuição para a história da educação tem o estudo da proposta educacional de Epicuro, de sua prática pedagógica e da influência que exerceu na metodologia utilizada nos primeiros momentos da construção da identidade cristã e na sua expansão, na formação do modelo de homem ocidental.

Epicuro, assim como Paulo de Tarso, propôs uma reforma moral do *ethos* dos indivíduos, antes que do das cidades, mas não tanto para restabelecer o homem diante dos outros homens, e, sim, primordialmente, perante si mesmo. Na proposta formativa epicurista, a filosofia é quem deveria instrumentalizar essa cultura moral. O sábio formava-se no exercício da filosofia prática da *philía*.

Para Paulo de Tarso, a proposta de formação humana deveria realizar essa reforma por meio da fé, tendo o amor-*agápe* como colaborador.

⁴À formação pedagógica atribuiu-se o significado referente à formação da pessoa humana, correspondente ao que os gregos denominavam *Paidéia* e que os latinos, na época de Cícero e Varrão, indicavam com a palavra *humanitas*: educação do homem como tal, ou seja, educação pela formação integral, natureza do homem, na sua dupla estrutura corpórea e espiritual, que cria condições especiais para a manutenção e transmissão de sua forma particular e que exige organizações físicas e espirituais que lhe deem suporte (JAEGER, 1995). Ao caracterizar a elaboração de uma proposta pedagógica, refere-se a um projeto de formação humana nos moldes de um referencial, um modelo a ser imitado.

⁵*Philía*, em grego (*φιλία*) transliteração para o latim (*philia*) retirado do tratado de *Ética a Nicômacos* de Aristóteles, o termo é traduzido geralmente como "amizade", relações de afeto e também como "amor".

⁶Práxis se configura como uma categoria filosófica que, na origem do termo, na Antiguidade, designava a ação propriamente dita. Uma ação, que tem seu fim em si mesma, que não cria ou produz um objeto alheio ao agente ou a sua atividade (VÁZQUEZ, 1977). Mencionada por Aristóteles como: *theoria*, *práxis* e *poiésis*, em uma concepção marxista da práxis, sua síntese une, em uma mesma categoria filosófica, as atividades humanas, conforme mencionam Marx e Engels: "Não se trata, como na concepção idealista da história, de buscar uma categoria em cada período, mas sim de permanecer sempre no campo real da história; não de explicar a práxis a partir da idéia, mas de explicar as formações ideológicas a partir da práxis material" (MARX e ENGELS, 1987, p. 56).

Fundamentado em pressupostos, a princípio, radicalmente diferentes sobre a visão de mundo, o epicurismo considera que o universo é um sistema de movimento contínuo e eterno dos átomos no vazio: “o Todo não tem necessidade de ser criado por uma potência divina, pois é eterno, porquanto, o ser não pode ser proveniente do não-ser mais que o não-ser não pode ser proveniente do ser” (HADOT, 1995, p. 177). Epicuro expressou-se por meio de uma visão de mundo materialista que buscou, em sua proposta pedagógica, esclarecer por intermédio da Canônica.

Paulo de Tarso consolidou uma visão de mundo espiritualizada, cujas bases eram o monoteísmo judaico, dando-lhe uma roupagem de amor em um Deus que, antes de qualquer coisa, era pai. Se, para Epicuro, a física era o ingrediente indispensável para se conhecer o mundo, para Paulo de Tarso, era a fé.

Apesar das divergências em essência, ambos têm em comum, contudo, o amor como força pedagógica: a filosofia como pressuposto da *philia* (amizade)⁷ para Epicuro, e a fé baseada na *agápe* (principal característica do Cristo) para Paulo de Tarso.

Suas propostas formativas tinham acima de tudo um objetivo comum, organizar um “Manual do bem viver”⁸. Tanto para Epicuro como para Paulo de Tarso, a educação deveria contribuir para formar um homem cuja sabedoria era demonstrada na práxis da vida em comum, e o sábio era o homem que exercesse o domínio sobre si, numa vida cuja virtude estava no equilíbrio.

No “Manual do bem viver” epicurista, a felicidade era o fim primeiro, e, para alcançá-la, necessário se fazia vencer o medo e a ansiedade. No *tetrapharmakon*, Epicuro sintetizou o remédio para a alma: não temer os deuses, não temer a morte, não temer o sofrimento e a dor. Na *Carta a Meneceu*, traduziu o referencial de homem ideal e como formar esse modelo de homem.

Paulo de Tarso também tratou a alma humana como doente; para ele, o pecado era a raiz, a causa de toda infelicidade. Na *Carta aos Gálatas*, caracterizou e categorizou esses pecados como fruto da carne-*sárx*⁹ e revelou o antídoto como uma vida no espírito- *pneuma*.

⁷ O termo amizade expressa uma multiplicidade de sentidos que serão discutidos na seção quatro.

⁸ “Manual do bem viver” assume um caráter sintético da doutrina que permitia aos novos adeptos memorizarem os pontos centrais que regeriam a vida prática e a divulgação das principais premissas.

⁹ O termo *sárx*, redigido em português, foi utilizado em seu nominativo para aludir ao conceito, em grego “carne”, apesar de em algumas citações aparecer em sua forma genitiva, *sarkós*.

Na *Carta aos Filipenses*, voltou a tratar do tema, sintetizando o segredo da vida feliz: “aprender a estar contente em qualquer situação” (*Filipenses* 4). Com outras palavras, Epicuro expressou que o sábio bem compreende a finalidade da natureza e “discerne que o bem supremo está nas coisas simples e fáceis de obter” (EPICURO, 2002, p. 47).

Para ambos, a definição de felicidade é bastante simples: a combinação de *aponia* com *ataraxia*. Nesse sentido, tanto para Epicuro como para Paulo de Tarso, a felicidade é o resultado do autogoverno, de aprender a lidar com a dor no corpo sem permitir que ela perturbe a alma. A felicidade, então, é conquistada pelo processo educacional, uma pedagogia do espírito, que visava à formação integral do homem. E a motivação¹⁰ para essa pedagogia era o amor. Isso implicou em uma educação para a liberdade, em uma formação autônoma para o exercício do discernimento. Distanciada das preocupações políticas, a filosofia aspirava ao estabelecimento de normas universais para a conduta humana e se propôs a dirigir as consciências: o problema ético tornava-se o centro da especulação de diferentes correntes filosóficas.

No decorrer da pesquisa, foi necessário considerar que as transformações ocorridas no pensamento filosófico greco-romano, a partir do helenismo, constituíram fator a favorecer as mudanças que se estabeleceram no Mundo Antigo e que influenciaram o nascimento da doutrina cristã (PEREIRA MELO, 2006).

No tratamento das fontes de Epicuro, foi considerada de forma especial a *Carta a Menecceu*, também as *Cartas a Heródoto e a Pítocles*, *A Coletânea de Máximas principais*, as *Sentenças vaticanas* e o *Testamento de Epicuro*.

O conjunto da obra *Tratado da Natureza*, com 37 livros, sobre os átomos e o vácuo, de Diôgenes Laértios (III d. C.), foi útil na interpretação da proposta pedagógica.

No tratamento das fontes paulinas foram priorizadas as Cartas autênticas: a primeira aos *Tessalonicenses*, *I e II Coríntios*, *Romanos*, *Filipenses*, *Filemon* e em especial a *Carta aos Gálatas*. Mas recorreu-se às cartas consideradas deuteropaulinas, em especial às consideradas pastorais, a título de exemplo das

¹⁰ A motivação é aqui definida como uma espécie de força interna que emerge, regula e sustenta todas as ações mais importantes do indivíduo (VERNON, 1973, p.11) em interação com a motivação extrínseca que está relacionada ao ambiente, às situações e aos fatores externos que interagem intrinsecamente.

práticas educacionais efetivadas, no desdobramento da proposta pedagógica paulina.

Na investigação da proposta epicurista, consideráveis são os estudos de Giovanni Reale em *História da filosofia antiga: III Os Sistemas da Era Helenística* (1994), em especial na segunda parte em que é discutido o epicurismo das origens ao fim da era pagã e a difusão do epicurismo em Roma; os estudos de Miguel Spinelli: *Os Caminhos de Epicuro* (2009), que discutem o epicurismo e a sua contribuição para a história da filosofia; Tiago Adão Lara: *A filosofia nas suas origens gregas* (2001) que descreve o período histórico abordado. Fez-se necessário investigar a vida e obra de Epicuro e levantar dados em Jean Brun (1987), Jean F. Duvernoy (1993), André-Jean Festugière (1997), Benjamin Farrington (1968), Carlos Garcia Gual (2006), Jean-Yves Leloup (2003), Álvaro Lorencini e Enzo del Carratore (2002), Hermann Usener (1987) e Reinholdo Aloysio Ullmann (1996).

Para se compreender a proposta paulina, foi fundamental analisar as condições históricas do seu surgimento no século I. Nesse sentido, foram utilizadas as interpretações de Henri Marrou: *História da Educação na Antigüidade* (1975); Bohener e Gilson: *História da Filosofia Cristã* (1970); Ruy Nunes: *História da Educação na Antigüidade Cristã: O Pensamento educacional dos Mestres e Escritores Cristãos no Fim do Mundo Antigo* (1978); Horsley: *Paulo e o Império Romano: Religião e poder na sociedade imperial romana* (2004); Mondolfo: *O homem na cultura antiga, a compreensão do sujeito humano na cultura antiga* (1968); Jean Pépin: *Helenismo e Cristianismo* (1974). No levantamento sobre a vida e obra de Paulo de Tarso, foram considerados Giuseppe Barbaglio (1989; 1991; 1993), Günther Bornkamm (1992), John William Drame (1982), Rinaldo Fabris (1996; 2003), Josef Holzner (1959), Murphy-o'Connor (2000) e Sanches (1997). Em uma tentativa de se explorar sua vida e obra a partir de uma leitura crítica, não tão centrada na teologia, foram analisados Donini (1980), Vamberto Morais (1992), Gonzalo Puente Ojea (1984), Tomás Parra Sanchez (1996) e Michel Quesnel (2004).

A fim de estabelecer parâmetros com relação às contribuições epicuristas na proposta de formação paulina, foram utilizadas as análises de Pereira Melo em: *A herança epicurista nas propostas de formação de Paulo de Tarso* (2006); Benjamin Farrington (1968), Javier Sánchez: *Influencias éticas y sociopolíticas Del*

epicureísmo em El cristianismo primitivo (2008); e, DeWitt: *St. Paul and Epicurus* (1999).

O estudo, então, também requisitou interpretar e conceituar filologicamente o termo amor, em suas multiplicidades. Como registra Fraisse, não obstante as homenagens prestadas por pensadores modernos e contemporâneos à amizade, essas filosofias [do amor, do afeto e, da amizade] foram, sobretudo, desenvolvidas pelos antigos (FRAISSE, 1974, p. 17). É preciso ter em vista que a amizade antiga é tematizada como questão ética relativa à ordem política. Ela não é entendida como relação acessória à vida privada como ocorre nos imaginários moderno e contemporâneo, em que não é instituição e sim eleição.

Os gregos viram no amor uma força unificadora e harmonizadora, que entenderam baseada no amor sexual, na concórdia política e na amizade.

Em um breve histórico do problema da *philia* entre os gregos, foi imperativo redefinir a evolução do conceito conforme o período e os agentes: a) a amizade codificada como salvaguarda no período Homérico; b) a amizade inventada e suas obrigações no período Arcaico, representada pelos poetas trágicos, em especial Eurípedes, pelos historiadores Heródoto e Tucídides, pelo filósofo Empédocles; e pelo orador Xenofonte; c) a amizade como concórdia política no período Clássico com Platão e Aristóteles; d) tendo que se redefinir no individualismo em Epicuro no período Helenístico; e nas *Cartas paulinas*, como mandamento, em sua reconfiguração na *agápe*.

Tendo como referencial fundamental *Philia: la notion d'amitié dans la philosophie antique* de Jean-Claude Fraisse (1974); *Eros e philia na cultura grega*. (actas do Colóquio) organizado por Aires Nascimento, Victor Jabouille e Frederico Lourenço (1996); *A amizade no mundo clássico* de David Konstan (2005) e *Genealogias da Amizade* de Francisco Ortega (2002).

Foram necessárias as análises das obras: *O Banquete* de Platão e *Ética a Nicômacos* de Aristóteles, e as considerações de José Américo Motta Pessanha no artigo *Platão: as várias faces do amor* (2009) e *Epicuro: o jardim* (1992).

No cristianismo, a noção de amor sofre uma transformação; de um lado, é entendido como relação ou um tipo de relação que deve estender-se a todo "próximo" de outro, transformou-se em um mandamento. Fizeram-se necessários os estudos realizados a respeito do conceito de amor cristão que foram discutidos na

dissertação de mestrado apresentada em 2010; nela discutiu-se a antologia do termo e a relação do *eros com a agápe*.

A análise de Thomas Söding (2003) permitiu discutir o caráter da *agápe*, termo usado para conceituar o amor cristão e sua função na tríade pedagógica paulina (fé, esperança e amor). Além de se fazer uma exegese da *Carta aos Gálatas*, pôde-se observar a práxis da *agápe* no servir, na solidariedade, na fraternidade, num paralelo entre a *I Epístola aos Coríntios* e a *Epístola aos Romanos*. A *agápe* não pode ser experimentada como força vital, senão por meio das outras qualidades do amor e especialmente da *philía*.

Na análise da construção da identidade cristã, fez-necessário conceituar identidade do ponto de vista histórico e sociológico, no dinamismo dialético do processo de construção social em que os vários grupos sociais se relacionaram no helenismo. Foram considerados os estudos de Siân Jones, *The Archaeology of Ethnicity: constructing identities in the past and present* (1997); Mark G. Brett, *Ethnicity and the Bible* (2002); Pedro Lima Vasconcellos, Paulo Augusto de Souza Nogueira, Pedro Paulo Funari, *Identidades fluidas no judaísmo antigo e no cristianismo primitivo* (2013); e Gay L. Byron, *Symbolic blackness and ethnic difference in early Christian literature* (2002).

Para analisar a originalidade da proposta paulina, foram considerados os textos de Giorgio Agamben: *El tempo que resta* (2006) e *Cristianismo como religião: a vocação messiânica* (2009). O autor analisa a *Carta aos Romanos* e o contexto messiânico, desenvolvido por Paulo de Tarso, tentando compreender o sentido e a forma interna do tempo, discutindo o significado de *klesis* (chamado) que passa a exercer papel importante na proposta formativa paulina.

No que se refere ao tema propriamente da tese, apesar de DeWitt (1999) ter realizado discussão semelhante, ao estabelecer proximidades entre Epicuro e Paulo de Tarso, a pesquisa buscou superar essas fontes, ao discutir a contribuição epicurista na proposta paulina sob uma ótica formativa, a partir do amor como princípio pedagógico, destacando a relação de proximidade entre *philía* e *agápe*, com vistas a certa originalidade que a proposta cristã paulina acabou por assumir.

Ao partir do conhecimento historicamente constituído a respeito do conceito de amor, procurou-se aprofundar as questões estruturais que embasaram a proposta pedagógica paulina, que teve em sua formação judaico-helenista o seu alicerce,

buscando-se estabelecer uma análise que contemplasse sua dimensão educativa, examinando sua intencionalidade pedagógica em suas cartas.

A questão central que norteou a pesquisa foi: houve uma influência epicurista na proposta formativa paulina? E de que maneira essa influência se manifestou? Essa questão desdobrou-se em algumas outras que requisitaram atenção como: Qual a visão de mundo de Epicuro? Qual o modelo de homem Epicuro objetivou formar? Qual o papel da *philia* na sua proposta formativa? E, a partir dessa possível influência, quais os pontos de contato entre epicurismo e cristianismo que influenciaram na construção da identidade cristã nesses primeiros momentos? Qual a contribuição do conceito de *philia* epicurista para a *agápe* cristã? E quanto às divergências, estas poderiam ter fomentado respostas originais na proposta paulina?

Tendo em vista que as divergências teóricas e os elementos contrastantes levaram o epicurismo a ser desconsiderado nas matrizes cristãs, partiu-se do princípio, que a *philia* epicurista pode ter sido a principal contribuição na formação do conceito da *agápe* como premissa educativa do cristianismo.

O trabalho tem, então, como objetivo geral analisar a contribuição do epicurismo para a formação da identidade cristã no século I, buscando identificar essa influência na elaboração do novo conteúdo atribuído pelo Cristianismo ao conceito de amor *agápe*, tendo em vista a formação do homem ideal cristão.

Como objetivos específicos, foi necessário proceder a uma leitura contextualizada e crítica do cristianismo e de sua proposta pedagógica, fundada no amor (*agápe*), a partir do conceito atribuído por Epicuro a *philia* (amizade) e sua relação com o pensamento de Paulo de Tarso.

Também, discutir conceitos e comportamentos atribuídos em essência ao cristianismo, que, no entanto, já eram praticados pelos gregos e romanos nos séculos antecedentes.

E investigar a máxima cristã de relações sociais, fundamentadas no amor, como uma possível reinterpretação de conceitos epicuristas que na consolidação de suas práticas formativas culminaram na *agápe* como materialização de sua identidade, trazendo em seu bojo possíveis apropriações de conceitos epicuristas que, de certa forma, ganharam originalidade para atender às primeiras necessidades de formação do modelo ideal de homem cristão nesse “novo” tempo prometido por Cristo.

Discutir o cristianismo suscita certa ambiguidade, aparentemente explicável, pois em essência trata de conceitos que se movem no terreno da fé e a tem por categoria norteadora.

Ao se propor a descrever as relações de universos mentais, e no caso dos cristianismos primitivos esses universos culturais se prolongam em pelo menos três: judaico, grego e romano, deparou-se com um problema preliminar: decidir em que sentido encarar a hipótese de uma influência exercida de um ao outro domínio. A questão adquire certa complexidade quando um dos termos a se confrontar traz em seu bojo uma pontual crença religiosa que norteia e embasa várias culturas ainda hoje.

Conforme Pépin (1974), a decisão requer analisar, com certo cuidado, como conceber que a cultura grega tenha marcado com sua ação o pensamento cristão dos primeiros séculos, sem se expor a sacrificar, seja o que for de sua originalidade. Nada impede de encarar como diálogo o embate entre epicurismo e cristianismo no primeiro século, a partir do pressuposto de que certos aspectos da filosofia greco-romana que estavam se esgotando poderiam ter sofrido a influência do cristianismo, a princípio nas pequenas comunidades organizadas pelos apóstolos de Cristo, com empréstimos paralelos.

A visão de mundo cristã suscita várias interpretações e apesar de constituir-se em fundamento básico para a proposta formativa paulina, faz-se importante esclarecer, que não se pretendeu enredar para a discussão de qual teria sido a intencionalidade de Paulo de Tarso em sua proposta em termos políticos, mas, na constituição desse objeto de pesquisa foi preciso levantar algumas interpretações, sem perder o foco que é tratar da materialidade da proposta paulina, em como nos primeiros momentos buscou formar o homem cristão e de que forma se apropriou de metodologias epicuristas para essa formação.

No enfrentamento do cristianismo nascente com a cultura grega importava caracterizar uma identidade para essa nova doutrina e para isso foi elementar distinguir quem havia sido Cristo. Sendo seu principal adjetivo um ser amoroso, o amor assumiu intrínseca importância na identidade cristã, já que Cristo era o referencial de homem considerado ideal.

A base do procedimento lógico-metodológico centrou-se em se estabelecer aproximações, em suas rupturas e continuidades no movimento histórico, em uma orientação teórica, fundamentada na concepção dialética da história. A pesquisa de

caráter bibliográfico fundamentou-se na historiografia da educação tendo como suporte as reflexões da filosofia e da teologia.

A investigação justificou-se a partir da contribuição paulina para a formação do homem ideal cristão que se deu nesse aspecto de sistematizar quem foi Cristo, como ele agia e como moldar, nesse primeiro momento, o homem cristão a essa mesma imagem. Nesse sentido, a proposta epicurista ganha relevância, como já mencionado, por ter contribuído para a formação do referencial de homem ocidental.

Tanto Epicuro como Paulo de Tarso discutem questões universais que permeiam o imaginário humano e influenciam diretamente em suas ações e reações: medo, felicidade, liberdade, fraternidade, relações políticas, relação com o sagrado e morte. Discuti-las no campo educacional é um terreno movediço, mas necessário. Apesar de complexas, por suas características abstratas e valorativas, sua discussão faz-se necessária à medida que as organizações sociais assentam-se em um código jurídico, mas, ao mesmo tempo, de sanções culturais e morais que objetivam a formação de indivíduos bem ajustados culturalmente.

Essas questões estão localizadas no cerne dos assuntos dos homens e de seu mundo comum e precisam ser realizadas na esfera do convívio, por meio da emergência de homens socializados que o processo formativo requer, inseridos, em sua historicidade.

O trânsito entre as questões universais presentes na Antiguidade e na Contemporaneidade, além do exercício teórico-metodológico, permite refletir sobre o papel do educador no atual cenário e fazer um duplo movimento, buscando na releitura do passado a compreensão do presente, ao mesmo tempo em que, para se compreender o passado, faz-se necessária a leitura do presente, mantendo-se os devidos distanciamentos históricos para não comprometer as possíveis e supostas respostas a serem buscadas.

O educador, independente do período histórico, é ao mesmo tempo presente e futuro, pois retrata a imagem do presente com vista ao futuro que pretende moldar, e, nesse ínterim, a articulação com o passado permite a fundamentação teórica que impulsiona, categoriza e concretiza as discussões acadêmicas, selecionando conteúdos e métodos.

Respeitando as especificidades em períodos totalmente diversos, de métodos, objetivos e discursos, as discussões a respeito desse assunto podem contribuir para o diálogo atual no que diz respeito à busca interior que permeia o

homem e a intenção de direcionar essa busca para uma fonte de valor (o bem), que precisa constantemente ser redirecionada, sendo esse o foco principal de um processo formativo (direcionar, moldar), visando elevar e motivar educadores e educandos a patamares mais elevados de virtudes humanas.

Para responder as questões levantadas, o trabalho foi dividido em quatro seções.

As duas primeiras seções, definidas como um suporte às duas últimas, de caráter historiográfico, introdutório e abrangente, têm por finalidade apresentar e conceituar o tema. Foram analisadas separadamente, as propostas formativas: epicurista e paulina, para, só após essas inferências, apontar proximidades e diferenças. As duas últimas seções, nas quais reside o núcleo central da tese, foram discutidos e analisados o possível diálogo e as possíveis influências, os conceitos de *philía* e *agápe* e a constituição do que foi a especificidade cristã no primeiro século d. C.

A primeira seção buscou conceituar a proposta epicurista para formação do homem ideal, nela investigou-se a filosofia epicurista como base dessa proposta formativa, o Jardim, enquanto espaço dessa formação e os conceitos determinantes dessa prática didático-pedagógica.

A segunda seção concentrou-se em esclarecer e conceituar a proposta paulina na formação do homem ideal. Para tanto, destacaram-se o pensamento paulino, enquanto base filosófica, para fundamentar a fé como princípio norteador da *agápe* na formação humana, a igreja como espaço destinado a essa formação e os conceitos básicos que fundamentaram a *paidéia* cristã primitiva no século I.

Na terceira seção, procurou-se analisar o que as propostas têm em comum, numa tentativa de se ressaltar o possível diálogo entre epicurismo e cristianismo, destacando-se o afeto (em sua multiplicidade de sentidos) como princípio educativo. Para tanto, num primeiro momento, analisaram-se a *Carta a Meneceu* e a *Epístola aos Gálatas*, tendo como apoio as demais obras tanto de Epicuro como de Paulo de Tarso. Foi necessário conceituar a evolução dos termos *philía* e *agápe* para, então, destacar a *philía* como característica tangível da *agápe*.

E, na quarta seção, objetivou-se caracterizar e apontar nas cartas paulinas as contribuições do epicurismo por meio da *philía*, na formação da identidade cristã como proposta pedagógica que tem na *agápe* seu instrumento formativo, e destacar

sua principal originalidade: um modelo educacional para atender a uma modalidade de tempo inaugurada pelo cristianismo - o tempo do fim.

2. A PROPOSTA FORMATIVA EPICURISTA: A *PHILÍA* COMO INSTRUMENTO PEDAGÓGICO

A proposta educacional epicurista, nos moldes formativos que se pretende analisar, antes de qualquer coisa, teve como objetivo tornar-se um instrumento libertador, um remédio para uma humanidade doente. Ao se tomar como referencial a citação de Pessanha (1992), do testemunho de Diógenes de Enoanda, em Lícia, na Ásia Menor, discípulo de Epicuro, gravado em um muro no século II d.C., pode-se destacar, em sua inscrição¹¹, além da importância que ele atribuía à proposta educacional epicurista, a sua função terapêutica:

Se uma pessoa, ou duas, ou três, ou quatro, ou o número que queiram, estiver em aflição, e se eu fosse chamado a ajudá-la, faria tudo que estivesse em meu poder para oferecer meu melhor conselho. Hoje, a maioria dos homens está doente, como que de uma epidemia, em função das falsas crenças a respeito do mundo, e o mal se agrava porque, por imitação, transmitem o mal uns aos outros, como carneiros. Além disso, é justo levar socorro àqueles que nos sucederão. Eles também são nossos, embora ainda não tenham nascido. O amor aos homens nos leva a ajudar os estrangeiros que venham a passar por aqui. Como a boa mensagem do livro já foi difundida, resolvi utilizar esta muralha para expor em público o remédio da humanidade (DIÓGENES DE ENOANDA, 2010, p. 1029).

Detectadas como a origem de todo mal, as falsas crenças eram consideradas uma epidemia que se alastrara pelo contágio de reprodução no contexto histórico. O que moveria a ação curativa seria o generoso sentimento de *philía* que, além de sustentar intrinsecamente a filosofia epicurista, transbordou — enquanto amor à sabedoria — em amor à humanidade. Segundo Pessanha (1992), a ação do “médico-filósofo” ou do “filósofo-médico” — ressaltada desde Empédocles (492 a. C.) e Sócrates/Platão — não conhece, porém, na linhagem epicurista, qualquer tipo de restrição quanto à escolha do paciente-discípulo: *todos* têm direito à cura, sem limitações sociais, econômicas, sexuais ou étnicas.

¹¹No final do século XIX, arqueólogos franceses descobriram em Enoanda, na Capadócia (Turquia central), pedras que continham a inscrição de uma mensagem filosófica, mandada gravar por Diógenes, no século II d. C. A mensagem que esse cidadão de Enoanda e professor em Rodes procurou perpetuar no muro de um dos pórticos de sua cidade é constituída por teses fundamentais da ética de Epicuro. Testemunho comovente da admiração de um discípulo por seu mestre, segundo Pessanha (1992), o texto inscrito nas pedras da muralha parece conter uma carta que Epicuro endereçara à mãe, mas que Diógenes considera de imensa valia para qualquer pessoa, de qualquer época. Assim, movido pelo amor aos homens, procura partilhar indiscriminadamente os ensinamentos do mestre com qualquer um que passe diante da muralha de Enoanda (PESSANHA, 1992).

Na filosofia epicurista o magistério assume uma característica propagandista, de divulgação, em função do tratamento: o remédio é oferecido a qualquer um, a qualquer passante, mesmo aos estrangeiros, pois seu valor e benefício são universais, acima das contingências de espaço e tempo (PESSANHA, 1992). E sua preservação em um muro de pedra é justificável dado o valor de seu benefício: esse seria o melhor meio naquele período (século II d. C.) de divulgá-lo e perenizá-lo, permitindo que muitos pudessem dele usufruir.

O remédio, segundo Epicuro, capaz de livrar a humanidade de aflições e tormentos seria o *logos* filosófico, enquanto portador da verdade esclarecedora, o discurso enquanto *phármakon*¹², enquanto curativo, porque o discurso, enquanto razão, iluminaria as trevas provocadas pelas crendices, expulsando os males da alma. Para Pessanha (1992), na inscrição de Oinoanda, ele aparece sob a forma de *tetraphármakon*, o quádruplo remédio composto por ingredientes das *Doutrinas principais* de Epicuro: não há o que temer quanto aos deuses, não há nada a temer quanto à morte, pode-se alcançar a felicidade e pode-se suportar a dor:

Percebe-se: tanto quanto o vínculo intelectual, liga fortemente os discípulos ao mestre – mesmo os distanciados no tempo, como Diógenes de Enoanda e Lucrécio – a *phília*, vínculo afetivo, devotado e grato amor. A relação mestre-discípulo aparece no epicurismo como modalidade do erotismo docente-discente que já marcara a mesma relação entre pitagóricos e socráticos. Eros, o mediador, como mostra o *Banquete* de Platão, patrocina o magistério filosófico, pois a verdade é conquistada em dupla ascese, teorética e erótica. O mestre, por isso, é muito mais que fonte de informação e ensinamentos: enquanto um dos pólos do reversível binômio *erasta/erômeno*, é amado exemplo de vida sábia, a ser seguido e divulgado. O discípulo, mesmo não pretendendo rivalizar com ele, não desiste de imitá-lo (PESSANHA, 1992, p.02).

Como princípio formativo, a *phília* que alimenta essa relação baseada no amor à verdade é a mesma que impele a transmissão da doutrina, pois, se a difusão

¹²A palavra enquanto *phármakon* — que tanto significa "veneno" quanto seu antídoto, "remédio" — aparece como um tema central dos Diálogos de Platão, frequentemente associado à discussão sobre a diferença entre a retórica sofística e a retórica filosófica (esta, como diz Sócrates no *Fedro*, pretendendo persuadir os próprios deuses). Enquanto a palavra seria utilizada pelos sofistas em função do prazer conferido ao auditório, bajulado num território regido pelo agradável, o *phármakon* filosófico é discurso terapêutico, mas nem sempre imediatamente prazeroso. Desenvolve-se sob o princípio do bem, não do agradável, rege-se pelo senso de posologia e fundamenta-se numa *metrética* (arte da medida) que visa, em última instância, ao justo-em-si. Não procura necessariamente agradar ao auditor, interlocutor ou discípulo, mas conduzi-lo a curar-se. Nesse sentido, para Platão, a oposição filósofo/sofista reproduz a oposição remédio/veneno, médico/charlatão (PESSANHA, 1992).

das ideias é propagação de “luz libertadora”, constitui-se também a expressão prática de amor aos pares, que leva à necessidade de ampliação e divulgação atemporal, rompendo com as barreiras de espaço e tempo, em uma preocupação com as gerações vindouras.

A proposta epicurista traz em seu bojo uma dupla natureza que articula ciência e ética. Objetiva unificar a razão iluminadora (o esclarecimento sobre os mitos) e o amor à humanidade, buscando uma lúcida compreensão dos fenômenos naturais para justificar o gozo da felicidade.

Epicuro edificou a sua obra sob um tripé alçado em três segmentos: um, metodológico (o da *Canônica*, assim denominado porque tratava dos *cânones*, isto é, das normas e máximas que deveriam regular o conjunto de sua doutrina), outro teórico menos constitutivos das coisas Físicas quanto dos fenômenos *naturais*), e outro prático (o da *Ética*, voltado para a investigação dos princípios que motivam e orientam o agir moral em favor de uma vida feliz (SPINELLI, 2013a, p. 09).

O caráter assumido por essa corrente filosófica, de uma comunidade laica, era centrado na valorização do humano, não na transcendência do divino; uma sociedade de amigos que buscavam estabelecer a verdade alcançada pelos sentidos e pela razão. Mas que ao mesmo tempo tinha uma missão salvífica, pois por meio do conhecimento (não da crença), por intermédio da filosofia enquanto compreensão clara e comprovável (não da adesão ao mistério), mas, ao intelectual e empiricamente sondável (PESSANHA, 1992), a filosofia pretendia esclarecer aos homens a fim de entenderem que eram os donos de seu destino e que, em suas mãos, estava o poder de realizá-los.

Para Epicuro, o valor da filosofia estava no seu exercício como instrumento de libertação, a filosofia tinha como função alcançar a verdadeira liberdade, como esclarece em *Fragmentos*:

É vazio o discurso do filósofo que não trata das paixões humanas. Assim como realmente a medicina em nada beneficia, se não liberta dos males do corpo, assim também sucede com a filosofia, se não liberta das paixões da alma (EPICURO, 1993, p. 65)¹³.

¹³ È vana la parola di quel filosofo dalla quale non viene curata alcuna passione umana. Così come non c'è nessuna necessità di un'arte medica che non liberi il corpo dai mali, allo stesso modo non serve la filosofia che non libera l'anima dai suoi turbamenti (EPICURO, 1993, p. 65).

Para se compreender os fundamentos do magistério filosófico epicurista, faz-se necessário analisar sua formação educacional.

Reconhecido como cidadão ateniense do século IV a.C., Epicuro provavelmente recebera os primeiros rudimentos acadêmicos de seu pai que exercia a função de mestre-escola: professor dos filhos dos colonos de Samos (SPINELLI, 2009). Sua mãe, Queréstrate, exercia a função de mântica e de benzedeira, o que a levava a visitar as casas dos pobres para recitar fórmulas de purificação (JOYAU, 1985). Conforme a tradição, o filho acompanhava-a sempre, ajudando na recitação das fórmulas propiciatórias, fato que lhe terá proporcionado a oportunidade de conhecer de perto as superstições populares.

Aos 14 anos, em 327, Epicuro foi enviado para Teo, lá teve como instrutor Nausífanos (325 a.C.), discípulo de Demócrito, e ali permaneceu até 323. Posteriormente, viajou para Atenas, onde deveria cumprir as suas obrigações militares. Concluídas estas em 322, Epicuro decidiu continuar seus estudos de filosofia em Cólofon, lugar para o qual sua família havia se mudado.

Pouco se conhece sobre sua vida entre 322 e 310. Fora de Cólofon, viveu em Mitilene e, depois, em Lâmpsaco. Em 306, instalou-se em Atenas com um grupo de discípulos e amigos: Hermarco, de Mitilene, Metrodoro, Polieno, Leonte, Colotes e Idomeneu, cidadãos de Lâmpsaco, onde fundou uma escola e aí permaneceu até a sua morte em 270, aos 72 anos de idade (BAIÃO, 2009, p.13-14). Não fora dado a muitas viagens, viajou apenas duas ou três vezes até a Jónia para visitar outros grupos de discípulos.

Segundo Diôgenes Laértios (Livro X), a obra de Epicuro compreendia cerca de 300 títulos, dentre os quais, só *Sobre a Natureza* compreendia 37 livros. Dessa grande quantidade de escritos, todavia, restou muito pouco: o próprio Diôgenes Laértios conservou uma *Carta a Heródoto* (que trata da Física), uma *Carta a Pítocles* (de autenticidade contestada e que tratava dos meteoros) e uma *Carta a Meneceu* (sobre moral).

As Cartas, em particular, são de grande valor, visto que contêm uma visão de conjunto das concepções de Epicuro concernentes aos princípios gerais da natureza, aos fenômenos celestes e à conduta moral. A autenticidade da primeira e da terceira não é posta em dúvida. No que diz respeito à segunda, considera-se que ela não procede diretamente de Epicuro, sendo obra de um compilador que teria retirado o seu conteúdo do tratado do filósofo *Acerca da Natureza*.

Diôgenes Laêrtios (século III a. C.) apresentou uma coletânea de 40 sentenças atribuídas a Epicuro e conhecidas sob a denominação de *Máximas Principais*. Destinadas a serem aprendidas de cor por todos os que quisessem viver de acordo com o ideal concebido por Epicuro, admite-se que este não as tenha composto expressamente. É muito provável que tenham sido extraídas das suas obras por um dos seus discípulos, durante a própria vida do mestre ou imediatamente após a morte deste. Grosso modo, as Máximas estão divididas em três seções: ética (I-XXI e XXVI-XXX), gnosiologia (XXII-XXV) e justiça e relações sociais (XXXI-XL) (GIGANDET; MOREL, 2011a).

Em 1888, K. Wotke descobriu, num manuscrito da biblioteca do Vaticano, 81 máximas de Epicuro, algumas já inseridas nas *Máximas Principais*. Segundo Usener (1987), foram extraídas da correspondência entre Epicuro e os seus amigos, Metrodoro, Polieno e Hermarco.

Por outro lado, as escavações realizadas nos papiros da vila de Herculano trouxeram à luz uma biblioteca epicurista, que continha, inclusive, o *Sobre a Natureza* de Epicuro¹⁴, nomeadamente nove dos 37 livros que compõem o seu grande tratado *Acerca da Natureza*: fragmentos dos livros II, XI, XIV, XV, XXVIII e de quatro outros livros não identificados (GIGANDET; MOREL, 2011a).

Apesar da perda quase completa das suas obras, a doutrina epicurista pôde ser recuperada nos seus conceitos gerais graças à existência de outras fontes, provenientes de autores gregos e latinos como se pode observar a seguir.

Os textos atribuídos a Filodemo de Gadara (110 a.C.), escritor epicurista, cujos livros carbonizados foram igualmente encontrados em Herculano e restaurados e reproduzem fielmente vários fragmentos de Epicuro.

¹⁴ Os escritos de Epicuro são conhecidos de forma fragmentária, existe outra fonte para o conhecimento de sua doutrina: o poema *Da Natureza das Coisas*, de seu seguidor Lucrécio, que viveu em Roma entre os anos 99 e 55 a.C. Pouco se sabe da vida de Tito Lucrécio Caro. Nasceu provavelmente em Roma, onde foi educado. Quando conheceu a doutrina de Epicuro. Para Pessanha, Lucrécio deslumbrou-se com seus ensinamentos, que lhe pareceram a chave para desvendar os segredos do universo e para abrir as portas da felicidade humana. Seguindo as pegadas do mestre, Lucrécio propôs-se à tarefa de libertar os romanos da religião que os oprimia e que sobre eles pesava com mais força do que outrora pesara sobre os gregos. Além de servir de fonte para conhecimento da doutrina epicurista, o poema de Lucrécio tem imensa importância literária: através dele, Lucrécio se revela um dos maiores poetas da língua latina (PESSANHA, 1985, p.17). Lucrécio se matou em 55 a.C. Seu poema, escrito em intervalos de ataques de loucura, ficou inacabado e foi completamente revisado, para publicação, segundo algumas fontes, por um irmão de Cícero chamado Quinto. Segundo outras fontes, aquele trabalho foi feito pelo próprio Cícero, que tinha pelo poeta do materialismo profunda admiração (PESSANHA, 1985).

A inscrição de Diógenes de Enoanda, como já mencionado, reúne extratos da doutrina, com algumas máximas e cartas de Epicuro, incluindo uma carta à mãe deste. Os escritos polêmicos de Plutarco de Queroneia (45 d. C.) contra Epicuro e Colotes esclarecem sobre alguns pormenores, o mesmo sucedendo com várias passagens de Sexto Empírico (BAIÃO, 2009).

Dentre os escritores latinos, Lucrécio apresenta uma exposição ampla da filosofia de Epicuro na obra *Da natureza das coisas*. Cícero, em seus escritos filosóficos, principalmente nos tratados *Da natureza dos deuses*, *Dos fins últimos dos bens e dos males* e *Tusculanas*, igualmente apresenta importantes resumos. São, ainda, encontradas passagens nas *Cartas a Lucílio*, de Sêneca.

Quanto à aparência física de Epicuro, Joyau (2005) relata que, no princípio da edição das *Animadversiones in librum Diogenis Laertii*, de Gassendi, publicado em Lião, por Guill Barbier, em 1649, encontra-se uma imagem de Epicuro, segundo um original conservado na coleção du Puy. Usener (1987, p.07), na página de rosto do seu volume, reproduziu, segundo uma fotografia, um busto em bronze de *Herculanum*, publicado por Comparetti e Petra.

Em uma dessas imagens, o filósofo é representado de perfil, na outra, de frente:

A "cabeça", diz Chaignet, é forte; as feições, sobretudo o nariz, acentuadas; os lábios espessos; a expressão calma, benevolente mais que severa, sincera e simples, mas sem espírito, sem graça e sem sorriso; não é de admirar que, quando desejava ser amável e gracejar, os seus cumprimentos, como lho censuravam, traissem o esforço e fossem um pouco pesados (JOYAU, 1985, p.34).

A descrição da aparência de Epicuro, mencionada anteriormente, refere-se à gravura a seguir:

Figura 01- Aparência de Epicuro



Fonte: *Epicurea*, de Hermann Usener, 1987, p.7.

Festugière (1963) descreve Epicuro como um homem de personalidade forte e de uma moral austera. Na descrição de Diôgenes Laértios, Epicuro é apresentado como um homem amável com todos, bem-humorado, agradecido, alegre, grato e convicto de que tinha uma missão sagrada a cumprir (ULLMANN, 1996, p.20). A identidade de Epicuro foi concretizada no retrato de um homem de saúde delicada e de coração nobre que os seus inimigos representaram como um libertino, mas que, ao contrário, definiu o prazer não como fonte de libertinagem, mas de felicidade desde que o homem aprendesse a dominá-lo e submetê-lo às escolhas fundamentais.

Na *Carta a Meneceu*, Epicuro deixou claras a natureza e a finalidade dos prazeres, afirmando que o prazer é o fim. Contudo ele não se referia aos prazeres dos sentidos, mas ao fato de que nem as bebidas e os banquetes contínuos, nem o gozo obtido com rapazes e mulheres, nem o peixe e todos os outros manjares de uma mesa suntuosa, que geram uma vida feliz, podem substituir o raciocínio sóbrio que procura conhecer os motivos de cada escolha e de cada rejeição, expulsando,

dessa forma, todas aquelas opiniões que são fonte de grande desassossego para as almas (EPICURO, 2002, p 37).

Utilizou-se da física para buscar esclarecer os homens sobre a importância da serenidade da alma, que estava definitivamente articulada à luz da razão. E essa serenidade não poderia ser alcançada a não ser pelo rompimento com a ignorância a respeito da teoria geral do Universo que, para ele, era o atomismo. Segundo Epicuro, só pelo conhecimento o homem eliminaria toda a causa de temor e de perturbação que o impedia de libertar-se para ser feliz.

Nesse sentido, a compreensão da proposta epicurista de formação humana requer a compreensão de sua filosofia que se ampara numa visão filosófica da natureza e do homem enquanto sujeito de sua história.

2.1. A FILOSOFIA EPICURISTA

As escolas antigas, tradicionais reconhecem três partes da filosofia: a racional, a natural e a moral (FARRINGTON, 1968). A filosofia racional refere-se à própria inteligência como instrumento para a aquisição de conhecimento, abrangendo a epistemologia e a lógica. A filosofia natural ou, em grego, a física, compreende toda a natureza animada e inanimada. E a filosofia moral, ou ética, dedica-se a investigar e conceituar o que é o bem mais elevado para o homem e de como se pode alcançá-lo.

A princípio, os epicuristas enfatizavam apenas duas partes: a natural ou física e a ética. Mas a necessidade de se protegerem contra falsos conceitos e de corrigirem erros os forçou a introduzirem a filosofia racional sob novo nome: Cânones¹⁵. Esse aparente detalhe revelou a tentativa de Epicuro em resolver o insolúvel problema da apresentação da filosofia numa forma mais acessível ao homem médio e, apesar disso, logicamente forte para resistir à comparação com Platão e Aristóteles. Estes, considerando a filosofia o valor mais elevado, visavam criar uma sociedade na qual ela pudesse florescer, o que previa uma divisão de classes, na qual o ócio para estudar era privilégio dos cidadãos e a produção dos bens materiais cabia às classes mais baixas (FARRINGTON, 1968).

¹⁵ O termo Cânones origina-se de *Kanôn* ou regra. É a parte da obra de Epicuro que se dedica à teoria do conhecimento. Conforme lista de Diôgenes Laértios, aparece com o título *Do Critério* ou *Cânion* (ULLMANN, 2010, p.47).

O distanciamento da filosofia epicurista estava, além disso, no ingresso dos discípulos, enquanto Platão exigia conhecimentos matemáticos, e Aristóteles enfatizava a lógica como pré-requisito, Epicuro solicitava apenas que seus discípulos possuíssem o domínio da leitura. Apesar de suas tentativas em dispensar o treinamento preparatório, na prática, ele não pôde deixar de oferecer a disciplina preparatória que denominou de cânones.

A filosofia epicurista teve como fundamentação os mesmos critérios expressos por sua canônica, seus critérios da verdade eram os mesmos: sensações, antecipações e sentimentos (ou afecções) (FARRINGTON, 1968, p.114).

Longe do referencial de mestre tradicional à época, Epicuro formou um grupo de amigos que filosofavam, juntos. Sua influência foi exercida não só pelo ensino direto como pelo exemplo de vida prática. Segundo Pessanha (1985), Epicuro era considerado um homem bondoso, de natureza terna e amável, que, apesar dos sofrimentos físicos, impostos pela doença que o torturava e aos poucos o paralisou, cultivava as amizades, auxiliando os irmãos e tratando com leveza os escravos.

Era venerado pelos seus primeiros discípulos, como se pode perceber nos versos em que Lucrécio Caro, dois séculos após a sua morte, presta-lhe homenagem:

Foi um deus, um deus, aquele que primeiro descobriu a regra da existência que se chama agora sabedoria, aquele que trazendo a nossa vida, por meio da sua arte, de tão grandes ondas e de tão grandes trevas, colocou-a em lugar tão tranqüilo e em tão clara luz (LUCRÉCIO, *Da natureza*, V, p.208).

A partir da citação anterior, pode-se analisar como Epicuro foi fortemente venerado por seus primeiros discípulos, que se tornaram grandes admiradores seus. Exaltado pelo poeta romano Lucrécio, seguidor e expositor de suas ideias, foi considerado como um deus, que iluminou, com sua filosofia, adjetivada de sabedoria, a existência humana, norteando-a para ser feliz.

As grandes ondas, ou tempestades e as grandes trevas, ou a noite, a que se refere o poeta Lucrécio, significam, segundo Pessanha (1985), os temores e as perturbações que agitavam o espírito humano e que Epicuro teria ensinado como vencer. A morada tão calma e tão luminosa seria a meta proposta pelo epicurismo: o autodomínio que deveria residir no interior do próprio homem, garantindo-lhe uma morada da serenidade e de prazer.

A ética de Epicuro representa um esforço para libertar a alma humana de equívocos ou de infundadas crenças aterrorizadoras. A filosofia, para Epicuro, deveria servir ao homem como instrumento de libertação e como via de acesso à verdadeira felicidade (DUVERNOY, 1993). Esta consistiria na serenidade de espírito que advém da consciência de que é ao homem que compete conseguir o domínio de si mesmo. O autodomínio – objetivo de toda reflexão filosófica – exige a libertação do jugo das falsas opiniões e a conquista do conhecimento verdadeiro e seguro da realidade e da posição do homem dentro dela (PESSANHA, 1985).

Como já mencionado, a filosofia proposta por Epicuro pode ser dividida em três partes que se vinculam: a lógica, a física e a ética.

A lógica permitiria apontar quais as formas de conhecimento verdadeiro e identificar quais as falsas. Com base nessas leis indicadas pela lógica, requeria-se uma física que esclarecesse a verdadeira estrutura da realidade na qual se insere o homem. A lógica e a física se fundamentaram como as disciplinas preliminares a possibilitar a descoberta dos fundamentos da ética.

A ética, então, seria a cerne da filosofia e, ainda, seu objetivo último, constituindo o segredo para o alcance da felicidade (ULLMANN, 1996). Assim Epicuro inicia a sua *Carta a Meneceu*:

Que ninguém, por ser jovem, tarde em filosofar nem, por ser velho, se canse da filosofia. Porque nunca se é nem demasiado jovem nem demasiado velho para alcançar a saúde da alma. O que diz que a hora de filosofar ainda não chegou, ou que já passou, é semelhante ao que diz que a hora de ser feliz ainda não chegou, ou que esta hora já findou (*Carta a Meneceu*, 122).

Essa exortação à filosofia, na sua atividade terapêutica e libertadora, é retomada inúmeras vezes pelo autor: “Não se deve fingir que se filosofa, mas filosofar realmente, pois não é de aparentar que estamos sãos que necessitamos, mas sim de estar sãos de verdade” (*Sentenças vaticanas*, 54). E mais, é vazio o discurso do filósofo, se não cura nenhuma afecção humana. Nesse sentido, a filosofia de nada serve se não expulsa da alma as coisas que a afetam:

É vazio o discurso do filósofo que não trata (*therapeueta*) de nenhuma paixão humana. De fato, do mesmo modo – *osper* – que o médico de nada serve se não extirpa as doenças do corpo, assim também – *outos* – a filosofia de nada serve se não expulsa para fora da alma as coisas que a afetam (USENER, 221).

O projeto de Epicuro, de forma resumida, era diagnosticar as causas que impedem o acesso do homem à felicidade, fornecendo, em contrapartida, um corpo sóbrio de doutrina capaz de libertar o indivíduo dos erros da ignorância e dos falsos temores da superstição (BAIÃO, 2009, p.16). Projeto filosófico que se transformou em pedagógico, à medida que, para Epicuro, o ensino era uma forma de libertação.

Para Brun (1987), a agregação do conhecimento sensível e do conhecimento racional permite a Epicuro justificar sua adesão ao atomismo criado por Leucipo (meados do século V a.C.) e Demócrito (470-a.C-370 a.C).

Assim, se os sentidos comprovam o movimento como uma evidência, seria verdadeira, a partir do critério da não infirmação¹⁶, a teoria atomista, que apresentava uma explicação racional para o movimento, afirmando que tudo é constituído de átomos (invisíveis) que se movem no vazio (PESSANHA, 1985).

Epicuro, assim como os atomistas anteriores, considerava os átomos “[...] infinitos em número, indivisíveis fisicamente (insecáveis) e imensamente pequenos (suavariação de tamanho estaria situada aquém do limiar de percepção)” (PESSANHA, 1985, p.13). Acrescente-se a isso sua mobilidade, os átomos, conforme essa teoria, seriam móveis por si mesmos, pois o vazio não ofereceria qualquer resistência à locomoção, os átomos movem-se de maneira contínua e precisa, percorrendo longas distâncias (GIGANDET; MOREL, 2011a).

Conforme Pessanha (1985), Leucipo e Demócrito afirmaram que os átomos, materialmente idênticos, eram diferentes uns dos outros somente pela forma, pelo tamanho, pela posição ou, quando constituíam conjuntos, pela articulação. Entretanto Epicuro inseriu novas distinções a respeito da diferença de peso dos átomos.

Quanto à distinção do tamanho dos átomos, os primeiros atomistas articularam o peso como uma resultante do seu tamanho. Assim, quanto maiores, mais sujeitos aos impactos dos outros, ocasionando maior dificuldade de locomoção e alteração no comportamento; como mais pesados, tendiam a ocupar o centro dos agrupamentos de átomos.

Epicuro considerou o peso um atributo inerente aos átomos, que o levou a concluir que estes o possuíam de modo absoluto e não relativo, pelo peso é que os

¹⁶A não infirmação é o laço que liga ao que aparece como evidência uma opinião sobre uma coisa invisível [...] A confirmação e a não-infirmação são os critérios de uma coisa verdadeira, enquanto a não confirmação e a infirmação são critérios do falso (BRUN, 1987, p.53).

átomos, inicialmente, eram imaginados por Epicuro como "caindo"; mas, situados dentro do vazio, teriam que desenvolver, nessa "queda", trajetórias necessariamente paralelas (PESSANHA, 2011), conservando uma velocidade constante, permitindo que não se chocassem com obstáculos (GIGANDET, 2011). Nesse sentido, os átomos jamais colidiriam, dando origem aos engates e aos turbilhões indispensáveis à constituição das coisas e dos mundos, se algum fator não viesse a interferir naquele paralelismo das trajetórias.

Distanciando-se do rígido mecanismo da física dos primeiros atomistas, Epicuro introduz então a noção de "desvio" (*clinamen*): sem nenhuma causa mecânica, os átomos, em qualquer momento de suas trajetórias verticais, podem se desviar e se chocar. O *clinamen* aparece, assim, como uma espécie de impulsão diretora mínima do átomo, correlativo de uma liberdade soberana da natureza no tocante às suas próprias regularidades, as que aparecem na produção dos mundos e se desfazem com eles (GIGANDET, 2011b, p. 87-88).

Para Pessanha (1985), a introdução do arbítrio e do imponderável num jogo de forças estritamente mecânico é a ruptura da necessidade, no plano da física, para acolher a contingência.

O *clinamen* avalizou, por meio da canônica de Epicuro, a evidência imediata de que o homem existe enquanto um ser que, embora constituído de átomos (como todos os seres do universo), manifesta a possibilidade de arbítrio, de iniciativa própria aos seres vivos de dirigir seus movimentos, de desviá-los ou decliná-los em conformidade com uma intenção ou uma escolha (GIGANDET; MOREL, 2011a). O homem é um ser que altera os rumos da vida ou pode modificar uma atitude interior diante dos acontecimentos.

A existência da vontade livre seria, portanto, o fato experimentado que, por meio do critério da não infirmação, encontraria explicação no desvio que deve, ainda, ocorrer nas trajetórias atômicas. Assim, para Pessanha (1985), a doutrina de Epicuro sobre o *clinamen* fundamentou, dentro de um universo de coisas regido pelo fatalismo e pela necessidade mecânica, a espontaneidade da alma, a autonomia da vontade, a liberdade humana. Epicuro fundamentou na física as premissas de sua ética.

Para Epicuro, uma proposta formativa ideal precisa desmistificar as falsas opiniões sobre os deuses, sobre a fatalidade e a morte, os falsos juízos sobre o prazer e a dor. Para o autor, nelas consistem os principais obstáculos para a

felicidade, elas representam opiniões vazias, por não terem nenhuma correspondência com a verdadeira natureza das coisas, perturbam a alma, como que a envenenando.

A superstição popular, na opinião de Epicuro, alimentava essas opiniões vazias, sobretudo nas noções relativas aos deuses, que, como produto da ignorância de causas puramente físicas, que operam no Universo, engendraram temores na mente humana.

Os denominados prenúncios divinos, gerados frequentemente pelo desconhecimento dos fenômenos atmosféricos ameaçadores como tempestades, relâmpagos e trovoadas, aumentavam à medida que eram associados à impotência do homem diante das catástrofes naturais, originando nesse mesmo homem a crença em forças superiores, diante das quais se inclinou, confiando-lhes um poder arbitrário no governo do mundo (BAIÃO, 2009, p.18). A filosofia epicurista trazia em si essa missão de fundamentar na física, enquanto ciência, as bases de uma libertação pedagógica e formativa.

As questões tratadas por Epicuro discutem a possibilidade de se demarcar um caminho para uma vida feliz. Sua doutrina traz no cerne de sua abordagem filosófica noções que procuram, por meio do uso da razão, a compreensão da natureza (*phýsis*). Para que o indivíduo tenha uma compreensão da realidade, Epicuro sugere uma forma de viver que implicava estar em acordo com a natureza.

Nesse sentido, a filosofia em Epicuro traduz-se como uma filosofia prática, já que todos os seus pressupostos fundamentais apontam para essa direção. O modo de pensar epicurista encontra-se eivado de informações que frequentemente recorrem tanto ao *modus operandi* quanto ao *modus vivendi* do sábio, e a amizade enquanto fonte de prazer é um caminho marcado pela *autárkeia*, “[...] pois, sendo o sábio autárquico, ele vive bem satisfazendo apenas os desejos considerados naturais e necessários [...] e o prazer identificado ao bem não é um prazer raro e luxuoso, mas aquele indicado e medido pela *phrónêsi*¹⁷” (SILVA, M. F., 2003.p.107.). Assim, a *phýsis*, enquanto expressão de equilíbrio, proporciona ao sábio o prazer suficiente à vida feliz.

¹⁷ *Phrónêsis*-Inteligência, prudência, discernimento. A *Phrónêsis* era, na concepção de Epicuro, uma sabedoria prática, uma virtude que pela reflexão e discernimento faz prever e escolher entre o que se deve ou não se deve fazer (ULLMANN, 2010, p. 64).

O caminho para a *ataraxía* atravessa, então, toda a vida do homem e o conduz ao equilíbrio da alma. Posto que, quando se vive na natureza, o prazer é completo, pode-se afirmar que a filosofia é, para Epicuro, fundamentalmente, no seu próprio dizer, uma sabedoria de agir a partir de si mesmo, como um exercício para a vida feliz.

2.1.1. A *philía* como amor a sabedoria e busca pela felicidade

O conjunto de normas éticas epicuristas, assim como todo o *corpus* de sua obra, descrita no *Cânnon*, objetivou uma educação voltada para a conquista da felicidade. A busca pela felicidade é o fim esperado que tem como meio o exercício da filosofia, que, na visão epicurista, representa o objetivo maior que o ato de filosofar deseja alcançar. O sábio, para Epicuro, é aquele que sabe administrar-se e controlar-se no exercício da *philía*.

Na *Carta a Menecceu*, epístola escrita com a finalidade de sintetizar um conjunto de normas éticas, que acabou por transformar-se em uma doutrina, na busca pela vida feliz, Epicuro enfatiza que ninguém deve hesitar em se dedicar à filosofia, enquanto jovem, nem deve se cansar de fazê-lo depois de velho. Porque a felicidade deve ser buscada em todo o tempo.

Epicuro inicia sua epístola, esclarecendo sua proposta terapêutica a respeito da saúde do espírito. Nela fica claro que a filosofia é o instrumento pedagógico para a busca da felicidade ao esclarecer “[...] Que ninguém hesite em se dedicar à filosofia [...] para alcançar a saúde do espírito [...] hora de ser feliz” (EPICURO, 2002, p.21). E ainda: “Pratica e cultiva então aqueles ensinamentos que sempre te transmiti, na certeza de que eles constituem os elementos fundamentais para uma vida feliz” (EPICURO, 2002, p. 23). Esclarece que não existem barreiras de idade para praticá-la:

Desse modo, a filosofia é útil tanto ao jovem quanto ao velho: para quem está envelhecendo sentir-se rejuvenescer através da grata recordação das coisas que já se foram, e para o jovem poder envelhecer sem sentir medo das coisas que estão por vir; é necessário, portanto, cuidar das coisas que trazem a felicidade, já que, estando esta presente, tudo temos, e, sem ela, tudo fazemos para alcançá-la (EPICURO, 2002, p.21).

E decisivamente o fim desejado é ser feliz:

Medita, pois, todas essas coisas e muitas outras a elas congêneres, dia e noite, contigo mesmo e com teus semelhantes, e nunca mais te sentirás perturbado, quer acordado, quer dormindo, mas viverás como um deus entre os homens. Porque não se assemelha absolutamente a um mortal o homem que vive entre bens imortais (EPICURO, 2002, p.51).

Mas, para a concretização desse objetivo em forma de proposta pedagógica, Epicuro teve que tecer, como já mencionado, uma pedagogia que buscasse atender a seu momento histórico. Fez-se necessário, antes de tudo, desmistificar, romper a barreira do mito e das superstições. Para tal, tornou-se-lhe necessário, antes de tudo, o estudo da física como referência, em função da qual seria possível combater as ilusões e os simulacros que, representando deuses hostis aos homens, impediriam o homem de ser feliz.

Ímpio não é quem rejeita os deuses em que a maioria crê, mas sim quem atribui aos deuses os falsos juízos dessa maioria. Com efeito, os juízos do povo a respeito dos deuses não se baseiam em noções inatas, mas em opiniões falsas. Daí a crença de que eles causam os maiores malefícios aos maus e os maiores benefícios aos bons. Irmanados pelas suas próprias virtudes, eles só aceitam a convivência com seus semelhantes e consideram estranho tudo que seja diferente deles (EPICURO, 2002, p.25).

O temor referente à morte, outro obstáculo que deveria ser vencido para ser feliz, era um reflexo do medo dos deuses, já que seria o momento de enfrentamento com a divindade. E a sua espera, o medo do desconhecido fazia com que, em vida, não a aproveitassem. Epicuro assim tranquilizou seus discípulos:

[...] o mais terrível de todos os males, a morte, não significa nada para nós, justamente porque, quando estamos vivos, é a morte que não está presente; ao contrário, quando a morte está presente, nós é que não estamos. A morte, portanto, não é nada, nem para os vivos, nem para os mortos, já que para aqueles ela não existe, ao passo que estes não estão mais aqui. E, no entanto, a maioria das pessoas ora foge da morte como se fosse o maior dos males, ora a deseja como descanso dos males da vida (EPICURO, 2002, p.29).

A pedagogia epicurista antes de tudo pretendia uma reformulação do ser enquanto agente construtor, na forma de o homem pensar sua inserção no mundo e sua função social. É um rompimento com o que estava socialmente posto e uma atitude de assumir o seu destino e administrá-lo com suas próprias mãos.

Entendendo que a sorte não é uma divindade, como a maioria das pessoas acredita (pois um deus não faz nada ao acaso), nem algo incerto, o sábio não crê que ela proporcione aos homens nenhum bem ou nenhum mal que sejam fundamentais para uma vida feliz, mas, sim, que dela pode surgir o início de grandes bens e de grandes males. A seu ver, é preferível ser desafortunado e sábio, a ser afortunado e tolo; na prática, é melhor que um bom projeto não chegue a bom termo, do que chegue a ter êxito um projeto mau (EPICURO, 1012, p.49).

E essa era a tarefa do sábio: além de dominar a si mesmo, ele deveria instruir outros, apontando-lhes o caminho.

O sábio [...] nega o destino, apresentado por alguns como o senhor de tudo, já que as coisas acontecem ou por necessidade, ou por acaso, ou por vontade nossa; e que a necessidade é incoercível o acaso, instável, enquanto nossa vontade é livre, razão pela qual nos acompanham a censura e o louvor? (EPICURO, 2002, p.47).

A escolha por uma vida simples capacitaria o homem para enfrentar todo tipo de circunstâncias. O discernimento de fazer escolhas fundamentais e dominar a carne, quanto aos seus desejos, era um exercício filosófico, deveria ser sempre praticado, como afirma a Meneceu:

Habituar-se às coisas simples, a um modo de vida não luxuoso, portanto, não só é conveniente para a saúde, como ainda proporciona ao homem os meios para enfrentar corajosamente as adversidades da vida: nos períodos em que conseguimos levar uma existência rica, predispõe o nosso ânimo para melhor aproveitá-la, e nos prepara para enfrentar sem temor as vicissitudes da sorte (EPICURO, 2002, p.41-43).

O ato de filosofar, segundo o epicurismo, é uma tentativa de definir princípios. Ele propõe um ideal que tenta atingir, é um projeto pedagógico que necessita comprometer-se a si mesmo; uma identidade não dada, mas a conquistar. O projeto pedagógico epicurista de formação do sábio detalha-se em duas tentativas: não perder de vista que o simples é um modelo e conseguir o máximo de coincidência consigo mesmo para o composto consciente de si mesmo (DUVERNOY, 1993, p. 91). Nesse aspecto, a vida do sábio epicurista era um conjunto de aproximações, tendo-se em vista a conquista da determinação máxima (ser feliz) e, também, um conjunto de reconstruções a partir desse máximo de determinação.

É uma negociação consigo mesmo, no sentido de definir o grau de necessidade que os desejos têm, se necessários ou não. A *autárkeia*¹⁸ deve ser conquistada. Surgindo com o homem, no homem e refletindo-se na consciência humana, os adversários da *autárkeia* são, antes de tudo, inimigos da felicidade e foram denominados por Epicuro de medo, desejo e dor.

Para Epicuro, o prazer que deve nortear a conduta humana — o prazer com dimensão ética e não apenas natural — é o "prazer do repouso", constituído pela *ataraxia* (ausência de perturbação) e pela *aponia* (ausência de dor).

Ambas (*ataraxia* e *aponia*) podem ser alcançadas na medida em que o homem, através do autodomínio, busque a auto-suficiência que o torne um ser que tem em si mesmo sua própria lei, um ser autárquico, capaz de ser feliz e sereno independentemente das circunstâncias. Para *tanto*, deve *renunciar* aos prazeres que possam ser fontes de aflição e aceitar a dor quando ela é portadora de um bem futuro (que nunca deve ser confundido com a suposta vida depois da morte). É necessário, portanto, fazer um cálculo utilitário dos prazeres e das dores possíveis, como primeiro passo para a conquista da felicidade (PESSANHA, 1985, p.15).

Epicuro reconhece que as circunstâncias podem infligir a dor como um fato inevitável. A sabedoria se manifestará, então, em utilizar a liberdade interior e, por meio do artifício que essa liberdade permite, permanecer sereno e feliz; no conceito de "autossuficiência" (*autárkeia*) é o que é desejável, à medida que se procura ter o domínio da situação. Epicuro caracteriza a autossuficiência nos seguintes termos:

Consideramos ainda a auto-suficiência um grande bem; não que devamos nos satisfazer com pouco, mas para nos contentarmos com esse pouco caso não tenhamos o muito, honestamente convencidos de que desfrutamos melhor a abundância os que menos dependem dela; tudo o que é natural é fácil de conseguir; difícil é tudo o que é inútil (EPICURO, 2002, p. 41).

O autodomínio, que leva à autossuficiência, exigia o exercício das escolhas fundamentais e, para melhor norteá-las, Epicuro estabeleceu uma tripla distinção entre os desejos, classificando-os, o que será nomeadamente tratado na sua proposta ética.

Hadot (1995) afirma que na filosofia epicurista as coisas mais importantes para a manutenção da saúde e da tranquilidade da alma são fáceis de adquirir:

¹⁸ A palavra *autarkeia* (*autárkeia*), etimologicamente, significa autossuficiência e aparece quatro vezes nos textos conservados (DUVERNOY, 1993).

“Graças sejam rendidas à bem-aventurada Natureza que fez com que as coisas necessárias sejam fáceis de alcançar e que as coisas difíceis de alcançar não sejam necessárias” (HADOT, 1995, p.174). Assim, pão, água, algumas peças de roupa e um lugar abrigado da chuva e do vento dão fim às dores fundamentais sem grandes custos. Portanto, nesse sentido, o homem pouco precisa se esforçar para viver saudável e tranquilo; basta que ele abandone a busca dos prazeres inúteis.

É a *phrónêsis*, ou prudência, que, segundo Epicuro, levará o homem a buscar as coisas mais simples e fundamentais da vida, as que levam à saúde do corpo e à paz da alma, do que decorrem a sensação duradoura de bem-estar e a própria felicidade: “De todas essas coisas, a prudência é o princípio e o supremo bem, razão pela qual ela é mais preciosa do que a própria filosofia; é dela que originaram todas as demais virtudes” (EPICURO, 2002, 45).

Um dos exercícios fundamentais, para se alcançar a felicidade, era praticado na tranquilidade, e, para manter o espírito tranquilo o sábio deve afastar-se da cidade e de sua vida corrompida: “O sábio não deve, pois ocupar-se de política [...]”(Diôgenes Laértios, X, 119). Segundo Epicuro, a produção da vida na cidade era incompatível com a serenidade necessária para o exercício da meditação e da busca da *ataraxia*.

O sistema da *pólis* não era mais capaz de apontar o caminho da felicidade, que, antes da decadência grega, era vinculada à formação do cidadão político. Epicuro salientou o deslocamento da sensação de felicidade, da dependência coletiva para o interior do homem, para a individualidade, a fim de lhe repor o governo da situação, o autocontrole – o filósofo propôs o recolhimento das pessoas para a sua escola. O incentivo a “viver no oculto” (BRUN, 1987, p. 79) reveste-se de uma importância particular na filosofia epicurista, inclinando-se para uma filosofia fundamentalmente apolítica (MOREL, 2011, p.205). A verdadeira segurança, a segurança da alma, não era, segundo Epicuro, oriunda da cidade e nem das leis. Pelo contrário, a vida tranquila e, portanto, feliz, só poderia ser alcançada no distanciamento da cidade e de suas corrupções.

Para serem felizes, as pessoas não mais deveriam depender da vida política, pois era um fator que acabara de lhes fugir do controle em decorrência do domínio estrangeiro. Por conseguinte, elas deveriam passar a compreender que toda salvação não poderia vir senão delas mesmas. Ora, o contexto em que a *pólis* se encontrava dificultava o viver em paz: Epicuro sabia que não era possível alcançar a

ataraxia vivendo com homens supersticiosos, amedrontados por falsas ideias acerca das coisas sobrenaturais e ansiosos por satisfazer todo tipo de desejo.

Da mesma maneira, o autor foi capaz de compreender que era difícil encontrar a felicidade, submetendo-se a regramentos sociais que mais agrediam do que protegiam – considerando-se que as leis da *pólis* não mais eram feitas pelos cidadãos para os cidadãos, mas pelos monarcas para os súditos. O primeiro passo, a ser dado por todo aquele que desejava se aproximar da felicidade, deveria ser no sentido de se distanciar das pessoas que lhe reforçavam e mantinham as ilusões, as ambições, as angústias, os medos e as tristezas. “O sábio não participará da vida pública se não sobrevier causa para tal. Vive ignorado”, proclamava Epicuro (1985, p. 60), demonstrando que as atividades públicas nada poderiam acrescentar à felicidade.

Diferentemente das demais escolas filosóficas do período que se preocupavam somente com os homens livres, para Epicuro, o homem que buscava a sabedoria necessariamente deveria afastar-se da *pólis* e assumir a filosofia epicurista, comprometendo-se com a Escola de Epicuro, o Jardim, onde sistematicamente seria reeducado em uma nova relação de estrutura social, pensada para todos, e nela as pessoas deixariam de ser cidadãos para se tornarem amigas.

O epicurismo no que denota a noção de tempo adverte que o sábio deve situar-se a si mesmo em relação ao tempo, tendo consciência do que significa viver o momento:

[...] A consciência clara de que a morte não significa nada para nós proporciona a fruição da efêmera vida, sem querer acrescentar-lhe tempo infinito e eliminando o desejo de imortalidade. Não existe nada de terrível na vida para quem está perfeitamente convencido de que não há nada de terrível em deixar de viver. É tolo portanto quem diz ter medo da morte, não porque a chegada desta lhe trará sofrimento, mas porque o aflige a própria espera: aquilo que não nos perturba quando presentes não deveria afligir-nos enquanto está sendo esperado (EPICURO, 2002, p. 27-29).

O sábio vive o instante e não se preocupa com o amanhã, pois uma vida feita em função do futuro é uma vida inquieta (BRUN, 1987, p. 97). Para Epicuro, cada instante do todo deve ser apreciado nele mesmo, o tempo epicurista obedece, no que se trata de ética, ao princípio da descontinuidade:

Nunca devemos nos esquecer de que o futuro não é nem totalmente nosso, nem totalmente não-nosso, para não sermos obrigados a esperá-lo como se estivesse por vir com toda certeza, nem nos desesperarmos como se não estivesse por vir jamais (EPICURO, 2002, p. 33).

Assim, o prazer está inteiro no momento em que é experimentado. A duração o renova, recomeça-o. O fato de experimentá-lo, novamente sem aumentá-lo, e, sobretudo, sem modificar-lhe a natureza, que é de ser a cada instante totalmente ele mesmo (DUVERNOY, 1993, p. 105). Esse reto conhecimento, como denominavam os epicuristas, era o antídoto para se lidar com as angústias e ansiedades que rondavam a alma e impediam a *ataraxia*, obstruindo a *eudaimonía*.

Portanto, a consciência do sábio aplica o seu cálculo a um domínio do tempo vivido, atribuindo-lhe valores, comparando-os, retendo-os, reiterando-os, tendo sempre em vista a vida feliz: “Devemos curar nossas desgraças mediante uma boa memória dos bens perdidos e sempre compreendendo que não nos é dado fazer com que não ocorra o que já aconteceu” (*Sentenças vaticanas*, 55). Nessa sentença Epicuro resume que aquele que é sábio, ou gostaria de tornar-se, deve exercitar a disciplina por meio do domínio do tempo, em suas três categorias fundamentais: passado, presente e futuro, conselho que Epicuro enfatiza para fazer da busca pela felicidade uma realidade objetiva.

Epicuro constituiu, portanto, a comunidade moral numa espécie de contramodelo em face da comunidade política. O ideal de sociabilidade restrita, efetivamente realizado na comunidade de amizade dos sábios e de seus próximos, não era compatível com as leis da cidade e não substitui a sociabilidade civil, marca antes os limites dela, lembrando que a alma sempre possui um abrigo, mesmo que seja no interior das cidades mais corrompidas (MOREL, 2011, p. 228). No projeto formativo epicurista, para que o homem alcançasse a felicidade, era necessário um rompimento com as convenções sociais, alimentadas pelas superstições.

A principal função da filosofia moral de Epicuro, centrada em sua ética, era libertar o homem de tudo que afligisse a alma deste. Foi nesse sentido que Epicuro desenvolveu uma proposta de estudo da física, que fora sintetizada no *Cânion*, como um caminho para se chegar à imperturbabilidade, ou *ataraxia*, que só poderia ser experimentada pelo homem cujo coração já não estivesse oprimido pelo receio dos fenômenos naturais e nem da crença nos deuses que os acompanhavam (DUVERNOY, 1993, p. 60). O estudo da física epicurista fazia-se necessário, então,

porque por meio dele podia-se desvendar a obscuridade na qual as superstições se fundamentavam e promover um desembaraçar das fábulas da mitologia a fim de poder liberar-se para ser feliz.

2.1.2. A física e o *Cânnon*

Se não nos perturbássemos por causa das nossas angústias com os fenômenos celestes e a morte, temendo que esta última fosse algo para nós, por causa da nossa ignorância dos limites da dor e dos desejos, não precisaríamos da investigação da natureza. Não foi possível afastar os receios sobre as coisas mais elevadas, sem considerar o que a natureza do universo, sem abrigar qualquer suspeita de crenças sobre os mitos. Assim, sem a investigação da natureza não foi possível obter prazeres puros (*Máximas principais*, 12-13,).

Com as afirmações de Epicuro, em sua obra *Máximas Principais ou Capitais*, fica clara a sua intenção investigativa a respeito da natureza, que foi por ele constituída na física. E, como Epicuro salienta na *Carta a Pítocles*, que nos foi conservada por Diôgenes Laêrtios:

Em primeiro lugar lembra-te [Pítocles] de que, como tudo mais, o conhecimento dos fenômenos celestes [*meteóron gnóseos*], quer os consideremos em suas relações recíprocas, quer isoladamente, não tem outra finalidade além de assegurar a paz de espírito [*ataraxían*] e a convicção firme, à semelhança das outras investigações (*Carta a Pítocles*, 85).

Para Epicuro, a grande importância do estudo da física dizia respeito à condução que ele permitiria para fundamentar a paz da alma, fosse graças aos dogmas fundamentais que eliminariam o medo dos deuses e da morte, fosse nos problemas secundários, graças a uma ou várias explicações que, ao mostrar que esses fenômenos eram puramente físicos, suprimiriam a perturbação do espírito (HADOT, 1995, p.176).

Para tanto, Epicuro, sobretudo na *Carta a Heródoto*, apresentou um novo quadro dos deuses, desmistificando a relação entre os fenômenos físicos e os castigos. Freire (1969) assim os descreve:

Os deuses do epicurismo são materiais; a única realidade de que gozam, é o dinamismo de que são dotados. Epicuro nega a providência: os deuses não se importam do mundo nem dos homens. A sua felicidade consiste precisamente em não se preocuparem com

nada. São deuses de pensão. É expressivo o quadro que dos deuses epicuristas pintou Melli: Se se comparam os deuses de Epicuro de perfis tênues, ondulantes, com os deuses de Homero, parecem uma sombra daqueles. Este Olimpo de Epicuro assemelha-se mais a um desterro de moribundos do que a um palácio real de deuses imortais (FREIRE, 1969, p.32-33).

Epicuro propôs uma explicação de mundo que, apesar de muito questionada enquanto ciência, em termos éticos pôde contribuir para uma educação para a liberdade e para a busca da felicidade. Conforme explica no preâmbulo da *Carta a Heródoto*, o resumo de física, que reduz a teoria aos seus elementos, deveria permitir aos discípulos memorizar os princípios e as “fórmulas mais gerais” da doutrina e, assim, mobilizá-los a explicar certos fenômenos particulares sem se deixarem perturbar.

Segundo Brun (1987), uma das afirmações fundamentais da física de Epicuro é que o universo é composto de átomos e do vazio no qual caem. A Canônica de Epicuro não foi nem uma teoria do conceito, nem uma teoria do discurso, nem uma arte da argumentação, mas um meio de aproximação da realidade. Exposta numa obra que fora perdida, o *Cânon* só ficou conhecido pelo início da *Carta a Heródoto*, por algumas fórmulas das *Máximas Principais*, pelas discussões apresentadas por Diôgenes Laértios e por algumas críticas dos adversários do epicurismo.

A canônica epicurista parte da premissa de que existem três critérios de verdade: as sensações, as antecipações e as afecções.

As sensações, no ponto de vista de Epicuro, são a mais clara expressão do real, nascem do contato de duas presenças, de dois corpos. Toda a sensação na sua análise física é um movimento atômico, pelo toque resultante do contato de corpos materiais. A forma mais simples de sensação é o sentimento de contato que se pode experimentar em qualquer parte do corpo, quando um corpo externo se choca com outro, e toda sensação se deve, em última instância, reduzir-se a tal contato (BRUN, 1987, p. 43). Nesse sentido, os simulacros, imagens distorcidas do real, poderiam confundir e criar falsas impressões.

Para Farrington (1968), a física de Epicuro, nos cânones, é uma introdução inadequada e seu ensino é baseado inteiramente nos conceitos de átomo e do vácuo, nessa formulação não ficam claros os critérios que permitem conhecê-los e por definição os átomos e o vazio não acessíveis aos sentidos, são elementos dos quais se compõe o mundo sensível, mas não são em si mesmos fenômenos,

portanto, não há como aplicar-lhes a máxima epicurista de observação cuidadosa pelos órgãos dos sentidos.

Apesar de sua ênfase na experiência sensorial, Epicuro é descrito por DeWitt (1964, p.122) como um intuicionista, que baseava sua física em 12 princípios elementares, tomados por empréstimo de Demócrito, com algumas modificações, conforme se pode observar na descrição:

1) A matéria é incriável. 2) A matéria é indestrutível. 3) O universo consta de corpos sólidos e vácuo. 4) Os corpos sólidos são compostos ou simples. 5) O número de átomos é infinito. 6) O vácuo é infinito em extensão. 7) Os átomos estão sempre em movimento. 8) A velocidade do movimento atômico é uniforme. 9) O movimento é linear no espaço, vibratório nos compostos. 10) Os átomos são capazes de desviar-se ligeiramente em qualquer ponto do espaço ou do tempo. 11) Os átomos são caracterizados por três qualidades: peso, forma e tamanho. 12) O número das diferentes formas não é infinito, apenas inumerável (DEWITT, 1964, p. 4-5).

Os oito primeiros princípios são idênticos aos de Demócrito. No nono, décimo e décimo primeiro, os desvios inclinavam radicalmente para transformações do sistema por motivos éticos. As afirmações de Demócrito contrariavam o que Epicuro conceituou como formação do Cosmos. As modificações no 12º são de caráter físico. Demócrito dissera que a variedade de formas era infinita e Epicuro substituiu por inumeráveis, prevendo que, se assim fosse, haveria átomos visíveis.

Longe de se discutir as fragilidades das afirmações teóricas de Epicuro sobre a formação do cosmos, cabe aqui lembrar as afirmações de Marx (1979)¹⁹ a respeito do interesse daquele em investigar o microcosmo-homem mais do que o macrocosmo-natureza, como fez Demócrito, e estava determinado em lutar para preservar a liberdade da vontade. Assim, “o atomismo que foi inventado por Demócrito para dar base à Física, foi adotado por Epicuro para servir de fundamento à ética” (FARRINGTON, 1968, p. 119). A contribuição epicurista centra-se na ideia de que todas as coisas nascem dos átomos imperecíveis que se movem eternamente no vazio e neles são novamente decompostas. Com isso, não seria possível nenhum terceiro tipo de existência básica. Os átomos nessa teoria teriam apenas três qualidades: peso, forma e tamanho, o que permitiria que os compostos por eles originados fossem infinitos em número, em eterno nascer e morrer.

¹⁹MARX, K. *Diferença entre as filosofias da natureza em Demócrito e Epicuro*. Tradução de Edson Bini e Armandina Venâncio. São Paulo: Global, 1979.

Logo, os mundos, como as coisas que neles existem, envelhecem e morrem, fluindo seus átomos novamente para o vácuo. Nesse aspecto, a alma e o corpo, como compostos atômicos, nascem e morrem juntos, pois a alma não poderia sobreviver à separação do corpo.

A física epicurista, ao explicar a alma como alento, calor e ar que se distribuem pelo corpo, insere também um quarto elemento, feito do mais fino material que é capaz de sensação e pensamento: a mente. Ela estaria distribuída por todo o corpo, mas residiria no peito, perto do coração.

A física epicurista buscou explicar ainda sua teologia. Assim, a teologia de Epicuro é essencialmente parte de sua física.

Dessa mesma forma, Epicuro conceituou os deuses, que, apesar de terem forma humana, como um tipo especial de ser, formado por compostos atômicos, fogem da mortalidade e residem nos *intermundia*, espaços entre os mundos. Pela sua residência, não são afetados pela dissolução dos mundos que ocorre continuamente ao seu derredor.

As suas habitações e estruturas corporais consistem em partículas tão finas que só podem ser compreendidas mentalmente, quer dizer, pelo inexprimível quarto elemento na alma que constitui a mente. Uma vez que, como todos os compostos atômicos, estão emitindo continuamente uma corrente de imagens da superfície dos seus corpos, não fôsse pelo fato de que sua perda é compensada por um fluxo constante de novos átomos, estaria inevitavelmente sujeitos a lei da mortalidade (FARRINGTON, 1968, p.121).

No pensamento epicurista, os deuses têm outras vantagens que foram negadas aos homens. Segundo Farrington (1968), foi Lucrecio quem melhor as descreveu. Constituídos de matérias finíssimas e habitando em calmos lares, onde suas necessidades são sempre satisfeitas pela natureza e não há nada que lhes perturbe ou roube a paz, separados e isolados, não interferem na vida dos homens, e não há nada que esses homens possam fazer para tocá-los. Nem mesmo há nada que possa agradá-los ou irá-los. Lucrecio afirmou ainda, que, não havendo chance de nenhum tipo de contato entre os deuses e os homens, por questões de constituição, aclaradas pela física, o relacionamento entre deuses e homens seria um produto da imaginação humana, influenciada pela superstição e pelo medo.

Quanto às outras coisas que os mortais vêem acontecer no céu e na terra, quando ficam os espíritos suspensos de pavor, e se humilham

os espíritos com o temor dos deuses, e deprimidos se abatem no chão, só a ignorância das causas pode levar a que se transfira para os deuses o governo das coisas e se lhes conceda o seu domínio. Não podem, de modo algum, explicar as causas do que acontece e julgam que tudo sucede por divino poder (LUCRÉCIO, Livro VI, p. 246).

Imaginação que cegava o homem e o impedia de discernir entre os próprios fenômenos da natureza:

Efetivamente, aqueles que aprenderam com segurança que os deuses passam uma vida tranqüila todavia se aterram depois e perguntam de que modo tudo se pode passar, principalmente naquelas coisas que se vêem por cima das nossas cabeças nas regiões etéreas; e de novo voltam às antigas crenças religiosas e tomam amos terríveis que, segundo crêem os pobres, tudo podem, porque não sabem o que é possível e o que não é possível existir, e o poder limitado que tem cada coisa, a barreira que intransponível se levanta; e assim vão errando, levados por uma cegadourina (LUCRÉCIO, Livro VI, p. 246-247).

Lucrécio explicou os fenômenos celestes que eram atribuídos aos deuses como reações naturais, na tentativa de expulsar completamente a ideia de intervenções divinas:

Vou agora explicar de que maneira tudo isto se gera e como pode com tanta força abrir fendas nas torres, derrubar as casas, arrancar vigas e traves, demolir e destruir os monumentos dos homens, matar as pessoas, abater os rebanhos, e qual é a origem da violência que produz todas as outras coisas deste gênero; e não me vou demorar mais em promessas (LUCRÉCIO, Livro VI, p.251-252).

Era nesse sentido que a física epicurista ganhava força, pois seu maior objetivo era esclarecer a todos os homens o que dizia respeito aos mitos, por meio de sua proposta formativa, Epicuro esclareceu a origem de todas as superstições fundamentadas no medo, especialmente no medo dos castigos divinos e da morte. A ignorância dos fenômenos da natureza, dos quais a canônica buscou tratar, era o principal instrumento de manipulação das vontades e das consciências.

Nesse aspecto, a proposta pedagógica epicurista necessitou fundamentar o ensino da física para edificar uma teologia libertadora.

2.1.3. A teoria do conhecimento

A teoria do conhecimento dos epicuristas (que eles denominavam de canônica) é empirista, isto é, reduz toda a origem do conhecimento à experiência sensível. As repetidas experiências dos sentidos, preservadas pela memória, dariam nascimento à antecipação (em grego: *prolepsis*), equivalente à noção geral ou conceito. Quando se ouve a palavra homem, por exemplo, antecipa-se a presença real e efetiva de um homem, sem que o mesmo esteja sendo apreendido de fato por qualquer dos sentidos. A *prolepsis* teria a função de classificar as experiências e fixar seus limites de variação. Ela seria em si mesma verdadeira, pois registraria e preservaria as diferenças e semelhanças encontradas na experiência sensível.

O pensamento de Epicuro abrange duas áreas distintas do conhecimento, a saber, uma física, pela qual procura explicar quais são as leis que regem a natureza, isto é, obter uma compreensão dos aspectos que constituem a realidade; e a ética, voltada para a prática que possibilite ao homem alcançar a felicidade.

A teoria do conhecimento, segundo Epicuro, parte da premissa de que o conhecimento é uma atividade do sujeito na busca por sua aquisição. Nessa ótica, o conhecimento parte da realidade, e o critério da verdade, submete-se às mesmas categorias de sua canônica: sensações, antecipações e afecções.

Epicuro ensinava que as impressões produzidas nos órgãos sensoriais eram sempre verdadeiras, mas esse processo não era passivo, necessitava de atenção, de controle e orientação, o que Epicuro denominou de *epibole ton aistheterion*. As sensações seriam o material do qual se constituía a vida intelectual.

As antecipações são definidas como ideias gerais, o equipamento mental pelo qual se organizam e interpretam as sensações. A sensação, então, dá origem à atividade mental de seleção, comparação e ordenação das suas sensações. As ideias gerais são gradativamente adquiridas em consequência de sensações repetidas, que na mente transformam-se em dados da experiência, como categorias prontas disponíveis (BRUN, 1987, p. 115). É nesse sentido que as sensações transformam-se em antecipações, que não necessariamente precedem toda experiência, mas precedem toda observação sistemática e exame científico, como toda atividade racional prática.

As afecções ou sentimentos, segundo Epicuro, são o material do qual é construída a vida moral e que deveria submeter-se ao critério da verdade, do sóbrio

raciocínio, pela procura paciente dos motivos para escolha e recusa e pela libertação das falsas opiniões que prejudicam a paz do espírito, causando-lhe imensas perturbações (EPICURO, 2002, p. 45).

No conjunto dessa discussão, a teoria do conhecimento está vinculada à *physis* - afinal é nela que está a verdade - e se estabelece sobre três pontos: as sensações (*aisthéseis*), as antecipações (*prolépseis*) e as afecções (*páthe*). Ele parte, assim, em sua *Canônica 42*, do conhecimento sensível para delinear a ontologia da *physis*, como se dá o conhecer da realidade. E, se essa experiência com o sensível permite certo nível de apreensão do real, a superposição dos processos de inferência racional aos da percepção sensível alarga essa percepção, estendendo-a até o nível das coisas invisíveis.

2.1.4. A ética

O pensamento ético epicurista apresentava-se em sua formulação mais concisa como um conjunto de quatro proposições simples, conhecido como *tetrafarmakos* ou o quádruplo remédio: Deus não é para ser temido; a morte não nos diz respeito em nada, o bem é fácil de ser obtido e o mal é fácil de ser suportado. As duas primeiras afirmações fundamentavam-se na física e na metafísica, as quais constituíam uma preparação para se compreender a ética epicurista, e o segundo par de afirmações apoiava-se na educação prática do desenvolvimento do discernimento, de um processo racional que deveria orientar as consciências.

Contido nas quatro primeiras *Máximas Principais*, o que a escola epicurista denominou de “quádruplo remédio” era:

I. O ser bem-aventurado e imortal está livre de preocupações e não as causa a outrem, de modo que não manifesta nem cólera nem bem-aventurança: tudo isso é próprio da fraqueza. (Em outra parte Epicuro diz que os deuses são visíveis à nossa mente, sendo alguns numericamente distintos, enquanto outros aparecem uniformemente do influxo contínuo de imagens similares dirigidas ao mesmo ponto e com a figura humana).

II A morte não é nada para nós, pois o que se dissolve está privado de sensibilidade e o que está privado de sensibilidade não é nada para nós.

III - O limite da grandeza dos prazeres é a eliminação de tudo que provoca dor. Onde estiver o prazer e enquanto ele aí permanecer, não haverá lugar para a dor ou o sofrimento, juntos ou separados.

IV - A dor não dura de forma contínua na carne. A que é extrema dura muito pouco tempo e a que ultrapassa em pouco o prazer

corporal não persiste por muitos dias. Quanto às doenças que se prolongam, elas permitem à carne sentir mais prazer que dor (EPICURO, 2010, p. 93).

O *tetrafarmakos* era o que deveria bastar para o homem exercer o domínio do corpo e da alma e tornar-se insensível diante das opiniões e ilusões que atraíam e governavam as multidões. Como uma espécie de receituário, Epicuro prescrevia-o como um remédio que poderia curar a alma.

A ética epicurista se constitui na própria razão de ser da filosofia de Epicuro, pois é ela que efetivamente pode tornar os homens felizes ao instituí-los para uma moral que a isso conduz.

Os epicuristas desenvolvem um sistema hedonista, nele foi afirmado que o fim natural para os seres humanos é um estado de prazer que leva à felicidade. Segundo Epicuro, o prazer é, por natureza, o melhor estado que os seres humanos podem conhecer. Logo, o prazer caracteriza o estado de máxima excelência. Conforme afirma na *Carta a Meneceu*:

É por essa razão que afirmamos que o prazer é o início e o fim de uma vida feliz. Com efeito, nós o identificamos como o bem primeiro e inerente ao ser humano, em razão dele praticamos toda escolha e toda recusa, e a ele chegamos escolhendo todo bem de acordo com a distinção entre prazer e dor (EPICURO, 2002 p. 37).

Para se viver da melhor maneira possível, dever-se-ia buscar o prazer. Assim, os epicuristas qualificam o prazer e seu contrário, a dor, como “critério de verdade”, no domínio do que é para ser escolhido e evitado, da mesma maneira que qualificam as sensações, as pré-noções e as pré-concepções. A questão reside em se interpretar o prazer como os epicuristas o faziam.

Como já mencionado, Epicuro distingue três tipos de desejos que podem alimentar os prazeres: os “naturais e necessários”, os “naturais não necessários” e os “nem naturais nem necessários”. Na *Carta a Meneceu*, Epicuro esclarece essas categorias:

Consideremos também que, dentre os desejos, há os que são naturais e os que são inúteis; dentre os naturais, há uns que são necessários e outros, apenas naturais; dentre os necessários, há alguns que são fundamentais para a felicidade, outros, para o bem-estar corporal, outros, ainda, para a própria vida. E o conhecimento seguro dos desejos leva a direcionar toda escolha e toda recusa para a saúde do corpo e para a serenidade do espírito, visto que esta é a

finalidade da vida feliz: em razão desse fim praticamos todas as nossas ações, para nos afastarmos da dor e do medo (EPICURO, 2002 p. 35).

Novamente, na *Carta a Meneceu* Epicuro adverte:

Quando então dizemos que o fim último é o prazer, não nos referimos aos prazeres dos intemperantes ou aos que consistem no gozo dos sentidos, como acreditam certas pessoas que ignoram o nosso pensamento, ou não concordam com ele, ou interpretam erroneamente, mas ao prazer que é a ausência de sofrimentos físicos e de perturbações da alma. Não são, pois, bebidas nem banquetes contínuos, nem a posse de mulheres e rapazes, nem o sabor dos peixes ou das outras iguarias de uma mesa farta que tornam doce uma vida, mas um exame cuidadoso que investigue as causas de toda escolha e de toda rejeição e que remova as opiniões falsas em virtude das quais uma imensa perturbação toma conta dos espíritos (EPICURO, 2002, p. 43-5).

Ao exemplificar os desejos naturais e necessários, Epicuro buscou ensinar ao sábio a contentar-se com pouco e a usufruir aquilo que a natureza disponibiliza. Assim, aquele que vive conforme a natureza é sempre rico, e aquele que vive conforme a opinião é sempre pobre; essa conformidade à natureza é facilitada porque a natureza tem os bens necessários ao nosso alcance, por isso lhe devemos render graças por essa espécie de prevenção (BRUN, 1987, p. 106).

Os desejos naturais não necessários nascem da preocupação de variar; é natural desejar comer e beber, não sendo necessário procurar uma alimentação refinada nem bebidas raras. É a sabedoria, exercitada pelo discernimento, que tem a tarefa de controlar esses desejos.

O terceiro grupo, os desejos não naturais e não necessários, nasce da cobiça desenfreada e é estimulado pela opinião e por sentimentos desmedidos:

Nascem de uma opinião oca [...]. Não é natural nem necessário querer viver no luxo ou desejar conquistar o mundo; por isso, os Epicuristas, troçando de Epaminondas, perguntavam-se que necessidade tinha ele de ter querido conquistar o Peloponeso e que teria feito melhor ficando em casa “de cabeça coberta com um chapéu de feltro e preocupando-se com o próprio ventre”. Mas os homens são tão loucos que uns procuram fazer-se coroar e outros procuram que lhes levantem estátuas. Os insensatos nunca estão satisfeitos com o que têm, mas afligem-se com o que não têm, enquanto a pobreza alegre deveria ser uma bela coisa para todos. Os insensatos ficam inchados de orgulho na prosperidade mas abatidos na adversidade, aquele que não sabe contentar-se com o que tem será infeliz, mesmo que se torne o mestre do mundo. De

maneira que “mais vale viver sem perturbações, dormindo num enxergão do que ser agitado dispondo de um leito de ouro e de uma mesa luxuosa” (BRUN, 1987, p. 107).

Ainda, na mesma *Carta a Meneceu*, Epicuro esclarece sobre a necessidade de se fazer escolhas para se alcançar a felicidade, e essas escolhas deveriam estar pautadas na formação de uma consciência dos princípios fundamentais, os quais a *Carta a Meneceu* pretendia esclarecer:

E o conhecimento seguro dos desejos leva a direcionar toda escolha e toda recusa para a saúde do corpo e para a serenidade do espírito, visto que esta é a finalidade da vida feliz: em razão desse fim praticamos todas as nossas ações, para nos afastarmos da dor e do medo (EPICURO, 2002, p. 35).

Para se chegar à cura da alma e a uma vida de acordo com a escolha fundamental, não bastava o conhecimento do discurso filosófico epicurista, havia necessidade de um exercício constante, por meio da meditação como uma ação reflexiva que era evidenciada na prática da vida em comunidade.

Medita, pois, todas essas coisas e muitas outras a elas congêneres, dia e noite, contigo mesmo e com teus semelhantes, e nunca mais te sentirás perturbado, quer acordado, quer dormindo, mas viverás como um deus entre os homens. Porque não se assemelha absolutamente a um mortal o homem que vive entre bens imortais (EPICURO, 2002, p. 51).

A intuição fundamental, ou o discernimento da alma, era alimentada pelo conhecimento, a leitura dos dogmas sistematizados em resumos e sentenças, que assim se tornavam mais persuasivos, mais admiráveis e fáceis de ter na memória (HADOT, 1995, p. 182). O mesmo se passava com o “quádruplo remédio”, o qual resumia o essencial do discurso filosófico epicurista e tornou-se o dogma principal.

Em nenhum momento Epicuro rejeita os deleites da carne, entendido como todo o prazer advindo das sensações. Ora, por um lado, Epicuro fundamenta toda possibilidade de conhecimento nas sensações e, por outro, qualifica o próprio prazer como guia nas escolhas que o homem faz cotidianamente. Logo, refutar o prazer das sensações seria impensável. Ao contrário, os epicuristas reconhecem e apregoam que o prazer é o próprio princípio e fim da vida feliz (*makários zèn*), como testifica a *Carta a Meneceu*. Todavia Epicuro lembra que as sensações igualmente

podem produzir dor ou insatisfação, motivo pelo qual rejeita vigorosamente a busca incessante dos prazeres.

Mas, sobretudo, fizeram-se necessárias uma ação pedagógica que orientasse o exercício da disciplina dos desejos (HADOT, 1995, p. 82) e uma proposta que a direcionasse.

[...] será que pode existir alguém mais feliz do que o sábio, que tem um juízo reverente acerca dos deuses, que se comporta de modo absolutamente indiferente perante a morte, que bem compreende a finalidade da natureza, que discerne que o bem supremo está nas coisas simples e fáceis de obter, e que o mal supremo ou dura pouco, ou só nos causa sofrimentos leves? Que nega o destino, apresentado por alguns como o senhor de tudo, já que as coisas acontecem ou por necessidade, ou por acaso, ou por vontade nossa; e que a necessidade é incoercível, o acaso, instável, enquanto nossa vontade é livre, razão pela qual nos acompanham a censura e o louvor? (EPICURO, 2002, p. 4).

A meditação proposta por Epicuro não poderia ser praticada na solidão, a *philía* era o verdadeiro exercício, a práxis epicurista, que gestava transformações. Essa transformação começava na forma de pensar, mas exigia transformações comportamentais que na prática da vida entre amigos se evidenciava.

Nesse aspecto, era na escola de Epicuro, conhecida como Jardim, que a proposta ética se materializava.

2.2. A ESCOLA DE EPICURO: O JARDIM- A *PHILÍA* COMO VÍNCULO NAS RELAÇÕES SOCIAIS

A sede da escola de Epicuro era um jardim, o que o tornou conhecido como o “filósofo do jardim” (JOYAU, 1985). A regra para todos que nela ingressavam, era a mesma: cultivar o amor à sabedoria e à amizade, considerada por Epicuro o maior dos bens.

O jardim não se assemelhava a um parque, reservado a passeios e recreação, mas antes a uma grande horta. As hortaliças e os legumes cultivados poderiam fornecer alimento para as refeições comunais. As aulas eram ministradas ao ar livre e Epicuro não determinava horários para as suas preleções e as fazia no meio do jardim, falando sempre de forma familiar com uns e outros, assemelhando-

se mais a alguém que discutia com amigos do que a um mestre rodeado de discípulos (JOYAU, 1985, p. 30).

O relacionamento amistoso reinava no local e se configurava em uma das características mais marcantes do epicurismo, extrapolando o campo teórico e se fixando na rotina dos discípulos. A escola era distinta pelo fato de considerar que todos os homens se tornavam iguais à medida que aspiravam à paz de espírito e eram capazes de alcançá-la (REALE, 2003, p. 260).

O jardim podia ser definido como a primeira sociedade de amigos, comunidade lúcida, ocupada numa tarefa comum: buscar a *ataraxia*, imperturbabilidade de espírito (PESSANHA, 1992). Ao mesmo tempo em que Epicuro se voltou para a vida particular do indivíduo, para sua formação interior, o exercício dessa filosofia só se completava à medida que era socializada na prática da amizade, logo, essa formação requeria uma sociedade fundamentada na sociedade de amigos.

O jardim representava um espaço de interlocução entre os discípulos e o mestre, uma comunidade cujo objetivo era exercer um magistério que preparasse o discípulo para a busca da felicidade no exercício da vida comunitária, uma oportunidade para a aplicação dos princípios teóricos na vida cotidiana, marcada por relações de afeto.

Característica epicurista marcante: não se pode ser epicurista sozinho, mas necessário é viver o epicurismo com um pequeno grupo de outros que também o vivem. O epicurismo tira, assim, toda a sua consistência de si mesmo, como de uma urgência de viver (DUVERNOY, 1993, p.124-125). Epicuro é considerado o primeiro a propor a sociedade de amigos, porque pela primeira vez estabeleceu a amizade como princípio de coesão social.

E era no jardim que a amizade poderia florescer como um instrumento pedagógico de coesão social, favorecendo uma proximidade de vivências, uma cumplicidade, uma ajuda recíproca, uma comunidade do pensamento:

O jardim é um análogo dos mundos distantes. Cada um é um modelo de felicidade para os outros, realiza esse modelo aos olhos dos outros, estimulando um encorajamento permanente para que se persevere, e que ele receba no contato com outros que compartilham essa mesma perseverança (DUVERNOY, 1993, p. 129).

O quase-cosmo da amizade, como afirma Duvernoy (1993), exige uma ruptura, um distanciamento, que permite um domínio do tempo. O sábio, segundo Epicuro, deve instaurar um cosmo-para-si, mas, ao mesmo tempo, deve juntar-se a outros que tenham o mesmo objetivo, pois, para Epicuro, era impraticável desenvolver a sabedoria na solidão.

A amizade, conforme a doutrina epicurista, era um prazer estável e legitimamente um desejo necessário.

A comunidade filosófica epicurista, reunida no Jardim (*Kêpos*) fora da cidade de Atenas, assemelhava-se a um monastério campestre, segundo um modelo herdado dos pitagóricos (Dumont, 2004: 516) e, mais remotamente, do jardim familiar homérico (Od., XXIV, 336-344 e VII, 112-128; Giesecke, 2007: 27, 38 e ss.) e dos paradesoi persas (Giesecke, 2007: 125, 106, n. 62), vinculando-se à tradição do santuário como lugar de refúgio (Sinn, 1993), franqueado a estrangeiros, metecos, escravos e mulheres, e quiçá um importante local para se “experimentar de primeira mão, livre das inibições ocasionadas por um senso de superioridade ou medo, a unidade primal da vida” (FERNANDES, 2014, p. 101).

Segundo Ullmann (2010), o jardim se constituía o centro irradiador da propaganda epicureia, por isso configurava um local de treinamento, ali se forjavam pregadores e missionários (ULLMANN, 2010, p. 21). Discípulos eram preparados para semear suas ideias em outros lugares, as cartas, compostas por Epicuro, seguiam para todos os lugares, para as diversas comunidades epicuristas.

Para Gual (2011), a escola epicurista era semelhante a uma comunidade religiosa, festas mensais, ritos, estudos da filosofia da natureza, denominada fisiologia, traduzia uma verdadeira fé em um evangelho racional. Entretanto não tinha sombras imaginárias:

O jardim tem algo de comunidade religiosa, torna-se um santuário *sui generis* à margem do mundo caótico da política cidadã. Porém é um âmbito sem mistérios nem revelações, sem promessas nem milagres, e sem sombras fantasmagóricas (GUAL, 2011, p. 184, tradução nossa)²⁰.

Epicuro rejeitava o princípio de comunização dos bens dos amigos, as rendas que asseguravam o funcionamento do jardim eram de múltiplas origens e

²⁰El jardín tiene algo de comunidad religiosa, resulta un santuario *sui generis* a la margen del mundo caótico de la política ciudadana. Pero es un ámbito sin misterios ni revelaciones, sin promesas ni milagros, y sin sombras fantasmales (GUAL, 2011, p. 184).

compreendiam a fortuna pessoal da própria família de Epicuro, as contribuições e cotizações (CLAY, 2011, p. 16). Epicuro em seu testamento assegurou a sobrevivência da comunidade epicurista, doando-lhe seus bens. Assegurou-se ainda da sobrevivência de sua doutrina, legando os livros a Hermarco e incentivando os seus discípulos para que as memorizassem. E, para tanto, conferiu-lhe uma forma compreensível e sucinta nas três cartas conservadas em Diôgenes Laértios e suas *Máximas Principais*, constituindo, assim, as ideias mestras de suas doutrinas. Outra forma de perpetuar a doutrina foram os cultos do fundador (GUAL, 2011, p. 183).

O fato de a escola estar aberta às mulheres, sendo algumas delas prostitutas, propiciou alguns mal-entendidos e o Jardim de Epicuro foi confundido como uma espécie de local mal frequentado, como o teatro de encontros obscenos. Acusaram os epicuristas de terem se entregado aos prazeres da mesa, aos excessos do comer e do beber, mas nada foi provado (JOEYAU, 1993, p.38). O fundador do jardim pregava o amor, mas não o sexo pelo sexo; o jardim não era um lugar de delícias e imoralidades, pelo contrário, era uma sociedade de ajuda mútua.

Ullmann, ao citar Carlo Diano, afirmou que eram recolhidas algumas somas para manterem os jardins e socorrer os necessitados e para beneficência (ULLMANN, 2010, p. 25). O jardim não era um simples espaço de ensino e estudo, mas abrigava uma verdadeira comunidade, fundada sobre a solidariedade material, mútua ajuda intelectual, um ideal de amizade que a doutrina exaltou, assemelhando-se, em muitos aspectos, a uma seita religiosa.

Da sobriedade do próprio Epicuro têm-se provas irrecusáveis: gastava pouquíssimo na sua alimentação diária: "Hermarco", escreveu ele: [...] "gaba-se de gastar só um asse por dia na sua alimentação; mas eu nem mesmo um asse gasto" (JOYAU, 1985, p. 38). Contentava-se muito bem com pão e água; pedia a um dos seus amigos que lhe enviasse um queijo para os dias em que se quisesse ofertar um mimo especial. Não era pelo atrativo da boa comida que ele pretendia atrair os seus discípulos; era nestes termos que ele resumia o conteúdo de sua escola:

Estrangeiro, aqui te encontrarás bem: aqui reside o prazer, o bem supremo. Encontrarás nesta casa um mestre hospitaleiro, humano e gracioso, que te receberá com pão branco e te servirá abundantemente água clara, dizendo-te: Não foste bem tratado? Estes jardins não foram feitos para irritar a fome, mas para a apaziguar, não foram feitos para aumentar a sede com a própria bebida, mas para a curar por um remédio natural e que nada custa.

Eis aqui a espécie de prazer em que eu tenho vivido e em que envelheci (JOYAU, 1985, p. 38).

Os epicuristas viviam uma vida sóbria e abstinente, num ambiente estimulador da amizade, e por ela eram motivados: “De todos os bens que a sabedoria procura para a completa felicidade da vida (ou: para a felicidade de uma vida inteira), o maior de todos é a aquisição da amizade” (EPICURO, 2010, p. 96).

O jardim não era apenas um espaço de formação onde se aprendia a ser epicurista por meio de uma metodologia sistematizada. Além disso, era muito mais uma comunidade de homens e mulheres prontos a seguir determinado modo de vida, em que a *philia* era um elemento fundamental para o funcionamento da comunidade.

A amizade epicurista era praticada diariamente no jardim. DeWitt, ao descrever a organização da comunidade epicurista, considerou que a base do sistema aí aplicado era a boavontade, a cooperação voluntária e a amizade. (DEWITT, 1964). O autor destaca que o princípio efetivo da organização da escola é o amor e a amizade. Nesse sentido, todo o sistema formativo epicurista assenta-se na amizade, tomando-a como um aspecto essencial.

A amizade entre todos os membros, mestres, discípulos e principiantes permitia que fortes laços pessoais pudessem ser construídos, fortalecendo-se a doutrina.

2.2.1. As primeiras escolas epicuristas e a expansão

Foi em Cólofon, por volta de 320 a.C., que nasceu o movimento epicurista, como já mencionado. Entre os primeiros adeptos, estavam os três irmãos do fundador: Chaeredemus, Aristobulus e Neocles, o irmão mais velho. Epicuro permaneceu em Cólofon dez anos, de 320 até 310 a.C.

Algum tempo depois da fundação em Colófon, Epicuro tentou ampliar sua influência, estabelecendo-se em Mitilene em 310 a.C., na ilha de Lesbos, mas o domínio da escola aristotélica, fundada 30 anos antes pelo próprio Aristóteles, impediu a permissão que Epicuro havia conseguido para abrir sua escola, e essa foi cancelada. Epicuro partiu de Mitilene, mas deixou ali um famoso adepto, Hermarcos, que 40 anos mais tarde seria o seu líder na direção da escola. Mais tarde essa cidade se transformou em um importante centro epicúreo.

Epicuro transferiu-se para Lâmpsaco, nos Dardanelos (Antigo Helesponto). Apesar da oposição da escola platônica instalada lá e do descrédito por problemas políticos suscitados por Evaeon, adepto de Platão, Epicuro levou os cidadãos a aceitarem uma escola que renegasse a política. Ele foi admitido na cidade pelo seu governador, Mitras, encontrando amigos abastados e apoio sólido. Por mais de 30 anos Mitras sustentou a escola de Epicuro (FARRINGTON, 1968: p. 25).

No mapa, a seguir²¹, podem-se observar, circulos em vermelhos, os lugares onde Epicuro estabeleceu suas primeiras escolas:

Figura 02- Mapa das primeiras escolas de Epicuro.



Fonte: In *Britannica Escola Online*. Web, 2014. Disponível em: <<http://escola.britannica.com.br/assembly/134405/A-Grecia-antiga>>. Acesso em: 06 de abril de 2014.

Entre os novos discípulos conquistados em Lâmpsaco, estava Colotes, que desempenharia papel preeminente entre o primeiro grupo de adeptos. Ele dirigiu a

²¹Os mapas aqui apresentados são destinados a cobrir um fim temático, que visa apenas representar aproximadamente a expansão epicurista em sua relação com as comunidades paulinas.

Ptolomeu, reinante em Alexandria, uma defesa da filosofia de Epicuro, em oposição a todos os outros sistemas.

Conforme o relato de Farrington (1968), dentre os primeiros discípulos famosos de Epicuro, podem-se citar: Metrodoro, Polieno, famoso matemático, Leonteu e sua mulher, Temista, e Indomeu. Esse grupo fortaleceu a posição social da escola e contribuiu com apoio financeiro e moral.

Segundo Joyau (1985), Metrodoro de Lâmpsaco, a quem Cícero denomina "quase outro Epicuro" e a quem o próprio mestre tinha conferido o título de Sábio, foi algumas vezes apresentado como autor dos fragmentos de um tratado acerca das Sensações, publicados no tomo sexto dos papiros de Herculano, mas a atribuição é duvidosa (JOYAU, 1985, p 35). Metrodoro morreu sete anos antes de Epicuro, que não deixou de lhe cuidar dos filhos.

No Museu do Louvre, em Paris, há um busto de Epicuro com duplo rosto, representando, de um lado, o mestre, do outro, o discípulo inseparável (OS PENSADORES, 1965), o que demonstra os laços fraternos que se estabeleceram entre eles, como se pode observar na gravura abaixo:

Figura 03- Epicuro e Metrodoro.



Fonte: Disponível em:

<http://www.archeo.it/uploads/media/2013/giugno/archimede/thumbnail/view_35_Erma-bifronte-Epicuro-Metrodoro-MC-576.j> acesso em jan de 2014.

Eram, ainda, citados entre seus discípulos, Heródoto, Pítocles, Meneceu, Timócles e Aminómaco (BRUN, 1987, p.30).

Após quatro anos frutíferos em Lâmpsaco, em 306 a.C., Epicuro transferiu-se para Atenas, vislumbrando uma expansão de seu magistério filosófico, plantando a nova escola no centro cultural do mundo grego. Em Atenas, Epicuro comprou propriedade suficiente para garantir-lhe divulgar sua filosofia sem depender de ajuda oficial. Primeiro adquiriu uma casa e a certa distância desta um jardim. DeWitt (1964) assim descreve o jardim e a casa:

Que o jardim era pequeno, talvez possa ser inferida a partir dos preços, ou seja, oitenta minas, menos do que o sofista Górgias cobrava por um único curso de instrução. Essa inferência é confirmada por referências a ele como o *kepidion* ou *hortulus*, "pequeno jardim", não sem um toque de escárnio. No caso da pequenez da casa, o testemunho de Cícero já fora citado (DEWITT, 1964, p. 93, tradução nossa)²².

Epicuro dedicou-se a escrever e essa casa funcionava como um espaço de reprodução escrita, onde os pressupostos filosóficos eram escritos, sistematizados e transformados em material educativo de divulgação da doutrina como livros, panfletos e cartas (DEWITT, 1964), a unidade das comunidades dependia do material emanado da casa. No jardim eram acomodados os discípulos:

Realmente Epicuro, numa só casa e esta mesmo pequena, reuniu, pelo consentimento de uma grande conspiração de amor, um elevadíssimo número de amigos; e é isto o que mesmo agora acontece com os epicuristas (JOYAU, 1985, p. 34-35).

O jardim funcionava como um espaço de formação prática, de formação individual que visava à formação no coletivo:

O Jardim não era um lugar de ociosidade, mas, de treinamento para os que iriam a outros lugares semear suas idéias epicuristas. Ali se formavam pregadores e forjavam missionários. Se a Academia e o Liceu se caracterizavam pela *theouría*, isto é, pela especulação. O Jardim visava à vida cotidiana, concreta e prática (ULLMANN, 1996, p. 15).

²² That the garden was small maybe be inferred from price, which was eighty minas, less than the sophist Gorgias charged for a single course of instruction. This inference is confirmed by references to it as the *Kepidion* or *hortulus*, "little garden", not without a touch of derision. For the smallness of the house the testimony of Cicero has already been quoted (DEWITT, 1964, p.93).

Dentre os discípulos de Epicuro, responsáveis pela preservação de sua memória, Farrington (1968) destaca quatro: Diôgenes Laértios, Filodemo de Gadara, Lucrécio e Diógenes de Enoanda.

Da filosofia escrita de Epicuro, como já mencionado, o que se tem disponível são três cartas e um restrito rol de máximas e de sentenças conservados por Diôgenes Laértios (do III século d.C.), autor, segundo Farrington (1968), da única história antiga da filosofia que preservou os poucos escritos ininterruptos de Epicuro.

Filodemo de Gadara (110 a. C.), na Palestina, tornou-se o principal expoente do epicurismo na Itália de Cícero (106 a.C.-43 a. C). Cícero, em seu retorno do exílio em Atenas, trouxe, consigo para Roma, Filodemo de Gadara (de origem síria), que, por fim, radicou-se em Herculano, cidade onde fundou e administrou, além de uma escola (pela qual, aliás, passou o poeta Virgílio), uma grande biblioteca, organizada em vista do estudo e da divulgação da doutrina de Epicuro.

Conforme Ullmann (1996), a biblioteca soterrada em 79 d. C. pelo Vesúvio e o conjunto da residência de Gadara foram descobertos em 1750. Da biblioteca, fruto de cuidadosas e minuciosas escavações, já recolheram por volta de 2.000 rolos de papiros carbonizados, que, de alguns anos para cá, de modo mais intenso a partir da década de 1970, começaram a ser submetidos a sofisticados métodos de desenrolamento, de recomposição de textos e de leitura. Todo o trabalho arqueológico e a administração do local (denominado de *Villa dei Papiri*) estão sob o encargo da Universidade Nacional de Nápoles.

Entre os discípulos de Epicuro, está o romano Tito Lucrécio Caro (99 a. C.-55 a. C.), segundo Gual (2011), o maior poeta didático filosófico do mundo latino, que no século I a.C. expôs a doutrina epicurista no famoso poema *De rerum natura* (A Natureza) –uma das obras mais importantes da poesia latina.

Lucrécio (99-55 a.C.), contemporâneo de Cícero, dedicou uma obra poética (o *De rerum natura*), composta em seis livros, em que explana as principais teses da doutrina de Epicuro.

A filosofia epicurista foi bem mais ampla que seus escritos remanescentes, o que permite investigá-lo, para além deles. Inerente aos estoicos, particularmente em várias obras de Sêneca, há muita referência ao modo epicurista de filosofar.

Mas foi Cícero (106-43 a.C.), antes de Sêneca (4 a.C –65 d. C.), quem se ocupou em difundir entre os romanos e tornar obrigatório no estudo acadêmico, nas escolas de Roma, tanto a doutrina epicurista quanto a estoica e as demais doutrinas.

Diógenes de Enoanda dedicou-se ao tema sobre a felicidade, para ele, os ensinamentos de Epicuro eram o começo, o norte para a sua conquista. Oinoanda era uma cidade da antiga Lícia, Ásia Menor, hoje Turquia, localizada logo acima da atual Urludja. Ali, Diógenes de Enoanda (também originário da Síria e fervoroso adepto do epicurismo) decidiu, por volta do ano 120 d.C., investir boa parte de sua riqueza pagando para esculpir nos muros da cidade as principais máximas e sentenças da doutrina de Epicuro.

Spinelli descreve que a motivação que o levou a escrevê-las em pedra veio da convicção de que nem o tempo nem as traças seriam capazes de consumir ou de apagar tão valioso legado e tão nobre doutrina. Contudo, por força de terremotos, os muros de Oinoanda viraram ruínas, mesmo assim deles ecoam vozes da doutrina de Epicuro²³ (SPINELLI, 2013b, p. 11).

Após a morte de Epicuro quem assumiu a direção da Escola foi Hermarco, segundo as disposições testamentárias do mestre. Em aproximadamente 250 a.C., Polítrato sucedeu-o, deixando um tratado *Do Desprezo Irracional*, em que o autor procura converter ao epicurismo um jovem seduzido pelo cepticismo. São citados ainda como escolarcas, ou diretores das escolas: Dionísio e Basíledes. Em suma, da morte de Epicuro à de César em 44 a.C., 14 escolarcas se teriam sucedido (BRUN, 1987, p. 30), isso demonstra o sucesso das escolas.

O epicurismo foi a primeira filosofia grega difundida em Roma, não apenas entre os humildes, mas também entre figuras importantes como Pisão, Cássio, Pompônio Ático, entre outros (FARRINGTON, 1968). O epicurismo romano contou com autores como Lucrécio e se manteve vivo até o princípio do século IV da era cristã, como significativo rival do cristianismo.

Nas obras em que Cícero aborda problemas filosóficos, encontramos constantes referências ao epicurismo que testemunham da importância desta doutrina na época. Foi ela que originou uma das

²³ Os restos dessas inscrições foram descobertos por dois arqueólogos da Escola Francesa de Atenas, Maurice Holleaux e Pierre Paris, que encontraram em 1884, cinco resquícios de algumas inscrições feitas em pedra, que, analisadas, permitiram nelas reconhecer fragmentos da filosofia de Epicuro. O que permitiu intensificar as pesquisas e disponibilizar um rol considerável de fragmentos que põem à mostra os ideais filosóficos de Epicuro e assim ampliam as fontes de sua doutrina. O epicurismo difundiu-se por toda bacia do Mediterrâneo, no século II a. C. Filónides além de fundar uma escola epicurista em Antioquia, publicou 125 obras e classificou a correspondência de Epicuro. Alexandria conheceu também o epicurismo, mas, foi em Roma que mais expandiu. Provavelmente, o epicurismo fora conhecido em Roma ainda quando Epicuro estava vivo, mas, sobretudo no século I a. C. floresceu para os latinos, nesse período quem estava na direção da escola em Atenas era Apolodoro (SPINELLI, 2013b, p. 10-11).

mais belas obras da língua latina, o *De rerum natura* de Lucrecio (95? -51?). [...] Nos seis livros da sua obra, empreende uma exposição da filosofia de Epicuro, que venera como um Deus (BRUN, 1987, p. 30-1).

Ainda, segundo Brun (1987), Nápoles e arredores também foram centros do epicurismo. No início da era cristã, encontra-se o epicurismo muito ativo. No século I d.C., o epicurismo havia expandido e mantinha escolas em várias regiões, como se pode observar no mapa, a seguir, circuladas em vermelho:

Figura 04- A expansão do epicurismo no século I



Fonte: Império Romano. In [Historiantigua.cl/roma/cartografia/](http://www.historiantigua.cl/roma/cartografia/) 2014. Disponível em <<http://www.historiantigua.cl/roma/cartografia/>> Acesso em 06 de abril de 2014. Inserções e Grifos nossos.

Não só os adeptos conservaram a doutrina de Epicuro, mas, de certa forma, os seus críticos acabaram fazendo o mesmo. Dois deles merecem destaque particular: Plutarco (46-126 d.C.) e Lactâncio (240-320 d.C.), cujas obras oferecem um grande número de proposições teóricas da herança filosófica de Epicuro²⁴ (SPINELLI, 2013b).

²⁴Segundo Spinelli (2013b), nos doutrinadores cristãos, a começar por Justino e Clemente de Alexandria, constam muitas referências ao epicurismo, de modo que também neles encontram-se

Epicuro foi considerado um reformador, elaborou um sistema cuja finalidade era proporcionar uma orientação para os indivíduos na conduta da vida num período considerado, por Farrington (1968), de colapso social. Filho de um movimento filosófico que buscava a reestruturação da sociedade ateniense, organizou sua proposta, tendo em vista a defesa da autonomia da vontade do indivíduo e a sua liberação para assumir as rédeas de sua vida, rompendo com os obstáculos políticos e culturais que o impediam de alcançar a felicidade e dar um sentido à vida.

2.3. O MODELO DE FORMAÇÃO EPICURISTA

No contexto político e econômico de Epicuro há que se destacar seu discernimento em perceber que o pior problema do homem é o próprio homem.

Os homens haviam aumentado sua riqueza material, de certa forma haviam aprendido a dominar a natureza a seu favor e a empreender novas técnicas que melhorassem sua qualidade de vida, substituindo a mitologia pela ciência.

Farrington (1968), ao descrever o contexto histórico do homem grego no período do século V para o IV, cita Cícero que, mais ou menos 400 anos mais tarde,

fontes para o estudo de Epicuro. No contexto da Filosofia Moderna, temos a ampla e extraordinária obra, em oito livros, do padre Pierre Gassendi (1595-1655), dedicada a reabilitar e a estimular na vida acadêmica o estudo da doutrina de Epicuro. Também Kant manifestou por Epicuro um extraordinário apreço e encontrou na doutrina dele um contraposto estimulante para o conjunto (teórico e prático) de sua obra crítica. Hegel dedicou a Epicuro um longo e inédito estudo em suas lições de história da filosofia. Foi a partir dele que Marx encontrou o estímulo para elaborar (na Universidade de Iena) sua tese de doutorado, dedicada a pontuar diferenças e semelhanças entre as filosofias da natureza de Demócrito e de Epicuro. Depois de Marx, tem-se uma longa e extensa bibliografia. No Brasil, segundo Spinelli (2013), os estudos sobre Epicuro estão apenas começando e o envolvimento com a sua doutrina permite constatar o quanto ela é atual e presente nos usos e nos costumes e no modo de ser e de pensar da contemporaneidade. Spinelli (2013b), ao citar Cícero como referência sobre a necessidade de se atribuir novos sentidos a expressões desgastadas, afirma que Epicuro registrou o fato de que coisas novas requerem nomes novos e inventou o termo *prólêpsin*, a que, até então, ninguém tinha feito menção". Cícero não só registrou o feito, como também forneceu os termos latinos – *informationem*, *antecipatio* e *praenotio* = *informação*, *antecipação*, *prenoção*, da língua portuguesa e das demais, como o italiano, o francês, o espanhol, e, também, o inglês. Em vista do termo *prólêpsis*, a fim de explicá-lo, Epicuro se valeu de outros, particularmente do de *epibolês*, com o qual se referiu às *possessões* que se acumulam em nossas mentes, e que, por força delas, vamos construindo modos de conceber, como experiências consolidadas, que, no percurso do tempo, interferem em nossas observações e modo de pensar atual. Com esses dois termos – *prólêpsis* e *epibolês* –, Epicuro constatou algo muito interessante, como um fenômeno que se dá em nós: que, no decorrer de nossa vida, vamos adquirindo *impressões* que se acumulam na mente, e que ali vão se depositando, e, por força desse acúmulo, inevitavelmente se põem como informações que se antecipam e interferem nos *juízos* que queremos *atualmente* proferir. Em vista disso, ele propôs o seguinte: que, se quisermos efetivamente proferir juízos novos (Descartes, contemporâneo de Gassendi, foi o grande acolhedor dessa proposição de Epicuro), forçosamente carecemos de nos libertar dos preconceitos antigos, ou seja, das impressões guardadas na mente, como prenoções ou prejulgamentos que se antecipam aos novos (SPINELLI, 2013b, p.13-14).

foi capaz de melhor definir o caráter, o espírito das realizações empreendidas pelos gregos por volta de 600 a 400 a.C., já que definir adequadamente um período histórico é tarefa dos que já o podem e debruçam-se sobre os acontecimentos: “Pelo uso das nossas próprias mãos criamos dentro do reino da natureza uma Segunda natureza para nós mesmos” (FARRINGTON, 1968, p. 47). Essa frase revela o homem não mais como ser dependente da natureza, mas como arquiteto das suas próprias condições de vida.

Foi um período de descobertas e consolidações de conhecimento. Um período de atração do homem por si mesmo, por suas habilidades artísticas de entretenimento: pintar, modelar, esculpir e produzir sons e instrumentos; e de praticidade: cultivo, edificações, manufatura têxtil, manufaturas de bronze e ferro. Suas posses derivavam das mãos de artífices que materializavam o que os olhos podiam conceber. Uma apologia ao trabalho dos homens, representado em suas mãos, um fascínio do homem pelo próprio homem.

O domínio da natureza e a sua manipulação no explorar, represar, desviar, controlar de suas forças permitiram a criação, dentro o reino da natureza, de uma segunda natureza, a serviço dos interesses do homem.

Mas, no que diz respeito ao ideal grego de sociedade, sua sabedoria não bastara para carregar tanta independência e prosperidade, o que ocasionou uma crise. Os gregos haviam progredido na medicina; adaptado a arte da escrita dos fenícios, com outros aperfeiçoamentos na navegação; adequaram mudanças significativas na metalurgia do ferro; e criaram e aperfeiçoaram a técnica da fundição do bronze.

Samos possuía, sozinha o que se considerava os três maiores feitos da engenharia dos gregos (FARRINGTON, 1968): o túnel na Colina de Castro para trazer água para a cidade, o grande quebramar que protegia a baía e o templo de Récio. A mitologia havia perdido o sentido para esses colonizadores, navegadores, arquitetos, engenheiros e metalúrgicos que ampliaram o controle da natureza por suas próprias mãos.

O que implica que não foi acidental o fato de a ciência grega ter surgido numa sociedade tecnicamente adiantada e empreendedora (FARRINGTON, 1968, p. 54). As sugestões permitidas pela técnica (ou o que se considerava técnica naquele contexto) influenciaram o desenvolvimento da investigação científica e serviram como prova da validade da investigação.

O caminhar paralelo da técnica com a investigação científica pôde permitir a compreensão de que a crise da cultura grega no século IV a. C. apoiava-se na premissa de que sua tecnologia era base de sustentação de sua identidade. Pois as técnicas eram o caminho para as ciências naturais e as ciências naturais não eram suficientes, mas requeriam uma sabedoria superior (FARRINGTON, 1968, p. 54).

Ao dar nova forma ao mundo, construíram também novas formas de pensamento sobre sua natureza e como ela funcionava. Os filósofos da natureza surgiram em concomitância com os engenheiros e seus engenhos.

Foi em Mileto, segundo Farrington (1968), que os pensamentos tomaram forma definida. Tales, que ficou conhecido historicamente como o engenheiro que desviou o curso do rio Hális para Cresos, como o astrônomo que predisse um eclipse do Sol, como o agrimensor que podia estimar a altura de objetos distantes, como o navegador que aperfeiçoou sua técnica, a partir dos fenícios, como o estadista que aconselhou as 12 tribos jônicas a constituírem uma capital comum em Teos. As investigações de Tales serviram como ponto de partida para opiniões muito mais elaboradas como: Anaximandro e Anaxímenes. Há que se destacar que os fundadores da investigação científica eram homens práticos, mergulhados na política e nos negócios (FARRINGTON, 1968).

A escola de Mileto completara sua obra em meados do século VI a.C. Passados uns 100 anos de desenvolvimento, o movimento científico abriu caminho para Atenas, difundindo-se amplamente entre os gregos da Ásia Menor, no Oriente, e da Magna Grécia, no Ocidente. A investigação sobre a natureza caminhou de mãos dadas com as conquistas tecnológicas da natureza e com as transformações de novas formas de sociedade. Os gregos jônicos consideravam-se um novo tipo de homem e, para si próprios, sua expansão no mundo era justificada pela novidade das suas instituições políticas.

A técnica era tão valorizada que se pode perceber no aforismo “O homem adquiriu inteligência porque tinha mãos”²⁵.

Em meio a esse contexto começou a guerra do Peloponeso (427 a.C.), guerra civil, dos gregos contra os próprios gregos, que assumiu aspectos de horror físico e moral. Em seguida, a guerra de classes: democratas contra oligarcas e, apesar dos apelos por seus lemas de igualdade democrática e sabedoria aristocrática, ficavam

²⁵ Aforismo creditado a Anaxágoras (FARRINGTON, 1968, p. 63).

evidentes para os desencantados que as causas reais eram ambição e amor pelo poder (FARRINGTON, 1968). Por volta de 404 a.C. Atenas perdeu seu poder e independência. E dessa crise surgiram as escolas socráticas oferecendo uma nova filosofia para um novo homem em uma nova era. Tornara-se então, na concepção de Epicuro, necessária uma proposta formativa que almejasse uma formação integral que atendesse às necessidades do espírito humano. Pensar uma pedagogia do espírito implica em esclarecer o que se entende por atividades espirituais. Segundo Hannah Arendt, no livro *A vida no Espírito* (2000), aquelas se referem basicamente às atividades ligadas ao pensar, querer e julgar. As faculdades que permitem distinguir as ações e classificá-las dentro de certas normas, como pressupõem a moral e a ética (ARENDR, 2000, p.55).

2.3.1. A pedagogia do espírito em Epicuro

Essa divisão que se instalara sobre a Grécia, segundo Sócrates (469 a.C.), permitiu um conhecimento ilusório, o qual ele buscou destruir: a valorização do domínio da natureza e o esquecimento dos conhecimentos do caráter básico do próprio espírito, ignorando o preceito: “Conhece-te a ti mesmo”, o que Demócrito traduziu como instrumento mais fino, o espírito ou alma.

O espírito, ou alma para Demócrito, era uma estrutura atômica igual ao corpo, mas feita de átomos mais finos. Sócrates comparou seu trabalho com o de uma parteira: partejar os filhos do espírito. O processo de cura, inserido em “Conhece-te a ti mesmo”, invocava a criação de uma verdadeira filosofia do espírito, convencido de que esse conhecimento, uma vez alcançado, mostrar-se-ia não particular e individual, mas público e universal (FARRINGTON, 1968).

A concepção socrática de alma²⁶ como não só diferente de corpo, mas sendo o próprio homem, cresceu lentamente no pensamento grego e em Platão²⁷.

²⁶Segundo Abbagnano (2003), a alma, em geral, o princípio da vida, da sensibilidade e das atividades espirituais (como quer que sejam entendidas e classificadas), enquanto constitui uma entidade em si, ou substância. Esta última noção é importante porque o uso da noção de alma está condicionado pelo reconhecimento de que certo conjunto de operações ou de eventos, denominados "psíquicos" ou "espirituais", constituem manifestações de um princípio autônomo, irreduzível, pela sua originalidade, a outras realidades, embora em relação com elas. Dadas essas características da noção, para Abbagnano (2003), a sua história filosófica apresenta-se relativamente monótona, por ser, predominantemente, a reiteração da realidade da alma nos termos dos conceitos que cada filósofo assume para definir a própria realidade. Assim, a alma é ar para Anaxímenes e para Diógenes de Apolônia, que julgam ser o ar o princípio das coisas; é harmonia para os pitagóricos, que na harmonia

Elaborada com base em sugestões esparsas de Platão, Aristóteles²⁸ descreve a alma em termos imateriais e nãoespaciais. Esse novo conceito do despertar da consciência e da consciência de si próprio na alma, em resposta a estímulos externos, foi expresso mais de uma vez por Aristóteles.

A concepção de alma, criada por Sócrates, Platão e Aristóteles, marca em seu próprio domínio a culminação do pensamento grego.

Platão diagnosticou os males da Grécia como falsa ciência e descrença e, para as desigualdades, propôs o Estado justo e uma nova cosmologia para a descrença. Platão fundou uma nova religião, baseada na astronomia -a religião astral, na qual os deuses mitológicos não tinham mais vez.

Farrington (1968) afirma que, em Platão, a identificação do Estado e da religião foi decisiva, nos círculos governamentais, e o direito do Estado de ditar as crenças dos cidadãos era norma aceita, o que gerou “os deuses do estado”.

Os governantes dos Estados passam a apreciar e incentivar a conveniência política de receios e fantasias míticas sobre a vida futura, o medo do invisível. “A melhor maneira de controlar um povo ignorante e simples é enchê-lo de medo dos deuses” (LÍVIO apud FARRINGTON, 1968, p. 105). E esses medos e superstições eram alimentados pela crença na imortalidade da alma.

Demócrito, descrente desse pensamento, adverte que alguns homens, ignorando que a separação da alma do corpo é o fim para os mortais e cônscios de uma vida desperdiçada, passam a duração desta em angústias e medo, evocando

exprimível em números vêm a própria estrutura do cosmos; é fogo para Heráclito, que vê no fogo o princípio universal (ABBAGNANO, 2003, p. 27).

²⁷Para Platão, a alma humana é dividida em três partes: a racional, a irascível e a irracional ou apetitiva. Cada uma deve exercer a atividade que lhe é própria. À parte racional, que é superior, cabe comandar e sua qualidade específica é a sabedoria. À parte irascível compete auxiliar a parte racional de tal forma que suas ordens sejam sempre obedecidas; a qualidade que a distingue é a coragem. À parte apetitiva cabe obedecer aos comandos da parte racional e a qualidade que lhe cabe é a temperança. Se cada parte exerce sua função, a alma está em harmonia, é justa e saudável. Quando ocorre de alguma parte desviar-se de sua tarefa, a alma adoce: a desordem impera e, com ela, a injustiça (BARROS, 2002).

²⁸As determinações aristotélicas sobre alma constituíram, por séculos a fio, todo o projeto da “psicologizada alma”. Consoante os vários interesses (metafísico, moral, religioso) que orientamos desenvolvimentos dessa psicologia, ao longo de sua história deu-se maior ênfase a uma ou outra das determinações aristotélicas. Destas, as mais importantes são: que a alma é *substância*, isto é, realidade no sentido forte do termo, e princípio independente de operações, isto é, *causa*. São determinações cuja finalidade é garantir um sólido sustentáculo para as atividades espirituais, portanto para os valores produzidos por tais atividades. A segunda série de determinações é a da simplicidade e da indivisibilidade, cujo objetivo é garantir a impassibilidade da A. em face das mudanças do corpo e, por meio de sua indecomponibilidade, assegurar a imortalidade. A terceira determinação importante é a sua relação com o corpo, definida por Aristóteles como relação da forma com a matéria, do ato com a potência. A primeira determinação não é negada nem mesmo pelos materialistas (ABBAGNANO, 2003, p. 28).

fantasias míticas sobre a vida futura (FARRINGTON, 1968, p.105). Além disso, na nova cosmologia platônica, o destino da alma é mais desesperador do que antes.

Sob o domínio dos velhos deuses populares, havia pelo menos a esperança de aplacá-los. Na nova religião, ensinava-se que a alma humana era da mesma natureza das estrelas, eterna como elas e sujeita às mesmas leis, podendo reencarnar como punição por seus erros (FARRINGTON, 1968), o que Epicuro considerou mais perigoso do que as crenças populares.

Aristóteles, com o progresso de seus estudos biológicos, convenceu-se de que a ideia de alma, como um residente temporário no corpo ao qual era ligado apenas acidental e extrinsecamente, era falsa. A alma e o corpo estão relacionados, uma com o outro, como forma e matéria.

Os homens emancipados, como denominou Aristóteles, já haviam abandonado a religião astral de Platão. Epicuro concordou com Aristóteles, na premissa que ele havia deduzido de Demócrito, mas o que diferia dos seus contemporâneos era a preocupação com os homens não emancipados:

Platão e Epicuro estavam ambos interessados pelo mesmo problema, a reconstrução da civilização grega após seu colapso no fim da era de Péricles. Desde a infância, Epicuro estava familiarizado com a reforma platônica. Nela encontrou o ponto de partida para suas próprias investigações, mas, chegou a um resultado diferente. A diferença está em sua atitude em relação ao indivíduo (FARRINGTON, 1968, p. 107).

Epicuro foi o primeiro a concentrar sua proposta formativa no recesso íntimo da vida interior, na prática da perfeição espiritual do homem sábio. E, para evitar erros nessa questão delicada, ele teve necessidade de um critério especial de verdade, de manter uma disposição correta em relação aos seus pares, por meio da *philia* (a sensação de pertencimento de classe) que se manteria pelo resto da vida mortal no estado de bem-aventurança que caracterizava a vida dos deuses imortais (FARRINGTON, 1968). E, se algo ameaçasse esse “deleite sagrado e íntimo”, mesmo que fosse a vida na cidade, deveria ser abandonada.

E, por preocupar-se em desmitificar e esclarecer todos os homens, independente de classe social, gênero ou raça, Epicuro propôs uma pedagogia que perpassou a formação do espírito humano, o que implicou em conceituar a alma e sua função no homem.

2.3.2. O conceito de alma

O conceito de alma em Epicuro é fundamental para se compreender o seu conceito de homem e na *Carta a Heródoto* assim a traduz:

[...] que a alma é um corpo formado a base de partículas finíssimas extendidas pelo corpo inteiro e muito semelhante a um sopro de ar que carrega consigo certa mistura de calor [...]. A alma é a parte que por causa de suas partículas muito finas, tem enorme diferenciação até mesmo dos mesmos elementos que se parece, e por isso sua finura especial, também compartilha os mesmos sentimentos sobre o resto do corpo a ela agregado. E isso pode ser percebido pelas faculdades mentais e sentimentos, pela facilidade com que a mente se move, e por pensamento, por todas essas coisas que pela perda causa a morte. Além disso, devemos ter em mente que é na alma que as sensações residem (*Carta a Heródoto*, 63, tradução nossa).²⁹

Nesse sentido, Epicuro afirma ser a alma composta por partículas sutis, difundidas por todo o corpo como um sopro quente, afirma, que ela tem a capacidade causativa da sensação, que é preparada pelo corpo — que dela participa. Mas que, em certa medida, é independente do próprio corpo, pois, quando a alma se separa do corpo, este deixa de ter sensibilidade.

Assim, quando a alma tem sua estrutura dividida, está espalhada e não tem mais os mesmos poderes que antes, nem as mesmas noções, portanto, não possui sensibilidade também.

Justamente por esta razão a alma enquanto permanece no organismo nunca perde a faculdade de sentir, mesmo com a perda de alguma parte do organismo. E se alma também devesse perder alguma parte sua na dissolução total ou parcial daquilo que a contém, enquanto permanece e continua a sobreviver não perderá jamais a faculdade da sensação. O organismo remanescente, ao contrário, embora continuando a permanecer total ou parcialmente, já não tem sensações, quando o abandona aquele número de átomos, embora pequeno, necessário à constituição da natureza da alma. Além disso, quando todo o organismo se dissolve, a alma se dispersa e não tem mais as mesmas faculdades, e já não é móvel

²⁹ [...] que el alma es un cuerpo formado a base de partículas finíssimas extendidas por el cuerpo entero, y sumamente parecido a um sopro de aire que leva em si cierta mezcla de calor [...]. Es el alma la parte que, em razón de sus partículas finísimas, há experimentado enorme diferenciación incluso de esos mismos elementos a los que se parece, y, por razón de esta su especial finura, comparte también más los mismos sentimientos com el resto Del cuerpo agregado a ella. Y, ello es claro, lãs facultades del alma, los sentimientos internos, La facilidad para emocionarse, la capacidad de discernimiento y aquello privados de lo cual morimos conforman todo este ser del alma. Y em verdad es preciso retener em la mente la Idea deque el alma guarda em si el más importante agente de lãs sensaciones (*Carta a Heródoto*, 63).

nem possui a faculdade de sentir (*Carta a Heródoto*, 65, tradução nossa).³⁰

Desse modo, a alma não é simples nem imortal (dissolve-se nas suas partículas com a morte do corpo), emboraseja uma realidade em si, dotada de capacidade causativa própria, indispensável à vida do corpo. Epicuro, apoiando-se numa tradição que remontava aos primeiros atomistas, conferia à *psyché* uma existência física, tornando possível “algumas conjecturas acerca de uma natureza distinta daquela do *sarkós*- que o anima, ou seja, que possibilita o movimento [...] a este corpo que habita o *sarkós* denominou *psyché*” (SILVA, M.F., 2003, p.115).

Ao considerar a alma corpórea, nos moldes atomísticos, conforme a *Carta a Heródoto* (65), Epicuro explica a problemática dos sentidos e das sensações. As sensações que afetam a alma só a afetam porque ela, enquanto corpórea, também colide com outros corpos igualmente. Sob esse aspecto, a alma sente e continuará sentindo enquanto estiver associada ao organismo. É relevante dizer que as sensações só existem enquanto a alma está associada ao organismo e que um não existe sem o outro.

Para Epicuro, a causa das sensações “[...] reside na alma e uma vez que a alma está separada do corpo, este perde toda faculdade de sentir” (*Carta a Heródoto*, 65). A relevância da explicação de Epicuro sobre as sensações contidas na alma contribui para se ponderar três coisas: que as sensações e as afecções só atingem o homem enquanto vivo; que, se as sensações atingem a alma, a vida feliz depende de sua sanidade; e que, considerando as duas ponderações anteriores, a saúde da alma é algo a ser buscado (BRUN, 1987). A partir dessas explicações, a tarefa primeira da filosofia epicurista em sua concepção pedagógica utilizou como instrumento a filosofia: objetivando nortear a formação do homem para alcançar a felicidade.

³⁰Justamente por esta razón el alma, mientras se encuentre dentro del cuerpo, no se hace jamás un ser insensible aunque algún miembro Del cuerpo se haya separado, sino que, aunque algún miembro Del cuerpo se Le eche a perder completamente al alma porque la correspondiente parte protectora Del cuerpo se Le haya disuelto bien por entero o bien un miembro determinado, siempre que el alma continúa presente allí ésta reacciona com veloz sensibilidad. Em cambio, el resto de elementos que componem el cuerpo, aunque continúen presentes incluso todos sus miembros, no tienen sensibilidad si se há alejado Del cuerpo el ser que es el alma, sea la que la cantidad de átomos que colabore em la constitución Del alma. Y hay, que dar por garantizado también que, si se disuelve el resto Del cuerpo, el alma se difumina, y ya no tiene las mismas facultades ni tampoco sensibilidad (*Carta a Heródoto*, 65).

A alma para Epicuro é corpórea, mas distinta da carne (*sárx*) da pessoa, conforme atesta a *Carta a Heródoto*, a alma é um corpo sutil, difuso por todo o organismo, e o corpo do homem só é afetado enquanto sua alma está agregada ao corpo. A alma possui características próprias distintas do organismo, o que a faz desempenhar o papel mais importante na sensação (*Carta a Heródoto*, 63). Assim, só haverá sensações enquanto o homem viver, de modo que a morte não é um peso temerário que vive a assombrar o homem, pois de modo algum o afeta. E não o afeta, porque a morte, na visão epicurista, é o cessar das sensações e, como tal, não pode ferir ou amedrontar.

Temer a morte, para Epicuro, é uma insensatez, pois ela está fora do plano das sensações: somente aquilo que é sensível nos atinge e, ao nos “tocar”, produz opiniões sobre as coisas e sobre o cosmos. Nesse ponto, a sensação pertence a esse olhar da física, significa desagregação e dispersão dos átomos e, sendo assim, não pode mais participar do campo das sensações. Baseados na física epicurista, na morte não há qualquer possibilidade de sensações. Ela é, em suma, a amostra da dissolução de qualquer possibilidade de sensação física ou psíquica e, por isso, faz cessar qualquer tipo de perturbação, nesse nível das sensações.

A ausência de perturbação, ou *ataraxia*, não é algo além das sensações, não quer dizer um estado em que não se sente, ou um estado no qual não se pode ser “tocado” por nada, um estado intangível no qual se não é afetado, ao contrário, diz respeito às coisas que “atingem” o ser, ou que se chocam com a alma. E é por causa dessa característica da alma, que envolve o conhecimento, que cabe ao homem o domínio de seus pensamentos e atos. Esse universo sensível que afeta o ser significa afecção ou sentimento de constituição física. A morte, sob esse olhar da física, significa desagregação e dispersão dos átomos e, sendo assim, não pode mais participar do campo das sensações (SAPATEIRO, 2005). Tendo como pressuposto a física epicurista, pode-se concluir que na morte não há qualquer possibilidade de sensações. Ela é, em suma, a amostra da dissolução de qualquer possibilidade de sensação física ou psíquica e por isso faz cessar qualquer tipo de perturbação, nesse nível das sensações, sendo, pois, matéria, a alma, assim como o corpo, decompõe-se com a morte.

O importante, para Epicuro, então, era preparar o homem para o enfrentamento da vida cotidiana, e para isso era necessário educá-lo para dominar o que pudesse desorganizar a alma: “Mas, a tranqüilidade perfeita da alma consiste

em estar livre de todos esses terrores e temores e em lembrar tenaz e constante a doutrina em suas linhas gerais e fundamentais” (EPICURO, 2012, p. 71).

A desordem da alma tinha, para Epicuro, sua gênese na superstição que era alimentada pela política, o que se pode perceber na inscrição de Diôgenes Laértios em Enoanda, o texto inscrito nas pedras da muralha parece conter uma carta que Epicuro endereçou à mãe:

Hoje, a maioria dos homens está doente, como que de uma epidemia, em função das falsas crenças a respeito do mundo, e o mal se agrava porque, por imitação, transmitem o mal uns aos outros, como carneiros. (DIÓGENES DE ENOANDA, 2010, p. 1029).

Para Epicuro, os homens são os senhores de sua sorte e do seu saber, fazer deles mestres de seu destino é o centro de sua proposta pedagógica. Bobzien afirma que, ao tratar do comportamento humano, Epicuro considera três fatores causais: a constituição inicial, fatores ambientais e nós mesmos (ou nossas escolhas) (BOBZIEN, 2006, p. 207). A constituição inicial é a configuração da estrutura atômica de nossa alma e que difere de pessoa para pessoa, como se pode observar na afirmação de Lucrecio:

[...] embora a educação dê a alguns uma uniforme polidez, todavia lhes deixa os antigos vestígios do caráter que tinha cada um; e não se deve supor que se pode arrancar o mal pela raiz; um corre mais facilmente para as iras furiosas, outro é atingido mais cedo pelo temor, um terceiro aceita as coisas com mais paciência do que devia (LUCRÉCIO, 1985, p. 151).

A constituição inicial, unida ao segundo fator que é o meio ambiente, tem como consequência uma ação que resulta da necessidade, e, quando se está envolvido causalmente na ação, a ação pode se tornar automática e prejudicar as escolhas. Apesar de os fatores influenciarem as ações, Epicuro salienta a responsabilidade pessoal, e isso implica que a causa da ação está em nós mesmos, de modo que dizer que alguém é responsável é o mesmo que dizer que a causa da ação estava nele, por isso o conteúdo programático da escola de Epicuro centrar-se no exercício da *autárkeia*. No desenvolvimento de escolhas fundamentais motivadas na *philia*:

A luminosidade racional da doutrina atomista permitiria ao homem afastar os sombrios temores que lhe intranqüilizavam a alma, bem

como reconhecer-se como um ser perfeitamente integrado na natureza universal. Enquanto ser natural, o homem — como os animais — pauta sua vida, espontaneamente, pela procura do prazer e pela fuga da dor. Mas a verdadeira sabedoria está além desse comportamento natural e espontâneo: sábio é reconhecer que há diferentes tipos de prazer, para saber selecioná-los e dosá-los. O hedonismo epicurista reconhece que o ponto de partida para a felicidade está na satisfação dos desejos físicos, naturais. Mas essa satisfação, para não acarretar sofrimentos, deve ser contida, reduzindo-se ao estritamente necessário: sábio é aquele que "com um pouco de pão e de água rivaliza com Júpiter em felicidade" (PESSANHA, 1985, p. 15).

A expressão *pár hemás* é utilizada por Epicuro para designar uma ação autônoma e seu caráter manifesto de consequente responsabilidade moral.

Na filosofia de Epicuro, a ação autônoma, conforme Bobzien (2006), está sempre vinculada à responsabilidade moral. Assim, o sábio epicurista é alguém responsável por sua conduta, e, na liberdade das escolhas fundamentais, repousa a *autarquia*, na racionalidade do agente. Na crença comum de que o comportamento pode ser moldado pela educação na *phrónêsis*, sabedoria prática, somente praticada pelo homem sensato, senhor de si e do seu destino.

O que é, no entanto, importante é o fato de que, para Epicuro, a ética não tem a função de desenvolver ou justificar um sistema moral que permite a alocação efetiva dos elogios e críticas. A função de Ética - e, de fato, de toda filosofia - é oportunizar a todos uma chance de melhorar moralmente; ou seja, uma chance de entender que, para alcançar a verdadeira felicidade, a pessoa tem que aprender a distinguir entre os prazeres propícios para esse fim e os prazeres que afastam desse fim; e no decurso disso, desistir de crenças preconceituosas e irracionais que automaticamente foram absorvidas a partir do ambiente social vivido. A ética epicureia olha exclusivamente para o futuro. Recebe aprovação e culpa por ações, em princípio justificadas com base na racionalidade do agente. Mas elogios e culpas não são eles próprios um tema da Ética. A falha humana é levada em conta apenas como um ponto de partida para o progresso moral em vista de uma vida de felicidade e tranquilidade (BOBZIEN, 2006, p. 229, tradução nossa).³¹

³¹ What is, however, important is the fact that, for Epicurus, ethics does not have the function of developing or justifying a moral system that allows for the effective allocation of praise and blame. The function of ethics – and in fact of the whole of philosophy – is rather to give *everyone* a chance to morally improve; that is, a chance to understand that in order to reach true happiness, one has to learn to distinguish between pleasures conducive to that end and pleasures distracting from it; and in the course of this, to give up prejudicial and irrational beliefs which one has unthinkingly absorbed from the social surroundings one lives in. Epicurean ethics is thus exclusively forward-looking. It takes praise and blame for actions as in principle justified, based on the rationality of the agent. But praise

A culpa entre os epicuristas passa longe da culpa como pecado para com o ser divino. Antes de tudo, é uma falta para consigo mesmo, quando o indivíduo perde a maestria de si; quando é dominado pelos desejos intemperantes ou pratica atos incompatíveis com a postura prudente do sábio. Torna-se então importante o exame de consciência para Epicuro, com a função de restaurar a *autárkeia*.

2.3.3. A *philía* como princípio da *autárkeia*: a carne (*sárx*) e a alma (*psyché*)

Autárkeia é uma qualidade de quem se basta a si mesmo (BAILLY, 2000, p. 312). Existem algumas outras possíveis traduções como: independência, autossuficiência e “basta-se a si mesmo”. Mas, todas referem-se a uma noção básica de domínio e princípio. Para Brun, a *autárkeia* é “[...] a capacidade de basta a si mesmo, é a capacidade de não esperar nem nos deuses nem nos homens” (BRUN, 1987, p. 110), mas de assumir o controle de si por meio de uma educação moral.

Como já foi mencionado, o que causava a desordem da e na alma em Epicuro eram as superstições que eram alimentadas pela política e a falta de domínio próprio, oriundo da ignorância a respeito dos desejos e prazeres que militavam na carne. Para solucionar tais perturbações, Epicuro, em sua proposta, desenvolve uma metodologia sistemática que buscava modelar o comportamento humano para assumir atitudes autônomas, desapegadas dos instintos primários e centradas numa vida de equilíbrio.

O corpo, em Epicuro (*sárx*), é um componente importante para a compreensão de sua pedagogia, e, apesar do pouco material fornecido pelo autor³², pode-se inferir que o corpo-carne, para Epicuro, é um receptáculo das influências sensíveis que o meio exerce sobre o indivíduo e, portanto, é o ponto de partida da percepção humana, já que, a partir dele, toma lugar a *aisthesis*, que é o conjunto das sensações, e de onde serão possíveis as *prolépseis*, ou as impressões sensíveis, e que serão operadas pelo pensamento (*dianóia*) (SILVA, M. F., 2003, p. 47). É nesse sentido que incide a possibilidade de exercício do equilíbrio, já que as

and blame are not themselves a topic of ethics. Human failure is taken into account only as a starting point for moral progress towards a life of happiness and tranquility (BOBZIEN, 2006, p. 229).

³²Epicuro trata do corpo em alguns parágrafos da *Carta a Heródoto* e outras pequenas máximas (SILVA, M. F., 2003, p. 47).

necessidades da carne são registradas e operadas pela alma, tanto quanto aos desejos e a vontade.

A alma, no exercício da reflexão, constrói um saber sobre o corpo que permite o domínio de si (*eustatheía*), ou equilíbrio, fundamentado em um saber que também emana do conhecimento de si. Na compreensão da carne, em Epicuro, duas possibilidades de equilíbrio podem ser aferidas: a primeira diz respeito aos cuidados primários que se deve ter com o corpo-carne, tanto no sentido de se evitar as carências, como os excessos. A segunda revela que o equilíbrio resulta da ação do pensamento sobre o corpo-carne, estabelecendo uma medida-limite para os desejos eminentemente carnis. Assim, “[...] a alma possui a propriedade de graduar o poder que as impressões sensíveis têm de influenciá-la, isto quando a alma exerce plenamente a sua função natural no homem, que é o de favorecer o domínio de si (*autárkeia*)” (SILVA, M. F., 2003, p.48).

Compreender a questão dos “desejos da carne”, e como os classificou Epicuro, permitiu perceber melhor o seu modelo de formação. Como já mencionado, a classificação de Epicuro apresenta três categorias que dispõem a respeito da aquisição do bem-estar e da manutenção de uma boa disposição para o corpo, bem como demonstra o que causa o seu desequilíbrio.

Os desejos seguem o seguinte quadro: existem os desejos naturais e necessários, os naturais e desnecessários e os não naturais e não necessários. Simplificadamente, tem-se o seguinte: os desejos naturais e necessários são aqueles que impelem o corpo na direção das coisas que bastam à sua satisfação, por exemplo, o corpo necessita basicamente de alimentos, de água e de proteger-se do frio e intempéries similares; os desejos naturais e desnecessários são aqueles vinculados aos excessos ou carência de algo; e os desejos não naturais e desnecessários dizem respeito à externalidade, tais como a edificação de estátuas ou imagens em honra de si próprio (SILVA, M. F., 2003).

O gozo mais alto e mais sólido, segundo Epicuro, resulta da condição de equilíbrio (boa disposição) da carne, e a esperança fundada de conservá-la, para quem saiba considerá-la, proporciona a mais alta e segura alegria (*Usener*, 68). Pedagogicamente, o exercício que leva ao equilíbrio perpassava o domínio de si e era norteado pela prática da *philía* na vida em comunidade, que teve seu modelo no jardim.

Do ponto de vista do epicurismo, existem uma experiência e uma escolha, e, a experiência, que é da “carne”, e é assim relatada: “A voz do corpo é esta: não passar fome, não passar sede, não passar frio. Pois quem conseguir isso e confiar que sempre o obterá rivaliza com o próprio Zeus em questão de felicidade” (*Sentenças vaticanas*, 33).

A “carne” nessa citação não é uma parte anatômica do corpo, mas um sentido abstrato e totalmente novo; em filosofia é o sujeito da dor e do prazer, é a fonte dessas experiências vividas pelo indivíduo:

[...] não há outro meio de atingir e de mostrar profundamente o homem na pura e simples historicidade de seu ser no mundo e de descobrir, enfim, o que denominamos “indivíduo”, esse indivíduo sem o qual não se pode falar de pessoa humana [...] pois é somente na “carne” que sofre ou se apazigua que nosso “eu”-nossa alma-emerge e revela-se a si mesmo e ao outro, [...] Eis porque as maiores obras de caridade [...] são as que tem por objeto a carne, saciando a fome, matando a sede [...] (DIANO *apud* HADOT, 1995, p. 170).

Nesse sentido, “a carne” articula-se com a alma, gestando o estado de consciência e, por sua vez, reproduzindo-se na “carne”. Logo, para Epicuro, há uma experiência e uma escolha, ou seja, há uma necessidade de autodomínio da razão sobre a sensação, da alma, enquanto consciência sobre a “carne”.

Para Epicuro, o homem é movido pela procura de seu prazer e de seu interesse, e a filosofia, em seu caráter pedagógico, teria, então, a função de habilitar o homem a fazer escolhas norteadas pela razão e pelo discernimento do que é o verdadeiro prazer. Viver uma vida procurando apenas o prazer torna o homem inatingível, pois, quanto mais se tem, mais se quer, e esse processo permite que a infelicidade se instale, criando impedimentos de se aproveitar o que já se conquistou, gera uma insatisfação com o que se tem e uma busca constante pelo inalcançável, além de arruinar o prazer pelo medo de perdê-lo. Para o autor, residia na carne a fonte de toda doença e, na filosofia, a missão principal de promover a cura, ensinando didaticamente ao homem a desmistificar prazer e o bem viver.

A escolha fundamental será justificada na ética epicurista, que proporrá uma definição do verdadeiro prazer e uma ascese do desejo. Um exercício de escolhas fundadas no autodomínio e no controle da “carne”.

A compreensão da alma como um corpo *soma*, e suas propriedades, enquanto *psyché*, resultam em uma compreensão das relações *sárx-psyché* - ou

carne-alma. É evidenciada a relação corpo-carne e corpo-alma e, na *Carta a Heródoto*, passo 63, a alma é então apresentada nesse passo como princípio corporal unificador do corpo, ou seja, a alma é um corpo que se move no seio do agregado corpóreo, sendo responsável pela mobilidade, pela afecção, pelo pensamento, exercendo influência tanto no que diz respeito à saúde quanto à doença. Para Epicuro, o homem é um ser, um indivíduo uno, ele não concebia a dissociação entre corpo e alma (SILVA, M. F., 2003, p. 64). Epicuro faz uso dessa distinção, somente para esclarecer a origem das doenças de origem física e anímica (da alma).

Lucrécio nomeia três doenças anímicas fundamentais: a inquietude (*curas*), a tristeza (*luctus*) e o temor (*metus*) (SILVA, M. F., 2003, p. 64), todas relacionadas ao equilíbrio ou desequilíbrio da alma, e, para que essa se libertasse, fazia-se necessária uma investigação da própria natureza, livre das explicações fantasiosas e terríveis, propagadas pela superstição, amparada na política e na religião.

Para tanto, a proposta formativa epicureia, visando à formação do sábio, perpassou pela organização da subjetividade (alma), preparando-a para o enfrentamento dos acontecimentos cotidianos, e, para isso, Epicuro propôs o que ficou conhecido como “Remédio da alma”: *Tetraphármakon*, já tratado anteriormente. A preocupação e o cuidado com a alma ganharam no epicurismo mais que um objeto de estudo, uma prática terapêutica e pedagógica, que tinha no estudo da natureza seus pressupostos e cuja finalidade era libertar o homem do medo do desconhecido, que se amparava na ignorância dos fenômenos do mundo físico.

A educação do homem no modelo epicurista tinha como objetivo, antes de tudo, o equilíbrio da alma ou a busca pela imperturbabilidade (*ataraxia*). O sábio epicurista deveria cuidar de sua alma (*phyché*) e, para uma educação eficiente, deveria manter o autodomínio da carne, submetendo a alma, enquanto *physis*, que, por meio da educação, deveria conhecer seus limites e possibilidades, canalizando-a para discernir os desejos e definir escolhas corretas. O sábio é autárquico à medida que se desprende das crenças das opiniões comuns. E isso só pode ser alcançado pelo exercício da *physiologia* ou conhecimento da física:

A *phronesis* dá também ao sábio o sentido de realização de sua própria existência. Ele põe em obra um "modo de ser que se expressa através das escolhas e recusas que faz, tendo em vista as

possibilidades de vida que se lhe apresentam, ou como práticas, ou como possibilidades de recriação. A esta atividade –pôr em obra– chamamos *éthos* do *sophós* epicureo; um *ethos* que resulta do *logismós*, moduladores da conduta, ou do "modo de ser" do sábio (SILVA, M. F., 2003, p. 105).

Nesse sentido, papel importante na educação moral do sábio era exercido pela consciência autônoma, conquistada pelo rompimento com a ignorância e que, a princípio, como afirma Hadot, poderia ser norteadada por um referencial idôneo, o qual, ao ser escolhido, não se deveria perder de vista: “Devemos escolher um homem bom e tê-lo sempre diante dos olhos, para vivermos como se ele nos observasse e para fazermos tudo como se ele nos visse” (EPICURO, 1985, p.62). Esse princípio estabelecido por Epicuro resultou na máxima “Faze tudo como se Epicuro te visse” (HADOT, 1995, p. 184).

Em resumo, eis, na citação de Epicuro a Meneceu, a síntese do modelo de homem que a proposta pedagógica epicurista pretendia formar:

Na tua opinião, será que pode existir alguém mais feliz do que o sábio, que tem um juízo reverente acerca dos deuses, que se comporta de modo absolutamente indiferente perante a morte, que bem compreende a finalidade da natureza, que discerne que o bem supremo está nas coisas simples e fáceis de obter, e que o mal supremo ou dura pouco, ou só nos causa sofrimentos leves? Que nega o destino, apresentado por alguns como o senhor de tudo, já que as coisas acontecem ou por necessidade, ou por acaso, ou por vontade nossa; e que a necessidade é incoercível, o acaso, instável, enquanto nossa vontade é livre, razão pela qual nos acompanham a censura e o louvor? (EPICURO, 2002, p. 48-49).

A contribuição de Epicuro está em ter compreendido que havia alguma coisa que reclamava um grande número de espíritos e em ter-lhes dado satisfação em forma de uma proposta formativa que transcendeu seu momento histórico.

Como assinala a *Carta a Meneceu*, a amizade goza de uma relevante função em todo o sistema filosófico de Epicuro. Ainda na mesma perspectiva, Vara afirma que os sentimentos compartilhados por Epicuro no contato com seus discípulos e amigos não se reduziam simplesmente às horas de trabalhos profissionais, mas que tanto ele quanto seus seguidores haviam assimilado muito bem a amizade como um princípio substrato e estruturante de seu pensar filosófico (VARA, 2001, p. 38).

Ao se considerar a *philía* instrumento pedagógico para a vida feliz, não se está simplificando toda a proposta epicurista, mas, a *philía* se constituiu como campo

das realizações de uma sociedade oposta à encontrada na *pólis* naquele momento histórico. A realização da vida, ante o exercício do prazer, e a compreensão das graduações e origens desses converteram-se em laboratório de aprendizagens que, no jardim, enquanto escola, concretizaram-se. Nesse sentido, Epicuro, em sua proposta formativa, por meio da filosofia, instrumentalizou a *philía* na tentativa de moldar um novo homem para um novo momento histórico.

Na próxima seção analisam-se a formação de Paulo de Tarso, os pressupostos teóricos que fundamentaram a expansão do pensamento cristão na formação das primeiras comunidades e a instrumentalização da *agápe* como força pedagógica na construção da proposta formativa paulina.

3. A PROPOSTA FORMATIVA PAULINA: A AGÁPE COMO INSTRUMENTO PEDAGÓGICO

Para se compreender a proposta formativa de Paulo de Tarso, faz-se necessário investigar sua formação educacional e a contribuição que essa formação exerceu para a sua construção, e, assim, delimitar as categorias que a fundamentaram.

Paulo de Tarso foi, antes de tudo, um homem de ação, na elaboração da interpretação da fé cristã, sua atividade literária estava estreitamente ligada à difusão propagandista sempre atenta aos problemas concretos de suas comunidades na Ásia e Europa (BARBAGLIO, 1989). Suas cartas relacionam-se com o cristianismo nascente, enquanto movimento sociocultural e religioso, e, como fontes históricas, podem ser consideradas autênticos documentos com destinatários reais, nos quais se refletem as vicissitudes do surgimento dos primeiros grupos que deram corpo ao cristianismo do primeiro século.

Ramos (2012) classifica Paulo de Tarso como um dos primeiros protagonistas da primeira geração formativa do movimento cristão que influenciou na formação cultural ocidental de maneira decisiva.

No magistério paulino é possível distinguir três períodos marcantes: o primeiro se inicia na sua conversão ao cristianismo e na sua agregação à primeira comunidade em Antioquia da Síria. O segundo é caracterizado por seu substancial trabalho de relevo nessa comunidade e seu envio à primeira e grande missão cristã com os que consideravam pagãos. E o terceiro período, já autônomo, liberto da tradição cultural e religiosa judaica, foi o organizador de várias comunidades na Ásia Menor e na Grécia, tornando-se categorizado expoente do cristianismo de língua grega (BARBAGLIO, 1989, p. 21-22). A partir da conferência em Jerusalém³³, Paulo de Tarso tornou-se independente da Igreja antioquena para assumir o seu magistério, dando-lhe identidade própria.

³³A Conferência de Jerusalém ou o Concílio de Jerusalém foi uma reunião ou assembleia para disciplinar os dogmas da fé. O primeiro concílio descrito em *Atos 15* realizou-se em Jerusalém (aproximadamente entre 52-53 d. C.) para buscar um acordo entre o grupo de Paulo de Tarso e o dos demais apóstolos a fim de decidirem sobre os gentios e as exigências da lei judaica (QUESNEL, 2004, p. 23 e 31).

No estudo da proposta pedagógica paulina que conferiu uma identidade ao cristianismo primitivo, fez-se necessário abordar a formação educacional de Paulo de Tarso no trânsito entre duas culturas que de forma concreta o influenciaram.

Judeu formado no espírito do helenismo, foi um dos principais organizadores da síntese entre judaísmo e helenismo, que foi denominada de cristianismo. Nasceu, provavelmente, entre os anos I a V da era cristã, sob o reinado do imperador Augusto (63 a. C-14 d.C.), na cidade de Tarso³⁴, situada na planície ciliciana, às margens do rio Cidno.

Recebeu o nome hebreu, Saulo (*Shaul*), e também o nome grego, *Paulos*, derivado do latim "*Paulus*", que quer dizer pequeno. Denominado nos *Atos dos Apóstolos* de *Saulo*, mesmo até depois da conversão de Sérgio Paulo, procônsul de Chipre (*Atos* 13. 9), dali em diante só usa o nome de Paulo, que ele a si mesmo deu em todas as suas cartas. Abaixo uma pintura da suposta aparência de Paulo de Tarso, exposta em um dos vitrais da Biblioteca do Vaticano:

Figura 05- Suposta aparência de Paulo de Tarso.



Fonte: FABRIS, 1996, p.36.

³⁴ Ali ficava um dos centros da civilização, também conhecida como a Atenas do Mediterrâneo Ocidental. Cidade para onde convergiam homens de erudição, era a sede de uma escola de filosofia estoica. Tarso era também cidade de comércio livre, lugar privilegiado para a corretagem, especialmente pela sua preciosa madeira de construção. Importante centro econômico da Antiguidade, a cidade de Tarso representava uma linha divisória entre duas culturas: a civilização greco-romana do Ocidente e a civilização semítico-babilônica do Leste (HOLZNER, 1959).

Educado nos moldes judaicos, Paulo de Tarso teve como preceptor um dos mais reconhecidos rabinos daquele tempo, conhecido como Gamaliel, neto de Hillel.

Para Tomás Parra Sanchez (1996), os estudos de Paulo de Tarso em Jerusalém levam a supor que, de acordo com as normas rabínicas de sua época, ao concluí-los, ele teria sido já um adulto maduro e, provavelmente, casado ou viúvo, quando, levado por seu zelo pela lei judaica, passou a perseguir os cristãos.

Apesar das conclusões de DeWitt (1954), não se pode afirmar que Paulo de Tarso tenha frequentado as escolas de retórica, mas, no ambiente cultural em que foi formado, provavelmente tenha estado em contato com o modo de falar e de argumentar dos filósofos itinerantes de sua época. Segundo DeWitt (1954), Tarso era o berço do epicurismo:

Esta porta de entrada para a Ásia, no entanto, tinha sido aberta ao credo de Epicuro por três séculos antes de Paulo; a cidade de Tarso era um dos centros de epicurismo. No século II a.C., um epicurista renegado havia se tornado o governador da cidade, governando-a por um tempo. No mesmo século, um filósofo epicurista famoso chamado Diógenes tinha florescido na cidade e seus escritos sobre as doutrinas de Epicuro estavam em circulação durante séculos. Enquanto isso, o epicurismo era a filosofia oficial em Antioquia durante os reinados de pelo menos dois reis da Síria, Antíoco Epifânio e Demétrio Soter (DEWITT, 1954, p. 62, tradução nossa).³⁵

Ao se traçar um perfil histórico-biográfico de Paulo de Tarso, por meio de seu *corpus* de escritos, pode-se perceber nele uma formação reflexiva, produto de sua dupla pertença a dois mundos, duas culturas: judaica e helenística (FABRIS, 2003).

E no que diz respeito à formação helenista, o próprio Paulo de Tarso, na *Carta aos Romanos*, declarou-se devedor dos gregos. Essa afirmação revela um aspecto de sua formação, graças às suas origens e ao seu histórico formativo, a vivência na fronteira de dois mundos (judaico e helenístico), ambiente cultural típico que nele se refletiu.

Paulo de Tarso, como homem de seu tempo, moveu-se no mundo cultural grego-helenístico, usando linguagens e imagens tiradas da vida urbana, com

³⁵This gateway to Asia, however, had been open to the creed of Epicurus for three centuries before Paul's time and Tarsus was a center of Epicureanism. In the second century B.C. a renegade Epicurean had made himself a tyrant of the city and ruled it for a time. In the same century a famous Epicurean philosopher named Diogenes had flourished there; his writings on the doctrines of Epicurus were in circulation for centuries. Meanwhile, Epicureanism was the court philosophy at Antioch during the reigns of at least two kings of Syria, Antiochus Epiphanes and Demetrius Soter (DEWITT, 1954, p. 62).

preferência pelos termos e expressões da vida comercial e administrativa. Segundo Fabris (2003), Paulo de Tarso escreveu em grego, tratava-se de um grego de nível médio, em uso no século I e denominado grego comum *koiné* (FABRIS, 2003, p. 58).

Assumi metáforas inspiradas em acontecimentos contemporâneos ao período, como as competições esportivas de Olímpia e Istmia (perto de Corinto), e utilizou terminologias militares para ressaltar o compromisso dos cristãos. A dupla pertença cultural de Paulo de Tarso o colocou na zona de fronteira, em que, por um processo de apropriação, deu-se um intercâmbio fecundo entre judaísmo e helenismo (FABRIS, 2003).

Do ambiente e das tradições judaicas, ele recebeu técnicas de exegéticas e os critérios de interpretação; do mundo greco-romano, ele aprendeu algumas formas de argumentação e os modelos da comunicação que eram ensinados nas escolas helenísticas e que estão documentados nos manuais e nos tratados de retórica na época, o que muito contribuiu para o exercício de seu magistério por meio de cartas.

Em suas cartas, podem-se vislumbrar a matriz do roteiro formativo de Paulo de Tarso, sua linguagem e seu estilo grego que traziam os sinais de algumas inflexões semitizantes.

No diálogo epistolar com suas jovens comunidades cristãs, Paulo de Tarso recorria a alguns elementos da diatribe ou do debate em uso entre os mestres e propagadores do estoicismo popular, e, no que diz respeito à metodologia utilizada, muito se assemelhou ao epicurismo.

Para compor sua concepção de homem, Paulo de Tarso, apesar do substrato semita, tomou emprestados alguns termos e expressões que podem ser comparados aos da antropologia grega como espírito, alma e corpo (SEVERINO, 1992).

Assim Paulo de Tarso conceituou o processo de santificação: “O Deus da paz vos conceda santidade perfeita. Que todo o vosso ser, espírito, alma e corpo, seja conservado irrepreensível para a vinda de nosso Senhor Jesus Cristo” (*I Tessalonicenses* 5, 23).

Como os filósofos e escritores neoplatônicos e estoicos de seu tempo, ele contrapôs o homem interior ao homem exterior, a precariedade das coisas visíveis frente à imutabilidade das invisíveis.

Apesar de todas essas influências, Paulo de Tarso atribuiu novas roupagens ao conceito antropológico, determinado pela visão unitária bíblica, acrescentando a

novidade da experiência cristã da ressurreição e o “dom” interior do Espírito de Deus, formalizados no homem de fé.

Josef Holzner (1959) comenta que o ambiente em que Paulo de Tarso cresceu pôde contribuir para explicar a influência helênica que se observa em sua proposta pedagógica:

Hoje, todos reconhecem que a maneira de pensar e a forma de vida dos gregos tiveram influência considerável sobre o espírito de Paulo, que deve ter vivido muito tempo em Tarso. Pensava, falava e escrevia em grego, como se fosse sua língua materna, enquanto que São Pedro carecia de intérprete sempre que se entregava à missão apostólica fora da Palestina, sobretudo para a correspondência epistolar (HOLZNER, 1959, p. 19).

Nesse sentido, Rinaldo Fabris (2003) comenta sobre essas apropriações:

Mais de uma vez ele recorre à linguagem e às metáforas de alforria para definir a nova condição dos cristãos resgatados por Deus a alto preço e que se tornaram libertos de Cristo e livres em relação aos homens. [...] notado é o fato de que Paulo em suas cartas recorra continuamente à terminologia da administração romana [...] (FABRIS, 2003, p. 37).

O fato é que, embora o centro de gravitação religiosa do mundo paulino fosse Jerusalém, tem-se a impressão em seu epistolário de que ele se moveu com desenvoltura nas metrópoles e nos grandes centros administrativos do império. O ambiente cultural e educacional de Paulo de Tarso permitiu um contato expressivo com as tradições filosóficas praticadas em Tarso, no qual aprendeu a língua grega numa cidade cosmopolita (cheia de estrangeiros, costumes, religiões e tradições) e com um extenso comércio, neste, sua família era de uma classe de artesãos judeus, negociantes. Essa convivência com duas culturas distintas, a judaica e a greco-romana, contribuiu para sua formação, possibilitando uma compreensão maior do seu momento histórico.

Cronologicamente, as epístolas paulinas são os primeiros documentos considerados cristãos, capazes de fornecerem instrumentos para a pesquisa das raízes cristãs (MORESCHINI; NORELLI, 1996).

Em suas *Epístolas*, escritas em meados do século I de nossa era, Paulo de Tarso registrou a sua interpretação do judaísmo à luz dos ensinamentos de Cristo. Assim, pode-se observar em seus registros como se organizaram as primeiras

comunidades cristãs, suas dúvidas e procedimentos comportamentais frente à nova doutrina.

No que se refere à obra paulina, Michel Quesney (2004) comenta que, quando se percorrem as suas epístolas, identifica-se que é um registro em movimento, e não um pensamento fixado uma vez por todas. A mudança de seu pensamento está ligada a uma transformação literária que vai de carta simples a elaborações mais complexas a ponto de ser considerado um verdadeiro escritor³⁶.

As primeiras cartas cristãs foram escritas para responder às exigências do momento. A carta no mundo helenístico tinha variadas formas e funções. As duas grandes categorias eram: privada e não privada. Subdividindo-se a segunda, têm-se: as documentárias, as oficiais e as literárias. As literárias seguiam uma forma fixa do gênero epistolar: o prescrito, o remetente, o destinatário, uma saudação representada de hábito pelo infinitivo a qual pode ser ligada a um voto de boa saúde. Paulo de Tarso adota e modifica essas convenções.

As cartas paulinas foram instrumentos com fins eclesiais e formativos que buscavam promover a organização contínua, manutenção e formação das comunidades que, em sua maioria, haviam sido fundadas por ele³⁷.

[...] a carta se tornara o principal instrumento político com que líderes das comunidades cristãs procuravam moldar as políticas das congregações cristãs e estruturar, pelo menos até certo ponto, uma organização da igreja que abrangesse o mundo todo (KOESTER, 2005, p. 4)

Para Koester (2005), embora essas cartas tenham sido elaboradas com base em modelos judaicos e greco-romanos, sua retórica foi inspirada por exigências de situações específicas e devem ser entendidas no conjunto imediato das necessidades e problemas das comunidades.

³⁶ No início do cristianismo, a transmissão era oral, a carta servia para substituir a comunicação oral. Os primeiros líderes das comunidades não eram pessoas iletradas, mas sabiam ler e escrever; entretanto, tudo que era escrito ainda fazia parte do âmbito da comunicação oral, pois se destinava à leitura em voz alta, voltando-se assim a "literatura oral" (KOESTER, 2005, p. 02).

³⁷ É possível que *I Coríntios* tenha sido a segunda carta que Paulo escreveu aos cristãos em Corinto. Sabe-se que o apóstolo escreveu um total de quatro epístolas, das quais duas encontram-se perdidas na atualidade. Por meio de uma interpretação que se faz do verso 9 do capítulo 5 da epístola e de *II Coríntios* (2, 3-4), supõe-se que esta teria sido a segunda carta. E, por sua vez, a segunda epístola do Novo Testamento poderia ter sido a quarta (QUESNEL, 2004).

Paulo de Tarso, como afirma Benoit e Simon desempenhou papel capital na gênese e difusão do cristianismo, já que seus pares não deixaram registros suficientemente capazes de rivalizar com suas epístolas.

Os autores advertem sobre o fato de que Paulo de Tarso pode não ser o único artífice da primeira expansão cristã, mas concordam que, de todas as figuras da história cristã primitiva, ele tornou-se a mais conhecida.

E que, dentre os seus registros, as epístolas consideradas autênticas são as únicas, dentre o Novo Testamento, que procedem incontestavelmente do período apostólico, constituindo-se, assim, como os escritos mais antigos do cristianismo (BENOIT; SIMON, 1987, p. 100-101). Dentre as 13 cartas atribuídas a Paulo de Tarso, sete são consideradas de sua autoria: *Romanos, I e II Coríntios, Gálatas, Filipenses, Tessalonicenses e Filemon* (BARBAGLIO, 1989, p.45).

As restantes, ditas deuteropaulinas ou pseudopaulinas, apesar de corresponderem ao pensamento paulino, não são de sua lavra, supõe-se terem sido escritas por um discípulo, são resultado de um método muito utilizado na época - pseudepigrafia³⁸: *Efésios, Colossenses, II Tessalonicenses, I e II Timóteo e Tito*. (BENOIT; SIMON, 1987, p. 100).

Em ordem cronológica, as primeiras cartas escritas por Paulo de Tarso foram a *Primeira aos Tessalonicenses*, escrita de Corinto por volta de 50 a 51 da era cristã; depois, *I Carta aos Coríntios (escrita de Éfeso)* e *II Carta aos Coríntios* (escrita da Macedônia), escritas provavelmente em 56 d.C.; *Gálatas*, entre 55-57 d.C.; *Romanos* (escrita da Macedônia e Corinto) entre 55-59 d.C.; e algumas das denominadas epístolas da prisão *Aos Filipenses e Filemon* entre 60-63 d.C.

Em seu magistério, após ser enviado pela comunidade em Antioquia, tomou consigo Silas e viajou para o sudoeste da Ásia Menor; em Listra Timóteo juntou-se a eles e seguiram para Galácia (região Central da Ásia Menor), dirigindo-se, após, à Europa, à Grécia setentrional, em Filipos, Tessalônica e Bereia, e ali surgiram comunidades, em especial, constituídas por pagãos-cristãos.

Seguiu para Atenas, mas não alcançou grandes resultados, dirigiu-se, então, para Corinto (capital da província romana de Acaia, que compreendia a Grécia central e meridional). Em Corinto se estabeleceu por um ano e meio entre os anos 50 a 52 d.C., tornando essa comunidade uma das principais bases de

³⁸Segundo Barbaglio, pseudepigrafia consistia em divulgar escritos sob o prestigioso nome de tal ou qual personalidade, sobretudo quando nascida em ambientes próximos (BARBAGLIO, 1989, p. 45).

estabelecimento da sua proposta pedagógica. Em Corinto, a partir da vivência cotidiana dessa comunidade, Paulo de Tarso, no enfrentamento dos embates diários na aplicação de sua pedagogia, sistematizou sua proposta. A partir dos comportamentos evidenciados e das crises por eles deflagradas, Paulo de Tarso organizou, classificou e sistematizou, em forma de proposta pedagógica, o pensamento cristão, atribuindo-lhe uma identidade própria, que resultou da intercessão do judaísmo com o helenismo. De Corinto, por volta de 50-51 D. C., escreveu aos cristãos de Tessalônica.

Por volta de 50 a 53 d. C., Paulo de Tarso estabeleceu-se em Éfeso, após ter viajado para as comunidades de Jerusalém, Antioquia e Galácia. Efeso (metrópole da província romana da Ásia, de frente para o mar Egeu) era famosa pelo culto à deusa Ártemis, ou Diana, ali ele permaneceu por cerca de três anos, onde escreveu a *Carta aos Filipenses* e a *Carta aos Romanos*, considerada um tratado teológico, a maturidade em termo de sua proposta pedagógica.

Viajou para Roma, capital do império, mas sua pretensão era chegar à Espanha, no extremo limite ocidental do mundo antigo. Mas não se pode afirmar se realizou este último projeto de ir à Espanha, pois foi preso em Jerusalém e em Cesareia Marítima. Após dois anos de prisão apelou para o tribunal romano invocando o direito garantido por sua cidadania romana, foi enviado, então, à Roma, ali permaneceu mais dois anos em prisão domiciliar. Foi condenado à morte por volta do fim de 67 d.C. e início do ano 68 d. C. sob o domínio de Nero.

Nesse sentido, suas cartas, sobretudo as consideradas autênticas, constituem-se em conteúdo fundamental para se compreender a proposta pedagógica paulina e a formação do pensamento cristão no primeiro século.

3.1. O PENSAMENTO CRISTÃO

A fim de se avaliar essa proposta formativa, que aponta para um novo modelo de homem e de conhecimento, que tem no amor sua função formadora, é preciso discutir alguns conceitos apresentados pelo autor, como conceito de mundo, de sociedade, de homem e de educação, responsáveis pela formação de uma identidade cristã.

A formação da consciência cristã, ou de uma identidade cristã, nos primeiros séculos de nossa era, passa pela pedagogia paulina e tem em sua proposta sua base fundamental.

Nessa construção da consciência cristã não se podem esquecer as categorias fundamentais que se instalaram como base de uma concepção de mundo, que requer normas de conduta adequadas a ela.

A fé é uma categoria fundamental para se explicar e fundamentar as concepções paulinas de mundo e de sociedade.

Nesse sentido, Paulo de Tarso, para justificar sua proposta, necessitava elaborar adequados conceitos espiritualizados que sustentassem seus argumentos de fé, em especial, os conceitos de mundo e de sociedade.

3.1.1. Concepção de mundo e de sociedade

As normas comportamentais cristãs em formação, então, pressupunham uma concepção de mundo que as fundamentasse e organizasse. Os homens, em suas estruturas sociais (econômicas, políticas e sociais), independente do período, alicerçam suas relações sobre uma base de produção. Como afirma Gramsci (1999), é no momento de crise política, econômica e intelectual que oscilam entre os velhos padrões e os novos, perdendo a confiança no velho e ainda não se decidindo pelo novo, que surgem, então, reelaborações e reincorporações (GRAMSCI, 1999, p. 108).³⁹

Nesse sentido, a concepção cristã, firmada num tratamento espiritualista e idealizado da realidade, permite o desencadear ideológico de movimentos que envolvem religiosidade e alienação (OJEA, 1984).

A reconstrução dos conceitos paulinos, que embasaram sua proposta, pode permitir compreender por que o amor *agápe* tornou-se categoria central na identidade cristã e qual a sua especificidade dentro da formação do homem cristão nesse primeiro momento.

³⁹ Nesse sentido, é que surgem os considerados intelectuais (GRAMSCI, 1999, p.343). A conceituação de Gramsci, em que o intelectual não quer dizer uma formação acadêmica específica, mas uma de ação social, certo tipo de agente capaz de fazer uma leitura de seu tempo e uma ligação entre superestrutura e infraestrutura, independente de sua escolaridade específica, mas relacionada diretamente com o "lugar" que ocupa nas relações materiais/sociais de determinada produção social. É nesse aspecto que surgem as propostas formativas que têm como objetivo modelar certo tipo de homem para cumprir um objetivo coerente com essa proposta.

Em sua visão de mundo, Paulo de Tarso expressa uma oposição que pode ser explicada pelo momento social vivido naquele período. Desde o início de sua formação, conforme já mencionado, fora marcado por duas cidades: Tarso e Jerusalém, e ao mesmo tempo por duas cidadanias: a judaica e a romana. O mundo, para Paulo de Tarso, não poderia ser diferente: marcado por dois referenciais que pressupõem duas cidadanias, a concepção de mundo paulina é dualista.

Em suas epístolas aparecem, por vezes, a cidadania terrena e a celeste, as quais Paulo de Tarso conceituaria como próprias de pertença a dois tipos de mundos, que, por conseguinte, desembocam numa visão de sociedade em declínio e de outra em ascensão.

Na *Primeira Epístola aos Coríntios*, Paulo de Tarso escreve sobre um novo tipo de sabedoria essencial para se compreender sua proposta:

Com efeito, pois o mundo, por meio da sabedoria, não conheceu a Deus na sabedoria de Deus, é pela loucura da pregação que aprova a Deus salvar os que crêem. Os judeus pedem sinais e os gregos procuram a sabedoria [...] Mas o que é loucura no mundo, Deus o escolheu [...] (*I Coríntios* 1,21-27).

Citada em várias de suas epístolas, a palavra “mundo” assume uma conotação de sistema de organizações humanas, naquele momento representado no império, no sentido das várias culturas que se aglutinaram no helenismo. Esse sistema, segundo Paulo de Tarso, já não respondia às necessidades do momento.

Segundo Moraes Neto (2006), o cristianismo manifesta em sua visão de mundo dois elementos que o levavam a distanciar-se do mundo cultural romano:

O primeiro trata-se de uma distinção entre religião e política, ou seja: não considerava o imperador como chefe supremo da religião (a autoridade civil perdia a sacralidade que lhe dava plenos poderes nos campos religioso e político). O segundo refere-se à reivindicação da liberdade de consciência no relacionamento com Deus. [...] a recusa de cultuar o Imperador era apenas consequência de uma questão mais ampla (MORAES NETO, 2006, p. 38).

Assim, ao negar o “mundo” como sistema humano de governo e apresentar o “reino” o qual suas epístolas pretendiam orientar, Paulo de Tarso incorria numa aparente contradição. Orientava para a fraternidade e igualdade dos segmentos sociais no “reino” e ao mesmo tempo para a submissão a um poder estabelecido temporalmente que se fundamentava na escravidão e nas desigualdades sociais.

Para Donini (1980), Paulo de Tarso focaliza um mundo irreal, no qual, apesar de os cristãos se subordinarem a um poder maior, devem resignar-se à ordem estabelecida. As considerações de Ojea (1984) são expressivas nesse sentido:

[...] As contradições e antagonismos da realidade histórica são canceladas no seio de uma consciência que, por força de idealizar os fatores que definem a sua situação pessoal real, acaba construindo uma realidade sobre uma racionalização inconsciente de sua vocação interior mística: o escravo, diz Paulo, "é um liberto do Senhor" e o senhor um escravo "de Cristo". Assim, a vontade de lutar pela liberdade real na sociedade cessa radicalmente [...] (OJEA, 1984, p. 216, tradução nossa)⁴⁰.

Esse "reino", então proposto por Paulo de Tarso, em contraposição ao "mundo" enquanto sistema, descansa sobre a crença numa compensação pós-morte:

Isto, portanto, permite o desenvolvimento de uma pedagogia que resume as idéias morais do helenismo (Fp 4:8), portanto, o homem interior paulino [...] repousa sobre a crença em um segundo mundo dos céus, compensatório de suas frustrações [...]. (OJEA, 1984, p. 221, tradução nossa)⁴¹.

Interessante que esse sentimento de coletividade, unidade e busca do bem comum, no qual se pautam as orientações pedagógicas de Paulo de Tarso para as comunidades, só é mencionado e tem validade dentro dessa nova proposta social no "reino" ou na Igreja. Para os padrões sociais do que ele denomina de "mundo", continuam valendo o individualismo e a passividade:

No plano social, o caráter provisório das estruturas comunitárias, à espera do "mundo vindouro", traduz-se também num convite à passividade e ao desinteresse: Que cada um permaneça na "condição que o Senhor lhe deu" (DONINI, 1980, p. 105).

Na opinião de Ojea (1984), a concepção paulina de mundo tornava-se contraditória, à medida que levava o homem a uma resignação a seu estado de

⁴⁰[...] Las contradicciones y antagonismos de la realidad histórica quedan cancelados en el seno de una conciencia que, a fuerza de idealizar los factores que definen su situación personal real, acaba formando como realidad lo que sólo es una racionalización inconsciente de su vocación mística interior: el esclavo, dice Pablo, se hace un "liberto del Señor"; y el amo un "esclavo de Cristo". Así, la disposición a luchar por libertad real en la sociedad cesa radicalmente [...] (OJEA, 1984, p. 216).

⁴¹Esto permite, pues, el desarrollo de una pedagogía que resume las ideas morales del helenismo (Fil. 4:8), así, el hombre interior paulino, [...] descansa sobre la creencia en un segundo mundo de los cielos- compensatorio de sus frustraciones presentes [...]. (OJEA, 1984, p. 221).

sujeição material e, ao mesmo tempo, em seu bojo apontava para uma nova ordem, que buscava regular o comportamento dos homens pelo afeto, com base nas relações estabelecidas entre esse homem e o sagrado. O que significava uma reação contra a reestruturação social constituída e a espera de um novo modelo social prometido: um reino messiânico, prometido por Cristo.

Para Leandro Konder (1969) não faz sentido cobrar do cristianismo primitivo uma resposta revolucionária, o que conseqüentemente ele não teve e que, por sua própria natureza, não podia ter. Para o autor cumpre reconhecer que:

[...] nas condições de seu aparecimento, o cristianismo foi- a seu modo- um movimento profundamente progressista. Na medida em que superou qualquer caráter estreitamente nacional e caminhou para uma resoluta universalização, na medida em que aboliu as diferenças espirituais básicas entre homens de diferentes nacionalidades, raças ou classes sociais, declarando que todos os indivíduos - inclusive os escravos- eram filhos de Deus, a religião cristã, do ponto de vista do seu conteúdo social, assinalou um avanço [...] (KONDER, 1969, p.69, grifos do autor).

Para Agamben (2006), não há contradição no pensamento paulino à medida que a revolução do Reino de Deus é outra, é invisível e não visível, interior e não exterior.

Para Agamben (2009), não há tempos nem sociedades novas em Paulo de Tarso. Há a evocação da ressurreição e da eternidade. O tempo é o tempo. Daí o tempo messiânico, o tempo-que-resta, ser um tempo misterioso: um tempo do fim que antecede o fim do tempo.

Isso permite compreender a situação própria do Reino em Paulo. Ao contrário da corrente de representação escatológica, deve ser lembrado que, para ele, o tempo do Messias não pode ser um tempo futuro. A expressão com a qual ele indica esse tempo é sempre "*ho nyn kairos*", o tempo do agora. Como escreve em 2 Cor 6,2: "[*Idou nyn*]. Agora é o tempo favorável, agora é o dia da salvação!" (AGAMBEN, 2009).

Paulo de Tarso, ao elaborar conceitos do que seria a sua visão de mundo, o Reino de Deus, elabora sua visão de sociedade aparentemente perfeita (enquanto estrutura): a igreja, que tinha como principal função dar testemunho entre os homens do amor de Deus e de seu Reino. Anunciando o Messias que operava por meio das

comunidades, havia uma força invisível presente e ao mesmo tempo prenúncio do que seria o reino, cujo passaporte de entrada foi a fé.

3.1.2. A fé e a teoria do conhecimento cristão

O cristianismo, como proposta formativa, centrou-se em uma perspectiva de conhecimento que rompia com a filosofia e com a especulação da natureza, Paulo de Tarso trazia um novo conceito de sabedoria. E, ao referir-se ao novo modelo de conhecimento que orientou a sua proposta pedagógica, apontou para a separação entre ciência humana e sabedoria celeste.

Sua originalidade fundamentava-se na apresentação de um novo elemento para se compreender o mundo e o homem: a fé. E, na construção dessa nova forma de pensar, origina-se um embate entre os pressupostos gregos: a razão e a construção humana do conhecimento, já que em Paulo de Tarso o conhecimento é revelado por Deus mediante a fé, somente compreendido pelo espírito:

Com efeito, foi a nós que Deus o revelou pelo Espírito. Pois o Espírito tudo sonda [...]. E não falamos deles na linguagem que é ensinada pela sabedoria humana, mas na que é ensinada pelo Espírito, exprimindo o que é espiritual em termos espirituais. (*I Coríntios* 2, 10-13).

A teoria do conhecimento adquire em Paulo de Tarso o conceito de dom de Deus, de revelação e não produto da mera razão natural. Assim, ela não depende de recursos humanos. Manifesta-se, ao contrário, na fraqueza humana.

Por isso, ao apelar para uma sabedoria nova e mais profunda, sua intenção não é trazer uma contribuição para a filosofia grega e, sim, substituir a ciência puramente humana pela sabedoria salvífica de Deus (BOEHNER; GILSON, 1970). Esta sabedoria era concebida como instrumento capaz de nortear a conduta, como guia do homem para seu último fim, chegar à estatura de Cristo: “Nós ensinamos a sabedoria de Deus, misteriosa, escondida, e que Deus, antes dos séculos, destinara de antemão para a nossa glória” (*I Coríntios* 2, 6-10).

A teoria paulina do conhecimento fundamentou-se na fé e buscou aplicá-lo à vida prática, buscando responder às angústias pessoais do homem quanto a ser feliz.

Mas, como está escrito, é o que o olho não viu, o ouvido não ouviu, nem subiu ao coração do homem: tudo o que Deus preparou para os

que o amam. Com efeito, foi a nós que Deus o revelou pelo Espírito. Pois o Espírito tudo sonda, até as profundezas de Deus. (*I Coríntios* 2, 6-10).

Foi considerada, pelo cristianismo, superior às “débeis” especulações humanas e tinha seu referencial no próprio Cristo: “— Mas vós sois dele, em Cristo Jesus, o qual se nos tornou, da parte de Deus, sabedoria, e justiça, e santificação, e redenção” (*I Coríntios* 1, 30). Não se tratou, então, de um saber filosófico de ordem superior, ou de uma *gnosis*, visando satisfazer, sobretudo, à razão, mas do saber simples e despretensioso de Jesus Cristo, o crucificado, fonte de salvação.

Paulo de Tarso, ao construir sua teoria do conhecimento, conceituou a sabedoria como própria de Cristo e o fez no contraponto entre sabedoria cristã versus sabedoria deste mundo (BOHENER; GILSON, 1970, p.19).

Ó profundeza da riqueza, da sabedoria e da ciência de Deus! Quão insondáveis são os seus julgamentos e impenetráveis os seus caminhos! Quem, com efeito, conheceu o pensamento do Senhor? Ou quem foi o seu conselheiro? Ou, ainda, quem lhe deu primeiro, para dever ser pago em troca? (*Romanos* 11, 33-35).

A princípio, Paulo de Tarso, no início de seu magistério, tentou matizar razão e revelação, mas, a partir do encontro com os filósofos gregos no Areópago, suas cartas demonstram uma negação ao conhecimento produzido pela filosofia helênica. E a sua oposição à filosofia grega é percebida, em especial, nas *Cartas aos Coríntios*, quando Paulo de Tarso condena o que ele denomina de soberba e autossuficiência da sabedoria terrena e orienta para uma sujeição à fé, representada pelo sacrifício de Cristo na cruz:

Os judeus pedem sinais e os gregos procuram a sabedoria, nós, porém, pregamos um Messias crucificado, escândalo para os judeus, loucura para os pagãos, mas para os que são chamados, tanto judeus como gregos, ele é o Cristo, poder de Deus e sabedoria de Deus. Pois o que é loucura de Deus é mais sábio do que os homens e o que é fraqueza de Deus é mais forte do que os homens. (*I Coríntios* 1,22-25).

Boehner e Gilson explicam que, em lugar de um imponente sistema de ideias, erigido em fundamentos puramente racionais e sustentado por sua própria coerência interna, Paulo de Tarso confrontava os gregos com o que eles consideravam um absurdo: um Deus morto, ressuscitado e elevado à glória do céu. O apóstolo

conscientizou-se de que tudo isso constituía uma pedra de escândalo aos olhos da sabedoria grega (BOEHNER; GILSON, 1970, p.20). É por isso, portanto, que o novo conceito de sabedoria e conhecimento em Paulo de Tarso tem na fé sua base principal:

A fim de que a vossa fé não se fundasse na sabedoria dos homens, mas no poder de Deus. No entanto, é realmente uma sabedoria que nós ensinamos aos cristãos adultos, sabedoria que não é deste mundo nem dos príncipes deste mundo, votados à destruição. Nós ensinamos a sabedoria de Deus, e que Deus, antes dos séculos, destinara de antemão para nossa glória [...] Com efeito foi a nós que Deus o revelou pelo Espírito [...] (*1 Coríntios 2, 5-10*).

Em Paulo de Tarso, o saber assumiu uma inteligência aprimorada nos mistérios do cristianismo, provindo de uma iluminação interior do Espírito Santo, graças à meditação e oração. Ele atribuiu à sabedoria um caráter de saber vivo e santo, que confluiu na denominação de sabedoria por excelência (BOEHNER; GILSON, 1970). Apesar disso Paulo de Tarso não depreciou a tarefa da razão dentro de sua esfera própria. A teoria do conhecimento paulino, não suprime, mas pressupõe a razão. Embora incapaz de penetrar nos mistérios, considerados por ele profundos conhecimentos de Deus, ela pode aplicar-se com êxito a certos problemas de sua competência.

Eu vos exorto, pois, irmãos, em nome da misericórdia de Deus, a vos oferecerdes a vós mesmos em sacrifício vivo, santo e agradável a Deus: este será vosso culto racional. Não vos conformeis ao mundo presente, mas sede transformados pela renovação da vossa inteligência, [...] sede bastante razoáveis para não serdes pretensiosos, cada um segundo a medida de fé com que Deus o aquinhoou. [...] Temos dons que diferem segundo a graça que nos foi concedido [...] Outro, o de ensinar? Que ensine. (*ROMANOS 12,1-7*).

A inteligência submetida à fé tornava-se, na concepção paulina, um instrumento precioso na aprendizagem da *autárkeia*, do domínio próprio quanto aos prazeres e escolhas comportamentais na vida em comum. Necessária ainda para apreender a doutrina e transmiti-la, para formar o homem cristão, partindo do suposto de que esse homem, como criança, precisa abandonar o que ele denomina de rudimentos, ou seja, o conhecimento anteriormente construído, e ser instruído num conhecimento mais aprimorado que garante a suprema sabedoria revelada em Cristo:

Pois quem conheceu a mente do Senhor, que o possa instruir? Nós, porém, temos a mente de Cristo. Eu, porém, irmãos, não vos pude falar como a espirituais, e sim como a carnis, como a crianças em Cristo (*I Coríntios* 3,1).

Essa nova forma de conhecer não tornava supérfluos os esforços da razão como afirma Maritain no livro *A filosofia Moral* (1973):

Esse conhecimento não tornava supérfluos os esforços da razão filosófica nesse domínio, mas, os tornava secundários, o que simplificava, de modo singular a tarefa a que se haviam dedicado os grandes sistemas éticos da atividade clássica em sua procura do ideal moral a ser proposto pelos homens. [...] o próprio Deus e instrui os homens [...] as regras da vida são ensinadas do alto (MARITAIN, 1973, p. 108).

A forma de conhecer adquiriu em Paulo de Tarso, conforme Bauer (2000), nova dimensão, a dimensão da fé. Isso pressupõe a distinção entre o conhecimento especulativo e o revelado.

A teoria do conhecimento, nesse sentido, assumiu, então, uma qualificação carismática e esotérica, com as características de inspiração e revelação.

Ao inaugurar uma distinção entre coisas que são espirituais (de Deus) e naturais e terrenas (dos homens), inaugurou-se desse mesmo modo uma ética revelada, apoiada em um conhecimento revelado das ordenações morais. Entre o conhecimento natural e espontâneo (expresso socialmente) e o conhecimento natural e reflexivo (constituído pela filosofia), o cristianismo apresenta, segundo Maritain (1973), o conhecimento revelado, que ocasionou uma ética revelada em um conjunto de ordenações morais, de cunho afetivo.

3.1.3. A ética

Segundo Philotheus Boehner e Etienne Gilson (1970), o cristianismo primitivo inaugurou uma norma moral nova, que se baseava na teologia do amor *agápe*, e necessitou de uma nova ética de caridade. No amor *agápe* instaurava-se novos vínculos entre Deus e os homens.

Enquanto criador e protetor da humanidade, Deus estreita vínculos com suas criaturas pelos laços afetivos que se consolidam no amor, definido como *agápe*, amor que excede ao filial, em essência, divino, conceito em construção no primeiro século. Cristo inaugurou uma norma moral nova, baseada na teologia do amor, em

que Deus assume o caráter pessoal de pai: “[...] sobre ser o ente por excelência, é também amor, e que seu verdadeiro nome é Pai” (BOHENER; GILSON, 1970, p.16). Essa nova característica atribuída à divindade requeria uma, também nova, ética de caridade.

E essa ética, que, em essência, cumpria-se na *agápe*, carecia ser acompanhada de uma ética de caridade. Esta consistia no amor a Deus sobre todas as coisas e “[...] na renúncia a tudo que possa contrariar este amor; exige-se, além disso, que todos os homens se amassem mutuamente, como convém aos filhos de um mesmo pai celeste, irmanados em Cristo Jesus, e chamados a se tornarem membros do seu corpo místico, pela infusão de um mesmo espírito de amor” (BOENNER; GILSON, 1970, p.17). A ética cristã primitiva implicou em uma analogia de família: Deus, como criador, era Pai, e a humanidade, como criação, eram os filhos, a sociedade, então, assumia fundamentos afetivos que estruturavam sua organização não mais em termos jurídicos.

O aprofundamento e a sublimação de ideia de Deus, concebido como amor, não poderiam deixar de reformar, igualmente, a concepção das relações do homem para com Deus bem como as relações mútuas dos homens entre si; em outras palavras, era forçoso que surgisse uma nova atitude ética. A teologia do amor constitui o fundamento para uma ética de caridade (BOENNER; GILSON, 1970, p.17).

Henri Bergson (2005), no livro *As duas fontes da moral e da religião*, ao discutir sobre as fontes da moral, afirma que existem duas fontes: uma que é instintiva, legada pela própria natureza, e outra que é emocional, se a emoção estiver presente, ela movimentará o indivíduo a agir tal e qual indica aquela doutrina que o conquistara.

A obrigação moral, segundo Bergson, faz-se na vida social e é composta por um conjunto de hábitos, alguns desses são de comando, mas a maior parte deles, de obediência. Esses hábitos de obediência exercem uma pressão sobre a vontade humana. O indivíduo é cercado desde a infância por uma autoridade que o regula, que lhe impõe rédeas. Nesse sentido, uma parte da moral compreende deveres cujo caráter obrigatório se explica, em última análise, pela pressão da sociedade sobre o indivíduo. Essa primeira fonte da moral é um mecanismo requerido pela própria natureza:

Em suma [...] diremos que a natureza, dispondo a espécie humana ao longo do curso da evolução, a quis sociável, como quis as sociedades de formigas e de abelhas; mas uma vez que estava presente a inteligência, a manutenção da vida social devia ser confiada a um mecanismo quase inteligente: inteligente, na medida em que cada peça podia ser remodelada pela inteligência humana, instintivo, porém, na medida em que o homem não podia, sem deixar de ser homem, rejeitar o conjunto das peças e já não aceitar um mecanismo conservador. O instintivo cedia provisoriamente lugar a um sistema de hábitos [...] A necessidade do todo, sentida através da contingência das partes, é aquilo a que chamamos a obrigação moral em geral (BERGSON, 2005, p. 59).

A fonte da moral cujo elemento motor é a emoção movimentará o indivíduo a agir tal e qual indica aquilo que o conquista. Ao contrário das leis coercitivas, que são carentes da concordância racional, a lei moral inclina o sujeito à ação por sugestão. Somente uma emoção que se prolongasse como que por um impulso do lado da vontade e como representação explicativa do lado da inteligência poderia explicar a adesão a uma nova forma de moral.

Um foi querido pela natureza, o outro é uma contribuição do gênio humano. O primeiro caracteriza um conjunto de hábitos que correspondem simetricamente, no homem, a certos instintos do animal, é menos que inteligência. O segundo é aspiração, intuição e emoção (BERGSON, 2005, p. 65).

Nessa segunda moral, a alma se abre a espiritualidade. E o ser humano só pode ser movido por essa porque já existe nele outra que lhe é inata, instintiva e natural. Essa primeira moral não é abolida, mas se apresenta como um progresso na segunda moral.

A ética cristã fundamentou-se, então, no amor *agápe* como instrumento e tem na fé sua viabilização: “a fé que opera pelo amor” (*Gálatas* 5, 6).

Mas o fruto do Espírito é: amor, gozo, paz, longanimidade, benignidade, bondade, fé, mansidão, temperança. Contra estas coisas não há lei. E os que são de Cristo crucificaram a carne com as suas paixões e concupiscências. Se vivemos em Espírito, andemos também em Espírito. Não sejamos cobiçosos de vanglórias, irritando-nos uns aos outros, invejando-nos uns aos outros (*Gálatas* 5,22-26).

Quando a ética cristã pergunta pelo bem moral e por sua realização, ela é remetida ao problema do dever, ao problema do ser e do poder. As suas raízes estão na antropologia teológica e na soteriologia.

A fé reconhece e aceita que a força para a ação moral é enviada por Deus, e se atribui à capacidade do agente apenas na medida em que é graça em primeira e última instância. Mais: porquanto a fé vê Deus como aquele que na morte de Jesus Cristo demonstrou seu amor aos homens de forma irrevogável e inexcedível, ela fundamenta um *ethos* de solidariedade universal (SÖDING, 2003, p. 191-192).

Essa ética que se fundamenta no crer critica toda dicotomia entre autonomia e teonomia e aguça com isso a possibilidade de conciliar a liberdade, que está na base da discussão ética, proposta por Paulo de Tarso, de que a identidade do homem é constituída pela unidade entre carne e espírito, da qual Deus é copartícipe, por meio do Espírito Santo. Dessa unidade, emerge a motivação para o exercício da consciência moral individual, assim como para o engajamento político nas comunidades.

Para Paulo é a fé que define o ser cristão e a identidade pessoal. Trata-se de uma realidade dinâmica que tem início com a aceitação do batismo que torna as pessoas justificadas. É essa dimensão que caracteriza a fé paulina; a justificação para a salvação é um processo que deve levar o crente a uma assimilação total com o Senhor. Isso dura toda a vida e não conhece interrupção alguma ou alternância no empenho (FISICHELLA, 2000, p. 96).

A formação da consciência, na proposta pedagógica de Paulo de Tarso, perpassa uma concepção de homem como habitação do Espírito Santo, cuja função seria não somente como um observador vigilante dos nossos bons e maus pensamentos, mas ainda como um auxiliador idôneo.

Antes, rejeitamos as coisas que por vergonha se ocultam, não andando com astúcia nem falsificando a palavra de Deus; e assim nos recomendamos à consciência de todo o homem, na presença de Deus, pela manifestação da verdade (*II Coríntios 4,2*).

Assim como os acertos evocam elogios e trazem certa paz interior que se reflete no físico como um todo, os erros comprometem a saúde mental do homem, refletindo-se no físico e criando certa confusão que impede a felicidade: “Porque a nossa glória é esta: o testemunho da nossa consciência, de que com simplicidade e

sinceridade de Deus, não com sabedoria carnal, mas na graça de Deus, temos vivido no mundo, e de modo particular convosco” (*II Coríntios 1,12*).

E essa felicidade se cumpre em paradigmas não convencionais, pois está arraigada à boa consciência e não aos prazeres circunstanciais:

Por isso sinto prazer nas fraquezas, nas injúrias, nas necessidades, nas perseguições, nas angústias por amor de Cristo. Porque quando estou fraco então sou forte (*II Coríntios 12,10*).

Como em muita prova de tribulação houve abundância do seu gozo, e como a sua profunda pobreza abundou em riquezas da sua generosidade (*II Coríntios 8, 2*).

Vós fostes feitos nossos imitadores, e do Senhor, recebendo a palavra em muita tribulação, com gozo do Espírito Santo (*I Tessalonicenses 1, 6*).

A palavra de Cristo habite em vós abundantemente, em toda a sabedoria, ensinando-vos e admoestando-vos uns aos outros, com salmos, hinos e cânticos espirituais, cantando ao Senhor com graça em vosso coração (*Colossenses 3,16*).

Como comunidade da fé, a boa consciência movida pela força do espírito manifesta na *agápe*, como dom que supera as dificuldades circunstanciais, é fortalecida em uma formação que se faz na práxis. E, no caso das comunidades cristãs primitivas, sua escola eram as comunidades denominadas de igreja. Nelas, os laços afetivos eram fortalecidos em uma ética da igualdade, em um *ethos* de solidariedade universal que gestava a formação de uma identidade.

3.2. A ESCOLA CRISTÃ: A IGREJA

A identidade é a fonte de significado e experiências de um povo, com base em atributos culturais relacionados que prevalecem sobre outras fontes. A construção da identidade depende da matéria prima proveniente da cultura obtida, processada e reorganizada de acordo com a sociedade. A construção da identidade leva a resultados distintos, e é por esse processo de construção que se legitima a origem de uma sociedade civil, com organizações e instituições.

Na tentativa de construir essa identidade social, nos primeiros momentos Paulo de Tarso propôs categorias que se expressavam como divinas e reveladas espiritualmente.

O reino de Deus e a sabedoria de Deus eram expressões que faziam alusão a uma nova forma social representada na Igreja, que se iniciava nas comunidades,

visando resolver os conflitos sociais internos, provindos das desigualdades sociais que se repetiam nas comunidades:

Pode-se, portanto, concluir que as desigualdades socioeconômicas, típicas da grande metrópole grega, repetiam-se na mesma proporção na Igreja; [...] mas de que modo foi resolvido o problema da convivência das duas classes sociais no seio da mesma comunidade? O movimento libertário de emancipação levava à superação radical do problema, pela convicção de que as diferenças de qualquer tipo, próprias da vida terrena, haviam perdido toda razão de ser (BARBAGLIO, 1989, 151-2).

Donini (1980) assim define o termo “igreja”, numa associação com “sinagoga”:

No mundo da emigração, o termo “sinagoga”, de origem helenística, indicava, havia tempo, as assembleias dos fiéis e dos prosélitos, antes ainda de designar o edifício em que decorria o serviço religioso judaico; o termo “*eclesia*”, reunião dos eleitos, tem um valor análogo nos Actos. Num certo passo, pode-se ler que S. Paulo deixou, com Barnabé, a cidade de Antioquia, para se dirigir a Jerusalém, “acompanhado pela igreja” (DONINI, 1980, p. 98).

A noção de igreja estava mais ligada à comunidade daqueles que creram e andavam juntos do que a um espaço físico. As reuniões eram em casas e incluíam refeições conjuntas e o exercício da hospitalidade. Como se pode verificar nas referências de Paulo de Tarso na *Carta aos Romanos*: “Saudai também a igreja que está em sua casa. Saudai a Epêneto, meu amado, que é as primícias da Acácia em Cristo” (*Romanos* 16, 5). E ainda:

Recomendo-vos, pois, Febe, nossa irmã, a qual serve na igreja que está em Cencrécia, para que a recebais no Senhor, como convém aos santos, e a ajudeis em qualquer coisa que de vós necessitar; porque tem hospedado a muitos, como também a mim mesmo [...] Saudai-vos uns aos outros com santo ósculo. As igrejas de Cristo vos saúdam (*Romanos* 16, 1-16).

Essas reuniões assemelhavam-se a assembleias, espaços de confraternização, mas também de deliberação e formação pedagógicas. A igreja (*ekklesia*), então, é conceituada como uma nova proposta social de caráter alternativo à antiga proposta grega em transformação:

Renunciando à vossa existência passada, precisais despojar-vos do homem velho, que se corrompe sob o efeito das concupiscências enganosas; precisais ser renovados pela transformação espiritual de

vossa inteligência e revestir o homem novo criado segundo Deus na justiça e na santidade que vêm da verdade. Eis que vos livrastes da mentira: cada um diga a verdade ao seu próximo, pois nós somos membros uns dos outros. Estais encolerizados? Não pequeis [...] Aquele que roubava pare de roubar, antes, esforce-se por trabalhar honestamente com suas mãos [...] Sede bons uns para com os outros, sede compassivos; perdoai-vos mutuamente [...] (*Efésios* 4, 22-32).

As comunidades distinguiam-se como formas alternativas de se viver, conforme proposta de Paulo de Tarso. Segundo Horsley, a noção de *ekklesia* assemelhava-se às reuniões da assembleia grega, *ekklesia* referia-se a uma reunião de cidadãos com o fim de deliberar (HORSLEY, 2004).

Para adentrar nessa nova forma social, proposta por Cristo e sistematizada por seus discípulos, faz-se necessário passar por um processo de iniciação denominado de batismo que representa a redenção.

A redenção, para Paulo de Tarso, fora efetivada pela expiação na “[...] crucificação de Cristo, que era escândalo para o judeu e loucura para o grego” (*I Coríntios* 18, 23). Era vista, então, como um elemento de ruptura com o mundo circundante (DONINI, 1980).

Essa nova forma social, vislumbrada por Paulo de Tarso, “igreja”, fundamentava-se numa estrutura que, a princípio, tinha como base: a família, a organização social em torno dos textos considerados sagrados e as relações de produção social, centradas no trabalho. Dessas três, somente a terceira trazia em si uma nova concepção de relações que mesclava negócios com fraternidade. As duas primeiras transitavam entre os valores judaicos e gregos, com algumas inserções de originalidade.

Nessa forma social, buscava-se envolver toda a humanidade como uma única família, uma proposta universal: “Em um só espírito, todos nós fomos batizados, em um só corpo, quer judeus, quer gregos, quer escravos, quer livres. E a todos nos foi dado beber de um mesmo Espírito” (*I Coríntios* 12, 13).

Na *Primeira Carta aos Coríntios*, a partir dos problemas surgidos nessa comunidade, Paulo de Tarso discorreu sobre o celibato, o casamento e o papel da mulher.

Descritas essas situações particulares que permitem perceber os conceitos paulinos em construção, no que se refere à lei judaica, como instrumento de

regulamentação social, Paulo de Tarso, nas *Cartas aos Coríntios*, propôs uma nova forma de relações sociais.

A plataforma ideológica para essa nova ordem em construção foi o afeto. Pelos laços fraternos, prometia-se a organização de uma nova sociedade sob uma nova égide (o amor), fundamentada num novo modelo de sagrado: o Deus-pai, que buscava envolver toda a humanidade, sem distinção de raças, sexo e posição social: “Entre eles nunca se chamam cristãos, mas irmãos, fiéis, discípulos, eleitos. Vendem os seus bens e distribuem o ganho por todos, segundo as necessidades de cada um” (DONINI, 1980, p. 98).

Quanto às diferenças sociais e embates dela decorrentes, vivenciados na comunidade de Corinto, Paulo de Tarso as explica pela desorganização causada pela tentativa do homem de resolver seus problemas, distanciado de Deus, com suas próprias capacidades racionais, o que Paulo de Tarso resume na conceitual desordem provocada pelo pecado (OJEA, 1984, p. 24).

Para Donini, os problemas sociais foram encarados como princípios individuais, gerados pelo pecado, numa luta interna:

Com base nas experiências religiosas e morais das comunidades, quando a espera do fim começa a esmorecer, o conflito entre dominados e dominadores, entre pobres e ricos, entre a luz e as trevas, transforma-se, em S. Paulo, na oposição entre “carne”, entendida como essência do mal, e “espírito”, elemento divino do homem (DONINI, 1980, p. 108.).

A indiferença quanto à escravidão e à obediência às autoridades constituídas norteou e fundamentou a proposta educacional paulina, que, contraditoriamente, negava a ordem instituída, mas, em essência, educava para a submissão a ela com vista à orientação para um mundo irreal, mítico, a realizar-se no limite da felicidade eterna do reino iminente (DONINI, 1980, p. 107).

Na *Epístola aos Romanos*, Paulo de Tarso assegura: “Cada um deve obedecer às autoridades constituídas, porque não existe poder que não derive de Deus” (*Romanos* 13,1-3).

Segundo Ojea (1984), essa concepção social apontava para uma igualdade social, somente ideológica:

Nesta doutrina, o cristianismo se constitui como uma comunidade de amor, puramente espiritual e mística: o conceito de Cristo é

identificado com o corpo pneumático total dos crentes, que é concebido como uma *koinonia* [...] Assim, a vontade de lutar pela liberdade real na sociedade radicalmente cessa, a escravidão já não representava condição degradante e miserável, pois a nova nobreza da fé fornece os ingredientes psicológicos compensatórios adequados. Paulo formulou de forma inequívoca o princípio da obediência à ordem estabelecida civil [...] (OJEA, 1984, p. 215-6, tradução nossa)⁴².

Conforme os preceitos cristãos, importava garantir os direitos em uma nova era, em outro sistema por vir, que tinha na igreja sua forma de representação terrestre. Apesar de não se afastarem dos limites da cidade e de aceitarem as normas vigentes, os cristãos centravam-se nas normas estruturadas nas próprias comunidades, que tinham como superiores:

Será admissível o recurso aos tribunais estatais? [...] o parecer do apóstolo é nitidamente negativo. Os Cristãos que “julgarão o mundo”, não devem dirigir-se a qualquer magistratura externa, para “resolver os seus problemas terrenos” porque os juízes “não são tidos, de modo algum em conta” (DONINI, 1980, p. 104).

Contudo não eram de todo alienados da vida social, frequentavam os mercados e os templos. As suas assembleias eram ocasionais, para as orações e distribuição do pão, de acordo com as solenidades do mundo hebraico (DONINI, 1980, p 98). A dupla cidadania “terrena” e “celeste” implicava alguns conflitos. A ordem social, enfatizada na pedagogia paulina, nas comunidades, estava tumultuada, os conflitos não eram poucos:

Quanto a mim, irmãos, não pude falar-vos como a homens espirituais, mas somente como a homens carnis, como a criancinhas em Cristo [...] Já que há entre vós ciúme e contendas, não é que sois carnis e vos comportais de maneira meramente humana? [...] Ora, imaginando que eu não voltaria a estar convosco, alguns se incharam de orgulho (*I Coríntios* 3,1-3; 4,18).

Os problemas, especialmente de relacionamentos, descritos na carta paulina, contribuíram para a sistematização do seu pensamento a respeito de sua proposta baseada no amor como elemento formativo e norteador das relações sociais. Fabris

⁴²En esta doctrina, la cristiandad aparece constituida como una comunidad de amor, puramente espiritual y mística: el concepto del Cristo se identifica con el cuerpo pneumático total dos creyentes, el cual es concebido como una *koinōnía* [...] Así, la disposición a luchar por la libertad real en la sociedad cesa radicalmente; la esclavitud ya no siente como condición degradante y miserable, pues la nueva nobleza de la fe provee del adecuado, ingrediente psicológico compensatorio. Pablo formula sin equívocos el principio de obediencia al orden civil establecido [...] (OJEA, 1984, p. 215-6).

considera a pedagogia paulina “como um projeto de vida no amor” (FABRIS, 2003, p. 554). E esse projeto se efetivava nas comunidades denominadas de “igrejas” que eram acima de tudo espaços pedagógicos e foram se transformando em ambientes de formação do homem cristão, portanto, escolas.

À medida que as comunidades começaram a se desenvolver, para atender à necessidade de estruturação e expansão, adquiriram-se cada vez mais contornos formativos que visavam formar discípulos e discipuladores.

3.2.1. A formação das primeiras comunidades e a expansão como espaços pedagógicos

Como já mencionado, as comunidades cristãs-igrejas eram os espaços de formação nos quais o magistério paulino se efetivou. Uma das primeiras comunidades formadas⁴³ que se destacou foi a de Antioquia. O relato de *Atos* 11,25 destaca que Barnabé foi à procura de Paulo, em Tarso, para estruturar a comunidade em Antioquia, que, em franca expansão, necessitava de um reordenamento⁴⁴.

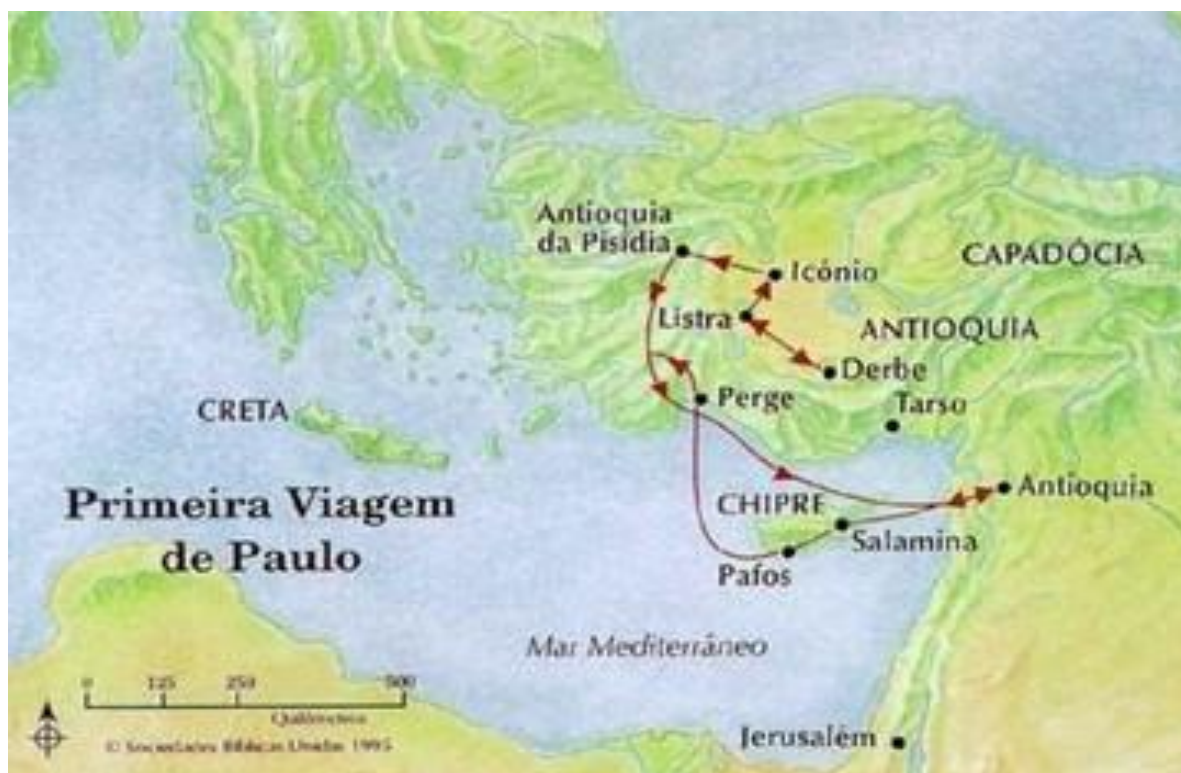
Antioquia era formada por uma mistura de raças e povos variados. Lá havia uma colônia muito grande de judeus que pretendiam impor seus dogmas à nova comunidade nascente que mais tarde receberia o nome de comunidade “cristã”. Convidado por Barnabé, Paulo deixou Tarso para firmar essa comunidade nos preceitos da doutrina de Cristo em construção naquele momento.

Comissionados por essa mesma comunidade, em 46 d.C. Paulo de Tarso e Barnabé foram para uma viagem evangelística a Chipre, cidade natal de Barnabé, passando pela Panfília, Pisídia, Icônio, Listra e Derbe. Com o intuito de consolidar os que haviam se convertido ao cristianismo, refizeram o caminho de volta, percorrendo novamente os mesmos lugares, como se pode observar na figura a seguir:

⁴³ Relato baseado em SILVA, Roseli Gall do Amaral da. **A formação do homem ideal em Paulo de Tarso: o amor como elemento formativo**. Maringá, PR: UEM, 2010. Dissertação de Mestrado.

⁴⁴Barnabé, natural de Chipre, foi um dos primeiros cristãos mencionados no Novo Testamento. Seus pais, judeus helênicos, deram-lhe o nome de José (*Ιωσήφ*), mas, quando ele vendeu todos os seus bens e deu o dinheiro aos apóstolos em Jerusalém, eles lhe deram um novo nome: Barnabé. Este parece ser de origem Aramaica בר נביא, que significa o *filho do profeta*. No entanto o texto grego do *Atos dos Apóstolos* 4,36 explica o nome como υἱός παρακλήσεως, *hyios paraklēseōs*, que significa “filho da exortação/ consolação” (*Atos* 4,36 -37). Foi uma espécie de mentor de Paulo de Tarso (BARBAGLIO, 1989).

Figura 06- Mapa da primeira viagem de Paulo de Tarso.



Fonte: CPAD disponível em: <www.cpad.com.br/paginas/sub_mapa_2.htm>. Acesso em dez 2009.

No íterim da primeira e da segunda viagem de Paulo de Tarso, aproximadamente pelo ano 49 de nossa era, visando responder e dar soluções às questões que eram motivo de conflitos internos e externos, nas comunidades paulinas e entre as outras comunidades fundadas por outros discípulos de Cristo, aconteceu o primeiro Concílio Apostólico⁴⁵. E as discussões centraram-se no que dizia respeito aos problemas ocasionados pelas contradições entre a nova doutrina cristã e os preceitos judaicos.

A esse respeito, Ramos acrescenta:

[...] o “concílio” de Jerusalém, o qual teve como motivo e como principal resultado aprovar as perspectivas de Paulo para o desenvolvimento do cristianismo. Ali, não estaria somente em causa abrir a porta para a uma estratégia que Paulo gostaria de propor e vir a realizar. Estaria já, bem mais profundamente, a aceitação daquilo que este já teria praticado e proclamado oralmente e até por escrito, junto das comunidades da Ásia romana. Tratava-se, portanto, de ratificar aquilo que viria a ser chamado o “cristianismo de recepção grega”. Este é essencialmente paulino e é deste que derivam

⁴⁵ Concílio é uma reunião ou assembleia para disciplinar os dogmas da fé. O primeiro concílio descrito em Atos 15 realizou-se em Jerusalém (aproximadamente entre 52-53 d.C.) para buscar um acordo entre o grupo de Paulo de Tarso e o dos demais apóstolos a fim de decidirem sobre os gentios e as exigências da lei judaica (QUESNEL, 2004, p. 23 até 31).

directamente quase todas as modalidades de cristianismo que têm existido até agora (RAMOS, 2012, p. 60).

A igreja nascente estava buscando superar seu estágio judaico. Os cristãos judeus estavam avançando vagarosamente para a universalidade dessa proposta, sob a orientação de Paulo de Tarso, mas essas novas condições requeriam respostas a perguntas que a cada dia surgiam, e, ao buscar responder a essas perguntas, a proposta paulina a cada dia assim se efetivava.

A recepção dos considerados “gentios” nas comunidades fora estabelecida, mas o fato de serem obrigados a circuncidarem-se e se tornarem judeus gerava dúvidas.

A ruptura de Paulo de Tarso com algumas tradições do judaísmo, em especial com o radicalismo no cumprimento da lei, e o fato de não impô-la aos novos cristãos que não eram judeus haviam provocado várias discussões, inclusive entre os líderes das igrejas nascentes.

Três tendências parecem efetivamente ter-se confrontado, cada uma podendo estar ligada a uma personalidade emblemática: Tiago, Paulo de Tarso e Pedro:

A tendência judaizante estava ligada ao nome de Tiago de Jerusalém, “o irmão do Senhor” (Gl 1, 19); [...] preconizava a observância da *Torá* para todos os cristãos, até mesmo aqueles que provinham do paganismo; e talvez ele ainda contasse com aliados judaizantes mais extremados, que fizeram alguns estragos junto aos gálatas. Paulo representa a tendência exatamente inversa; se os cristãos de origem judaica podiam continuar a prática da lei _ponderava- para ele esta não tinha mais nenhum valor na ordem da justificação. Quanto a Pedro, a epístola aos gálatas situa-o numa posição mediana: ele era bastante partidário das teses paulinas, mas, ao mesmo tempo, pronto a ceder algo as idéias judaizantes quando adversários da parte de Tiago faziam pressão (Gl 2,11-13) (QUESNEL, 2004, p. 30).

Essas demandas trouxeram a necessidade de um concílio, os apóstolos procuravam soluções a fim de universalizar as práticas tanto religiosas como morais.

Paulo de Tarso e Barnabé foram a Jerusalém a fim de participar do concílio com os demais apóstolos.

Quesnel comenta sobre a decisão que de certa forma conseguiu manter a unidade entre as comunidades:

Decidiu-se que os judeus cristãos continuariam, se quisessem, a praticar a circuncisão e a *Torá*, mas os cristãos advindos do paganismo seriam dispensados de tudo isso. Abria-se, pois, a porta para um cristianismo universal. Contudo, fez-se o máximo para manter a comunhão entre os dois ramos da árvore da fé. Esta foi a razão principal da coleta que Paulo organizou entre as igrejas que ele fundara, em benefício da igreja-mãe de Jerusalém (2 Cor 8, 8-9) (QUESNEL, 2004, p. 31).

Paulo de Tarso, na *Carta aos Gálatas*, referiu-se ao resultado desse acordo:

E, reconhecendo a graça que me foi dada, Tiago, Cefas e João, considerados como colunas, deram-nos a mão, a mim e a Barnabé, em sinal de comunhão, a fim de que fôssemos, nós aos pagãos, eles, aos circuncisos. Apenas teríamos de nos lembrar dos pobres, o que eu tive muito cuidado de fazer. Mas quando Cefas veio a Antioquia, eu me opus a ele abertamente, pois assumira uma atitude errada (*Gálatas* 2, 9-11).

Após o concílio, Paulo e Barnabé tiveram divergências⁴⁶, separando-se, e Paulo de Tarso partiu para uma segunda viagem na companhia de Silas⁴⁷ (*Atos* 15,40). De Antioquia para as terras da Galácia, seguiram por terra, e, em Listra (cidade da província romana da Licônia e que passou a fazer parte do sul da Galácia), novo companheiro aderiu à viagem, Timóteo⁴⁸.

A princípio, o roteiro pretendido era a região Ocidental, o norte da Galácia, em Trôade, mas Paulo de Tarso fora incomodado por uma “visão”, como relata a tradição, que lhe indicou a Macedônia; assim, dirigindo-se para lá, começou seu magistério na Grécia.

No mapa, a seguir, pode-se observar o destino, que foi de fato percorrido, destacado em verde:

⁴⁶ Segundo Fabris (1996), a personalidade de Paulo de Tarso demonstrou intolerância, o que contrastava com alguns de seus ensinamentos (*Romanos* 12, 21), sobretudo para com os que contestavam seus métodos (FABRIS, 1996, p. 42).

⁴⁷ Silas, forma helenizada de um nome hebraico (talvez *sheal*, “pedir, invocar”, que é a mesma raiz do nome “Saul”), do qual resulta também a forma latinizada *Silvano*. O nome Silas é confirmado só no *Livro dos Atos*. Ele era um judeu de Jerusalém, um dos primeiros que se fizeram cristãos, e naquela comunidade gozava de grande estima (*Atos* 15,22), sendo considerado profeta (*Atos* 15, 32). Foi encarregado de levar “[...] aos irmãos de Antioquia, Síria e Cilícia decisões tomadas no Concílio de Jerusalém e de explicá-las.” (*Atos* 15, 23).

⁴⁸ Timóteo nascido em Listra (cerca de 200 km a nordeste de Tarso), de mãe judia e de pai pagão (*Atos* 16,1).

Figura 07- Mapa da viagem de Paulo de Tarso à Grécia.

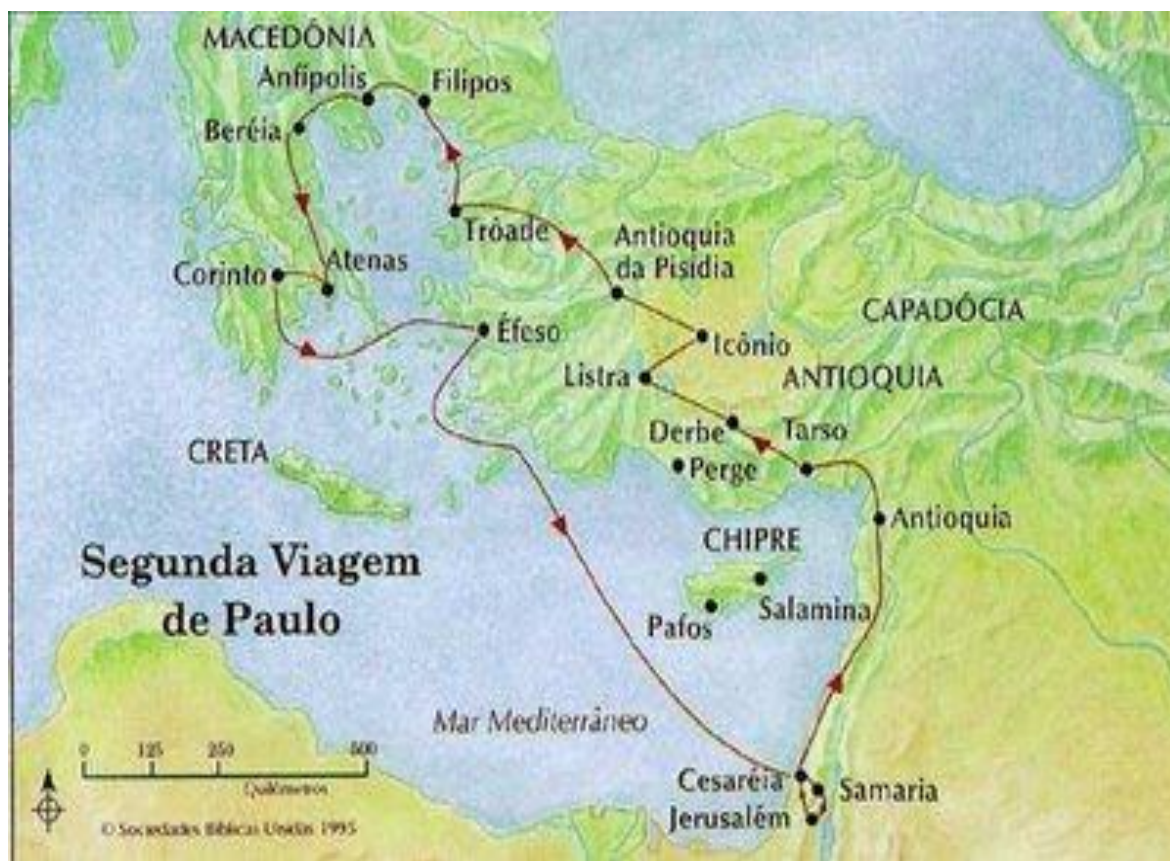


Fonte: CPAD disponível em: <www.cpad.com.br/paginas/sub_mapa_2.htm>. Acesso em dez 2009.

Nessa segunda viagem, Paulo de Tarso teve um de seus maiores desafios, que marcou profundamente seu magistério e o levou a um redirecionamento de sua proposta: o encontro no Areópago, em Atenas. A partir desse encontro, em que ele não teve êxito na tentativa de articular sua proposta aos moldes da filosofia grega, não se dirigiu mais aos filósofos, nem aos sábios, nem aos doutores da lei, mas aos que considerou abandonados (TRESMONTANT, 1964,p. 137).

Nessa segunda viagem, foram visitadas as cidades de Filipos, Tessalônica e Bereia. Chegando à Acaia, visitaram as cidades de Atenas e Corinto, como se pode observar no mapa a seguir:

Figura 08- Mapa da segunda viagem de Paulo de Tarso.



Fonte: CPAD disponível em: <www.cpad.com.br/paginas/sub_mapa_2.htm>. Acesso em dez de 2009

A princípio, procurou em Atenas, no Areópago, um ponto de contato para expor aos filósofos a nova doutrina. Era comum aos atenienses e estrangeiros ocuparem-se de ouvir novidades, discutindo-as a partir dos referenciais gregos. Nesse confronto, discursou sobre as incompatibilidades entre a doutrina cristã nascente e a filosofia sofística, um discurso que não agradou nem a judeus nem a gregos (SILVA, R.G., 2010). Esse encontro no Areópago marcou, além da mudança de público-alvo, uma mudança de pensamento.

A partir desse evento, Paulo de Tarso assumiu posição radical contra o que denominou de filosofia grega, apesar de continuar se utilizando muito dos seus conceitos como instrumento didático.

Apesar do efeito frustrante desse encontro no Areópago, que marcou a ruptura com o auditório privilegiado de Atenas, que representava a cultura grega, o autor dos *Atos dos Apóstolos* ressalta a conversão de Dionísio, membro do conselho do Areópago, e de Dâmaris (FABRIS, 2003). Mas a questão mais recorrente é a reformulação que esse encontro ocasionou no magistério paulino, e, exceto o grupo

que se reuniu em torno de Dionísio e de Dâmaris, em Atenas não se organizou nenhuma comunidade cristã naquele momento.

Ao partir de Atenas, Paulo de Tarso dirigiu-se para Corinto e permaneceu nessa cidade por quase dois anos⁴⁹, do fim do ano 50 até os últimos meses do ano 52. De Corinto, escreveu suas primeiras cartas, a *Primeira e Segunda aos Tessalonicenses*. Partiu de Corinto para Éfeso, passou por Jerusalém e chegou à Antioquia da Síria.

Considerado o período mais importante de sua vida, sob vários aspectos, a terceira viagem missionária foi a época do magistério em volta do mar Egeu (*Atos* 18). Ele visitou toda a Ásia Menor e comunidades foram firmadas na Grécia. Durante esses anos, Paulo de Tarso escreveu *I e II Coríntios*, *Romanos* e algumas das denominadas epístolas da prisão.

Nas comunidades cristãs ao redor do mar Egeu, atravessando de Trôade à Macedônia, revisitadas, foi onde escreveu a epístola denominada *II Coríntios* e dali partiu para Corinto.

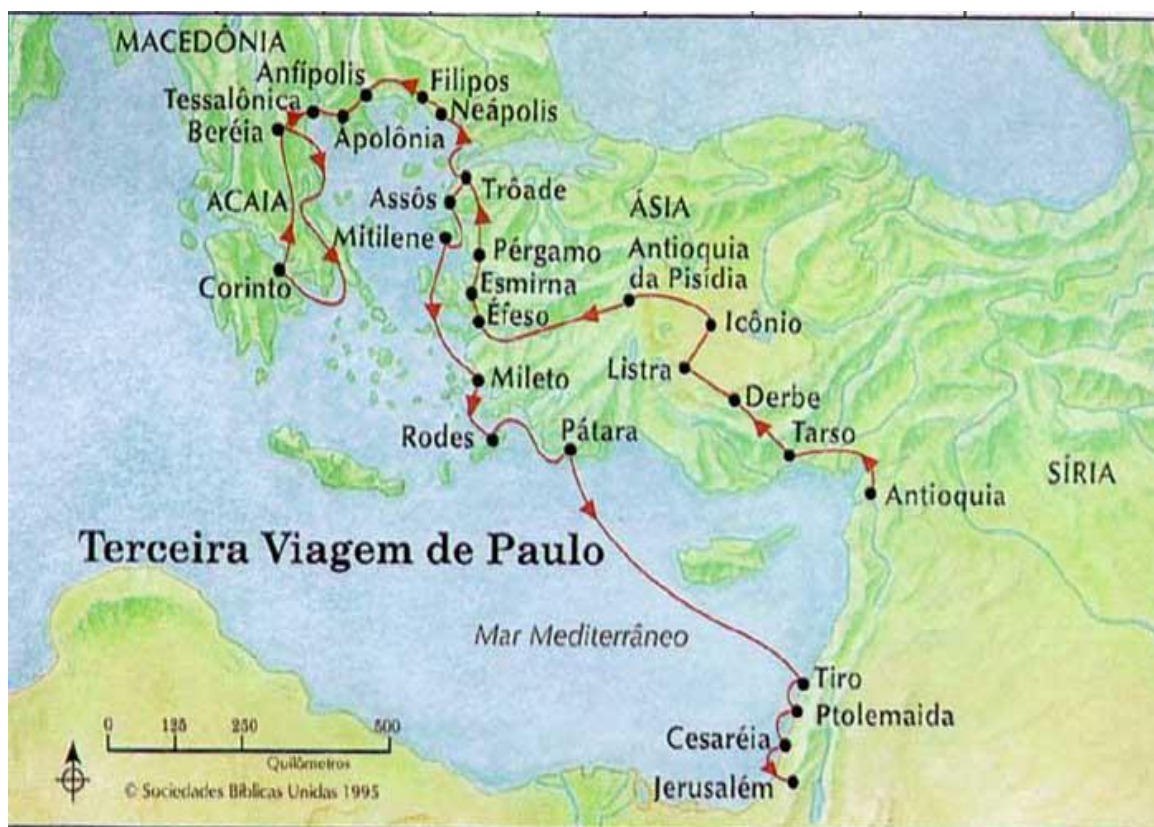
Nessa cidade ele passou o inverno e escreveu a *Epístola aos Romanos*, antes de continuar a viagem a Mileto, um porto próximo de Éfeso.

De Antioquia da Síria, Paulo de Tarso voltou para Éfeso, onde passou cerca de três anos, tendo estabelecido aí um dos centros mais importantes do cristianismo na época.

Para levar auxílio às comunidades carentes, viajou para Jerusalém e pretendia ir à Síria. Mas, temendo os próprios judeus, que ameaçavam prendê-lo, resolveu ir para a Macedônia. Da Macedônia, tomando um navio, velejou ao longo da costa da Ásia Menor, com breves paradas efetuadas em diversos lugares como Mileto (como se pode observar no mapa), e finalmente desembarcou em Tiro, na Síria.

⁴⁹ Pode-se precisar essa data graças a um fragmento de uma inscrição de Galião, comparada ao relato de *Atos* 18, em que Paulo de Tarso é levado ao Tribunal de Acaia do qual Galião era procônsul (FABRIS, 2003).

Figura 09- Mapa da terceira viagem de Paulo de Tarso.



Fonte: CPAD disponível em: < www.cpad.com.br/paginas/sub_mapa_2.htm>. acesso em dez de 2009

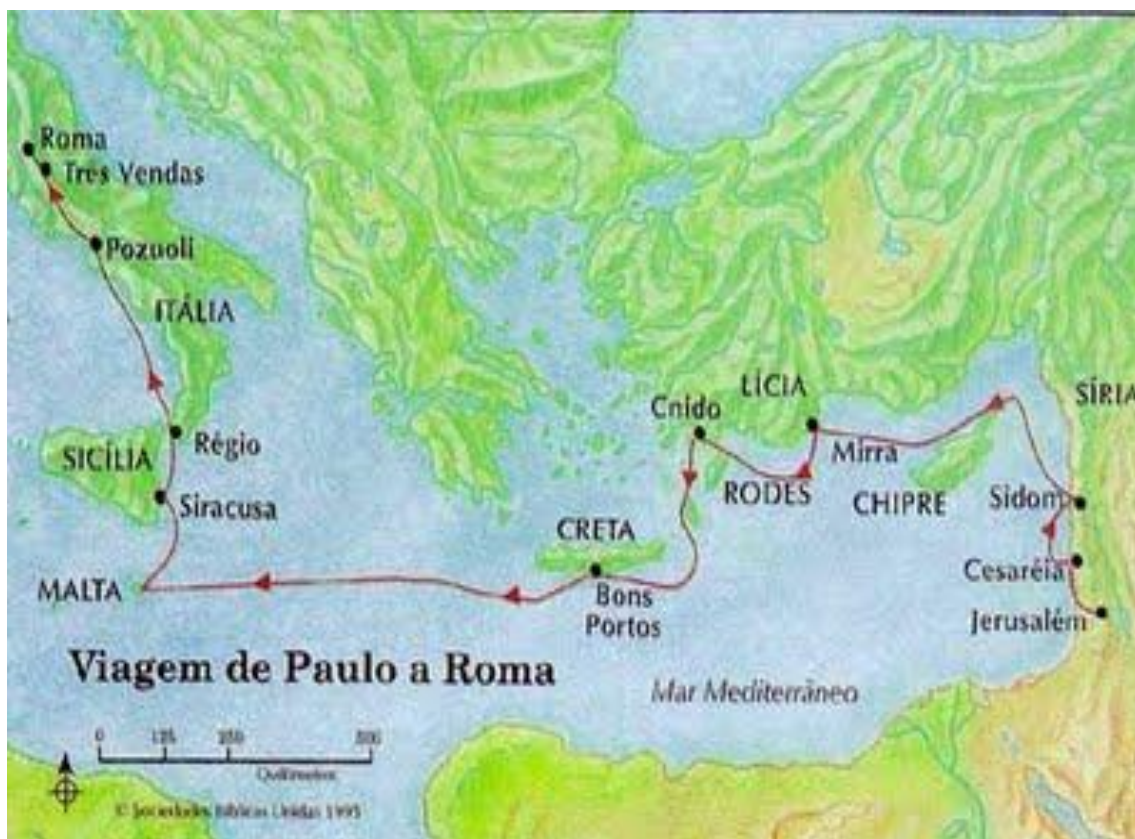
A história da rejeição dos judeus a Paulo de Tarso em Jerusalém foi registrada em *Atos* 21,27-36; 16,16-40. Os judeus radicais, afrontando-o, causaram uma confusão na qual Paulo de Tarso foi acusado de perturbar a ordem e encaminhado às autoridades romanas. Paulo de Tarso aproveitou o momento para discursar nas escadarias do Templo, contando com pormenores a sua conversão ao cristianismo. Os soldados o ameaçaram com açoites, mas, ao serem notificados de que ele era cidadão romano, soltaram-no.

Os protestos por parte dos judeus foram tantos que, para sua proteção, Paulo de Tarso foi conduzido às barracas militares e, posteriormente, à Cesareia por um grupo armado. Conduzido à residência de Félix, procurador romano no período de 52-60 d. C., Paulo de Tarso foi guardado por sentinelas no palácio de Herodes Agripa II (27 d. C.-100 d. C.). Aparentemente esteve em Cesareia por dois anos.

Ao mudar o procurador de Cesareia, Pórcio Festo, novo procurador, não quis ouvir o caso de Paulo de Tarso, o que o levou a apelar para César, reivindicando o que era direito de todos os cidadãos romanos e o que originou o motivo de sua viagem a Roma.

Atos, no capítulo 27, registra o naufrágio do navio em que Paulo de Tarso estava e que os obrigou a ficar algum tempo em Malta, ilha que fazia parte da província da Sicília. Dali, viajou para Cesareia, pelo mar, com outros prisioneiros e fez diversas paradas pelo caminho. Chegou a Roma no final de 60 d.C. início de 61 aproximadamente.

Figura 10- Mapa da viagem de Paulo de Tarso a Roma.



Fonte: CPAD disponível em: <www.cpad.com.br/paginas/sub_mapa_2.htm>. acesso em dez de 2009

Em Roma, foi mantido em liberdade-custódia, o que lhe garantia o direito de viver em sua própria casa, desfrutando de liberdade de ação, mas sempre acompanhado de um guarda. Provavelmente ali foram escritas as epístolas aos *Colossenses* e a *Filemon*. Para facilitar a visualização da vida e magistério de Paulo de Tarso observe quadro 01 em anexo.

Ao objetivar manter a unidade entre as comunidades formadas, Paulo de Tarso utilizou-se das cartas, como instrumento pedagógico, e por intermédio destas pode-se observar como eram essas primeiras comunidades e as crises por elas perpassadas nesse primeiro momento.

Sobre as primeiras comunidades cristãs, quanto a seus estratos sociais e suas interferências nas crises, Blázquez (1995) afirma que a opinião predominante é que às primeiras comunidades cristãs pertenciam pessoas pobres. Mas, nas últimas décadas, chegou-se a conclusões diferentes⁵⁰:

Concluiu-se que o cristianismo mais primitivo não deve ser visto como qualquer movimento de massa do proletariado, mas como um agrupamento de células mais ou menos excluído, em grande parte constituído de pessoas que vieram da classe média. [...] os conflitos conhecidos na igreja de Corinto ocorreram principalmente entre pessoas de diferentes níveis sociais; as tensões surgiram também no nível individual de atrito e divergências próprias de uma sociedade hierárquica e uma comunidade que estava se esforçando para viver em igualdade (BLÁZQUEZ, 1995, p. 95-6, tradução nossa).⁵¹

À medida que as crises ganhavam corpo nas comunidades, contribuíram para que o escritor, conforme se pode identificar nas últimas cartas, refletisse e conceituasse sua visão de homem e de mundo frente às necessidades imediatas, o que permitiu a sistematização de sua proposta pedagógica de formação humana.

A diversidade social nas pequenas comunidades contribuiu para que Paulo de Tarso sistematizasse o que mais tarde seria considerada a *Paideia* Cristã, as crises, então foram o elemento propulsor para se pensar uma proposta formativa que as solucionasse na prática, o que fez com que a proposta ganhasse corpo na vida cotidiana das comunidades.

O que confluíu para uma nova reflexão doutrinária que exigia uma nova formação educacional, voltada a responder a uma nova visão de sociedade e concepção de homem, que Paulo de Tarso, em seu caráter educativo, apresentou em suas epístolas.

⁵⁰La opinión prevalente es que las primeras comunidades cristianas pertenecían a gentes pobres. En los últimos decenios se há llegado a conclusiones diferentes.[...] (BLÁZQUEZ, 1995, p.95-96).

⁵¹ Concluye que el cristianismo más primitivo no debe verse como um movimiento proletário de masas, sino como um reagrupamiento de células más ou menos sobrantes, formadas em gran parte de gentes que procedían de la classe média. [...] los conflictos que se conocen em la iglesia de Corinto se producian casi siempre entre gentes de niveles sociales diferentes; las tensiones, también a nível individual surgían Del roce y desavenencias propias de uma sociedad jerarquizada y uma comunidad que tendía a la igualdad (BLÁZQUEZ, 1995, p. 95-6).

3.3. O modelo paulino de formação humana

Em suas epístolas, Paulo de Tarso elaborou uma representação dos fatos a partir de pressupostos judaicos e gregos e, no que se refere à sua conceituação de homem, apresentou algumas inserções de originalidade: o homem de fé.

A nova relação, estabelecida entre o novo conceito de sagrado, era apoiada na premissa de que Deus era o criador da humanidade e assumia o caráter pessoal de Pai, enquanto criador e protetor da humanidade (BOEHNER; GILSON, 1970).

O conceito judaico de Deus abrangia a supremacia e o poder ordenador de criar, e, no Gênesis, primeiro livro do Pentateuco judaico (5 primeiros livros do Antigo Testamento), é relatada a formação do homem à imagem e semelhança do criador⁵².

Partindo dessa premissa, o conceito de homem em Paulo de Tarso fundamenta-se, em primeira instância, em características judaicas. No judaísmo, porém, não havia a noção de perfeição humana; só Deus era perfeito. No Novo Testamento, esse modelo de perfeição é apresentado em Cristo, expressão do próprio Deus, que começa a assumir conceituação como um Deus trino e uno, ou seja, triúno (BOEHNER; GILSON, 1970, p.15).

Cristo é o verdadeiro modelo de homem ideal em Paulo de Tarso, é o exemplo de referencial de perfeição educacional, que, portanto, deve ser imitado.

Ao mesclar homem e Deus, sem contudo confundir com os referenciais gregos de perfeição humana, Paulo de Tarso instaurava um novo conceito de homem - o homem santificado.

A visão paulina de mundo é dualista: diferenciando o “mundo” e o “reino”; enfatizando o mundo temporal e o sobrenatural; destacando bem e o mal; também, quanto ao seu conceito de homem, Paulo de Tarso é dual.

Para Benoit e Simon (1987), o homem, em Paulo de Tarso, assumiu características dualistas; essa dualidade também é percebida na questão da concepção do conhecimento, dividindo o homem em carnal (tanto carnis como psíquicos) e espiritual.

⁵²Os pressupostos paulinos são contextualizados da teologia hebraica que é aceita no contexto da criação e da redenção. As palavras hebraicas *Tselem*, imagem, e *demuth*, semelhança, constituem-se nos vocábulos dessa doutrina e que no grego são correspondidas por *eikon* e *homoiosis*, respectivamente. O homem foi feito ícone de Deus e Jesus Cristo é o ícone em plena essência do Deus invisível (BAUER, 2000).

Segundo Donini, todos os homens, em Paulo de Tarso, são analisados como carnisais, psíquicos e espirituais:

S. Paulo não tem dúvidas de que os primeiros (carnisais) são os que vivem mergulhados nas exigências da vida material; os segundos (psíquicos) sentem-se ainda ligados às normas de preceitos formais, no interior da comunidade; só os espirituais foram eleitos pela “graça”. Para estes, todos os actos se transformam em obras de bem [...] (DONINI, 1980, p. 109).

Na verdade, a controvérsia a respeito da dualidade se dá no que diz respeito ao conhecimento; para Paulo de Tarso, tanto o primeiro (carnisais) como o segundo (psíquicos), descritos na citação, são resumidos em carnisais.

Os judeus não enfatizavam a distinção e a dualidade “corpo” e “alma”; ao contrário, os gregos ressaltavam o dualismo do ser humano, contrapondo matéria e espírito, corpo e alma; evidenciavam, do mesmo modo, o “espírito”, como se fosse um princípio racional e impessoal (SEVERINO, 1992, p. 46-8).

Na *Primeira Carta aos Coríntios* (2, 6-14), ao mencionar homem carnal, Paulo de Tarso referia-se aos padrões morais e valores centrados na forma social antiga do velho homem. E, ao propor o homem espiritual, segundo o modelo de Cristo, apontou para o modelo de homem que pretendia formar, o novo homem, sem paixões e apegos materiais, voltado para uma nova forma social, personalizada na igreja.

Ao discorrer sobre a fragilidade humana, Paulo de Tarso menciona o corpo humano como um vaso de barro, atribuindo-lhe características de miserabilidade, denominando-o de “casa terrena”. Em *II Coríntios*, nos capítulos 5 a 10, Paulo de Tarso conceitua o corpo como receptáculo do espírito:

Pois sabemos que, se a nossa morada terrestre, que não passa de uma tenda [...] nós não queremos nos despir, mas revestir uma roupa sobre a outra, a fim de que o que é mortal seja tragado pela vida. [...] Sim, nós estamos cheios de confiança e preferimos deixar a morada deste corpo para ir morar junto do Senhor [...], pois nós somos o templo do Deus vivo [...] (*II Coríntios* 5,1-6; 6,16).

Ao abordar a fragilidade do vaso, Paulo de Tarso aborda a mortalidade humana. O corpo humano é um vaso de barro. É corruptível (*II Coríntios* 4, 16). É mortal (*II Coríntios* 5,4). Vai desfazer-se (*II Coríntios* 5,1). Sua abordagem se concentra, então, sobre a questão da morte física. Isso precisava ser enfatizado para

se combater a supervalorização grega em relação à aparência (*II Coríntios* 4,16 a 5,12; 10,7). O maior valor está no conteúdo e não no vaso, segundo Paulo de Tarso. Contudo o vaso se reveste de grande importância em função do seu conteúdo e da sua utilidade. Referia-se, então, que o homem é apenas um receptáculo, cujo valor está na presença do Espírito: “Porque somos o templo de Deus vivo, como o próprio Deus disse: Eu habitarei e andarei entre eles, e serei o seu Deus e eles serão o meu povo” (*II Coríntios* 6,16).

Essa concepção de homem, segundo Paulo de Tarso, frágil e dependente, representa a destruição da concepção clássica de homem:

Contra a glorificadora noção de homem como um herói, como um semideus, como “senhor do mundo”, Paulo defende uma concepção que em nada exalta a natureza dos indivíduos. Os homens deveriam se ver por novas lentes, e assim, o apóstolo dos gentios vai contestando uma auto-imagem preta de vitalidade transformadora, ainda muito viva à sua época (NAGEL, 2006, p. 119).

Essa transformação, na concepção de humanidade, defendida por Paulo de Tarso implica numa nova forma de viver, numa ruptura com os padrões socialmente estabelecidos e na construção de um novo modelo de homem, que nega o referencial grego de racionalidade, substituindo-o pelo da fé, que deveria ser forjado no bojo de uma nova instituição em ascensão -a igreja- e que requeria novas metodologias e, por conseguinte, uma também nova proposta formativa.

3.3.1. A pedagogia do espírito em Paulo de Tarso: a formação da consciência

Como já mencionado, as atividades do espírito estão ligadas ao pensar, querer e julgar. Dizem respeito às faculdades que permitem distinguir as ações e classificá-las dentro de certas normas, como pressupõem a moral e a ética, lembrando que ética tem sua gênese ontológica no *ethos* grego, que em essência pode ser traduzido por “habitação”, adaptado para “hábitos”, diferente em cerne de moral; e no termo latino *morus*, que designa costumes, regras de comportamento. Ao se lidar com experiências relevantes para uma formação do espírito, há que se destacar a vontade, nas relações que os homens têm consigo mesmo e ao mesmo tempo dentro de si mesmos (ARENDR, 2000, p. 233).

Ao pensar uma pedagogia do espírito, Paulo de Tarso apontou para a formação da consciência⁵³, na Epístola aos Romanos, em que enfatiza a importância da lei como norteadora da formação da consciência, apesar de reprová-la em sua efetividade, pois, para o autor, a lei somente apontava o erro, não sendo capaz de habilitar o seu cumprimento. Para Hannah Arendt, Paulo de Tarso, ao discutir esse tema, salienta a ação da vontade na formação da consciência, pois há no homem uma faculdade em virtude da qual ele pode escolher o que quer fazer:

São Paulo não discute o tema em termos de duas vontades, mas em termos de duas leis- a lei do espírito, que o deixa desfrutar da lei de Deus “em seu eu mais íntimo”, e a lei de seus “membros”, que lhe diz para fazer o que, no seu eu mais íntimo, ele odeia. A própria lei é entendida como a voz de um Senhor exigindo obediência; o tu-deves da lei exige e espera um ato voluntário de submissão, um eu- quero de assentimento. A velha lei dizia: não farás. A nova lei diz: não quererás (ARENDR, 2000, p. 236).

A questão foi trabalhada por Paulo de Tarso, tendo a vontade humana como um imperativo que exigia submissão voluntária. A essa faculdade denominou Paulo de Tarso de consciência.

O conceito de consciência foi muito difundido em Tarso pelas escolas filosóficas estoicas, na figura de Athenodoro de Canana (74 a.C.-7 d.C), estoico que foi professor do imperador Augusto (74 a.C.-7 d. C.).

A noção de consciência não era desconhecida no Mundo Antigo; sabia-se da responsabilidade do homem diante do bem e do mal. A palavra *syneidesis* (consciência moral) é de origem jônica: encontra-se pela primeira vez em Demócrito (HOLZNER, 1959).

Nos evangelhos o termo não é usado mas é surpreendente sua frequência nos escritos paulinos (aproximadamente umas 30 vezes). Na maioria das vezes, um adjetivo (consciência boa, má, maculada, pura). Tendo-a encontrado na linguagem

⁵³O conceito paulino de consciência, segundo Bauer (2000), é a capacidade situada no coração, no interior da alma, da qual cada ser humano, mesmo o pagão - não judeu (*Romanos* 2, 15) – pode dispor, e que espalha a sua luz (seu testemunho), a fim de dirigir a ação concreta (como legisladora) e para sancioná-la (como juíza). Na antropologia paulina surge o conceito (em hebraico *leb* ou *lebab*, em grego, *kardia*) que assumem o significado de que coração é o órgão central por meio do qual Deus se dirige aos seres humanos. É aí que se desenrola toda a vida interior. Aí se concentra a vida emotiva. Daí vem os pensamentos e reflexões (*I Coríntios* 2,9), como os propósitos (*I Coríntios* 7, 37) e as intenções (*I Coríntios* 4,5). Também do coração surgem as manifestações da vida ético-religiosa, como a fé e a dúvida (*II Coríntios* 1,22), o amor a Deus e aos irmãos (*Mateus* 22,37). Como reflete Koch (1973, p. 470), o Espírito Santo habita os corações das pessoas (*II Coríntios* 1, 22) e os prova (*I Tessalonicenses* 2,4) e um dia trará à luz os propósitos dos corações (*I Coríntios* 4,5) (KOCH, 1973, p. 468-475).

da época e na pregação moral helenista, Paulo de Tarso fez da *syneidesis* um conceito moral e religioso bem elaborado, insistindo na autonomia de seu julgamento e na sua obrigatoriedade moral (BAUER, 2000, p.67).

Segundo Arendt (2000), esse é o tema de que Paulo de Tarso trata na *Epístola aos Romanos* do capítulo 9, afirmando que a vontade de cumprir a lei ativa uma nova vontade, a de contrariá-la. Paulo de Tarso coloca o homem diante da escolha “eu quero ou não quero”, em termos teológicos, “obedeço ou não obedeço”, ou como ele mesmo concluiu: “O pecado não é imputado se não houver lei” (*Romanos* 5,13). Para Paulo de Tarso, existem duas leis, a lei do espírito e a lei que impera na carne (*sárx*), cabia, então, à educação modelar o homem segundo a lei do espírito (*pneuma*), e, para isso, era necessário educá-lo para uma formação no seu “eu” mais íntimo.

Uma educação da vontade para dominar a contravontade que inclina para os prazeres da carne (*sárx*). Nesse sentido, a vontade surge de uma inclinação natural para a liberdade, isto é, de uma reação natural dos homens livres, quando subjugados. Logo, pode-se inferir que:

A vontade sempre se dirige a si mesma: quando a lei diz: “tu deves”, a vontade responde “tu deves querer o que diz a ordem”- e não a executar inadvertidamente. É então que tem início a disputa interna, pois a contra-vontade, despertada, tem semelhante poder de ordem. Logo, a razão pela qual “os que observam a Lei estão sob o peso da maldição” (*Gálatas* 3:10) não é somente o “eu-queiro-e- não- posso”, mas é também o fato de que o “quero” é inevitavelmente rebatido por um “não-queiro”, de modo que até mesmo quando a lei é obedecida e cumprida, ainda reste uma resistência interna (ARENDDT, 2000, p. 237).

A natureza reflexiva, das atividades do espírito, repercute e atua sobre si mesma, na reflexão estabelecida no ego volitivo, na vontade e na recusa. Em Paulo de Tarso, esse conflito não se estabelece entre razão e desejo, mas a vontade, em Paulo de Tarso, torna-se um obstáculo, em si mesma, pois é impotente. Para Pauloele, o conflito se dá entre carne (*sárx*) e espírito (*pneuma*) e o problema é que o homem é tanto carnal como espiritual, e, ainda, viver segundo as inclinações da carne significa abrir mão de uma vida feliz e sensata.

A principal tarefa do espírito, então, não é só governar os desejos e fazer com que a carne obedeça, mas, sobretudo, causar sua mortificação: “[...] crucificá-la com suas paixões e desejos” (*Gálatas* 5, 24), coisa que não dependia somente do

homem, por isso a educação em Paulo de Tarso implica em uma ação divina em articulação com a vontade humana.

Porque eu sei que em mim, isto é, na minha carne, não habita bem algum; e com efeito o querer está em mim, mas não consigo realizar o bem. Porque não faço o bem que quero, mas o mal que não quero esse faço. Ora, se eu faço o que não quero, já o não faço eu, mas o pecado que habita em mim. Acho então esta lei em mim, que, quando quero fazer o bem, o mal está comigo. Porque, segundo o homem interior, tenho prazer na lei de Deus; Mas vejo nos meus membros outra lei, que batalha contra a lei do meu espírito, e me prende debaixo da lei do pecado que está nos meus membros. Miserável homem que eu sou! Quem me livrará do corpo desta morte? (*Romanos 7, 18-24*).

Ao declarar “quem me livrará do corpo desta morte”, Paulo de Tarso possivelmente faria alusão à necroforia⁵⁴, para tentar, de forma análoga, melhor explicar o conflito travado entre carne (*sárx*) e espírito (*pneuma*), que se materializa na vontade.

A esse respeito, Hannah Arendt esclarece:

Quanto ao fenômeno em si, “Não faço o bem que quero, mas o mal que não quero, esse eu faço” (*Romanos 7:19*), ele não é obviamente uma novidade. Encontramos quase as mesmas em Ovídio: “Vejo o que é melhor e aprovo; sigo o que é pior” e esta é provavelmente uma tradução da famosa passagem de *Medéia*, de Eurípides (Linha 1078-80): Sei muito bem o mal que desejo fazer; mais forte porém do que minhas deliberações [*boulemata*] é o meu *thymos* [o que faz com que eu me mova], a causa dos maiores males entre os mortais.” Eurípides e Ovídio podem ter lamentado a fraqueza da razão quando confrontada com o impulso passional dos desejos; e Aristóteles pode ter dado um passo à frente quando detectou a autocontradição na escolha do pior, um ato que lhe forneceu a definição do “homem-vil”; mas nenhum deles teria atribuído esse fenômeno à livre escolha da vontade (ARENDR, 2000, p.237-8).

A vontade em Paulo de Tarso, ora dividida com sua contravontade, requererá cura para tornar-se de novo uma só. E essa cura não poderia se efetivar senão pela lei do espírito: “Agora, mortos para essa lei que nos mantinha sujeitos, dela nos temos libertado, e nosso serviço realiza-se conforme a renovação do Espírito e não mais sob a autoridade envelhecida da letra” (*Romanos 7, 6*).

⁵⁴Necroforia era uma suposta prática atribuída aos etruscos pelos gregos e romanos de atar um cadáver ao corpo de uma pessoa viva, referida na *Eneida* de Virgílio, canto 8, versos 478-485): “Por que assassínios tais e atrocidades referirei? Sobre ele e os seus recaiam! Vivos ligava a mortos, contrapondo mãos a mãos (que tormento!) e boca aberta, e em triste abraço a pútrida sangureira nessa agonia longa os acabava” (VIRGILIO apud CHAMPLIN, 1990, p. 698).

Ao mencionar a “letra envelhecida”, referia-se à lei judaica, baseada nos dez mandamentos e sua interpretação. Ao mencionar a lei do Espírito, propôs a liberdade de consciência, uma reeducação, na qual, o homem, voluntariamente, após ser convencido e motivado por uma escolha, decide juntar suas forças a fim de dominar-se e exercitar-se em práticas coerentes. Um exercício de controle do espírito (*pneuma*) sobre a carne (*sárx*).

A esse processo de reeducação, da formação de uma consciência, capaz de voluntariamente se decidir entre satisfazer a carne ou o espírito, Paulo de Tarso denominou de santificação e atribuiu à *agápe* papel significativo na sua efetivação.

3.3.2. A santificação: a carne (*sárx*) e o espírito (*pneuma*) na *agápe* como instrumento pedagógico

Na concepção formativa paulina encontram-se implícitas as principais linhas norteadoras da educação cristã. A primeira diz respeito aos agentes que interferem no processo de aperfeiçoamento ou “acabamento do ser”, do homem, em sua caminhada para a santificação: o *Pneuma*, o Espírito que vivifica, por meio da graça, o processo santificador (PEREIRA MELO, 2001). Na *Primeira Carta aos Coríntios*, Paulo de Tarso assim se refere ao processo de conhecimento:

Com efeito, foi a nós que Deus o revelou pelo Espírito. Pois o Espírito tudo sonda [...]. E não falamos deles na linguagem que é ensinada pela sabedoria humana, mas na que é ensinada pelo Espírito, exprimindo o que é espiritual em termos espirituais (*I Coríntios* 2, 10-13).

A segunda, em ordem de importância da educação cristã, refere-se ao homem mesmo, que se santifica por meio do esforço, da luta e do sacrifício pessoal (PEREIRA MELO, 2001). E, para exemplificá-lo, Paulo de Tarso recorre ao exemplo do atleta grego:

Todos os atletas se impõem uma ascese rigorosa; eles, por uma coroa perecível, mas nós, por uma coroa perecível. Eu, portanto, corro assim: não vou às cegas; e o pugilismo, pratico-o assim: não dou golpes no vazio. Mas trato duramente o meu corpo e o mantenho submisso, a fim de que não ocorra que depois de ter proclamado a mensagem aos outros, eu mesmo venha a ser eliminado (*I Coríntios* 9, 25-27).

O conteúdo, centrado na vida de Cristo, seus feitos e ditos, tinha como objetivo formar o homem, a partir de modelos, por um processo educativo em que a carne (corpo físico) deveria se submeter ao espírito (elemento em que o homem torna-se semelhante a Deus). A esse processo educativo, Paulo de Tarso denominou “santificação”:

[...] com temor e tremor ponde por obra a vossa salvação [...]. A fim de serdes irrepreensíveis e sem comprometimento, filhos de Deus sem mancha no meio de uma geração transviada e pervertida, onde apareceis como fontes de luz no mundo (*Filipenses 2, 12-15*).

De resto, irmãos, eis nossos pedidos e nossas exortações no Senhor Jesus: vós aprendestes de nós como proceder para agradar a Deus, e é assim que procedeis; fazei ainda novos progressos. [...] A vontade de Deus é a vossa santificação, que vos abstenhais da imoralidade [...] (*I Tessalonicenses S 4,1-3*).

No processo de santificação, papel significativo Paulo de Tarso atribuiu à *agápe* que se desenvolve na consciência, que, como fator de julgamento entre o certo e o errado, necessariamente precisaria ser despertada e desenvolvida a fim de se alcançar o discernimento entre o bem e o mal. Segundo Bauer (2000), Paulo de Tarso fez do conceito de *syneidesis* um conceito moral e religioso bem elaborado, insistindo na autonomia de seu julgamento.

A consciência na concepção paulina é uma capacidade inata no ser humano, não é uma escolha que se faz no decorrer da vida, todos a possuem, independente de sua crença (*Romanos 2, 15*), a fim de capacitá-los na escolha das ações concretas como legisladora e juíza, ratificando-as:

Quando pagãos, sem ter lei, fazem naturalmente o que a lei ordena, eles próprios fazem as vezes de lei para si mesmos, eles que não têm lei. Mostram que a obra exigida pela lei está inscrita em seu coração; a sua consciência dá igualmente testemunho disso, assim como os seus julgamentos interiores que sucessivamente os acusam e os defendem (*Romanos 2,14-15*).

Esse julgamento, segundo Paulo de Tarso, é o que possibilita ao homem conduzir sua vida com atenção, refletindo sobre seus atos e distinguindo entre o bem e o mal. Mas esse julgamento tem que ser respaldado no testemunho interior que é dado em união com o Espírito Santo, ou seja, sob a luz de Deus:

Pois o nosso motivo de ufania é este testemunho de nossa consciência: nós nos conduzimos no mundo, e mais particularmente a vosso respeito, com a simplicidade e a pureza de Deus, não com uma sabedoria humana, mas pela graça de Deus (*II Coríntios 1, 12*).

E se manifesta em Cristo, modelo de perfeição a ser imitado:

[...] a iluminação do evangelho da glória do Cristo, que é a imagem de Deus. Não, não é a nós mesmos, mas a Jesus Cristo Senhor que nós proclamamos. Quanto a nós, proclamamo-nos vossos servos por causa de Jesus. Pois o Deus que disse: brilhe a luz no meio das trevas foi o mesmo que brilhou em nossos corações para fazer resplandecer o conhecimento da sua glória que resplandece no rosto do Cristo. Mas este tesouro, nós o carregamos em vasos de argila, para que esse poder incomparável seja de Deus e não nosso (*II Coríntios 4,4-7*).

O elemento norteador desse testemunho interior, na condição de julgar, é apresentado, ainda, como observância do exemplo de Cristo, o afeto:

Essa valorização, motivada e clara, estende-se tanto às atitudes fundamentais, à retidão das intenções como à sua correta concretização no ato. Daí a exortação ao exame de consciência, cujo elemento principal terá de ser o amor fraterno, pois esse é o mandamento principal de Deus para seus filhos (BAUER, 2000, p. 67).

Na elaboração da *agápe* como força norteadora do comportamento humano, Paulo de Tarso rompeu com as tradições farisaicas a respeito da lei judaica e descreveu um novo conceito de regulamentação comportamental que tem por base de referência não o legalismo, mas a liberdade: “Todas as coisas me são lícitas, mas nem todas as coisas me convêm, todas as coisas me são lícitas, mas nem todas as coisas me edificam” (*I Coríntios 10, 22*).

Nesse trecho de sua carta (*I Coríntios 10,22-33*), Paulo de Tarso relaciona o comportamento humano, ou cumprimento da lei, à consciência como fator de julgamento entre o certo e o errado. E, referindo-se ao resumo dos dez mandamentos, feito nos relatos dos quatro primeiros evangelhos sobre Jesus Cristo, em que se diz que a lei resume-se em: “Amar a Deus e ao próximo como a si mesmo”, Paulo de Tarso afirma:

Ninguém procure o próprio interesse, mas o de outrem. [...] Falo aqui, não da vossa consciência, mas da dele. Pois porque seria minha liberdade julgada por outra consciência? [...] quer comais, quer

bebais, o que quer que façais, fazei tudo para a glória de Deus. Não sejais para ninguém ocasião de queda [...] (*I Coríntios* 10,24-32).

A liberdade cristã, então, está relacionada à capacidade do indivíduo de discernir a respeito de suas práticas, buscando agradar a Deus e respeitar os seus pares. Paulo de Tarso enfatizou isso, tendo em vista as discordâncias entre cristãos provenientes do judaísmo e os cristãos greco-romanos.

Não é difícil descobrir nessas páginas o ponto central do confronto entre o cristianismo entusiasta e eufórico dos Coríntios e a perspectiva paulina. Paulo não contesta a liberdade privatista e individualista, ou seja, desligada do relacionamento com os outros (BARBAGLIO, 1989, p. 159).

Nesse sentido, Paulo de Tarso estabeleceu uma divisão no que se refere à consciência entre os fracos e os fortes. E exortou sobre o perigo de considerar-se forte: “Aquele que pensa estar de pé, cuide para que não caia” (*I Coríntios* 10, 12).

Adverte ainda sobre a necessidade de adequar-se a novos padrões comportamentais, baseados no sentimento de valor e dependência uns dos outros como de um organismo:

O corpo de fato não se compõe de um só membro, mas de vários. Se o pé dissesse: “Como eu não sou mão, não faço parte do corpo”, cessaria ele, por isso, de pertencer ao corpo? Se o ouvido dissesse: “Como eu não sou olho, não faço parte do corpo”, cessaria ele, por isso de pertencer do corpo? Se o corpo inteiro fosse olho, onde estaria o ouvido? Se tudo fosse ouvido, onde estaria o olfato? [...] Portanto há vários membros, mas um só corpo. O olho não pode dizer à mão: “Eu não preciso de ti”- nem a cabeça dizer aos pés: “Eu não preciso de vós”. Não só, mas até os membros do corpo que parecem mais fracos são necessários, e os que consideramos menos dignos de honra, são os que mais honramos. Quanto menos decentes, mais decentemente os tratamos: os que são decentes não precisam dessas atenções. [...] a fim de que não haja divisão no corpo, mas os membros tenham cuidado comum uns pelos outros (*I Coríntios* 12, 14-25).

O processo de santificação era forjado em um organismo social que requeria uma nova estruturação: A igreja:

O reino futuro se torna uma realidade presente, mas invisível, e na pessoa de Jesus torna-se um fenômeno mítico, um *lógos* atuante em um homem interior e no seio da Igreja como "corpo de Cristo", cujos membros estão unidos por amor fraterno, no Espírito de Deus. Espiritualização e harmonia social: a nova teologia cimentou a

plataforma ideológica sobre a qual repousa o poder da Igreja, no acompanhamento dos outros ramos da ordem temporal (OJEA, 1984, p. 231-232, tradução nossa)⁵⁵.

Em um ambiente de desigualdades sociais, os vínculos de solidariedade e apoio mútuo representaram a aceitação e a proteção que as camadas populares buscavam, e a crença numa entidade espiritual, sagrada, encarada como pai amoroso, muito atraiu os necessitados.

Para responder às contradições observadas na comunidade, Paulo de Tarso propôs o que ele próprio considerou um caminho sobremodo excelente: o amor. Segundo Philotheus Boehner e Etienne Gilson, ao inaugurar uma norma moral nova, que se baseava na teologia do amor, necessitava-se de uma nova ética de “caridade”:

O aprofundamento e a sublimação de idéia de Deus, concebido como amor, não poderia deixar de reformar, outrossim, a concepção das relações do homem para com Deus, e bem assim as relações mútuas dos homens entre si; numa palavra, era forçoso, que surgisse uma nova atitude ética. A teologia do amor constitui o fundamento para uma ética de caridade (BOENNER; GILSON, 1970, p.17).

Para adequar-se a essa nova ética, Paulo de Tarso propõe um novo modelo de homem a ser formado, referendado em Cristo.

Importava nesse momento definir quem e como era Cristo. A essa necessidade, Paulo de Tarso buscou responder, ao estabelecer as categorias centrais de sua proposta, e, ao que se pode perceber, a figura de Cristo foi delineada na *agápe*. Cristo era a própria *agápe* encarnada em homem, segundo a proposta paulina, para ensinar e nortear o comportamento humano. Segundo essa proposta, a mudança se estabelece no individual para, então, ser gestada no coletivo.

A ruptura da identificação entre homem e cidadão, além do aspecto prioritariamente negativo [...] teve também um aspecto positivo: o homem, não podendo mais pedir à cidade, ao *ethos* do Estado e aos

⁵⁵El reino futuro se transforma en una realidad presente pero invisible, y la persona de Jesús se convierte en un fenómeno mítico, en un *lógos* actuante en el hombre interior y dentro de la Iglesia en cuanto “cuerpo de Cristo”, cuyos miembros están unidos por el amor fraternal en el Espíritu de Dios. Espiritualización y concordia social: la nueva teología cimienta así la plataforma ideológica sobre la que descansa el poder de la Iglesia en el cortejo de los demás poderes del orden temporal (OJEA, 1984, p. 231-232).

seus valores os conteúdos da própria vida, foi coagido, pela força dos acontecimentos, a fechar-se em si mesmo, a buscar no seu íntimo novas energias, novos conteúdos morais e novas metas pelas quais viver (REALE, 1994, p. 7).

Podem-se identificar, em Paulo de Tarso, na concepção dual de homem, elementos da cultura grega que assumem caráter religioso, mas, ao mesmo tempo, assinalam para uma superação de seu estado inicial.

Segundo Barbaglio, essa concepção de homem pautou-se por uma superação que envolvia autoconhecimento:

Estava subjacente uma precisa concepção antropológica que definia o homem em termos de ser pensante e consciente, de “eu” espiritual autoconsciente, de alma puríssima que refletia toda realidade externa. Salvar-se então, significava crescer e amadurecer no próprio “eu” interior e cognoscitivo, que toma consciência de si, de Deus e do mundo (BARBAGLIO, 1989, p. 139).

Necessário, portanto, para completar e unir o homem em suas dimensões, que se desenvolvesse a consciência desse homem, por um processo denominado por Paulo de Tarso de santificação, que se instrumentalizava pela educação.

A inovação na forma como Paulo de Tarso conceitua consciência refere-se à elaboração da noção de uma consciência moral que precede e ordena, que não apenas manifesta o que se deve fazer, mas o obriga como a própria voz de Deus. A consciência se torna, em Paulo de Tarso, guia e controle que a pessoa tem da sua liberdade. Daí a advertência tão empregada nas *Cartas aos Coríntios*: “por causa da consciência” (*I Coríntios* 10, 24-32), que, segundo Bauer (2000), significa os motivos individuais e a regra moral imediata para a ação.

Essa orientação subjetiva, em certo sentido, opõe-se às prescrições de uma lei externa, pois ela é determinada por um sentimento, à medida que é reconhecida como a vontade concreta de Deus, e não pelo medo de eventuais sanções, pelo menos nesses primeiros momentos da pedagogia cristã primitiva.

Para explicar os conflitos existentes na comunidade de Corinto, Paulo de Tarso explora o termo “consciência fraca”, ou seja, uma consciência imatura, que não foi suficientemente instruída sobre os fundamentos da fé. A partir desses pressupostos, a pedagogia páleo-cristã fundamenta-se num princípio básico: o estabelecimento de referenciais, modelos de conduta morais e religiosos.

Referenciais de conduta ética, centrados na imitação de Cristo, que padroniza o comportamento humano por suas diretrizes. Cristo é o modelo educacional.

Werner Jaeger, ao citar a formação do herói, ressaltou essa tendência grega de entender os mitos heroicos como mescla entre deuses e homens e de compreender a educação como formação, modelação do homem integral conforme um tipo fixo (JAEGER, 1995, p. 32).

Ao estabelecer um tipo fixo, um modelo de homem santificado, que se construía numa interação entre o Espírito de Deus e a humanidade, Paulo de Tarso propôs os primeiros passos de uma nova *paideia* que, bem mais tarde, viria a se constituir na *Paideia Christi*.

Para se formar esse novo referencial de homem, imprimindo-lhe uma identidade cristã, requeria-se uma também nova concepção educacional, com novos referenciais pedagógicos, baseados em uma nova orientação ética.

Papel central, nessa nova proposta educacional, teve o amor, como elemento nuclear e direcionador do comportamento humano.

Bergson (2005) afirma que o cristianismo é uma religião que favorece a ação e que utiliza admiravelmente o mecanismo de funcionamento da *psique* humana para dar-lhe força. O mundo se modifica pelo trabalho e pela ação humana, não importando se esse homem é ou não é, ou reconhece-se como instrumento de Deus.

Para o autor, o misticismo no cristianismo se completa e é, com certeza, um dos grandes responsáveis pelo seu crescimento, um dos grandes místicos cristãos é sem dúvida Paulo de Tarso (BERGSON, 2005, p. 192). O misticismo se realiza no cristianismo numa corrente de vida, pela vitalidade adquirida, acrescida de uma energia, uma audácia, uma força de concepção e realização que, segundo Paulo de Tarso, poderiam ser resumidas na *agápe*: como fruto do *pneuma*, como uma energia que vem pela graça.

Paulo de Tarso atribuiu o poder da *agápe* a uma força do Espírito que impulsiona o homem a fazer a vontade de Deus. A ética da *agápe* é consolidada por Paulo de Tarso cristologicamente: na esteira de sua elaboração da *theologia crucis* e de sua ligação com a pneumatologia, a *agápe* só se torna efetiva onde o próprio Cristo, por força do Espírito, torna-se vivo como *Kyrios* no mais íntimo do homemll (SÖDING, 2003).

Nesse sentido, como chave desse processo de formação humana, pretendido por Paulo de Tarso, o amor torna-se um poderoso instrumento como elemento formativo, característico enquanto pedagogia. Manifesta-se pela ação, pela faculdade de adaptação e readaptação às circunstâncias, pela firmeza unida à flexibilidade, pelo “discernimento profético do possível e do impossível, um espírito de simplicidade que triunfa das complicações, enfim, um bom senso superior” (BERGSON, 2005, p.193), que tem na *agápe* seu impulso motor, que leva o homem a constituir sua identidade como reflexo de Deus na Terra:

O impulso de amor que os levava a elevar a humanidade até Deus e a rematar a criação divina não podia ser bem sucedido, aos seus olhos, senão com a ajuda de Deus, do qual eram instrumentos. Todo o seu esforço devia concentrar-se, portanto, numa tarefa muito grande, muito difícil, mas limitada [...] todos seriam convergentes, uma vez que Deus constituía sua unidade (BERGSON, 2005, p. 200).

A percepção do papel do homem como uma extensão de Deus e de Cristo pressupunha uma responsabilidade e uma função social de implantar o seu reino na Terra. Além da valorização do homem enquanto ser, a matização do sagrado e do humano apontou para uma formação ideal de perfeição que muito se assemelhou ao referencial de formação do homem grego clássico, sintetizado no conceito de *Areté*⁵⁶, que inclinava para a imitação do exemplo considerado idôneo.

Esse ideal de perfeição dependia da *agápe*, como força propulsora que atribui sentido e significado à vida humana, carregando em si um sentido heroico para a existência e uma identidade transcendente.

O ideal de perfeição humana numa mescla entre homem e Deus atribuiu aos valores éticos um quê de superioridade, impôs à própria vida e ao valor do exemplo uma força ideológica, estabelecendo modelo de referência de perfeição a ser imitado, como se o Cristo fosse se reproduzindo em cada homem, enquanto identidade e função social.

⁵⁶A palavra *areté* designa o mérito ou qualidade pelo qual algo ou alguém se mostra excelente. Essa qualidade pode referir-se ao corpo e aplicar-se a coisas, como terra, vasos, móveis; pode referir-se à alma. Pode ter o sentido particular de coragem ou atos de coragem ou o sentido moral de *virtude*. A ela se prende *aristós*, superlativo de *agathós* (o homem de valor). Ambas as palavras podem ser usadas no mesmo contexto e para a mesma finalidade. Segundo W. Jaeger, é a palavra *areté* que dá o fio condutor para o estudo da educação grega antiga, com ele lembra-se que, na Grécia Antiga, *areté* (excelência) está ligada a um modo de pensar a educação pelo qual se aspira a realizar a verdadeira forma do Homem, o seu autêntico ser (JAEGER, 1991).

Apontava para a negação da natureza humana que denominou de carne (*sárx*) (materialidade do homem), designando um novo homem em rompimento com o sistema estabelecido. Apresentando uma dualidade entre a carne e o espírito, ponto determinante que se estabelece numa luta interna entre a velha natureza (os prazeres que corrompem) e a nova natureza (o espírito que conduz a uma nova vida). A organização social terrena era encarada como uma realidade transitória, suporte para uma realidade verdadeira (PEREIRA MELO, 2006, p. 29).

Na *Epístola aos Coríntios*, Paulo de Tarso, utilizando o exemplo grego do atleta, buscou dar vida a esse sentido de sacrifício pessoal: “quanto a mim, é assim que corro, [...]. Trato duramente o meu corpo, e o reduzo à servidão, a fim de que não aconteça que, tendo proclamada a mensagem aos outros, venha eu mesmo a ser reprovado” (*I Coríntios* 9, 24-27).

Paulo de Tarso afirmou que os sofrimentos são instrumentos educativos, orientando que se devia gloriar-se nas fraquezas produzidas pelas tribulações (*II Coríntios* 11,30). Essa orientação contraditória foi justificada por Paulo de Tarso como parte do processo de santificação que tem, como objetivo, não somente essa vida terrena, mas uma compensação pós-morte:

Pois nossas tribulações de um momento são leves com relação ao peso extraordinário de glória eterna que nos preparam. O nosso objetivo não é o que se vê, mas o que não se vê; o que se vê é provisório, mas o que não se vê é eterno (*II Coríntios* 4,17-18).

Dessa forma, a vida ganha um novo conceito para o cristão; o processo formativo almeja formar um homem que é, antes de tudo, um “cidadão celeste”, que está estagiando nesse plano físico, treinando para moldar-se ao que verdadeiramente importa para o cristão: o reino dos céus. E nesse processo o saber ganha novo conceito, mais profundo, porque transcende a própria ciência ao se voltar para o “saber” que provém do “alto”.

Pode-se observar, nesse trecho de sua epístola, uma pedagogia firmada em valores, tendo na *agápe* o elemento propulsor do ideal pelo qual a própria vida é sacrificada, pela virtude (pela *areté*, que faz do homem um bravo), a *paidéia* cristã imprimiu o mesmo sentimento de sacrifício e domínio da vontade, a fim de não ser reprovado, ou seja, fazer-se semelhante a Cristo que se sacrificou por todos. Fala de moderação e ao mesmo tempo de um sentimento moral que é a mola

fundamental que leva o herói a lutar pela glória com o mesmo entusiasmo com que o cristão luta pela sua santificação.

Aspirai aos dons mais altos. Aliás, passo a indicar-vos um caminho que ultrapassa a todos (*I Coríntios* 12, 31).

Pensai nas coisas que são de cima, e não nas que são da terra. Fazei, pois, morrer a vossa natureza terrena: a prostituição, a impureza, a paixão, a vil concupiscência, e a avareza, que é idolatria. Nelas também em outro tempo andastes, quando a vossa vida era dominada por elas. Agora também despojai-vos de tudo[...] e vos vltais do novo, que se renova para o conhecimento, segundo a imagem daquele que o criou (*Colossenses*, 3, 2-10).

A formação da personalidade humana, nessa perspectiva, só se torna completa mediante o conselho constante e a direção espiritual, atribuindo à identidade cristã uma transcendência que representa o homem como uma extensão de Deus na Terra.

Tendo pontos de partida totalmente inversos, Epicuro busca esculpir um homem livre das superstições mitológicas e senhor de seu destino. E Paulo de Tarso tece uma releitura da matização entre deus e homem. Ambos têm, entretanto, em comum, a motivação e os métodos que levaram sua pedagogia a transformar os homens em discípulos que defenderam suas doutrinas e transformaram seu modo de viver, a fim de buscarem a felicidade no íntimo e no coletivo, objetivando uma transformação do particular para o coletivo e tendo como força propulsora o afeto.

Nesse sentido, estabelecer a influência da *philía* epicurista na *agápe* cristã como instrumento formativo e motor de sua expansão faz-se necessário.

4. A RELAÇÃO ENTRE A *PHILÍA* EPICURISTA E A *AGÁPE* CRISTÃ: CONTRIBUIÇÕES PARA A FORMAÇÃO HUMANA

Na busca pela formação ideal de homem, tanto Epicuro quanto Paulo de Tarso, em suas propostas formativas, tentaram responder às necessidades emergentes de seu contexto histórico, conforme a interpretação que foram capazes de realizar. No devir histórico, a leitura e releitura de determinados conceitos podem contribuir para a matização de aparentes significados que acabam por constituir certa originalidade em sua apropriação e aplicação.

Ullmann (1996) afirma existirem muitos pontos de contato entre epicurismo e cristianismo, e DeWitt (1954) assegurou que o epicurismo funcionou como uma ponte de transição da filosofia grega à religião cristã. O contexto em que ambas se desenvolveram apontava para um clima de aceitação a uma filosofia fraterna cujo elemento de coesão social era o amor.

Epicuro nos jardins apregoou um “culto de paz”, quer a paz de espírito ou a paz entre os homens, o que Paulo de Tarso também enfatizou em um “evangelho da paz” e o “Deus de paz”. Conforme DeWitt (1954), antes mesmo que Paulo de Tarso incentivasse e organizasse comunidades que se reuniam em casas particulares para perpetuar a memória de Jesus - o Cristo -, os discípulos de Epicuro estavam acostumados a se reunir em locais semelhantes para perpetuarem a memória do seu fundador, a quem reverenciavam como descobridor da verdade e salvador; conforme Epicuro, assim o havia pedido, e, conforme Paulo de Tarso enfatizava, Jesus o pedira.

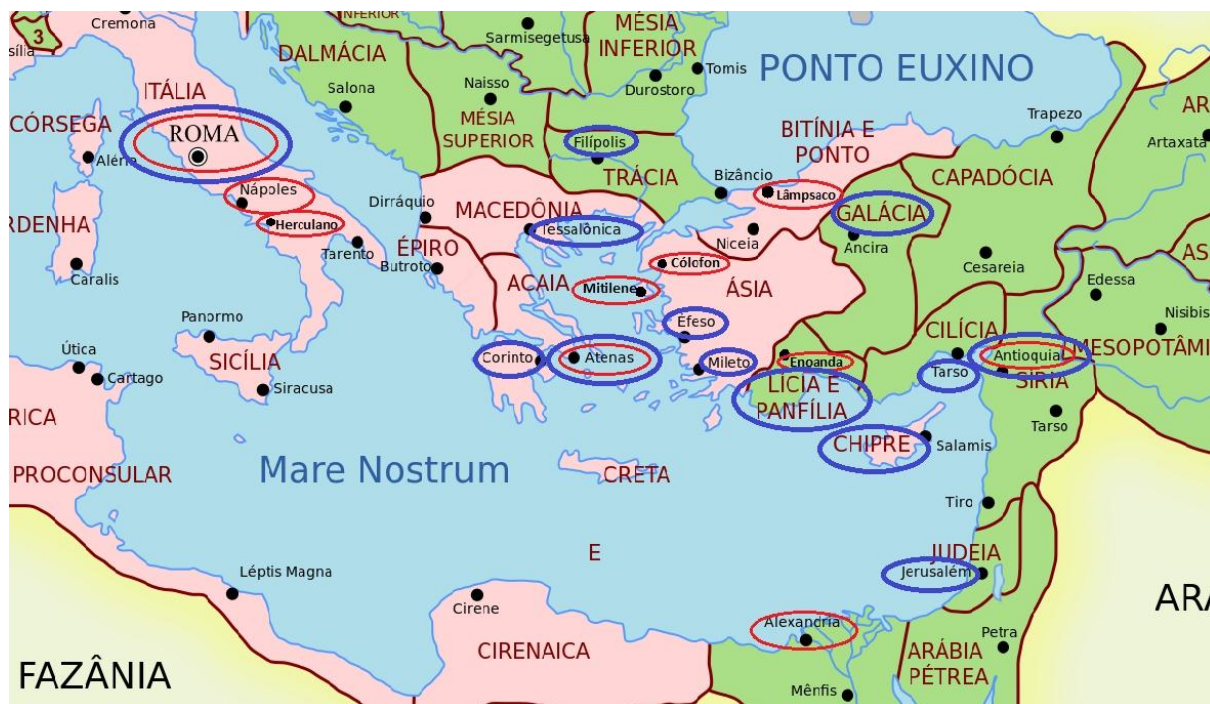
Ullmann (1996) afirma que Epicuro, em sua literatura epistolar, endereçada às comunidades do Oriente, surgiu como precursor de Paulo de Tarso e nesse aspecto o cristianismo é devedor do epicurismo.

A linguagem usada pelos cristãos primitivos nas comunidades paulinas e pelos epicuristas revestia-se de aspectos semelhantes: era simples, sem refinamentos estilísticos, sem ostentação literária, exatamente porque era endereçada ao povo, para ser compreendida por ele.

Além da práxis e dos métodos muito semelhantes, esse diálogo foi facilitado pelo contato também geográfico, como se pode observar no mapa a seguir, no qual

as comunidades epicuristas estão destacadas em vermelho e as comunidades cristãs, em azul:

Figura 11- Mapa das comunidades epicurista e cristãs no século I.



Fonte: Império Romano. In [Historiantigua.cl/roma/cartografia/](http://www.historiantigua.cl/roma/cartografia/) 2014. Disponível em <<http://www.historiantigua.cl/roma/cartografia/>> Acesso em 06 de abril de 2014. Inserções e Grifos nossos.

O diálogo facilitado pelo encontro entre epicuristas e cristãos no contexto geográfico e pelas práticas semelhantes foi consolidado pela pedagogia do amor. Para DeWitt (1954), a filosofia da amizade floresceu antes da religião do amor e criou um clima favorável à sua recepção.

Na análise da *Carta a Meneceu* e da *Epistola aos Gálatas* podem-se observar os pontos comuns.

4.1. ANÁLISE DA CARTA A MENECEU E DA CARTA AOS GÁLATAS

O propósito da análise da *Carta a Meneceu* e da *Carta aos Gálatas* é fazer um levantamento das aproximações de conceitos, em especial em termos éticos, que contribuíram para a construção e organização da proposta formativa paulina em torno do afeto.

A *Carta a Meneceu* se encontra na obra de Diôgenes Laêrtios. Trata-se do principal texto de Epicuro “[...] que versa justamente sobre a conduta humana tendo em vistas alcançar a tão almejada “saúde do espírito” (LORENCINI, 2002, p. 14).

Essa carta tem como ponto principal orientar a conduta do indivíduo para alcançar a “saúde do espírito”, o que, para Epicuro, resumia-se ao alcance da felicidade.

No início da carta já fica claro o papel que é atribuído à filosofia como instrumento que em seu exercício deve conduzir o homem à felicidade. Nesse exercício, cabe à filosofia desvendar o principal obstáculo que pode impedir o homem de alcançar a felicidade: o medo.

E, no decorrer da carta, Epicuro destaca que esses medos fundamentam-se na interpretação errônea dos deuses, da morte, da dor e dos prazeres.

A solução apresentada resulta de uma prática educacional consciente, capaz de formar o homem para a liberdade, centrada na capacidade desenvolvida pelo procedimento educativo de incentivo à autonomia e ao autogoverno do próprio homem ao discernir diante das escolhas. Descreve o perfil de homem sábio conforme o epicurismo, aquele que é capaz de tomar as rédeas de sua vida, livre de superstições referentes à sorte e ao destino.

A carta traduz-se como uma exortação a respeito da educação da vontade para a liberdade, tendo na *philía* a motivação propulsora.

Na *Carta aos Gálatas*, escrita por Paulo de Tarso, entre os anos 55-57 d.C., o tema também é a liberdade e uma formação para o fortalecimento da vontade enquanto instrumento disciplinar para o exercício da felicidade.

A carta revela a preocupação de Paulo de Tarso no que diz respeito à inconstância dos gálatas: “Sois vós tão insensatos que, tendo começado pelo Espírito, acabeis agora pela carne?” (*Gálatas* 3, 3). Para o autor, os discípulos que estavam na Galácia enfrentavam dificuldades em permanecer firmes no compromisso que havia feito com a comunidade, no que se refere ao domínio da carne – *sárx* - pelo *pneuma* (espírito) diante dos comportamentos e relacionamentos.

O cristianismo paulino na Galácia estava inserido nos diferentes espaços judaico-helenísticos e no contexto religioso e sociocultural greco-romano, interagindo com as expressões e formas de pensamento daquelas sociedades, o que gerou conflitos e tensões nas diferentes concepções e na formação da identidade da comunidade.

Paulo de Tarso menciona essa oposição: “mas, por causa dos falsos irmãos, intrusos - que furtivamente se introduziram entre nós para espionar a liberdade de que gozávamos em Cristo Jesus, a fim de nos escravizar” (*Gálatas* 2, 4).

Torna-se difícil colocar essa oposição que Paulo de Tarso enfrentou na comunidade da Galácia, em uma só e idêntica direção (VIELHAUER, 1991, p. 136), dado o caráter multifacetado que o judaísmo foi assumindo, particularmente na diáspora, do qual o próprio Paulo é uma expressão (VASCONCELLOS, 2010). Ferreira (2005) afirma que os opositores eram judeu-cristãos ativos na diáspora. Murphy-o’Connor (1996) alega que os problemas que surgiram entre os cristãos da Galácia eram causados por forasteiros, isto é, cristãos de origem judaica, que tentavam persuadir os gálatas a adotar uma visão de cristianismo radicalmente diferente da visão de Paulo de Tarso, não anulando a possibilidade de que também houvesse, nos judeu-cristãos, grupos de pagão-cristãos.

DeWitt (1954) discute ainda a ideia de que Paulo de Tarso está corrigindo-os quanto à doutrina da fé, denunciando um abandono da fé cristã e um possível retorno aos preceitos anteriores epicuristas: “Mas agora, conhecendo a Deus, ou, antes, sendo conhecidos por Deus, como tornais outra vez a esses rudimentos fracos e pobres, aos quais de novo quereis servir?” (*Gálatas* 4, 9-10). Para DeWitt (1954), Paulo de Tarso está fazendo uma alusão aos ensinamentos epicuristas como rudimentos fracos e pobres (DEWITT, 1954, p. 65). O autor parte do princípio de que esses discípulos da comunidade da Galácia, em sua maioria, eram epicuristas que haviam se convertido ao cristianismo. Em *Gálatas* 4,15, Paulo de Tarso questiona: “Qual é, logo, a vossa bem-aventurança?”, ao que DeWitt esclarece:

A palavra grega aqui traduzida como "satisfação" ou "bem-aventurança" é *makarismos*, derivada do vocabulário de Epicuro. A partir do vocabulário de Epicuro, é fácil discernir exatamente o que a palavra significa, o que não é tão evidente na terminologia de Paulo, porque ele muitas vezes pressupõe um conhecimento comum em seus leitores que nós já não possuímos (DEWITT, 1954, p. 68, tradução nossa).⁵⁷

⁵⁷The Greek word which is here rendered as "satisfaction" or "blessedness" is *makarismos*, and this was taken from the vocabulary of Epicurus. In this vocabulary of Epicurus it is easy to discern precisely what a word means, which is less true of the terminology of Paul because he so often presumes a fund of common knowledge in his readers which we no longer possess (DEWITT, 1954, p. 68).

DeWitt (1954) afirma, ainda, que, quando Paulo de Tarso escreve: “Assim também nós, quando éramos meninos, estávamos reduzidos à servidão debaixo dos primeiros rudimentos do mundo” (*Gálatas* 4, 3), poderia estar mais uma vez se reportando à doutrina de Epicuro, um dos motivos da inconstância entre os gálatas da comunidade a quem pretendia cristianizar.

A apreensão paulina estava impregnada pelos valores absorvidos de sua transição entre as culturas judaico-helênico-cristã e demarcada por uma ética em que as oposições e rupturas dos elementos das antigas e atuais tradições geraram crises, inovações, exigindo reformulações e estabelecendo novas relações, constituindo, assim, a necessidade de uma nova identidade para os componentes das variadas etnicidades que pertenciam às comunidades. Para ordenar esses conflitos entre indivíduos de várias culturas fez-se necessário estabelecer um código de ética, se antes a lei funcionava como pedagogo, o amor *agápe* passou a ser o elemento ao mesmo tempo unificador e regulador.

Na carta, Paulo de Tarso enfatiza o autodomínio, ou autonomia de si, e a capacidade de discernir quanto ao bem viver e, conseqüente, à felicidade que perpassam uma unidade entre *sárx* e *pneuma*, matizadas no amor (*Gálatas* 5,13). O autor estabelece nessa carta características em forma de comportamentos dos que ele considera inaceitáveis, próprios da *sárx*, e comportamento próprios do *pneuma*, os quais ele incentiva.

Ao tratar do espírito, Paulo de Tarso refere-se a fruto, porque não eram comportamentos somente apreendidos e repetidos, mas importava uma experiência de novo nascimento, de tornar-se filho de Deus para só então poder produzir o fruto do Espírito. Produzir fruto relacionava-se a uma nova cidadania, identidade e interiorização, a uma reeducação da vontade: “Mas agora, libertos do pecado e tendo sido feitos escravos de Deus, tendes o vosso fruto para a santificação e, por fim, a vida eterna” (*Romanos* 6, 22).

Ao contrário, as obras da carne indicavam um contraponto entre *sárx* e *pneuma*, um comportamento no qual havia uma mera repetição de hábitos, de satisfação de desejos, de uma vida impulsiva e instintiva. Uma vida desordenada.

Em uma aproximação com o perfil de sábio descrito por Epicuro na *Carta a Meneceu* o sábio era alguém que se afastava dos desejos e deveria ter uma necessidade imperiosa de controlá-los, visando à saúde do corpo e à tranquilidade do espírito. Apesar de os desejos em Paulo muito se assemelharem aos descritos

por Epicuro, há nesse ponto uma radical diferença. Ambos se inclinam para a necessidade de se controlar a carne. Para Epicuro, por meio da disciplina; para Paulo, a disciplina do controle só é possível na inter-relação entre Deus e o homem.

Guardadas as devidas proporções de tempo e espaço, podem-se tecer algumas aproximações, a começar pelo possível diálogo entre epicurismo e cristianismo no século I, pontuando-se proximidades e divergências.

4.2. O POSSÍVEL DIÁLOGO ENTRE EPICURISMO E CRISTIANISMO: PROXIMIDADES E DIVERGÊNCIAS

A contribuição de Epicuro, nos seus diversos pontos de contato com o cristianismo no diálogo estabelecido no século I, pode ter favorecido a construção da proposta formativa paulina apesar de conter algumas divergências. Essas divergências, entretanto, contribuíram na elaboração da proposta paulina, como será tratado na última seção.

A filosofia de Epicuro estava centrada basicamente na realidade sensível, era uma filosofia materialista que, no entanto, preocupou-se com o cuidado da alma. Na *Carta a Meneceu*, Epicuro afirma que a preocupação fundamental, tanto dos jovens como dos velhos, deve ser o cuidado consigo. A felicidade é a meta de sua filosofia.

Pertubada pelas guerras, falsas promessas e superstições, a sociedade de Epicuro, vivenciava uma crise, uma perda de identidade e liberdade política.

O homem grego livre não tinha então a quem recorrer. O cidadão grego passou a viver completamente desorientado, como que sem pátria, sem o status cívico externo que o orientava. Ficou sem saber o que fazer, desamparado perante a *pólis* e consigo mesmo (SPINELLI, 2009, p. 94).

Nesse sentido, a ética helenística apresentava uma preocupação com o bem individual na busca de uma sabedoria (*eudaimonía*) que possibilitasse ao indivíduo alcançar a felicidade (LARA, 2001).

Em um ambiente em que a própria filosofia passava por uma ruptura com o sistema filosófico estabelecido e convertera-se em guia espiritual, a realização ou a perfeição pessoal voltava-se para uma cultura intimista:

O novo humanismo correu o risco e, muitas vezes, nele sucumbiu de alienar as pessoas das tarefas históricas concretas, uma vez que o projeto de sociedade cosmopolita não passou de um projeto formal,

para cuja realização jamais se apresentaram as medições históricas necessárias, a não ser o esforço de cada um para ser racional e para convencer os outros de também assumirem esse tipo de vida. A procura quase obsessiva da tranqüilidade interior [...] marcaram o novo humanismo com a marca do conformismo sócio-político. O ideal de vida humana é a auto-suficiência interior (LARA, 2001, p. 184-5).

A filosofia no período helenístico havia assumido um caráter para além do conteúdo teórico e investigativo, preocupou-se em buscar responder aos enftretamentos da vida cotidiana e a ensinar como viver. Estabelecia métodos de progresso intelectual e de exercício espiritual.

No possível diálogo com o helenismo, Paulo de Tarso (1/5-67 d.C.) pôde ter se apropriado de alguns elementos da cultura judaica e da cultura greco-romana para construir uma identidade para Cristo e divulgá-la enquanto referencial da proposta de formação do homem cristão. Significativa contribuição teve o epicurismo na formação dessa proposta.

Nortear o caminho para o homem encontrar a felicidade também era a meta de Paulo de Tarso. Ele, ao contrário de Epicuro, centrou-se no transcendente (espiritualidade) e na cidadania celeste, preocupou-se com o cuidado da alma, considerando-a superior ao corpo (*I Coríntios* 5, 5).

Como já mencionado, judeu formado no espírito do helenismo e um dos principais organizadores da síntese entre judaísmo e helenismo, Paulo de Tarso moveu-se no terreno em que a cultura grega já não apresentava as mesmas características de antropocentrismo que herdara. O sentimento religioso apontava para raízes monoteístas por meio de uma discussão filosófica, que no tempo de Paulo de Tarso já decorria havia séculos e chegara aos ouvidos do homem comum. Arminda Lozano (1995) afirma:

[...] as diferentes escolas filosóficas, neste momento, tiveram entre outras perspectivas, o surgimento de um pensamento monoteísta que foi abrindo espaço graças a divulgação e popularização de ideais que cresciam juntamente com o progressivo enfraquecimento da fé nos antigos deuses, processo que já vinha se estabelecendo, [...]. Era mais viável tirar conclusões a partir da perfeita ordem existente no universo e assumir isto como produto de uma suprema razão ordenadora, ou seja, um deus, do que aceitar o que os pensadores anteriores já haviam formulado (LOZANO, 1995, p. 125).

Segundo Werner Jaeger (1961), na altura em que o cristianismo ofereceu o seu próprio conceito de homem e da vida, as subjacentes gerações da civilização

“grega” passavam por uma crise moral e existência em que o povo respirava temor a Deus:

[...] a cidade de Atenas, onde Paulo, ao caminhar pelas suas ruas, encontrava a cada passo os sinais de um povo temente a Deus, fora descrita quase com as mesmas palavras por Sófocles no seu *Édipo em Colono*: nessa cidade o sentimento religioso tinha raízes profundas (JAEGER, 1961, p.57).

Ao se estabelecer proximidades entre epicurismo e cristianismo, é preciso considerar que, guardadas as devidas proporções de tempo e espaço, as duas concepções doutrinárias moveram-se num clima semelhante, o helenismo, e que ambas se preocuparam com a formação de um novo modelo de homem que rompia com a tradição grega.

DeWitt (1999) considera que as primeiras comunidades formadas por Paulo de Tarso assemelharam-se em muito às epicuristas, pela semelhança de padrões comportamentais e da própria doutrina, exceto no fato de que as comunidades cristãs não se afastavam das cidades.

John Luce também afirma a semelhança entre a organização das comunidades cristãs mais antigas e as epicuristas, e a semelhança é confirmada, ainda, pela prática de Epicuro de organizar “células” de adeptos em outros lugares, com os quais mantinha contatos por meio de cartas (LUCE, 1994).

Se consideradas a negação da providência divina e a inter-relação que Paulo de Tarso estabelece entre Deus e os homens, os ensinamentos de Epicuro muito se assemelham à doutrina cristã primitiva, tanto nos métodos quanto na filosofia de vida.

Sánchez (2000) defende a tese de que a tradição epicurista, praticada em Atenas, era muito próxima da que se observa nas primeiras comunidades cristãs paulinas.

A partir dessas considerações, cabe apontar em que a *phília* epicurista contribuiu para a conceituação da *agápe* cristã em métodos e práticas pedagógicas, na instrumentalização do amor como princípio educativo.

Também, em comum, a preocupação com a busca da felicidade do homem, e apesar das divergências, ambos lutaram contra as superstições, o medo da morte, a corrupção da alma, defendendo a vida simples e o amor *phília* entre amigos.

Tanto Epicuro quanto Paulo de Tarso buscaram ensinar como o homem poderia vencer a ansiedade, e cada um, ao seu modo, propôs um remédio.

Epicuro propôs o *tetrapharmakon* (quádruplo remédio) enquanto bula: não se devem temer os deuses, a morte, nem os sofrimentos e nem o mal. E, nessa perspectiva, sábio era aquele que bem administrava esse remédio da alma na vida cotidiana, como se pode observar na *Carta a Meneceu*:

O homem que tem um conhecimento perfeito disto saberá como fazer toda a sua escolha ou rejeição tender para ganhar saúde do corpo e paz de espírito, dado que este é o fim último da vida bem-aventurada. Pois para alcançar este fim, nomeadamente a libertação da dor e do medo, fazemos tudo. Quando se atinge esta condição, toda a tempestade da alma sossega, dado que a criatura nada mais precisa fazer para procurar algo que lhe falte, nem de procurar qualquer outra coisa para completar o bem-estar da alma e do corpo (EPICURO, 2002, p.43).

Paulo de Tarso, entretanto, propôs, como remédio para o corpo e a alma, a fé e a graça divina:

Não andeis ansiosos de coisa alguma; em tudo, porém, sejam conhecidas, diante de Deus, as vossas petições, pela oração e pela súplica, com ações de graças. E a paz de Deus, que excede todo o entendimento, guardará o vosso coração e a vossa mente em Cristo Jesus (*Filipenses*, 4, 6-7).

Basicamente partindo de princípios opostos, Epicuro a partir da materialidade da alma e, portanto, nessa concepção residia a vitória contra a ansiedade, pois o homem era apenas corpo e sensações (GHIRALDELLI, 2007).

Paulo de Tarso parte da espiritualidade da alma. Sua premissa básica era a cidadania celeste, em que todos os esforços seriam recompensados. Pois, como afirma na *Carta aos Gálatas*, em Cristo, o homem tornava-se filho de Deus, instaurando uma aliança de afeto e não de medo (*Gálatas*, 5).

Mesmo tendo como ponto de partida abordagens totalmente diferentes -o materialismo epicurista e o espiritualismo concretizado na fé cristã-, há que se destacar que os meios utilizados para a propagação de suas doutrinas e a própria doutrina em si apresentam muitas semelhanças.

Dentre as semelhanças éticas e sociais podem-se apontar: a filosofia como exercício espiritual, a forma de divulgação (missões e cartas), a divinização de seus fundadores como referências de comportamento e modelos formativos, o

distanciamento da vida política, reuniões fraternais e alguns rituais (como a última ceia), a aceitação de todas as classes sociais (sem discriminação de sexo e etnia), a importância atribuída à felicidade pessoal, a concentração no indivíduo e a instrumentalização do afeto enquanto elemento pedagógico (*philia* e *agápe*).

Ambos buscaram em responder ao problema da crise de identidade. Se em Epicuro os gregos haviam perdido a sua identidade política, no primeiro século, para tornar-se cristão, era necessário submeter a identidade terrena à cidadania celeste.

O cristianismo em seu nascedouro não fazia diferença entre homens e homens, mas radicalmente diferenciava no que se referia aos deuses, pois no cristianismo Deus se fez homem para estabelecer contato com os humanos. O cristianismo inaugurou o homem de fé, cuja formação defendia a cooperação entre Deus e o homem por meio de Cristo. E era pelo exercício do amor que o homem amadurecia e se tornava propriamente homem à semelhança de Cristo: “Mas, o fruto do Espírito é amor (*agápe*) [...]” (*Gálatas* 5, 22).

Assim como Epicuro, Paulo de Tarso entendia que a humanidade sofria de um mal universal, uma escuridão mental, um fardo de medo supersticioso, e grande parte da responsabilidade cabia aos ensinamentos da cultura religiosa greco-romana (PESSANHA, 1992).

Epicuro contestou o ceticismo, a desconfiança nos sentidos e na razão; a falsa doutrina do prazer, de modo que a desconfiança dos sentimentos era acrescentada à desconfiança dos sentidos e da razão; a falsa doutrina dos compromissos sociais, que substituíam a amizade pela justiça; a falsa doutrina de Deus, que assediava o espírito dos homens de medo em vez de enchê-los de alegria, propondo o afastamento da cidade e da vida política (SÁNCHEZ, 2000).

Paulo de Tarso também contestou o ceticismo, os deuses greco-romanos e a falta de equilíbrio para com os prazeres “carnais”. Não valorizava a vida política e propunha um afastamento cultural da cidade, apesar de organizar suas comunidades no território das cidades, eram como ilhas isoladas da vida pública e com regras próprias.

Estabelecer proximidades entre *philia* e *agápe*, ou entre Epicuro e Paulo de Tarso, não significa que se está atribuindo o mesmo conceito filológico aos termos, e tampouco estabelecendo-se parâmetros de identidade entre ambos.

O possível diálogo entre epicurismo e cristianismo primitivo no século I assume relevância à medida que Paulo de Tarso precisou imprimir nos primeiros

momentos do cristianismo categorias que propiciassem a articulação de uma identidade para esse novo modelo de homem apresentado para o cristianismo.

A constituição da identidade cristã se deu, então, ao mesmo tempo em que se moldava uma identidade para o Cristo, como referencial de formação perfeita que influenciou a civilização ocidental.

A identidade de Cristo, como se pode observar nas afirmações de Sánchez (2000), apresenta algumas semelhanças com a de Epicuro: ambos optaram pelo modo de vida simples, caráter benevolente, desapego pela riqueza e poder, lealdade aos amigos, gratidão, aceitação do sofrimento, esperança no futuro e, em tempos difíceis, recomendavam sempre a paciência. Ideias muito similares se podem observar em seus ensinamentos. E tanto Epicuro quanto Cristo⁵⁸ foram mais considerados, por serem modelo e exemplos de vida, do que por seus ensinamentos (SÁNCHEZ, 2000, p. 338-339).

Em Epicuro, encontra-se uma pedagogia voltada para ensinar a buscar a felicidade. Quem então poderá ser feliz? Pergunta Epicuro a Meneceu, sugerindo como resposta o sábio. Este, porque tem conhecimento filosófico, capaz de suscitar o discernimento de um juízo acerca dos deuses, é indiferente à morte, compreende a natureza e entende que coisas simples e fáceis podem ser boas e causa de uma vida feliz.

Paulo de Tarso, ao contrário, negou a filosofia e apresentou a fé e a dependência de Deus como fundamentos para uma vida feliz. Nesse sentido, o amor *agápe* assumiu na proposta paulina papel preponderante como elemento norteador na formação do homem para a práxis da harmonia e felicidade.

Apesar de partirem de princípios opostos, como já mencionado, o possível diálogo estabelecido, no entanto, aponta algumas semelhanças: a forma de organização social, baseada no afeto, e a suposta igualdade entre os homens, a não valorização da vida política, a divulgação da proposta e organização das comunidades (jardins e igrejas).

A prática de virtudes, em especial a busca pelo bem comum, em Epicuro resume-se na amizade (*philía*), e em Paulo de Tarso, no amor (*agápe*).

⁵⁸Há que se destacar que um elemento que distingue radicalmente epicurismo e cristianismo é o messianismo. A mensagem de Cristo, com todas as semelhanças em torno da simplicidade de vida e de não temer (olhai os lírios do campo), centra-se no anúncio do Reino. E essa característica, que é central para se traçar a diferença, será abordada na última seção.

Tanto Epicuro como Paulo de Tarso propuseram uma reforma moral do *ethos* dos indivíduos, antes que do das cidades, mas não tanto para restabelecer o homem diante dos outros homens, e, sim, primordialmente perante si mesmo. Na proposta formativa epicurista, a filosofia é quem deveria instrumentalizar essa cultura moral. O sábio formava-se no exercício da filosofia prática da *philía*.

Para Paulo de Tarso, a proposta formativa deveria realizar essa reforma por meio da fé, tendo o amor *agápe* como colaborador.

E essa formação operacionalizava-se em espaços denominados por Epicuro de jardins e por Paulo de Tarso, de igrejas.

4.2.1. Semelhanças entre as comunidades: O jardim e a igreja

Tanto Epicuro quanto Paulo de Tarso incentivaram a vida em comunidade como necessária para a formação do homem ideal. A sabedoria não poderia ser desenvolvida na solidão. Nas comunidades, tanto no jardim como na igreja, havia a necessidade de um rompimento com os paradigmas antigos, que, em cerimônia pública, comprometiam-se com o novo estilo de vida (DUVERNOY, 1993, p. 127). Implicava, nas duas propostas formativas, um “novo nascimento”, que, para Epicuro, fundamentava-se na *philía* na “sociedade de amigos” e, para Paulo de Tarso, na *agápe* “família cristã”.

Em ambos, esse rompimento e decisão de desenvolver uma nova natureza se processavam pela educação. Para tanto, havia a necessidade do ensino, o segundo nascimento se efetivava pelo conhecimento que na práxis da comunidade revelava o sábio. Para Epicuro, enquanto uma conquista do próprio homem, para Paulo de Tarso, enquanto parceria entre o homem e Deus, mas ambos concordavam que se efetivava no trato diário entre os pares na vida em comunidade.

Tanto no epicurismo como no cristianismo havia uma cerimônia de iniciação. Epicuro exigia um juramento que implicava em comprometimento com a “sociedade de amigos” (ULLMANN, 1996, p. 25). Paulo de Tarso incentivou essa cerimônia em um ritual, já praticado pelos discípulos de Cristo – o batismo, mas que envolvia os mesmos compromissos com a “família cristã”.

Duvernoy apresenta esses ritos epicuristas como um estilo de vida, estabelecidos em ciclos, em uma organização comum, em que, para participar, exigia-se somente um compromisso (DUVERNOY, 1993, p. 128). Ullmann (1996)

descreve esse compromisso como um juramento de fidelidade de todos os adeptos, no sentido de seguirem a doutrina. Era como um voto de adesão irrestrita ao mestre (ULLMANN, 1996, p. 25). Séculos após, Paulo de Tarso se utiliza dos mesmos mecanismos para organizar as primeiras comunidades cristãs, identificadas como igrejas. A diferença era que, em Epicuro, não havia mistérios, revelações e nem milagres.

Também os métodos eram os mesmos, em especial a transmissão de amigo para amigo, no convívio mútuo nas comunidades, onde eram incentivados os laços afetivos: *philia* para Epicuro e *agápe* para Paulo de Tarso.

Uma característica relevante no que se refere ao conceito de *philia* em Epicuro era a realização da prática confessional.

Para Ullmann:

[...] A confissão era precedida do exame de consciência, sob dois ângulos: primeiro, um exame das intenções que levaram alguém a praticar tal ou qual ato, sempre se espelhando no modelo de vida eleito, isto é, na pessoa boa, tida como “causa exemplar” da atitude ética. Depois, um exame de consciência subsequente à ação feita [...]” (ULLMANN, 1996, p. 93).

A confissão fundamentava-se, essencialmente, no exame de consciência. Constituía-se como forma de prover o encontro consigo mesmo. Uma oportunidade, portanto, de transformação e correção de si. Uma maneira válida de avaliar a utilização da *phrónêsis* (sabedoria prática) e da *proaíresis* (racionalidade teórica) nos eventos cotidianos da existência. Por outro lado, a fala livre e sincera do confidente para outro (o ouvinte) consistia de um verdadeiro ato de amizade, à medida que se discorria livremente para o ouvinte aquilo que, por ventura, poderia colocar o indivíduo em perturbação e conflito.

Portanto, o ato confessional era, fundamentalmente, um ato de compreensão. Um ato hermenêutico, em seu sentido originário, de reflexão e de reinterpretação de suas ações. Assim sendo, para haver êxito em tal prática, configurava-se, como figura fundamental, o ouvinte, ou seja, aquele que orienta, isto é, nesse caso, o filósofo.

Epicuro fazia verdadeira doutrinação catequética ou treinamento para os multiplicadores de sua doutrina, denominados de catecúmenos (ULLMANN, 1996, p. 25), legado que o cristianismo imprimiu em sua metodologia desde o início.

Epicuro mantinha contato epistolar direto com seus amigos e discípulos, utilizava as cartas como forma de consolidação da doutrina. Na *Carta a Heródoto*, Epicuro deixa claro ao discípulo o objetivo da sua carta:

Para os incapazes de estudar acuradamente cada um de meus escritos sobre a natureza, Herôdotos, ou de percorrer detidamente os tratados mais longos, preparei uma epítome de todo o meu sistema a fim de que possam conservar bem gravado na memória o essencial dos princípios mais importantes e estejam em condições de sustentá-los em quaisquer circunstâncias, desde que se dediquem ao estudo da natureza (*Carta a Heródoto*, 35).

As cartas em Epicuro, assim como no cristianismo paulino, eram estratégias de manter relacionamentos pedagógicos:

Clêon trouxe-me a tua carta, na qual continuas a mostrar-me teus sentimentos amistosos, contrapartida de minha devoção para contigo, e não sem sucesso procuras recordar os raciocínios capazes de ensinar a conquista de uma vida feliz. Pedes ainda que eu te mande uma exposição sumária e suficientemente clara sobre os fenômenos celestes, a fim de que possas fixá-la facilmente na memória, pois o que escrevi em outras obras é difícil de recordar, embora, como dizes, tenhas continuamente entre as mãos aquelas obras. Alegro-me receber o teu pedido, e concordo em atender ao mesmo, tendo em vista as agradáveis expectativas do futuro (*Carta a Pítocles*, 84).

O interesse demonstrado por Epicuro pelas comunidades foi comparado ao de Paulo de Tarso, especialmente pelas comunidades da Ásia. Ullmann (1996) menciona que as comunidades de Epicuro também eram conhecidas por igrejas (ULLMANN, 1996, p. 26). Esse termo era usado pelas celebrações religiosas que ocorriam mensalmente e pelo epistolário que tinha funções catequéticas, incluindo normas de procedimentos quanto a questões que atormentavam as consciências.

O ministério de ajuda mútua era algo em comum, era aberto aos pobres, aos velhos, aos doentes, às viúvas, aos escravos e mulheres em geral e aos órfãos; tanto o jardim como a igreja estavam abertos a todos.

Tanto Epicuro quanto Paulo de Tarso concordavam que o homem era o maior inimigo do próprio homem e que somente o amor poderia curá-lo: *phílía* para Epicuro e *agápe* para Paulo de Tarso. Na vida em comunidade, o amor assume um caráter libertador, “o amor aos homens nos leva a ajudar” (DIÓGENES DE ENOANDA, 2010, p. 1029). E esse amor, além de instrumento de libertação, atribui uma nova identidade

tanto para os epicuristas quanto para os cristãos, libertos em suas escolas, formavam libertadores.

E um dos principais obstáculos à harmonia e à paz das consciências, que geravam prisões, era a participação política nas cidades.

4.2.1.1. O afastamento das cidades

Considerando que “o mundo”, ou o sistema de valores adotados pelo helenismo, corrompia o homem, tanto Epicuro como Paulo de Tarso partem do princípio de que, no processo de reeducação do homem para atingir o bem e a felicidade, necessitava-se de uma conversão, que perpassava pela renúncia e agregação de novos valores.

A personalidade do homem era cívica e o homem despojado de sua dimensão pública não era ninguém, porque a identidade era concedida pela *polis*. Não havia distinção clara entre ética e política, a política era, em alguns aspectos, superior a ética privada. Ética era uma parte da teoria política e era impossível uma teoria moral sem a prática da justiça; uma vez que era mais importante alcançar o bem para uma cidade e todos os seus cidadãos, isso seria o fim da política, procurar o bem de uma pessoa particular, objetivo buscado pela ética (SÁNCHEZ, 2000, p. 22, tradução nossa).⁵⁹

O primeiro passo seria o afastamento da vida pública, da política: “É necessário liberar-se “É necessário libertar-se dos grilhões de ocupações cotidianas e assuntos políticos” (EPICURO, 2008, p. 83, tradução nossa).⁶⁰

Para Lévêque (1987), a filosofia passou a se apresentar como uma proteção contra a destruição do homem que não encontrava mais razões para viver na sua função de cidadão. Ela pretendia, primeiramente, encontrar uma solução para o problema da felicidade e a felicidade estava no domínio sobre si próprio, de uma alma que supera o “mundo”, que se liberta do contingente, que consegue atingir um estado de indiferença. “A *ataraxia*, para uns, apatia, para outros, fortalecimento íntimo, em que nada mais a poderá atingir” (LÉVÊQUE, 1987, p. 115).

⁵⁹La personalidad del individuo era cívica y el hombre despojado de la dimensión pública no era nadie, pues su identidad se la otorgaba la *polis*. No había distinción clara entre ética y política y, lo que es más, la política era, en cierto modo, superior a la ética privada. La ética era una parte de la política y era imposible una teoría moral sin una práctica de la justicia; ya que era más importante alcanzar el bien para una ciudad y el conjunto de los ciudadanos, que sería el fin de la política, que procurar el bien para una persona particular, objetivo buscado por la ética (SÁNCHEZ, 2001, p. 22).

⁶⁰“Es necesario liberarse a uno mismo de las cadenas de las ocupaciones cotidianas y de los asuntos políticos” (EPICURO, 2008, p. 83).

E, para facilitar a formação pedagógica, ambos estabeleceram um referencial de conduta. Para os epicuristas:

Para realizar a eudaimonía pessoal, subjetiva, interior – ideal de perfeição da religião epicuréia – deve haver um modelo, um paradigma exterior, pelo qual a individualidade há de pautar-se em suas ações. No Caso dos epicureus, era o mestre do Jardim (ULLMANN, 1996 p. 73).

E, para Paulo de Tarso, Cristo era esse exemplo, ele era a “imagem do Deus invisível, o primogênito de toda a criação” (*Colossenses* 1, 15). E, ainda, a partir desse referencial, a proposta objetivava, conforme essa imagem, reproduzir uma comunidade, “[...] a fim de que ele (Cristo) seja o primogênito entre muitos irmãos” (*Romanos* 8, 29).

Ambos tinham como máxima a filosofia descrita por Epicuro: “Pratica e cultiva aqueles ensinamentos que sempre te transmiti, na certeza de que eles constituem os elementos fundamentais para uma vida feliz” (EPICURO, 2002 p. 23). E em ambos havia a necessidade de professar a decisão de romper com os valores antigos e praticar os que seriam ensinados na nova doutrina:

O caminho apontado por Epicuro era estreito, inferimo-lo do fato de que a felicidade, para ele, cifrava-se na satisfação com poucas coisas materiais e não na busca de prazeres voluptuosos nem de iguarias finas. Quanto maior a imperturbabilidade maior é a felicidade. O atingimento da *ataraxia* deve ser o escopo do homem (ULLMANN, 1996,p. 63).

Esses ensinamentos careciam, além de uma prática fraternal, demonstrada no cotidiano, da ajuda mútua e de uma vida simples. Logo, era importante que estivessem, juntos, afastados da vida política e cultural da cidade. Pode-se afirmar que Paulo de Tarso segue o mesmo critério de afastamento na reeducação do homem para tornar-se cristão, somente difere no fato de que o afastamento, proposto no cristianismo, não é literal, mas ideológico. As comunidades se erigiam nas cidades como uma sociedade alternativa, cujo foco principal dessa reordenação estrutural e comportamental era a busca pela felicidade.

4.2.2. A busca pela felicidade

Tanto Epicuro como Paulo de Tarso orientaram suas propostas pedagógicas para a busca da felicidade, e ambos, guardadas as devidas diferenças, apontavam para a conquista da felicidade como um fim último, um elevar-se ao nível dos deuses. Ambos diagnosticaram que o medo era um grande impedimento para ser feliz.

Tanto Epicuro como Paulo de Tarso incentivam o domínio do medo. Epicuro afirma que para ser feliz era necessário vencer o medo e libertar-se dos mitos, e isso só era possível pelo domínio dos fenômenos da natureza:

[...] dedica-te principalmente ao estudo dos princípios originários do universo, do infinito e dos temas a fins, e além ao estudo dos critérios da verdade, dos sentimentos e do fim supremo com vistas ao qual escolhemos entre eles. O estudo conjunto desses assuntos, capacitar-te-á facilmente a compreender as causas dos fenômenos particulares (*Carta a Pítocles*, 116)

Para Paulo de Tarso um Deus, cuja principal atribuição do caráter era um ser amoroso, constituía-se no fundamento para vencer o medo e ser feliz:

Porquanto, todos os que são guiados pelo Espírito de Deus são filhos de Deus. Pois vós não recebestes um espírito que vos escravize para andardes, uma vez mais, atemorizados, mas recebestes o Espírito que os adota como filhos, por intermédio do qual podemos clamar: “*Abba, Pai!*” (*Romanos 8*, 14-15).

Para Epicuro, a felicidade é conquistada, “[...] é necessário, portanto, cuidar das coisas que trazem a felicidade, já que, estando esta presente, tudo temos, e, sem ela, tudo fazemos para alcançá-la” (*Carta a Meneceu*, 122). A felicidade é, então, conquistada pelo próprio homem.

Para Paulo de Tarso, a felicidade não é somente um valor supremo, um bem em si, mas é o próprio Deus na vida íntima do homem. A noção de felicidade no cristianismo se transfigurou em bem-aventurança, em felicidade absoluta e absolutamente plena que se fazia na articulação entre Deus e homem, no espírito humano pela graça, sendo um dom divino que se fundamentava no amor de Deus pela humanidade: “Mas, como está escrito: As coisas que o olho não viu, e o ouvido não ouviu, e não subiram ao coração do homem, são as que Deus preparou para os que o amam” (*I Coríntios 2*, 9).

Para Epicuro, a felicidade se faz na prática: “Porque as virtudes estão intimamente ligadas à felicidade, e a felicidade é inseparável delas” (EPICURO, 2002, p.47).

Para Paulo de Tarso, apesar de dádiva divina, pois a felicidade está em Deus e é dom divino, é a criatura humana que é chamada a realizar uma felicidade absoluta e plena como instrumento de Deus na Terra, antes de tudo uma aprendizagem: “Porque eu já aprendi”, afirma na *Carta aos Filipenses*:

Regozijai-vos sempre no Senhor; outra vez digo, regozijai-vos. [...] E a paz de Deus, que excede todo o entendimento, guardará os vossos corações e os vossos pensamentos em Cristo Jesus. [...] O que também aprendestes, e recebestes, e ouvistes, e vistes em mim, isso fazei; e o Deus de paz será convosco. Ora, muito me regoziquei no Senhor [...] porque já aprendi a contentar-me com o que tenho. Sei estar abatido, e sei também ter abundância; em toda a maneira, e em todas as coisas estou instruído, tanto a ter fartura, como a ter fome; tanto a ter abundância, como a padecer necessidade. Posso todas as coisas em Cristo que me fortalece (*Filipenses 4, 4-13*).

Para Paulo de Tarso, só se poderia ser feliz pela fé, pois a força que aprimorava o homem no caminho para a felicidade era divina.

Epicuro assim descreve quem pode ser feliz: “será que pode existir alguém mais feliz do que o sábio”. E ainda o que é necessário para ser feliz:

[...] que tem um juízo reverente acerca dos deuses, que se comporta de modo absolutamente indiferente perante a morte, que bem compreende a finalidade da natureza, que discerne que o bem supremo está nas coisas simples e fáceis de obter, e que o mal supremo ou dura pouco, ou só nos causa sofrimentos leves? Que nega o destino, apresentado por alguns como o senhor de tudo, já que as coisas acontecem ou por necessidade, ou por acaso, ou por vontade nossa; e que a necessidade é incoercível, o acaso, instável, enquanto nossa vontade é livre, razão pela qual nos acompanham a censura e o louvor? (EPICURO, 2002, p.47-9).

Tanto para Epicuro como para Paulo de Tarso, a felicidade só pode ser conquistada pelo sábio. A diferença é que, para Paulo de Tarso, a sabedoria não se dá somente pelo esforço humano, mas pela graça.

Em Epicuro, ser feliz está intimamente ligado à *autárkeia*, ao exercício de autocontrole: “não existe vida feliz sem prudência, beleza e justiça, e que não existe prudência, beleza e justiça sem felicidade” (EPICURO, 2002, p.47).E ainda:

É por essa razão que afirmamos que o prazer é o início e o fim de uma vida feliz. Com efeito, nós o identificamos como o bem primeiro e inerente ao ser humano, em razão dele praticamos toda escolha ou recusa, e a ele chegamos escolhendo todo bem de acordo com a distinção entre prazer e dor (EPICURO, 2002, p. 37).

Esse autocontrole deve considerar o domínio e discernimento acerca dos desejos.

Para Paulo de Tarso, também se faz necessário o exercício da *autárkeia* nas escolhas: “Todas as coisas me são lícitas, mas eu não me deixarei dominar por nenhuma” (*I Coríntios* 6, 12).

E novamente afirma:

Todas as coisas me são lícitas, mas nem todas as coisas convêm; todas as coisas me são lícitas, mas nem todas as coisas edificam. Ninguém busque o proveito próprio; antes cada um o que é de outrem (*I Coríntios* 10, 23-24).

Portanto, quer comais quer bebais, ou façais outra qualquer coisa, fazei tudo para glória de Deus. Portai-vos de modo que não deis escândalo nem aos judeus, nem aos gregos, nem à igreja de Deus (*I Coríntios* 10, 31-32).

Para Epicuro, as consequências de se alcançar a felicidade perpassam por “viverás como um deus entre os homens” (EPICURO, 2002, p.47). Para Paulo de Tarso, a felicidade extrapola o natural e aponta para o sobrenatural: “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” (*Romanos* 12, 2). E “o Deus de esperança vos encha de todo o gozo e paz em crença, para que abundeis em esperança pela virtude do Espírito Santo” (*Romanos* 15, 13). Ambos, além de concordarem que a felicidade deve ser o alvo da existência humana e foco da proposta pedagógica, utilizam métodos semelhantes. Para Epicuro:

Medita, pois, todas essas coisas e muitas outras a elas congêneres, dia e noite, contigo mesmo e com teus semelhantes, e nunca mais te sentirás perturbado, quer acordado, quer dormindo, mas viverás como um deus entre os homens. Porque não se assemelha absolutamente a um mortal o homem que vive entre bens imortais (EPICURO, 2002, p.51).

Para Paulo de Tarso:

Medita estas coisas; ocupa-te nelas, para que o teu aproveitamento seja manifesto a todos. Tem cuidado de ti mesmo e da doutrina. Persevera nestas coisas; porque, fazendo isto, te salvarás, tanto a ti mesmo como aos que te ouvem (I *Timóteo* 4, 15-16).

Apesar das semelhanças no que diz respeito à busca pela felicidade enquanto objetivos e métodos, Epicuro incentiva a autossuficiência e Paulo de Tarso, a interdependência. Tanto para Epicuro quanto para Paulo de Tarso, o bem supremo coincide com a vida prática, e a felicidade, com a sabedoria; para Epicuro, a felicidade deve coincidir com a organização racional da vida sob a uma qualidade primacial: o prazer.

Para Paulo de Tarso, a felicidade se centra na verdade, que é o próprio Deus, e a sua realização se estabelece no limite da felicidade eterna do reino iminente (DONINI, 1980, p. 107), no projeto de vida no amor revelado em Cristo.

A felicidade, tanto para Epicuro quanto para Paulo de Tarso, envolve o sagrado. Epicuro coloca o homem no mesmo nível dos deuses, na mesma dimensão; e, para Paulo de Tarso, a felicidade coloca o homem em comunhão com Deus. E em ambos era ela, porém, essencialmente uma evasão ou libertação do sofrimento, um estado interior de indiferença à dor, ao temor, à enfermidade, adquirida, segundo Epicuro, por uma inteligência livre e, segundo Paulo de Tarso, adquirida por uma consciência livre e ao mesmo tempo interdependente do criador, da confiança e fé em seu amor.

O prazer, tanto em Epicuro quanto em Paulo de Tarso, depende de um desapego quanto aos prazeres e de uma livre escolha entre os que assumem maior relevância.

O prazer-felicidade era, então, concebido numa clave supraemocional, ascética, mas, de certo modo, espiritualizada pela inteligência. Interessante destacar que Epicuro e Paulo de Tarso enfatizavam a busca pela felicidade apesar das circunstâncias, pois ambos experimentaram uma vida de aprisionamentos. Epicuro, aprisionado a uma doença que lhe infligia muitas dores, e Paulo de Tarso, em prisão literal, o que demonstra que a felicidade, para eles, emanava de uma *autárkeia*, de um autodomínio da *psique* sobre o *sárx*, para Epicuro, e do *pneuma* sobre o *sárx*,

para Paulo de Tarso. A sabedoria consistia, então, em alcançar esse nível: de inteligência, para Epicuro, e de fé, para Paulo de Tarso.

E essa inteligência, ou fé, que constituía a sabedoria deveria ser ensinada na formação de novos discípulos, e, tendo-se em vista que a formação se dava pela eleição de modelos idôneos, referenciais de comportamento - os sábios, constituir uma identidade do perfil a ser adotado era recorrente nas duas propostas.

4.2.3. A busca por constituir uma “identidade”

Faz-se necessário conceituar identidade⁶¹ do ponto de vista histórico-antropológico, inerente ao dinamismo dialético do processo de construção social e de sua autocompreensão pelos membros desses grupos em construção. Isso implica em analisar ontologicamente esse termo, guardando as devidas proporções de tempo e espaços, a fim de se evitar o risco de generalizações constituídas a partir da homogeneização das sociedades e da sua fundamentação baseada em princípios universais.

Os gregos⁶², ao tramitarem pelo que hoje se discute como construção de identidade, vislumbravam-na pelo processo educativo que se dava com a

⁶¹ O dicionário Aurélio (2000), além das definições elementares, aborda a definição de identificação, ao referir-se ao ato ou efeito de indentificar-se, define como reconhecimento duma coisa ou dum indivíduo com os próprios e complementando o conceito de identificar – “Perceber afinidades, ou compartilhar sentimentos ou idéias com alguém” (AURÉLIO, 2000, 371). Uma nova abordagem das identidades de grupo que incorpora o aspecto mutável e relacional das identidades sociais teve, no antropólogo norueguês, Fredrik Barth, um pioneiro à medida que ele foi o primeiro autor, em 1969, a incorporar uma abordagem subjetivista da etnicidade em um modelo teórico programático. O seu conceito de etnicidade se definia por um modelo de interação social da identidade étnica que não supõe um ‘caráter’ ou uma ‘essência’ fixa para o grupo (BARTH, 1969.), mas, ao contrário, examina as percepções dos seus membros pelas quais eles se distinguem de outros grupos. Portanto, de acordo com Fredrik Barth, é a fronteira étnica que define o grupo. O processo de interação que demarca a dinâmica sociocultural e religiosa dos povos e culturas na história é dialético, fluido e dinâmico. É o processo em que as culturas e etnias vivem em contínua relação e comunicação entre as fronteiras étnicas e geográficas, definindo-se assim as identidades dos grupos (BARTH, 1969, p.15-6).

⁶² Identidade no grego tem sua primeira definição em Aristóteles, que afirma: "Em sentido essencial, as coisas são idênticas no mesmo sentido em que são unas, já que são idênticas quando é uma só sua matéria (em espécie ou em número) ou quando sua substância é una. Portanto, a Identidade é, de algum modo, uma unidade, quer a unidade se refira a mais de uma coisa, quer se refira a uma única coisa, considerada como duas, como acontece quando se diz que a coisa é idêntica a si mesma" (*Metafísica*, V, 9,1018 a 7). Em outros termos, como diz ainda Aristóteles, as coisas só são idênticas "se é idêntica a definição da substância delas" (*Metafísica*, X, 3, 1054 a 34). A unidade da substância, portanto da definição que a expressa é, desse ponto de vista, o significado da identidade. Esse conceito de identidade como unidade de substância ou (o que dá no mesmo) de definição da substância foi conservado e ainda está presente em muitas doutrinas. Foi adotado por Hegel, que definiu a essência como "Identidade consigo mesma" e, conseqüentemente, identidade, como coincidência ou unidade da essência consigo mesma. Tal conceito de identidade é, pois, análogo e

preocupação de formar o cidadão livre em conexão com os interesses e a glória da cidade. Toda a dimensão grega de ética e espiritualidade tramitava nesse campo. A tônica do que hoje se conceitua de identidade era dada em meio às preocupações do constituir-se enquanto homem por intermédio da identidade coletiva da cidade. Desse modo, ser homem era ser cidadão de uma cidade.

O conceito de identidade antiga, conforme Markus Cruz (2007), não pressupõe um território, mas um conjunto de traços culturais que se constrói em torno da *pólis*. Os dois elementos centrais dessa identidade são a *politeia* e a *Paidéia*, ou seja, de um lado, um espaço de sociabilidade e, de outro, uma comunidade cultural.

A cultura original de um grupo étnico, em situações de diáspora ou de muito contato com outras culturas, não se perde ou se funde simplesmente, mas adquire uma nova função essencial. Nesses movimentos culturais, a identidade étnica, segundo Barth (1969), necessita de um grupo poder contar com membros que se identificam a si mesmos e são identificados pelos outros.

Uma das premissas partilhadas pelos estudos sociais recentes, relacionados à questão da identidade étnica, é o fato de que a identidade manifestada pelos diversos grupos étnicos é agora entendida como um elemento mutável e, sobretudo, relacional, e não mais apreendido como algo essencial (NOGUEIRA; FUNARI, 2010). Trata-se de um elemento relacional porque depende das relações entre o grupo em questão e os grupos ao seu redor; e é mutável porque essas relações são, por sua vez, também mutáveis e dependentes da ação e da interação entre diferentes aspectos sócio-históricos e culturais⁶³.

Na análise documental, a suposta relação direta entre as evidências textuais e arqueológicas e a identidade étnica, ou genericamente a cultura do grupo que a produziu, é questionada pelo conceito de etnicidade.

correspondente à interpretação do ser predicativo como inerência e da essência como essência necessária (ABBAGNANO, 2007, p. 539).

⁶³o arcabouço teórico fornecido pela teoria da prática do sociólogo francês, Pierre Bourdieu, apoia-se na noção de *habitus* que Bourdieu (1989) define como “um conhecimento adquirido e também um haver, um capital cultural, indica a disposição incorporada, quase postural” (BOURDIEU, 1989, p. 60) por meio da qual se têm as incorporações conscientes e inconscientes de convenções sócio-históricas. O conceito de *habitus* recobre o modo como são utilizados os estoques que os diversos grupos sociais detêm por apropriações históricas e sociais, a partir de sua origem social e por meio de sua movimentação dentro do jogo social. Tais estoques são, de certa maneira, conformadores das práticas sociais desses grupos (BOURDIEU, 1989). Siân Jones (1997) define o conceito de etnicidade da seguinte forma: todos os fenômenos sociais e psicológicos associados a uma identidade de grupo culturalmente construída. O conceito de etnicidade se centra sobre os modos pelos quais processos sociais e culturais interagem na identificação de e na interação entre grupos étnicos (JONES, 1997).

Siân Jones, no livro: *The Archaeology of Ethnicity: constructing identities In the past and present* (1997a, xiii), define o conceito de etnicidade da seguinte forma:

[como] todos os fenômenos sociais e psicológicos associados a uma identidade de grupo culturalmente construída. O conceito de etnicidade focaliza os modos em que os processos sociais e culturais interagem na identificação de e na interação entre os grupos étnicos (JONES, 1997, p.32, tradução nossa).⁶⁴

E, como identidade étnica, afirma que “[...] é o aspecto de auto-conceituação de uma pessoa, resultando da identificação com um grupo mais amplo de oposição aos outros, com base de diferenciação cultural percebida e, ou descendência comum (JONES, 1997, xiii, tradução nossa).⁶⁵

De modo a explicitar a abordagem de uma arqueologia da etnicidade sobre a cultura material, S. Jones utiliza o contexto do Império Romano. Com a expansão do império, houve criação de novas formas de interação social e relações sociais, por meio das quais a base de poder, de status e de identidade foi reproduzida e transformada. Nesse sentido, afirma a autora:

Novas manifestações de etnicidade devem ter sido criadas incorporando configurações pré-existentes de cultura e identidade em alguns domínios sociais, mas não em todos. A variação na cultura material pode bem estar ligada a tais processos. Mudanças equivalentes sobre outros assuntos provavelmente constituíram contextos novos nos quais a etnicidade foi reproduzida e transformada, independente de expressões conscientes de etnicidade (JONES, 1997, 133-4, tradução nossa).⁶⁶

E no que se refere à formação da identidade no império:

[...] a expansão do Império Romano, sem dúvida, resultou na criação de novas formas de interação social e relacionamentos sociais, através dos quais a base do poder, status e identidade era

⁶⁴ All those social and psychological phenomena associated with a culturally constructed group identity as defined above. The concept of ethnicity focuses on the ways in which social and cultural processes intersect with one another in the identification of, and interaction between, ethnic groups (JONES, 1997, xiii).

⁶⁵ Ethnic identity: that aspect of a person's self-conceptualization which results from identification with a broader group in opposition to others on the basis of perceived cultural differentiation and /or common descent (JONES, 1997, xiii).

⁶⁶ New manifestations of ethnicity almost inevitably must have been created, subsuming pre-existing configurations of culture and identity in some, although possibly not all, social domains. And variation in material culture may well be connected with such processes. Equivalent changes on other settlements are likely to have constituted new contexts in which ethnicity was reproduced and transformed, whether or not they represented conscious expressions of ethnicity. (JONES, 1997, p.133-4).

reproduzida e transformada. Novas manifestações da etnia quase inevitavelmente devem ter sido criadas, assumindo configurações pré-existentes da identidade cultural e em alguns domínios sociais, mas não em todos. As variações na cultura material também podem ser conectadas com tais processos (JONES, 1997, p.133, tradução nossa).⁶⁷

No estudo da constituição do cristianismo primitivo, o conceito de que a identidade de um grupo é culturalmente construída pelo próprio grupo favorece a investigação. Sobre as questões de etnicidade, o que se percebe é que em contextos sócio-históricos particulares, como na organização das primeiras comunidades cristãs, novos relevos podem ser delineados para a compreensão do processo de expansão inicial do movimento cristão.

No debate atual das identidades, a identidade étnica é ainda um fator urgente das políticas mundiais contemporâneas, como o é para a compreensão dos fenômenos constitutivos das dinâmicas de formação das identidades no mundo antigo greco-romano. Brett (2002) afirma que a questão da interpretação dos cruzamentos culturais tem sido discutida em muitas publicações como um assunto global. De acordo com Nogueira e Funari (2010), a partir da década de 1960, foi possível detectar a fluidez das identidades nos indivíduos e nos agrupamentos humanos.

As identidades passaram a ser consideradas sempre no plural e em constante movimento. De acordo com Lieu (2002), a discussão moderna de identidade como processo de construção era vigente e se aplicava também ao mundo greco-romano, nele, história, linguagem, costumes e deuses, supostamente, separaram os “civilizados” dos bárbaros, mas, além disso, provocaram a interação na qual, depois, judeus e cristãos estariam engajados nas mesmas estratégias (NOGUEIRA; FUNARI, 2010). Segundo o autor, isso pode oferecer caminhos a respeito de questões como unidade e diversidade, judaísmo versus judaísmos, e de como o cristianismo emerge como separado do judaísmo.

Essa dinâmica igualmente se aplica a outros grupos socioculturais, que na elaboração dos fatores constitutivos da formação de suas identidades provocam rupturas, resistências, assim como se adaptam e assimilam novos sistemas

⁶⁷Roman Empire no doubt resulted in the creation of new forms of social interaction and social relationships, through which the basis of power, status and identity was reproduced and transformed. New manifestations of ethnicity almost inevitably must have been created, subsuming pre-existing configurations of culture and identity in some, although possibly not all, social domains. And variation in material culture may well be connected with such processes (JONES, 1997, p.133).

simbólicos cultural-religiosos. Isso se deve à permeabilidade das fronteiras étnicas e à fluidez inerente à dinâmica osmótica, em que as comunicações, trocas, conflitos e interações se dão por meio de relações sociais, implementadas pelas tênues fronteiras.

Os conceitos definidos no campo da antropologia como etnia, raça, nação, fronteiras étnicas, cultura, identidade e hibridismo fazem compreensíveis o encontro e a interação entre os sujeitos socioculturais e as dinâmicas das identidades em seu processo de elaboração. Os sujeitos se articulam nas fronteiras geográficas e étnicas forjando, assim, os elementos que irão determinar e caracterizar as identidades a partir do seu dinamismo histórico (IZIDORO, 2007, p.01).

No horizonte das categorias histórico-culturais presentes nos antigos escritos cristãos, numa perspectiva crítica, Gay L. Byron (2002) demonstra que os autores do cristianismo antigo consideravam os grupos étnicos um mecanismo polêmico. Eles tinham o objetivo de esclarecer a autodefinição do cristianismo primitivo e o lugar dos grupos étnicos no mundo greco-romano que, com o tempo, resultou numa representação idealizada desses povos.

Conceituar etnicidade facilita o exame do desenvolvimento das identidades na história e a sua contínua construção e transformação nos diferentes contextos históricos. Pode contribuir para o estudo das estratégias adotadas pelas propostas formativas de Epicuro e Paulo de Tarso no que diz respeito à manutenção, ou não, na criação ou no abrandamento de suas fronteiras étnicas: Epicuro com os gregos e Paulo de Tarso, a princípio, com os judeus, mas também com os gregos e com os romanos.

A necessidade de aceitação e pertencimento pode ser observada nas duas propostas e, sobretudo, na proposta formativa paulina.

O vazio existencial que prevalecia nesse momento histórico, como já mencionado, reclamava algo a ser preenchido no mais íntimo do homem, e as correntes filosóficas apontavam para uma ligação com o Cosmos e ao mesmo tempo convocavam seus adeptos a descobrirem-se como parte de um todo. A realização ou a perfeição pessoal, a felicidade, voltava-se para a sua própria intimidade: A procura quase obsessiva da tranquilidade interior “[...] marcaram o novo humanismo com a marca do conformismo sócio-político. O ideal de vida humana é a auto-

suficiência interior” (LARA, 2001, p. 184-5). Essa tarefa histórica colocou na ordem do dia uma necessidade recorrente de fortalecimento do indivíduo.

Apesar de períodos distantes, tanto no contexto de Epicuro quanto no período de Paulo de Tarso, era preciso desenvolver uma ética forte, com conteúdos práticos e novas referências: regras de conduta, apontando o caminho em busca da felicidade pessoal nesse contexto de várias culturas (LARA, 2001). O sentido da vida e a identidade do homem estavam ligados à *pólis*:

Para o cidadão da Época Clássica, as *póleis* proporcionavam um referencial de identidade e uma comunidade sociopolítica capaz de dar sentido à sua vida, e ainda no período helenístico a vida do indivíduo estava “circunscrita aos estreitos limites da *pólis*, que definiam tudo, desde o número apropriado de filhos e escravos até o tamanho correto da estela tumular” (FERNANDES, 2010, p. 104).

Nesse momento de crise e de insatisfação, o fortalecimento da estrutura do indivíduo em meio ao caos da sociedade era comum, ser sábio consistia em organizar a vida de forma a alcançar a felicidade (LARA, 2001). E nessa organização inseriam-se a vida em comum, a necessidade de um grupo de pertença.

E, nessa constituição identitária, Epicuro e Paulo de Tarso investiram no afeto como vínculo de coesão social e princípio organizador, Epicuro estabeleceu a *philia* e Paulo de Tarso, a *agápe*.

Importante destacar que ambos têm uma proximidade com Platão que propõe o *eros*⁶⁸ (REALE, 2006; PESSANHA, 2009; ULLMANN, 2007; BAILLY, 2000)⁶⁹ como elemento de união e força geradora na construção da identidade humana. Além da base comum, outras características são semelhantes, como a recorrente

⁶⁸ O tema foi discutido na Dissertação de Mestado, na seção cinco no subitem *Considerações sobre Eros e Ágape* em SILVA, Roseli Gall do Amaral da. **A formação do homem ideal em Paulo de Tarso: o amor como elemento formativo**. Maringá, PR: UEM, 2010. Dissertação de Mestrado.

⁶⁹ Segundo Nicola Abbagnano, na obra —Dicionário de Filosofia (2003), os gregos viram no amor uma força unificadora e harmonizadora, que move as coisas que as une e as mantém juntas e a entenderam baseada no amor sexual, na concórdia política e na amizade. Na obra Dicionário de Mitologia Greco-Romana (1976), nas páginas 63 e 64, o *Eros*, uma das divindades primordiais, é definido como uma força fundamental do mundo, assegurando não somente a continuidade das espécies, como a coesão interna do Cosmos. Na obra O Banquete, de Platão, *Eros* aparece como um “*dáimon*”, força espiritual misteriosa. Platão, no Banquete, opõe-se à tendência de considerar *Eros* como um deus, apresentando-o como força motora, sempre em busca de seus objetivos, uma força insatisfeita e inquieta (GRIMAL, 2000).

O *eros* é a força que sobe de baixo para cima, ou seja, é “ascendente”; o *ágape*, por sua vez, é uma força que desce do alto para baixo e, portanto, é «descendente». Isso implica uma inversão do conceito de Deus, que, para o cristão, coincide com o próprio amor, no sentido de «entrega absoluta». Deus amou o homem primeiro, chegando mesmo a dar-lhe o seu Filho para o redimir (REALE, 2006, p.02).

necessidade de se constituir uma identidade para o homem de seu momento histórico. Os dois autores se afastam da vida política e centram suas escolas na construção de comunidades que possuem regras próprias conforme suas doutrinas.

O aperfeiçoamento de éticas, intentando criar novas formas de convivência e novos valores de conduta, constituiu “a retirada” da filosofia rumo ao jardim, tanto extra quanto intramural, no quarto século (a.C.), significou vividamente a desconstrução gradual do muro da cidade como salvaguarda física e ideológica da “*pólis* ateniense”. Recolhendo-se no jardim, onde podia refletir sobre a ordem ideal da sociedade, Epicuro rejeitou as concepções éticas e políticas, vinculadas à *pólis* e pronunciou-se a favor de motivações éticas e obrigações sociais, atreladas a noções de agentes individuais e em interrelação equalitária, ignorando limites sociais consagrados pelas convenções e abolindo inibições ocasionadas por uma percepção de desigualdade ou medo.

Para Epicuro, o jardim é o espaço de formação da identidade epicurista, e a busca pela felicidade, um reflexo de sua identidade. A identidade individual estava ameaçada pelas instituições, e o jardim representa a encarnação da busca da identidade própria, não somente uma fuga de um mundo convulso.

Na sociedade de amigos, o homem poderia, segundo Epicuro, desenvolver sua identidade pessoal, para só então desenvolver uma identidade coletiva: “Nenhum outro pensador grego foi mais sensível às ansiedades geradas pela loucura, pela superstição, pelo preconceito e pelo idealismo enganador. Em um tempo de instabilidade política e desilusão privada” (LONG, 1986, p. 72). Epicuro dedicou sua vida a mostrar que o bem, para o homem, está em ignorar ou rejeitar os valores e distinções como riqueza, o status, a beleza física, o poder político e o sentimento de superioridade.

Libertação da dor e tranquilidade da alma são coisas que qualquer homem sadio valoriza e Epicuro dedicou sua vida a mostrar que elas estavam sob o poder dos homens e de que modo se poderia obtê-las.

Para Anthony Long (1986), o jardim significou uma reação à forma de sociedade grega do século IV, estruturada sobre o caos, ou desestruturada. Ele seria um espaço de fraternidade que, ao rejeitar os valores do meio no qual se inseria, ofereceria outra perspectiva de vida, outro paradigma. Epicuro percebeu que a solução para o caos social estava na reorganização interior, em uma identidade

forte que desse suporte para um espírito equilibrado e inteligente, capaz de suportar as agruras com a menor quantidade de sequelas possíveis:

Epicuro viu que pessoas, como átomos, são indivíduos, e muitos deles perambulam pelo vazio. Ele pensou que pudesse oferecer a elas direções sinalizadas pela evidência e uma razão para um modo de existir, um modo de vida, uma forma de se relacionar com os outros, outros indivíduos. Negativa, autocentrada, desestimulante, nós podemos pensar de sua oferta; o que não podemos é dizer que ela é presunçosa ou auto-indulgente, e na Antiguidade muitos encontraram liberação e esclarecimento no Epicurismo (LONG, 1986, p.72-73).

Epicuro incentivava uma vida sóbria e frugal, num ambiente estimulador da amizade e por ela motivado: “De todos os bens que a sabedoria procura para a completa felicidade da vida (ou, para a felicidade de uma vida inteira), o maior de todos é a aquisição da amizade” (*Máximas principais*, XXVII). A valorização epicurista da *phília* comunal na formação da identidade da comunidade estava intimamente articulada a uma identidade cujo maior referencial era o próprio Epicuro.

Paulo de Tarso, em situação contextualizada semelhante, de caos e desestrutura social, buscou imprimir uma identidade cristã no primeiro século, elencando categorias formativas fundamentais para a formação do homem cristão. Na construção da identidade do ser-cristão, atribuiu, ao conceito de amor, papel preponderante e teve em Cristo seu referencial identitário de perfeição. A imitação do exemplo de Cristo, modelo perfeito, nessa perspectiva, e a fé e esperança ganharam peso motivacional, pois assumiu ele mesmo uma identidade, não como cidadão judeu ou romano, mas como embaixador de uma cidadania celeste: “—Portanto, desempenhamos o encargo de embaixadores em nome de Cristo, e é Deus mesmo que exorta por nosso intermédio. Em nome de Cristo vos rogamos: reconciliai-vos com Deus” (*II Coríntios* 5, 20).

A identidade cristã era formada assim, como Epicuro, em um espaço reservado para uma sociedade fraterna – a igreja, onde os laços que tornavam o grupo coeso eram afetivos, assemelhavam-se muito aos jardins de Epicuro, no entanto, as comunidades não se afastavam literalmente das cidades.

A *agápe*, então, caracterizava-se por ser fruto do *pneuma* no cumprir a lei. Um *ethos* de solidariedade universal, uma ética que se fundamentava no crer

acentuava a convicção cristã de que a identidade do homem é constituída por Deus; logo, em Deus é que estariam as respostas para essa proposta educativa.

O homem, então, deveria ajustar seu olhar para a *agápe*, esse sentimento permitiria ao cristão contemplar-se como num espelho que reflete a imagem de Cristo, modelo perfeito a ser imitado, e a dirigir-se à identidade do próximo, que consiste no fato de refletir o amor de Deus.

Na luta da *agápe* contra o que consideravam tentações, a que se expunham os cristãos, abria-se a oportunidade de assegurarem sua identidade pessoal a serviço do próximo, utilizando suas habilidades e dons para um engajamento pelo bem, oportunizando, como afirma Paulo de Tarso, uma transformação pedagógica, uma mudança comportamental: “[...] aquilo que no mundo é vil é desprezado, aquilo que não é, Deus o escolheu para reduzir a nada o que é” (*I Coríntios 1, 28*). Na fé, o homem aceitava o seu ser-referido a Deus como fundamentação de sua identidade pessoal e possibilitava a experiência salvífica já no presente e, de uma forma mais abrangente, na consumação escatológica.

Importante mencionar que, na proposta pedagógica paulina, conhecer é sinônimo de salvar-se, a salvação pessoal está intimamente ligada à produção do conhecimento e torna-se o centro da ação pedagógica. A fé fundamentava, no pensamento paulino, um *ethos* de solidariedade universal. Uma ética que se baseia no crer critica toda dicotomia entre autonomia e teonomia e aguça a convicção cristã de que a identidade do homem é constituída por Deus (SÖDING, 2003).

Em uma aproximação entre as duas propostas, no que diz respeito à identidade do homem, pode-se destacar uma diferença enquanto essência, Epicuro salienta que a prática da filosofia e de seus próprios princípios leva a uma condição semelhante à divina, valorizando a independência do homem de Deus, porque os deuses, para Epicuro, são indiferentes aos homens e ao meio social.

Paulo de Tarso também afirma a semelhança entre homem e Deus, exaltando a dependência do primeiro em relação ao segundo e a interferência de Deus na vida dos homens. Em Paulo de Tarso tem-se uma identidade idealizada, semelhante ao herói que se aperfeiçoa na fraqueza e a cada desafio se esforça para vencer seus limites. A vitória é uma questão de honra, e a fé é sua motivação.

E nesse processo formativo ambos incentivaram a *autodidaxia*.

4.2.4. *Autodidaxía epicurista e a autodidaxia cristã*

Na busca por se compreender a autodidaxia epicurista e uma possível contribuição à autodidaxia cristã, é preciso mencionar que existem vários depoimentos a respeito da *autodidaxia* de Epicuro. A de Cícero (do I século a. C., e cujo testemunho consta como retirado dos próprios escritos de Epicuro, daí se afirma que Epicuro se vangloriava de não ter tido mestre; a de Apolodoro (do II século d.C, registrada nas *Crônicas*, importante fonte de Diôgenes Laêrtios) em que salienta que Epicuro "assegurou, em uma Carta a Euríloco, não ter tido outro mestre senão ele mesmo"; e a de Sexto Empírico (do III século d.C, e cujo testemunho é o mais sugestivo), em que se pode ler a afirmação de que "Epicuro foi efetivamente aluno de Nausifanes, mas se empenhou em combatê-lo de vários modos, isso porque queria se passar por um autodidata, por um filósofo que se fez por si mesmo" (SPINELLI, 2009, p.169-170). As afirmações têm em comum a afirmação de Epicuro de que não teve mestre, reforçando sua condição de autodidata (Diôgenes Laêrtios, X, 13).

Ao se dizer "sem mestre", é provável que Epicuro referia-se acima de tudo ao aspecto inovador de sua filosofia, ao fato de dar significações novas a velhos temas, ou, ainda, por ter adotado um modo particular, todo próprio, de filosofar (Diôgenes Laêrtios, X, 2). Essa afirmação conduz à interpretação de que não concordava e nem se sentia integrante de nenhuma concepção filosófica que por ele fosse literalmente incorporada e defendida, visto que ele não fora discípulo direto de um afamado e reconhecido mestre, que não frequentara as mais proeminentes instituições acadêmicas da época:

[...] sua situação era um pouco mais difícil que a dos demais e requeria um outro e dedicado empenho. Não lhe faltando inteligência e gênio, a sua afirmação de *autodidaxia* se impunha como uma resposta, ao mesmo tempo em que se caracterizava como um empenho, inerente ao qual (em termos semelhantes a Hecateu) supôs a sua própria *autárkeia* – termo que em si mesmo comportava dois amplos significados: o de autonomia e o de amor de si. Por *autárkeia*, em Epicuro, é conveniente entender (enquanto princípio de sabedoria) o *aprender a bastar-se a si mesmo*; mas não em sentido egoísta, visto que esse *bastar-se* (*autarkés*) diz respeito à condição do próprio sábio em sua *autodidaxia*: ao processo mediante o qual ele edifica o seu saber (SPINELLI, 2009, p.176).

A *autodidaxia*, então, fundamentava-se na *autárkeia*:

A *autárkeia* (supôs Jean Brun) "não convém entendê-la nem como um egoísmo fácil, nem como uma autonomia no sentido como é tomada essa palavra na filosofia kantiana. A *autárkeia* é a capacidade de se bastar a si mesmo, a disposição de não esperar dos deuses e nem de outros homens o que a inteligência do sábio é capaz de prover por si mesma (BRUN, 1987, p. 114).

Em uma proposta pedagógica que enfatiza a *autárkeia*, ou domínio de si, a *autodidaxía* assume relevância no sentido de que ninguém conhece a si mesmo, melhor que o próprio sujeito em processo de formação, e isso se pauta no *logismós*, cujo significado geral é "ato de pensamento" ou "operação do pensamento". O *logismós* é, portanto, "o motor" de toda e qualquer deliberação ou juízo que o homem faz acerca da realidade que se lhe apresenta. E, nesse sentido, *logismós* e *phrónêsis* pertencem a um mesmo âmbito, ou seja, aquele do julgamento ou deliberação (SILVA, M. F., 2003, p. 72).

No pensamento epicurista, a alma tem a capacidade de mover o corpo-carne e produzir sentimentos a partir dos estímulos sensíveis nela impressos (*prolépseis*) e tem em si a faculdade da memória (*mnéme*) que registra os dados sensíveis sob a forma de impressões que são articuladas na formação dos pensamentos e reflexões. O *logismós*, então,

Trata-se, portanto, de um elemento fundamental para entender o papel que a alma desempenha tanto na elaboração do pensamento quanto na deliberação acerca do modo de agir do homem no mundo, uma vez que ele dá ao homem, através da reflexão, a medida do agir (SILVA, M. F., 2003, p. 72).

O equilíbrio entre a carne e a alma, traduzido por *eustathéia* (boa disposição), definido por Brun (1987) como equilíbrio das diversas partes do corpo vivo e isso só era possível a partir da internalização da doutrina.

A *autodidaxía* se dá na proposta pedagógica epicurista à medida que o próprio homem deve internalizar as máximas da doutrina e no uso da *autárkeia* utilizar sua liberdade para fazer escolhas adequadas à manutenção de seu bem-estar, promovendo a *ataraxia* que garante a felicidade individual e ao mesmo tempo dos seus pares. A formação educacional então perpassa uma pedagogia do espírito que garanta fundamentação para saber escolher entre os valores (prazeres) e manter a *phrónêsis* (sabedoria prática) que permite o domínio de si.

A educação do epicurista tinha em vista, mais que tudo, o equilíbrio da alma ou a sua imperturbabilidade (*ataraxia*) (SILVA, M. F., 2003, p. 76). Para alcançar esse objetivo, o sábio deveria conhecer seus limites e possibilidades e esse exercício se fazia na *autodidaxia*.

Tendo como princípio uma proposta formativa intimista, que se manifestava no singular, é interno e subjetivo, para inserir-se na interioridade de si, ou então, e nesse mesmo sentido, da reviravolta do fora para o dentro de si mesmo. Esse era o processo que buscava a *autárkeia*: “O maior fruto da autárkeia é a liberdade”(EPICURO, máxima 77). E a sua maior exigência era a *autodidaxia*:

[...] a maior exigência, enquanto empreendimento e método, é a autodidaxia. "Porém (como observou Balaudé), consagrar-se à autodidaxia não significa se isolar, se enclausurar: o aprendizado de si por si mesmo é o ensinamento da natureza em sentido objetivo e subjetivo – ensinamento por aquilo que há de natural em si, sem a mediação da cultura" (SPINELLI, 2009, p.1790).

A *autodidaxia* se efetivava, então, na práxis pedagógica da *autárkeia*, praticada na vida em comunidade, na memorização das máximas sintetizadas da doutrina, na assistência mútua e na autoconfissão, s em, contudo, excluir a responsabilidade pessoal da formação individual.

Do ponto de vista ético (sempre em sentido altruísta), a *autárkeia* designa um estado de ânimo mediante o qual o indivíduo se vê responsabilizado por si mesmo, como alguém que (com liberdade e independência) deve gerir o seu destino ou a sua própria vida. Bastar-se a si mesmo corresponde, antes de tudo, a aprender a ser a si mesmo, no sentido de não vir a ser um peso para os demais. Daí por que, efetivamente, a autárkeia de Epicuro de modo algum expressa qualquer forma de egocentrismo, seja egoísta ou individualista (ESPINELLI, 2009, p.177).

A *autodidaxia* apontava para uma ciência prática cujo maior objetivo era esclarecer os homens a respeito de seu papel enquanto sujeitos históricos, responsáveis por suas ações e, por conseguinte, pela educação:

A *autodidaxia* requer, primeiro, que aquele que pensa a si mesmo tenha ciência de que, de sua condição íntima, mesmo que precariamente, é o único senhor, e que, portanto, através dela pode de algum modo reger os seus próprios domínios; segundo, requer autonomia interior, que se mantenha pacientemente nos limites e nos domínios de si mesmo (SPINELLI, 2009, p.181).

Na práxis educativa epicurista a ação considerada correta, segundo as máximas da doutrina, não se efetivava pela opressão ou violência, mas pela conscientização:

Medita, pois, todas essas coisas e muitas outras a elas congêneres, dia e noite, contigo mesmo e com teus semelhantes, e nunca mais te sentirás perturbado, quer acordado, quer dormindo, mas viverás como um deus entre os homens. Porque não se assemelha absolutamente a um mortal o homem que vive entre bens imortais (EPICURO, 2002, p. 51).

A intuição fundamental, ou o discernimento da alma, era alimentada pelo conhecimento, a leitura dos dogmas sistematizados em resumos e sentenças, que, assim, tornavam-se mais persuasivos, mais admiráveis e fáceis de se ter na memória (HADOT, 1995, p.182). Como o “quádruplo remédio” que resumia o essencial do discurso filosófico epicurista e tornou-se o dogma principal.

Na *autoditaxía*, o exercício cotidiano do bem-fazer não era excluído, ao contrário, era incentivado, ele se fazia, especialmente, pela ação reflexiva no exame de consciência e na correção fraterna. O sábio deveria saber que “[...] a culpa tortura a consciência moral e que é possível libertar-se dela reconhecendo as próprias faltas e aceitando as repreensões, mesmo que elas provoquem algumas vezes o estado de ‘contrição’” (HADOT, 1995, p.184). O exame de consciência, a confissão, a correção fraterna eram exercícios indispensáveis para se obter a cura da alma, segundo Epicuro.

A formação do sábio era, antes de tudo, um exercício particular e intimista, mas, sobretudo, manifesto na práxis da vida em comunidade, era vivencial, requeria o exercício das relações e o da liberdade.

O ser virtuoso dispunha, acima de tudo, o querer e carecia de agregar-se a quem também o quisesse, o que requisitava certo nível de racionalidade e regra estabelecida, o saber prático da vida em comunidade requeria certo tipo de pacto, de contrato, que se fundamentou na *phília* e que Epicuro transformou pedagogicamente em remédio da alma, cujo objetivo maior era ser feliz.

O principal agente educativo, em Epicuro, era, então, o próprio homem que nas relações sociais se autoeducava.

Semelhantemente, Paulo de Tarso, ao constituir sua proposta formativa, enfatizou a *autodidaxia* como elemento norteador. O autor ressalta em várias de

suas cartas a preocupação com o mais íntimo do homem, com a formação da consciência como elemento norteador do comportamento e a necessidade de domínio próprio, amparado pela liberdade de escolha e, assim, a necessidade de a práxis educativa se efetivar no convívio diário com seus pares, fundamentada no afeto - a *agápe*.

Essa valorização, motivada e clara, estende-se tanto às atitudes fundamentais, à retidão das intenções como à sua correta concretização no ato. Daí a exortação ao exame de consciência, cujo elemento principal terá de ser o amor fraterno, pois esse é o mandamento principal de Deus para seus filhos (BAUER, 2000, p. 67).

A formação do sábio cristão perpassava a autonomia de se autogovernar:

Ninguém procure o próprio interesse, mas o de outrem. Tudo o que se vende no mercado, comi-o sem levantar dúvidas por motivo de consciência; pois a terra e tudo o que ela contém pertencem ao Senhor. Se alguém, que não abraçou a fé, vos convida, e vós aceitais este convite, comi de tudo o que vos é oferecido, sem levantar dúvidas por motivo de consciência. Mas se alguém vos disse: —é carne sacrificada, não comais, por causa daquele que vos advertiu e por motivo de consciência; falo aqui, não da vossa consciência, mas da dele. Pois por que seria minha liberdade julgada por outra consciência? Se eu tomo alimento dando graças, por que seria censurado por algo de que dou graças? Portanto, quer comais, que bebais, o que quer que façais, fazei tudo para a glória de Deus. Não sejais para ninguém ocasião de queda, nem para os judeus, nem para os gregos, nem para a igreja de Deus. (*I Coríntios* 10,24-32)

O processo educativo na proposta paulina, guardadas as devidas proporções de tempo e espaço, muito se assemelhou à proposta pedagógica de Epicuro, não fosse a interferência direta de Deus nesse processo educativo. Poderiam se repetir, na sua maioria, os pressupostos epicuristas de *autodidaxia* que foram mencionados anteriormente, não fosse a principal máxima de Paulo de Tarso de que no processo educativo existe outro agente, além do homem.

No que diz respeito aos agentes que interferem no processo de aperfeiçoamento, ou acabamento do ser, do homem, em sua reeducação há uma exaltação ao *Pneuma*, o Espírito que vivifica, por meio da graça (PEREIRA MELO, 2001). Na *Primeira Carta aos Coríntios*, Paulo de Tarso assim se refere ao processo de conhecimento: “Pois o Espírito tudo sonda [...]. E não falamos na linguagem que

é ensinada pela sabedoria humana, mas na que é ensinada pelo Espírito, exprimindo o que é espiritual em termos espirituais” (*I Coríntios* 2, 10-13).

Nesse sentido, a *autodidaxía* cristã primitiva admite que o homem é responsável por sua educação moral nos moldes do cristianismo, tendo um referencial a ser imitado, os esforços humanos devem canalizar-se para a prática sintetizada por Paulo de Tarso em suas cartas: “Mas trato duramente o meu corpo e o mantenho submisso, a fim de que não ocorra que depois de ter proclamado a mensagem aos outros, eu mesmo venha a ser eliminado” (*I Coríntios* 9, 25-27).

Cabe ao próprio homem memorizar e, por meio da prática do exame de consciência e da exortação fraterna, empenhar-se por vivenciar os preceitos na prática em comunidade, tendo como contrato estabelecido a *agápe*, que, para Paulo de Tarso, é o vínculo da perfeição (*Colossenses* 3, 14). Mas o homem é um coautor desse processo, o verdadeiro agente pedagógico, para Paulo de Tarso, é o *pneuma* (Espírito Santo), por isso denominou o processo educativo de “santificação”.

Na santificação, o corpo *sárx* tem que se render *ao pneuma*. A formação educacional centrava-se em habilitar a *syneidesis* (consciência) para discernir e julgar entre o certo e errado:

Paulo de Tarso ao conceituar consciência refere-se à elaboração da noção de uma consciência moral que precede e ordena, que não apenas manifesta o que se deve fazer, mas também obriga como a própria voz de Deus. A consciência se torna, em Paulo de Tarso, guia e controle que a pessoa tem da sua liberdade. Daí a advertência tão empregada nas *Cartas aos Coríntios*: -por causa da consciência, que, segundo Bauer (2000), significa os motivos individuais e a regra moral imediata para a ação (SILVA, R.G., 2010, p.91).

Discutir uma *autodidaxia* tanto epicurista como cristã não significa ignorar o papel do mestre na formação do discípulo, mas acentuar a responsabilidade que o ser tem em sua própria formação. No sentido de busca e interiorização, de uma sabedoria que, para Epicuro, brotava da reflexão filosófica e, para Paulo de Tarso, do conhecimento revelado no íntimo do ser.

4.2.5. A sabedoria epicurista e a sabedoria cristã

Segundo Spinelli, no livro *Questões Fundamentais da Filosofia Grega*, a ideia grega de sabedoria deriva etimologicamente do termo *filo-sofia*, contendo o sentido

de “amor à sabedoria”. Faz-se importante refletir sobre o significado atribuído a esse amor em sua relação com o conteúdo da sabedoria.

A filosofia, nos moldes gregos, é um tipo de atividade, cuja *sophia* não se constitui num elemento passivo, ela indica uma qualidade e refere-se a uma ciência teórica, dependente da tradição, mas, sobretudo, de um esforço de reflexão ou exercício racional (SPINELLI, 2006). O termo expressa arte, habilidade, competência e destreza no exercício de uma tarefa ou atividade, a esses elementos se acrescenta a “arte de raciocinar” ou arte da investigação lógico-racional: uma extraordinária habilidade de que o *Philo-sophós* deve se apropriar.

Do *Philo-sóphos* era exigido percorrer um caminho de persuasão e de descoberta da verdade.

Numa aproximação entre a sabedoria grega e a sabedoria dos povos semitas⁷⁰, Spinelli (2006) afirma que tanto gregos como semitas compartilhavam dos princípios de amor e instrução como fundamentos constitutivos da construção da sabedoria como “arte de fazer” e “arte de viver”. A diferença que deu a sabedoria grega, o *corpus* teórico que a consagrou, está justamente na ênfase na investigação como caráter fundamental, enquanto a sabedoria semítica centrou-se na *pístis* (fé, credibilidade e confiança), a sabedoria grega, mesmo em sua inter-relação com a religião, converteu-se em *epistême*, em uma *pístis* diferenciada, aquela em que a confiança requer convicções racionais.

Enquanto ao sábio semita era requerido que escutasse as palavras sábias e que se deixasse persuadir por elas, ao sábio grego era exigido algo mais que apenas escutar a tradição e os oráculos. O sábio grego deveria igualmente escutar o seu próprio interior, refletir sobre os segredos do *cosmos*, além de valer-se de uma linguagem específica, para recriar a linguagem existente e até mesmo inventar uma nova, e essencialmente de apropriar-se do saber existente para a construção de um novo saber - colocando sobre tensão o seu espírito, exercitando-se racionalmente. Nesse sentido, o sábio grego era o filósofo e o sábio semita era o profeta (PEREIRA MELO, 2002).

No período histórico de Epicuro, tendo em vista as transformações políticas, econômicas e sociais que a Grécia enfrentava, a filosofia grega apresentava um quadro que em muito se aproximava da filosofia semita, como se pode observar nas

⁷⁰Semitas -família etnográfica e linguística, originária da Ásia Ocidental, e que compreende os hebreus, os assírios, os aramaicos, os fenícios e os árabes (DICIONÁRIO AURÉLIO).

afirmações de Lara (2001): “A procura quase obsessiva da tranqüilidade interior [...] marcaram o novo humanismo com a marca do conformismo sócio-político. O ideal de vida humana é a auto-suficiência interior” (LARA, 2001, p. 184-5). E esse bem interior era uma possibilidade para se alcançar a felicidade.

Nesse ambiente em transição, a própria filosofia passou por uma ruptura com o antigo sistema filosófico, os saberes particulares desviaram-se do tronco filosófico, que se voltou aos grandes problemas do homem, convertendo-se em guia espiritual, que nesse contexto passou a ser tarefa pessoal e a buscar o fortalecimento do indivíduo. Tiago Adão Lara (2001) enfatiza o vazio existencial que, nesse momento histórico, várias correntes tentaram preencher, apontando para uma ligação como o cosmos. E ao mesmo tempo convocavam seus adeptos a descobrirem-se como parte de um todo; a realização, ou a perfeição pessoal, a felicidade, voltava-se para a sua própria intimidade.

A sabedoria, para Epicuro, perpassa a retirada da cidade e a volta para si:

A comunidade de Epicuro vivia um pouco retirada da Cidade praticando a máxima: “viver escondido”. Todos estes amigos vivem numa mesma comunidade de admiração por aquele que lhes dá o exemplo do domínio de si e do equilíbrio; uma alimentação frugal, uma indiferença completa face aos bens deste mundo, é o que os caracteriza (BRUN, 1987, p. 29).

Para Epicuro, o sábio não deveria se engajar na política, a menos que alguma circunstância especial o requeresse. A felicidade do sábio era percebida como autossuficiência –*autárkeia*- e a satisfação das necessidades naturais: “[...] o sábio não é mais aquele que conhece e contempla. É aquele que age, de modo a apoderar-se da felicidade, seja pela perfeição, seja pela total ausência de inquietação” (MARITAIN, 1973, p. 89). A sabedoria desloca-se, então, para o pragmatismo.

O “quádruplo remédio”, elencado na *Carta a Meneceu*, era o conteúdo curricular obrigatório, deveria ser não somente memorizado, mas, sobretudo, vivenciado na prática da comunidade. Esses princípios, segundo Epicuro, libertariam o homem de toda e qualquer perturbação, garantido-lhe a paz de espírito e cura para sua alma, a proposta pedagógica epicurista perpassa, então, um programa metodológico que garanta a conquista da *eudaimonía* e imunize o homem diante da corrupção. Assim, o sábio, que as conhece e pratica, assemelhava-se aos deuses.

O sábio epicurista precisa distinguir as três categorias de desejo: os desejos naturais, mas não necessários, e os desejos que não são nem naturais e nem necessários. Com isso, o sábio epicurista deverá tornar-se quase independente das circunstâncias exteriores. Para Maritain (1973), a sabedoria epicurista era, assim, uma ascese da distinção e do repouso.

O sábio epicurista deveria cultivar as virtudes sociais práticas da amizade, do bom humor, de doçura, de magnanimidade. E essas qualidades eram forjadas na convivência fraterna no jardim.

A sabedoria epicurista deveria preparar o homem para submeter a parte irracional da alma à racional. Há muito em comum na sabedoria e na formação do sábio cristão em Paulo de Tarso, no que diz respeito à metodologia de formação do sábio. A importância de se desenvolver o discernimento nas escolhas; da aplicação prática na comunidade; da valorização do afeto como fio condutor; da ajuda mútua na formação da *autárkeia*; da categorização dos prazeres; e da escolha voluntária entre supérfluos e necessários; da vida simples; do afastamento do que consideravam “mundo” para não se corromperem. O retiro igualmente está presente nos dois níveis de sabedoria. Para Epicuro e Paulo de Tarso, retirar-se do mundo é uma condição sem a qual não se desenvolve a sabedoria e nem se alcança a felicidade, mesmo que o retiro cristão não seja literal.

A diferença é a divisão feita por Paulo de Tarso entre sabedoria humana e sabedoria divina. Para Epicuro, o exercício da sabedoria colocava o homem na mesma dimensão dos deuses. Para Paulo de Tarso, esse exercício submetia os homens a uma inteligência superior, só explicada pela fé.

De origem judaica, Paulo de Tarso traz em sua tradição o conceito semita de sabedoria, que muito influenciou em sua proposta formativa. A sabedoria semita, como já mencionado, direcionava-se para o corpo prático da vida, apesar de dependente de uma iniciativa teórica. As palavras de sabedoria constituíam-se em uma doutrina a serviço da ação. Por isso, enquanto atividade, a sabedoria seria simultaneamente uma qualidade: tendia a adequar o viver prático (atual) a um determinado padrão teórico, haurido da prática (ancestral, histórica e existência). Por estar fundamentada na teoria e na experiência, ela era conservadora e dogmática, centrada num magistério de amor:

O princípio da sabedoria semita é o desejo sincero da instrução, e a preocupação da instrução é o amor. Amor e instrução são dois termos que caracterizam um ambiente quase místico da sabedoria semita [...] (SPINELLI, 2006, p. 59).

O sábio semita é aquele que tem não só iniciativa, mas também experiência: alguém que se apropriou da instrução necessária e da arte de saber viver:

Provérbios de Salomão, filho de Davi, rei de Israel: Para se conhecer a sabedoria e a instrução; Para se discernirem as palavras de inteligência; para se instruir em sábio procedimento, em justiça, juízo e equidade; para se dar prudência aos simples, Conhecimento e discricção ao mancebo. Ouça o sábio, e cresça na ciência, E adquira o entendido o poder de se governar, para entender provérbio e parábola, As palavras do sábio, e os seus aforismos (Provérbios 1,1-6).

Ao apresentar o cristianismo como uma proposta formativa, centrada numa perspectiva de conhecimento que rompia com a filosofia e com a especulação da natureza, Paulo de Tarso trazia um novo conceito de sabedoria. E, ao referir-se ao novo modelo de conhecimento que orientou a sua proposta pedagógica, apontou para a separação entre ciência humana e sabedoria celeste.

Sua originalidade fundamentava-se na apresentação de um novo elemento para se compreender o mundo e o homem: a fé. E, na construção dessa nova forma de pensar, origina-se um embate entre os pressupostos gregos: a razão e a construção humana do conhecimento, já que, em Paulo de Tarso, o conhecimento é revelado por Deus mediante a fé, somente compreendido pelo espírito:

Com efeito, foi a nós que Deus o revelou pelo Espírito. Pois o Espírito tudo sonda [...]. E não falamos deles na linguagem que é ensinada pela sabedoria humana, mas na que é ensinada pelo Espírito, exprimindo o que é espiritual em termos espirituais. (*Coríntios 2, 10-13*).

A sabedoria adquire, em Paulo de Tarso, o conceito de dom de Deus, e não produto da mera razão natural. Assim, ela não depende de recursos humanos. Manifesta-se, ao contrário, na fraqueza humana.

Por isso, ao apelar para uma sabedoria nova e mais profunda, sua intenção não é trazer uma contribuição para a filosofia grega e, sim, substituir a ciência puramente humana pela sabedoria salvífica de Deus (BOEHNER; GILSON, 1970).

Essa sabedoria era concebida como instrumento capaz de nortear a conduta, como guia do homem para seu último fim, chegar à estatura de Cristo:

No entanto, é realmente uma sabedoria que nós ensinamos aos cristãos adultos, sabedoria que não é deste mundo nem dos príncipes deste mundo, votados a destruição. Nós ensinamos a sabedoria de Deus, misteriosa, escondida, e que Deus, antes dos séculos, destinara de antemão para a nossa glória. Nenhum dos príncipes deste mundo a conheceu, pois, se a tivessem conhecido, não teriam crucificado o Senhor da glória. Mas, como está escrito, é o que o olho não viu, o ouvido não ouviu, nem subiu ao coração do homem: tudo o que Deus preparou para os que o amam. Com efeito, foi a nós que Deus o revelou pelo Espírito. Pois o Espírito tudo sonda, até as profundezas de Deus. (*I Coríntios 2, 6-10*).

Como resultado, a diferença entre a “ciência” e a “sabedoria”, advinda dos céus, assumiu perfis mais significativos e precisos: a ciência humana não podia garantir uma conduta virtuosa.

Ó profundeza da riqueza, da sabedoria e da ciência de Deus! Quão insondáveis são os seus julgamentos e impenetráveis os seus caminhos! Quem, com efeito, conheceu o pensamento do Senhor? Ou quem foi o seu conselheiro? Ou, ainda, quem lhe deu primeiro, para dever ser pago em troca? (*Romanos 11, 33-35*).

A sabedoria cristã, proposta por Paulo de Tarso, é considerada pelo cristianismo infinitamente superior às débeis especulações humanas e tem seu referencial no próprio Cristo: “Mas vós sois dele, em Cristo Jesus, o qual se nos tornou, da parte de Deus, sabedoria, e justiça, e santificação, e redenção” (*I Coríntios 1, 30*).

Não se trata, então, de um saber filosófico de ordem superior, ou de uma “*gnosis*” que visa satisfazer, sobretudo, à razão, mas do saber simples e despretensioso de Jesus Cristo, o crucificado, fonte de salvação (BOEHNER; GILSON, 1970).

Paulo de Tarso, ao conceituar a sabedoria cristã como própria de Cristo, o faz no contraponto entre sabedoria cristã versus sabedoria deste mundo (BOEHNER; GILSON, 1970, p.19).

A sabedoria, em Paulo de Tarso, portanto, assume uma dualidade própria dos conceitos por ele atribuídos ao sistema humano de estruturar a sociedade, como

sistema corrompido. O que menciona nas suas cartas como “sabedoria deste mundo”, ou seja, a ciência, é uma crítica ao sistema filosófico grego.

Mesmo que no início de seu magistério, Paulo de Tarso não tenha pretendido estabelecer contraste entre a razão e a revelação, a partir do encontro com os filósofos gregos no Areópago, suas cartas demonstram uma negação ao conhecimento produzido pela filosofia helênica. E a sua oposição à filosofia grega é percebida em especial nas *Cartas aos Coríntios*, quando Paulo de Tarso condena o que ele denomina de soberba e autossuficiência da sabedoria terrena e orienta para uma sujeição ao sacrifício, representado pela cruz de Cristo:

Os judeus pedem sinais e os gregos procuram a sabedoria, nós, porém, pregamos um Messias crucificado, escândalo para os judeus, loucura para os pagãos, mas para os que são chamados, tanto judeus como gregos, ele é o Cristo, poder de Deus e sabedoria de Deus. Pois o que é loucura de Deus é mais sábio do que os homens e o que é fraqueza de Deus é mais forte do que os homens (*I Coríntios* 1,22-25).

Nesse sentido, Boehner e Gilson (1970) comentam que, em lugar de imponente sistema de ideias, erigido em fundamentos puramente racionais e sustentado por sua própria coerência interna, Paulo de Tarso confrontava os gregos, com o que eles consideravam um absurdo: um Deus morto, ressuscitado e elevado à glória do céu. O apóstolo se conscientizou de que tudo isso constituía uma pedra de escândalo aos olhos da sabedoria grega (BOEHNER; GILSON, 1970, p.20).

É por isso que o novo conceito de sabedoria e conhecimento em Paulo de Tarso tem na fé sua base principal:

A fim de que a vossa fé não se fundasse na sabedoria dos homens, mas no poder de Deus. No entanto, é realmente uma sabedoria que nós ensinamos aos cristãos adultos, sabedoria que não é deste mundo nem dos príncipes deste mundo, votados à destruição. Nós ensinamos a sabedoria de Deus, e que Deus, antes dos séculos, destinara de antemão para nossa glória [...] Com efeito foi a nós que Deus o revelou pelo Espírito [...] (*I Coríntios* 2, 5-10).

O saber assume, assim, em Paulo de Tarso, uma inteligência aprimorada nos mistérios do cristianismo, provinda de uma iluminação interior do Espírito Santo, graças à meditação e oração. Atribui à sabedoria um caráter de saber vivo e santo, que conflui na denominação de sabedoria por excelência (BOEHNER; GILSON, 1970).

Contudo Paulo de Tarso não deprecia o trabalho da razão dentro de sua esfera própria. A sabedoria cristã, para ele, não suprime, mas pressupõe a razão. Embora incapaz de penetrar nos mistérios, considerados por ele profundos conhecimentos de Deus, ela pode aplicar-se com êxito a certos problemas de sua competência.

E, ainda, ao falar do ensino, Paulo de Tarso esclareceu o objetivo a ser alcançado na formação educacional cristã: ser semelhante a Cristo. Ou seja, a pretensão de Paulo de Tarso em seu magistério é com base no modelo, que é Cristo, formar o homem cristão, partindo do suposto de que esse homem, como criança, precisa abandonar o que ele denomina de “rudimentos”, ou seja, o conhecimento anteriormente construído, e ser instruído num conhecimento mais aprimorado que garante a “suprema sabedoria” revelada em Cristo: “Pois quem conheceu a mente do Senhor, que o possa instruir? Nós, porém, temos a mente de Cristo. Eu, porém, irmãos, não vos pude falar como a espirituais, e sim como a carnis, como a crianças em Cristo” (*I Coríntios* 3,1).

A forma de conhecer adquiriu, em Paulo de Tarso, nova dimensão: a fé. Isso supõe, segundo Bauer (2000), a distinção entre o conhecimento especulativo e o revelado. O conhecimento assumia, uma qualificação carismática e mística, com as características de inspiração e revelação.

O sábio cristão era, então, referendado em Cristo, o Deus-homem. E o sábio epicurista tinha como referência o próprio Epicuro, o homem que foi considerado um Deus.

4.2.6. A contribuição da *philía* epicurista para a *agápe* cristã

A contribuição da *philía* de Epicuro, na construção da proposta formativa paulina que teve como princípio norteador o amor, personalizado em *agápe*, e a possível aproximação entre os fundamentos epicuristas de relacionamento entre pares e a organização das primeiras comunidades cristãs podem ser observadas nos seus diversos pontos de contato no diálogo estabelecido no século I.

A possível contribuição da doutrina epicurista para a construção da proposta formativa cristã, no campo ético e social, perpassa o estudo da vida comunitária nas comunidades -relações baseadas no afeto-, do distanciamento da vida política, da

importância da vida pessoal, da concentração no indivíduo e do estabelecimento de um referencial de homem ideal.

A contribuição paulina para a formação do homem ideal cristão se deu nesse aspecto: sistematizar quem foi Cristo, como Ele agia e como moldar, nesse primeiro momento, o homem cristão a essa mesma imagem. Nesse sentido, a proposta epicurista ganha relevância por ter ela contribuído para a formação do referencial de homem ocidental.

Assim, o fenômeno educativo no século I e a contribuição do diálogo entre o epicurismo e a pedagogia cristã primitiva perpassam pela compreensão da dinâmica das transformações sociais que abrangeram não somente o pensamento educacional daquele momento, mas também seus fundamentos históricos, a partir das necessidades da sociedade da época.

A *philía* grega tem um leque semântico muito amplo, designa vínculos subjetivos e objetivos, seu sentido oscilou entre amor, relações de afeto entre membros da família e entre esposos, amizade e aliança social e política entre clãs, cidadãos ou cidades.

Na constituição de um sentido para *agápe*, do ponto de vista prático, foi necessário recorrer à evolução do termo *philía* no percurso histórico, para compreender sua influência na concepção paulina de amor.

4.2.6.1. O conceito de *philía*

Em Spinoza, o vínculo com a lógica de amorosidade aparece logo em sua primeira ocorrência em *Ética*, III, 35⁷¹, pela qual a amizade é considerada como um vínculo de amor.

O termo de uso grego *philía* pressupõe uma rede de significados intrincada com as relações afetivas que foram construindo-se no tempo conforme o período histórico. Etimologicamente a palavra *philía*, usualmente traduzida por amizade e algumas vezes por amor, contém ampla referência a diversos tipos de associações afetivas e revela uma conexão entre o que se pode entender por amizade e outras formas de amor e afeto. O conceito grego de *philía*, segundo Fraisse (1974), foi introduzido no uso corrente somente por volta do último terço do século V a.C.,

⁷¹ If anyone conceives, that an object of his love joins itself to another with closer bonds of friendship than he himself has attained to [...] (SPINOZA, *Ética*, III, 35).

sendo familiar a Eurípides, Heródoto e Tucídides. No período Homérico (Século XII a VIII a.C.), período de atividade econômica baseada na agricultura e atividade pastoril, onde as propriedades eram comunitárias-*gênos*, encontram-se nos poemas Homéricos o adjetivo *phílos*, o verbo *phileîn* e o substantivo *philotès*, todos eles ligados a uma variedade de significados, em que as relações interpessoais seriam um aspecto possível entre outros.

Phílos é utilizado por Homero em um duplo sentido, possessivo e afetivo, com predominância do primeiro, usado na acepção possessiva, *phílos* não designa uma relação de amizade, constitui antes uma marca de posse; é um adjetivo possessivo sem acepção de pessoa. Usado em sentido afetivo, *phílos* é a expressão de proximidade e de relações de parentesco; Homero o utiliza frequentemente como qualificativo ou forma afetuosa para se referir aos membros de uma família (FRAISSE, 1974, p. 35). Em uma sociedade regida por um sentimento de insegurança, as personagens homéricas se referem ao *phíloi* como os homens e os objetos que garantem sua segurança e independência quando se afastam de sua região. Nesse sentido, designa todos os que estão unidos por deveres recíprocos. Essa necessidade de segurança se exprime igualmente na importância atribuída às relações de hospitalidade, na qual o hóspede aparece como um caso especial do *phílos* (FRAISSE, 1974, p. 35-6).

O significado do verbo *phileîn* é também ambíguo, designando a ação da influência sobre as pessoas que são protegidas: mulheres, crianças, parentes e escravos. *phileîn* também possui o sentido de exprimir a hospitalidade, de receber estrangeiros, e de se beijar, como um sinal de reconhecimento entre os *phíloi*, como aparece em Heródoto referindo-se ao comportamento dos persas. *Phileîn* determina a conduta de quem recebe o estrangeiro na sua casa e o trata segundo os costumes. Entre o estrangeiro e o hóspede se institui um vínculo: o *philótes*, realizado num ato solene, que converte os contratantes em *phíloi*, obrigando-os a cumprir a reciprocidade implícita na relação de hospitalidade. *Philótes* aparece, então, como uma suposta amizade de tipo muito definido, que estabelece vínculos e supõe compromissos recíprocos com juramentos e sacrifícios.

Na sociedade homérica aristocrática, na qual o rei possuía somente uma função cerimonial e representativa, o poder era descentralizado e disperso entre uma variedade de indivíduos, as relações afetivas engendram-se em um círculo de posse e afeição em que o protegido deve respeito ao protetor. Nesse sentido, na

Grécia homérica a amizade não aparece definida de uma forma clara, existindo na forma de vários tipos de amizade e noções. Eram ligadas ao parentesco, encontrando nele sua origem. Esse tipo de amizade exercia as funções de coesão social e proteção em um mundo descentralizado que não oferecia garantias aos indivíduos.

A evolução da noção de *philía* no período Arcaico, do século VII ao século V a.C., é esquematizada por Fraisse como uma utilidade ligada à necessidade de uma certa segurança, fundada sobre a vida comum imposta pelas circunstâncias, adquirir lugar de maior destaque na escolha deliberada, fundada sobre o reconhecimento de determinados valores e a partilha de certos ideais. Do fim do século VI ao V a. C., a questão é formulada no sentido de se saber se a comunidade humana tem valor por ela mesma, se este valor lhe é imanente ou reflete alguma exigência inerente à ordem do mundo, e se pode haver aí conflito entre o que é útil a tal ou tal aspecto de sua personalidade (FRAISSE, 1974, p. 118).

No século V a. C. a evolução da expressão *philía* recebe a contribuição dos poetas trágicos, dos historiadores, dos filósofos e dos oradores. Os poetas trágicos, cada um a seu modo, tratam desta questão enquanto relações marcadas pela solidariedade e generosidade. Eurípedes concebe a *philía* enquanto assunto dos homens nas relações que instituem entre eles livremente. Como sendo algo que os homens tem necessidade de inventar quando os deuses lhes são indiferentes. Para Eurípedes a amizade é essencialmente pragmática, a amizade é um sentimento que se fortalece na vida em comum.

O termo *philía* é recorrente nos historiadores do século V a.C. Heródoto e Tucídides de forma diferenciada. No primeiro *philía* designa as relações de hospitalidade tradicional e suas obrigações, e também alianças militares. No segundo, é compreendida no sentido político por sua vinculação à ideia de virtude e de liberdade, que nos tratados de aliança, incorre em um sentido moral, nas ideias de generosidade, valor e confiança total.

Com o filósofo Empédocles a questão da amizade passou à esfera de especulação, à reflexão dos seus fundamentos. Ele concebeu a *philía* como um princípio ou lei de natureza, a partir do qual o cosmos é ordenado harmoniosamente. Ela engendraria uma espécie de animação das forças naturais ordenando-as segundo o princípio da atração entre semelhantes.

Dentre os oradores do século V a. C. Xenofonte é o que mais dedicou-se a amizade. Para ele a *philía* é o princípio de uma espécie de ordem moral, uma virtude vinculada à noção de utilidade. Para ele útil é o homem prudente e virtuoso. Nesse sentido, só o homem virtuoso pode entregar-se as questões da amizade.

A passagem para a época Clássica, Século V a IV a. C., e o deslocamento de uma cultura do clã e da aldeia para a cultura urbana da *pólis*, facilitou uma crescente mobilidade, uma heterogeneidade étnica e a formação de uma classe intelectual; elementos que permitiram ampliar o espaço social dos indivíduos e criar novos vínculos sociais e afetivos. Nesse aspecto, Fraisse descreve a evolução semântica do conceito de *philía* “ligada à descoberta da liberdade que precede a amizade” (FRAISSE, 1974, p. 32). As relações de parentesco se enfraquecem nas relações de amizade, definidas pelo seu caráter de livre escolha e afeição pessoal. A *philía* se dissocia das estruturas de parentesco, transformando-se em uma instituição independente e, com diferenciações ulteriores das estruturas sociais, as relações interpessoais se separam das relações institucionalizadas.

Nesse contexto, o deslocamento do campo semântico do termo *philía*, de sua utilidade dentro de campo institucional para uma inclinação pessoal, subjetiva e emocional, conduz a uma acentuação dos elementos psicológicos diante da dimensão das obrigações entre parentes. No entanto, a relação *de philía*, mantém durante toda a época clássica uma forte dimensão institucionalizada e ritualizada, das estruturas arcaicas, que permaneceram na *pólis* e se ligaram na fase democrática como justiça e virtude. As relações afetivas eram estabelecidas normativamente e as tarefas da amizade eram institucionalizadas.

Na Grécia Clássica, período em que houve as mais significativas realizações políticas, econômicas e culturais, Platão procurou definir a natureza da amizade, colocou-a na base da procura pela verdade e a identificou com a procura do conhecimento que caracteriza a filosofia. No *Banquete*, toda a reflexão sobre a amizade está ligada ao amor, segundo Ortega (2002), Platão no *Banquete* não tem muito interesse em distinguir entre amor e amizade nos diálogos que tratam do tema, pois é dessa fluidez conceitual que se originam os importantes deslocamentos que conduziram à amizade como uma espécie de *eros* sublimado:

A sua estratégia consistirá em transformar o *eros paidikon* na relação de *philía*, que exclui o elemento sexual, o qual será sublimado, o que lhe permite manter os elementos pedagógicos do amor aos rapazes,

sem cair nas antinomias implicadas na erótica tradicional (ORTEGA, 2002, p. 29).

No *Banquete* Platão tende a dissolver a distinção entre *eros* e *phília* imprimindo uma relação de continuidade entre ambos, a última seria o bom uso do primeiro, constituindo um fortalecimento do vínculo interpessoal na relação de amizade, perante a forte ligação com o amor a verdade, que corresponde ao bom *eros* que pode servir de instrumento educador, na procura da verdade e do bem.

Eros tem um poder vasto e grande, antes, um poder universal. Mas o amor que tende para as coisas boas e se faz acompanhar da temperança e da justiça, seja em nós, seja nos deuses, este tem um poder ainda maior, e nos proporciona toda felicidade, tornando-nos capazes de estar juntos uns com os outros, fazendo-nos ser amigos dos seres que estão acima de nós, isto é, dos deuses (PLATÃO, *O Banquete*, 188 d 4-9)

Distingue duas formas de *eros* uma boa, fundada na ordem, na harmonia, na temperança; e uma má, fundada no excesso e na desordem. Para Platão *eros* representa um *daimon*, uma força motriz. O amor é conceituado em uma escala de graus, que vai desde o amor pela beleza física (que é o ponto de partida), passando pelo degrau que consiste no amor de almas (amizade), o amor pelas atividades e pelas grandes produções da alma (o amor pela política), e o amor pelo mais elevado, ou seja, o amor pelo conhecimento da verdade que consiste na visão e fruição da beleza e do bem em si e por si mesmo.

Platão enfatizou que, quanto à perfeita contemplação, em vista da qual os graus do amor se aprimoram, a começar pelo amor dos corpos que como instinto busca a preservação da espécie, num grau mais elevado, está a amizade como um amor entre almas. Num grau ainda mais elevado chama a atenção para o parentesco comum que une aqueles que são compatriotas e que devem amar os ofícios e as leis, apontando para o amor a vida pública e ao bem comum. Mas o que Platão considera o mais alto nível de amor, o que é superior a todos os outros é o amor à filosofia.

A partir da noção platônica de *amor-phília*, na qual *eros* era a força motriz que conduzia a *phília*, Aristóteles dissocia completamente os dois elementos criando uma incompatibilidade entre ambos, que permanecerá constante na história da amizade. Em Aristóteles, a amizade torna-se uma atividade, um *ethos*, deixa de ser somente uma emoção e passa a ser uma disposição de carácter. A amizade em

Aristóteles pressupõe escolhas e as escolhas tem origem numa disposição de caráter (*Ética a Nicômacos*, 1157b, 25-30). A *philía* em Aristóteles aparece fundamentalmente vinculada ao tema da *areté* e da *eudaimonía*, e ocupa um lugar preponderante no ciclo intermediário entre a felicidade da vida ativa e a felicidade da vida contemplativa, vinculada, portanto, essencialmente à questão do bem para o homem.

A *philía* em Aristóteles tem um caráter de um hábito, ela é a expressão de uma determinada atitude moral e intelectual que visa ao amor recíproco entre amigos, baseado numa decisão livre da vontade, em que cada um deseja o bem do outro (ORTEGA, 2002, p. 37).

Aristóteles dedica à amizade um verdadeiro tratado, que ocupa os livros VIII e XIX da *Ética a Nicômaco*, no qual desenvolveu algumas teses: que não se pode viver sem amigos; que é preciso distinguir a amizade fundada sobre a utilidade ou sobre o prazer da amizade virtuosa, na qual o amigo é amado como tal; que não é possível ter muitos amigos; que a amizade a distância tende a produzir esquecimento. O excerto abaixo descreve a base ontológica da teoria de Aristóteles sobre a amizade:

[...] a vida é desejável especialmente para as pessoas boas, já que para elas a existência é boa e agradável [...] e o que o homem bom prova com relação a si, também o prova com relação ao amigo: pois o amigo é um outro “eu”. E como, para cada um, o fato mesmo de existir é desejável, assim – ou quase – o é para o amigo. A existência é desejável porque se sente que ela é uma coisa boa e esta sensação é em si mesma doce. Contudo, também para o amigo se deverá co-sentir que ele existe, e isto advém no conviver e no ter em comum ações e pensamentos. Neste sentido se diz que os homens convivem, e não como o gado, que compartilha o pasto. [...] A amizade é, com efeito, uma parceria, e uma pessoa está em relação a si própria da mesma forma que em relação ao seu amigo; a consciência de sua existência é um bem, e portanto a consciência da existência de seu amigo também o é, a atuação desta conscientização se manifesta quando eles convivem, portanto natural que eles desejem conviver (*Ética a Nicômacos*, 1170a 28 – 1171b 37).

Aristóteles distinguiu três tipos de amizade: por prazer (no agradável), por utilidade (no interesse) e a amizade perfeita- *teleia philía* (na virtude). E em função dos valores que buscam, ou seja, as coisas que os homens amam e pelas quais desenvolvem as formas de amizade: pelo útil, pelo prazer e pelo bem. Descreveu os

vários tipos de amizade, suas relações com outros vínculos sociopolíticos e a discriminação da verdadeira *philía* (*teleía philía*). Para Konstan (2005) o principal interesse de Aristóteles não constitui a amizade em si, mas sim a natureza dos laços ou relações afetivas. Nesse sentido, o amor, assume o papel de força social, via virtuosa para sociabilidade, no domínio da ética política.

Há, portanto, três espécies de amizade, em número igual às qualidades que merecem ser amadas [...], e quando duas pessoas se amam elas desejam bem uma à outra referindo-se à qualidade que fundamenta a sua amizade [...]. Logo, as pessoas que amam as outras por interesse amam por causa do que é bom para si mesmas, e aquelas que amam por causa do prazer amam por causa do que lhes é agradável, e não porque a outra pessoa é a que amam, mas porque ela é útil ou agradável. Sendo assim, as amizades desse tipo são apenas acidentais, pois não é por ser quem ela é que a pessoa é amada, mas por proporcionar à outra algum proveito ou prazer. Tais amizades se desfazem facilmente se as pessoas não permanecem como eram inicialmente, pois se uma delas já não é agradável ou útil a outra cessa de amá-la [...]. Portanto, desaparecendo o motivo da amizade esta se desfaz, uma vez que ela existe somente como meio para chegar a um fim (*Ética a Nicômacos*, VIII, 3, 1156 a 8-28).

Esse vínculo afetivo é ao mesmo tempo característico da virtude e da sabedoria. Para Aristóteles, a *philía* consiste no desejar, de modo semelhante, o bem uns aos outros enquanto eles são bons – e os amigos são bons por si mesmos, absolutamente. Em Epicuro esse sentido é desdobrado:

Epicuro estende seu significado: aplicável a toda a humanidade, é um instrumento de luta contra a alienação e disponibiliza a todos o que a natureza nos oferece. Pela amizade, os epicuristas acalmam sua alma, purificam sua consciência; a vida se torna mais fácil (FRAISSE, 1974, p. 432).⁷²

A amizade perfeita é aquela animada pela virtude (e não pelo prazer ou pela utilidade como troca ou interesses materiais, embora toda amizade virtuosa possa envolver em certa medida esses elementos). Aristóteles entende que quanto mais virtuosos e bons são os homens, mais perfeita será a amizade.

⁷² Épicure étend sa signification : applicable à l'humanité entière, elle est instrument de lutte contre l'aliénation et ouvre à la totalité de ce que la nature nous offre. Par l'amitié, l'épicurien tranquillise son âme, purifie sa conscience ; la vie devient plus aisée (FRAISSE, 1974, p. 432).

A amizade perfeita é a existente entre as pessoas boas e **semelhantes** em termos de excelência moral; neste caso, cada uma das pessoas quer bem à outra de maneira idêntica, porque a outra pessoa é boa, e elas são boas em si mesmas. Então as pessoas que querem bem aos seus amigos por causa deles são amigas no sentido mais amplo, pois querem bem por causa da própria natureza dos amigos, e não por acidente; logo, sua amizade durará enquanto estas pessoas forem boas, e ser bom é uma coisa duradoura (*Ética a Nicômaco*, VIII, 3, 1156 a 48-50 e b 1-5 grifos nossos).

A amizade, em Aristóteles, proporciona a formação de associações, a afirmação de que não há nada mais útil ao homem que outro homem: “é útil aos homens, acima de tudo, formar associações e se ligar por vínculos capazes de fazer de todos um só e, mais geralmente, é-lhes útil fazer tudo aquilo que contribui para consolidar as amizades” (SPINOZA, *Ética*, IV, apend., cap. 12)⁷³. Nesse sentido, a amizade é evocada desde que existam homens, não necessariamente sábios, dadas as suas intenções por prazer ou utilidade.

Inerente a esta sensação de existir persiste outra sensação, especificamente humana, que tem a forma de co-sentir a existência do amigo. A amizade é a instância deste co-sentimento da existência do amigo na consciência do próprio existir. Mas isto significa que a amizade também tem uma dimensão, ao mesmo tempo, ontológica e política. A consciência do existir é, com efeito, sempre e desde já dividida e compartilhada ou co-dividida. A amizade é o nome deste partilhar e co-dividir. Aqui não há nenhum vestígio de intersubjetividade – a quimera dos modernos -, nenhuma relação entre sujeitos: mais, o próprio existir é dividido, um existir não idêntico a si mesmo: o Eu e o Amigo são duas faces – ou dois pólos – desta co-divisão (AGAMBEN, 2012, p.5-6).

Mas, quanto mais virtuosas as relações, mais fortes serão os seus laços. Aristóteles sublinha que o amar é a virtude essencial na convivência entre amigos. Ela passa a ser uma disposição de caráter, um *habitus*, algo adquirido pela prática de amar, igualmente na justa medida, que é característica da virtude ou excelência moral. Aristóteles afirmou:

Já que a amizade depende mais de amar do que ser amado, e são as pessoas que amam seus amigos que são louvados, amar parece ser uma característica da excelência moral dos amigos, de tal forma que somente as pessoas em que tal característica está presente na

⁷³ t is before all things useful to men to associate their ways of life, to bind themselves together with such bonds as they think most fitted to gather them all into unity, and generally to do whatsoever serves to strengthen friendship (SPINOZA, *Ética*, IV, apend., cap. 12).

medida certa são amigos constantes, e somente sua amizade é duradoura (*Ética a Nicômacos*, VIII, 8, 1159 a 42-47).

Aristóteles considera a amizade necessária à felicidade, a categorizou como um dos bens superiores. De certo modo, a felicidade verdadeira depende da amizade. Assim como Aristóteles, Epicuro enfatiza a amizade como fio condutor para a felicidade. Para ele, que neste aspecto concorda com Aristóteles, o sábio pode proporcionar ao outro homem uma amizade digna dos melhores homens, ou daqueles dotados de *logismós* e de *phrónesis*, pois a amizade, que nasce da conveniência, também se alimenta dela, ou seja, ela produz acordo entre ideias e atitudes. Também para Epicuro, o propósito da amizade é o de ser, na prática, a comunhão de uma mesma conveniência filosófica- a doutrina epicurista.

Para Aristóteles, a *philia*, a amizade como uma aliança entre homens livres, semelhantes, se faz na civilidade da vida na *pólis* é, portanto, o fundamento da concórdia. De modo geral, Aristóteles concebe a concórdia como sentimento vizinho à amizade (*Ética a Nicômacos*, VIII, 1), ou mesmo como a própria amizade política (*Ética a Nicômacos*, IX, 6).

A noção de amizade pressupõe vida e coisas em comum. “Nada caracteriza melhor a amizade que a vida em comum”, define Aristóteles (*Ética a Nicômacos*, VIII, 6). A vida em comum significa a negação da solidão e a afirmação da partilha.

A vida em comum implica ter consciência de si próprio por meio da consciência de existência de amigos – o “outro eu” é reconhecimento do comum existente entre eles. A amizade tem aí um papel fundamental, na medida em que dispõe as relações em conveniência, reduzindo a impotência. Em Aristóteles, a consciência de existência de amigos se torna ativa justamente pela convivência e partilha que caracterizam a amizade. Os amigos querem conviver, viver com, viver junto, e a partilha e cooperação parecem ser o próprio “significado da convivência no caso dos homens, e não, como no caso do gado, pastar juntos no mesmo lugar”, escreve Aristóteles (*Ética a Nicômacos*, IX, 9).

Em Epicuro, a amizade se faz também entre semelhantes, só que essas semelhanças dispensam os estratos sociais, em Epicuro as semelhanças se formam a partir da comunhão de ideias. A amizade concebida e intencionada por Epicuro não visa diretamente a dos homens raros, e sim a dos indivíduos comuns, cotidianos, que estão sempre bem dispostos a fazer algo em favor dos outros, mas não se esquecem facilmente de si mesmos.

No período Helenístico, à medida que a *pólis* se desagregou (que foi dissolvida em sua própria ordem), perdeu a coesão e deixou de ser o outro para o qual convergiam todo o empenho e zelo cidadão. Destituída de harmonia e de coesão, a *pólis* perdeu a unidade e passou a abrigar uma multiplicidade de homens prontos para a desavença e o conflito. Não que não houvesse mais lei e poder, mas não havia mais objetivos (ideais, esperanças) e interesses comuns a ser por todos visados e perseguidos, de modo que a lei perdeu a sua força (moral) de coesão em favor da coerção:

Ao tornar-se a lei, sobretudo coercitiva, o que na verdade em última instância se dissolveu foi justamente a *philía* (a reciprocidade de sentimentos e afetos, de camaradagem, de companheirismo) que transformava os cidadãos em agentes solidários, concordes e complacentes com o bem-estar da *Pólis*. Não sendo obrigados a ser amigos entre si (a amizade não se contrata), eram, entretanto, e conjuntamente, amigos (*philíais*) da *Pólis*, perante a qual administravam o interesse, o cuidado e a busca do útil sob o signo do bem comum (SPINELLI, 2011, p.12).

A ordem interna da sociedade fundada por Epicuro não se baseou numa ordem legal, de direito, e, sim, de amizade. O voluntário, na sociedade helenística, gerido por relações de amizade, veio a ser bem distinto do voluntário, na *pólis*, regido pela lei. Não sendo contratada, a amizade é uma espontaneidade que emerge entre os homens. Foi esse empenho que criou a parceria e o liame, que, a par disso, promoveu um novo conceito de interesse –o interesse comum–, e, com ele, a ideia da reciprocidade definida pelo conceito de zelo e de cuidado. A amizade se tornou necessária ao esforço comum, e deveria ser encorajada: pois ela reanima, fortifica e sustenta os vínculos.

Epicuro reflete o pacto da *philía* a partir da sua condição de vida e do seu tempo, tendo em vista o modo de vida que desenhou e logrou realizar.

Em Epicuro a *philía* destaca-se em três dimensões principais: como princípio unificador das relações humanas, como princípio da *autarkéia* e como amor a sabedoria e condição para a felicidade.

Como princípio unificador das relações humanas o pacto de amizade, a priori não era um contrato, o contrato era uma consequência, era um acordo entre modos de pensar. Mas, o que movia o pensamento na realização do acordo era o sentimento de equilíbrio, segurança e a tranquilidade que a amizade produz. A

noção de justo entre os amigos vai além do pacto social, ou de um contrato, a amizade está além de um acordo acertado, ao contrário, é totalmente legitimada no conceito do justo (da relação com todos, inclusive, os não amigos).

Portanto, a amizade brota de desejos naturais e necessários e se expressa no *logos*, sob a forma de acordos que são estabelecidos segundo a conveniência mútua (*ophéleia*).

A justiça não era a princípio algo em si e por si, mas nas relações recíprocas dos homens em qualquer lugar e a qualquer tempo é uma espécie de pacto no sentido de não prejudicar nem de ser prejudicado (*Máximas principais*, XXXIII).

A percepção da amizade epicurista demanda a compreensão de dois eixos: o primeiro, a noção de *opheléia*⁷⁴ (proveito mútuo) e contrato (*synthéke*); e o segundo, sobre o prazer que decorre da amizade. A conceituação da amizade como proveito mútuo e contrato em Epicuro, apesar do seu caráter de utilidade, não tinha uma conotação de utilitarismo⁷⁵, mas de empatia, de associação com objetivos comuns: “Não é amigo quem sempre busca a utilidade, nem quem jamais a relaciona com a amizade, porque um trafica para conseguir a recompensa pelo benefício e o outro destrói a confiada esperança para o futuro” (EPICURO, 1985, p. 28). E continua:

[...] e é a reciprocidade destes comportamentos que faz figurar a amizade como um dos elementos da sabedoria e da felicidade [...] Vemos que a amizade é inteiramente da ordem do cuidado de si e que é pelo cuidado de si que se deve ter amigos [...] (EPICURO, 1985, p.28).

Nesse sentido, a amizade para Epicuro seria preferível por si só porque a utilidade não se extingue e passa a ser um verdadeiro cuidar do outro e se encontrar no outro, na esperança e segurança de uma vida e um futuro feliz, como se pode ver

⁷⁴ Conforme Duvernoy (1993), a palavra *opheléia* aparece nas *Máximas Principais* e nas *Sentenças vaticanas* no que se refere à amizade em sua conceituação, mas não aparece em nenhum dos textos que tratam do fundamento do direito. Nesses textos, a palavra utilizada é *sympheron* (a noção do justo se fundamenta sobre o conceito de acordo) fundamento que exprime a noção de acordado ou contratado (DUVERNOY, 1993, p. 125).

⁷⁵ A noção de utilidade na perspectiva de Epicuro pode ser expressa na medida em que se quer construir uma comunidade de amizade, na pressuposição cujo princípio fundamental: não dá para pensar nem apenas só o que é bom para si, nem apenas só o que é bom para o outro, a prosperidade da amizade requer a justa medida entre o bom para si e o bom para o outro (SPINELLI, 2011, p. 21).

no seguinte fragmento: “Não temos tanta necessidade da ajuda dos nossos amigos como na confiança da sua ajuda” [...] (EPICURO, 1985, p.28).

Na perspectiva de Reale (1990), nascida a amizade, a partir da utilidade, ela de forma alguma é imposta ao indivíduo. Ao contrário, “a *philía* - [...] reúne os que sentem, pensam e vivem de modo idêntico [...] no amigo, Epicuro vê um como outro eu. A amizade é senão útil, mas é o útil sublimado” [...] (REALE, 1990, p. 242). A amizade nesse sentido emanava uma suposta segurança, o que fortalecia os laços sociais.

Como princípio da *autarkéia*, enquanto comportamento do sábio, o cuidado de si, privilegia o saber conduzir-se escolhendo os prazeres estáveis, visando intencionalmente à serenidade, tendo na amizade uma grande e pura fonte deste prazer.

O homem sábio, que é formado face às necessidades, está mais inclinado a dividir o que ele tem do que receber a parte de um outro. Tão grande é o tesouro que ele descobriu na autárkeia (*Sentenças vaticanas*, 44).

A vida sábia pode significar o exercício de um modo de ser, de um *éthos* filosófico, ao mesmo tempo em que é a realização de um estado de ser equilibrado. Compete ao sábio escolher as pessoas, o local e a situação de vida onde se torne possível o pleno exercício da vida filosófica para realizar a *autárkeia*, ou o princípio das suas ações em si mesmo. E é deste princípio que emerge o sentido epicurista de liberdade: “O mais importante fruto da *autárkeia* é a liberdade” (*Sentenças vaticanas*, 77).

O *sophós* deve buscar construir um caminho alternativo para seguir. Este caminho não constituirá um conflito com o mundo político, mas, ao contrário, se formará independentemente dele. Epicuro opta pela sabedoria de agir a partir de si mesmo, em prol de si mesmo visando bem comum. Este comportamento é justificável ao considerar a miserabilidade humana, alimentada pelas falsas crenças e pelos falsos valores de sua época. O sábio deveria optar por afastar-se de tudo que lhe provocasse males: “A necessidade é um mal, mas não há nenhuma necessidade de viver com a necessidade” (*Sentenças vaticanas*, 9).

A *philía* como amor a sabedoria e condição para a felicidade tem na concepção epicurista, um laço no qual se estruturam as escolhas fundamentais e um

instrumento, um critério de limite, uma fronteira para se determinar o “dentro” e o “fora”.

Essa fronteira pode ser atravessada e todos são convidados a isso, todos podem tornar-se “amigos”, desde que tenham a intenção de praticar as doutrinas epicuristas (DUVERNOY, 1993, p. 126). Como uma lei para “ser-sábio”, a amizade não é um simples cálculo do homem civilizado, ela implica que cada um encontre nela o desabrochar de sua própria sabedoria na companhia de vários indivíduos iguais, tornados homogêneos por uma felicidade comum. Em Epicuro a amizade assume um conceito de submissão que pode assim ser definido:

Nesta amizade entra o espírito de seita; os amigos devem ter a mesma fé filosófica. Põe por condição à sua amizade que lhe abracem a doutrina; cumula de benefícios os filhos de Metrodoro e de Polieno, mas exige deles que obedeçam ao seu sucessor Hermarco, que vivam e filosofem com ele; quanto à filha de Metrodoro, estará também submetida a Hermarco; aceitará o marido que ele escolher e esse marido será epicurista (JOYAU, 1985, p.33).

A unidade que vincula o pacto da *philía* em Epicuro é o compromisso com a doutrina, o que inclui submissão à mesma fé filosófica, ou seja, o que une a comunidade epicurista é a escolha em se submeter aos princípios da doutrina:

A amizade, na comunidade epicurista, tem também seus exercícios espirituais que se completam numa atmosfera alegre e descontraída: a confissão pública das faltas, a correção fraterna, vinculadas ao exame de consciência. Mas, sobretudo, a amizade nela mesma é um exercício espiritual por excelência: Cada um deveria esforçar-se por criar a atmosfera onde se desenvolvessem os corações. Trata-se antes de tudo em ter alegria e afeição mútua, a confiança com a qual se depositava um no outro contribuía mais que tudo para a felicidade (HADOT, 2002, p. 37-38, tradução nossa).

Como comunidade filosófica, ligada estreitamente pelas relações de *philía*, o jardim era formado por membros que compreendiam a amizade como um bem para si e para uma vida feliz.

Hadot (2011, p. 91) mencionou a consideração de Sêneca, de que a palavra viva e a vida em comum são mais proveitosas que o discurso escrito, e que, se Metrodoro, Hermarco e Polieno se desenvolveram na doutrina epicurista, isso não foi por causa dos cursos de Epicuro que escutaram, mas por causa da comunidade de vida que tiveram com ele.

Toda a amizade deve ser buscada por ela mesma, mesmo que ela tenha sua origem na necessidade de uma ajuda (*Sentenças vaticanas*, 23).

A mesma convicção que nos inspirou a confiança de que nada existe de terrível que dure para sempre ou mesmo por muito tempo, também nos habilita a ver que nos limite mesmos da vida nada aumenta tanto a nossa segurança como a amizade (*Máximas principais*, XXVIII).

A segurança, das comunidades epicuristas, pode ser representada na analogia entre átomos e indivíduos. As comunidades de sábios são como compostos de átomos unidos pela *philía*, os quais permanecem assegurados contra malefícios por meio de acordos para utilidade mútua. Cada indivíduo da comunidade está circunscrito a uma esfera de ação delimitada pelo pacto acordado entre amigos. Tal associação visava unicamente à manutenção do prazer e da felicidade (SILVA M, F, 2003, p. 90). Pois, “De todos os bens que a sabedoria proporciona para produzir a felicidade por toda a vida, o maior, sem comparação é a conquista da amizade” (*Máximas principais* XXVII).

Essas comunidades constituídas por um grupo de amigos num ambiente de amor sublimado, de amor- *philía*, foram encontradas na projeção de uma experiência comunal na base do amor-*agápe* nas comunidades paulinas, onde o amor é um instrumento na educação da pessoa para a vida coletiva.

A recepção e, adaptação da amizade da Antiguidade grega ao cristianismo primitivo, incorporou novos valores que a distanciou da concepção grega, o amor na doutrina bíblica assumiu um caráter de ordenança incondicional e, portanto, suprimiu as relações de afetividade concebidas pela cultura grega.

O cristianismo traz um novo significado à natureza, pela afirmação do sobrenatural, a amizade será subordinada à caridade, [...] uma vez que a caridade é considerar todos os outros como um vizinho. A amizade é menos experiência pessoal, é um passo de fé [...] (FRAISSE, 1974, p.434).⁷⁶

No Novo testamento o termo *philía* aparece uma única vez em um sentido negativo “a amizade do mundo é inimiga de Deus” (NOVO TESTAMENTO INTERLINEAR, 2004, p. 851). O verbo *phileîn* ou *phileo* (ver quadro 02 em anexo)

⁷⁶ Le christianisme apportant une nouvelle signification de la nature, par l'affirmation de la surnature, l'amitié se verra subordonnée à la charité,[...], puisque la charité fait considérer tout autrui comme un prochain. L'amitié est moins expérience personnelle que démarche de foi et [...] (FRAISSE, 1974, p.434).

aparece 19 vezes com a conotação de amar, 03 vezes como gostar ou apreciar coisas ou posições valorativas, e, 03 vezes com a tradução de beijar. Enquanto adjetivo *phílos*, amigo (ver quadro 03 em anexo) aparece 29 vezes.

Assim, na evolução do termo *philía* (ver quadro 04), a partir da nova ótica do cristianismo primitivo, que se apropriou da *agápe* como tradução do amor que engloba as relações de afeto em suas múltiplas dimensões, a amizade requereu novas formas de interpretação. Amar tornou-se mandamento e assumiu características transcendentais. Significativa contribuição teve Paulo de Tarso na conceituação da *agápe*, que incorporou a *philía*, como uma das características do amor em suas cartas.

4.2.6.2. O conceito de *agápe*

Dos quatro verbos gregos que denotam os diferentes aspectos do amor, *eran*, *stergein*, *phileîn* e *agapao* os dois primeiros são praticamente evitados no Novo Testamento Ortega (2002).

O terceiro, *phileîn* ou *phileo* aparece 25 vezes no Novo Testamento como verbo e 29 enquanto adjetivo *phílos*. Nos escritos paulinos (*φιλει*) *philei* aparece somente uma vez em *I Coríntios* 16, 22: “Se alguém não ama o Senhor, seja anátema”.

A atenção é focalizada para o verbo (*ἀγαπάω*) *agapao* e seu substantivo *agápe*. Nesse sentido, o amor *agápe* ocupa o lugar principal e a amizade o secundário para o cristianismo, invertendo a hierarquia grega. O verbo *ἀγαπάω* aparece no *Novo testamento* 143 vezes (ver quadro 05 em anexo).

O termo *ἀγάπη-agápe* aparece 116 vezes no Novo Testamento. No nominativo singular *ἡ ἀγάπη* (a *agápe*- o amor) aparece 36 vezes. No genitivo singular *τῆς ἀγάπης* (do amor ou pelo amor) 18 vezes. No dativo singular *τῇ ἀγάπῃ* (“no... amor”) 28 vezes. No dativo plural *ταῖς ἀγάπαις* uma vez. E no acusativo singular *τὴν ἀγάπην* 33 vezes (ver quadro 06 em anexo). Nas epístolas paulinas o termo aparece 47 vezes somente nas cartas consideradas autênticas.

O verbo grego (*ἀγαπάω*) *agapao* aparece frequentemente na literatura grega desde Homero, de acordo com Liddell e Scott (1939), significa cumprimento com afeição, mostrar afeição pelos mortos, tratar com respeito, dar boas vindas, estar contente com algo ou alguém.

A palavra grega *ἀγάπη* agápe é encontrada em escritores da Grécia antiga, descreve um sentimento sobre uma determinada refeição, um sentimento para com as crianças ou esposos, e na epígrafe dos heróis que são descritos como sendo *enoroen* do *agapeon*, amantes ou, aqueles que se contentam com atos de heroísmo. É distinta de *philía* que implica respeito ao invés de afeição (embora Liddell e Scott façam a observação que os termos são intercambiáveis). Raramente é usada para amor sexual, embora Xenofontes conecta-a com prostitutas. Poderia significar carinho ou mimo, gostar de, apreciar ou desejar, estar contente; e seu objeto pode ser coisas bem como pessoas.

Para o substantivo *agápe* Liddell e Scott listam: amor, o amor de um marido por sua esposa, algo que traduza satisfação, no uso original grego. Com o significado de amor de Deus pelo homem e o amor do homem por Deus; tem seus primeiros comentários a partir da Septuaginta. Ao apresentar como significado caridade, esmolas, e festas de amor é seguido de citações bíblicas, subentendendo que se refere ao sentido atribuído pelo cristianismo.

Nas primeiras comunidades cristãs, *agápe* era uma refeição comum ou uma festa de amor que além de satisfazer a fome e compartilhar com os mais pobres, era uma forma de exprimir a unidade e o amor fraternal. Embora especificamente mencionado no *Novo Testamento* em *Judas* 12 e na segunda *Carta de Pedro* 2,13, esse costume era conhecido e também registrado em *Atos dos Apóstolos* 2, 42-46; 20, 11- 1 e *I Coríntios* 10, 16; 11, 24 9 (PLEIFFER; HOWARD; REA, 2007, p. 787).

O conceito de *agápe* foi absorvendo sentidos e categorizando-se na medida em que as comunidades paulinas foram se formando e, requerendo certa normatização ética para se estruturarem.

No Capítulo 12 de *I Coríntios*, antes, portanto, de tecer o elogio ao amor, Paulo de Tarso adverte: “Aspirai aos dons superiores. E agora, ainda passo a indicar-vos um caminho mais excelente de todos (*I Coríntios* 12, 31).

Paulo de Tarso conceituou o amor, que seria tipicamente cristão: como um dom superior (elemento transcendente), uma energia (força) e como vínculo afetivo que exercia força de lei.

Como dom: “Porque o amor de Deus foi derramado em nossos corações pelo Espírito Santo que nos foi dado” (*Romanos* 5, 5) e, “[...] o fruto do Espírito é amor [...]” (*Gálatas* 5, 22).

Como força: “[...] sendo fortalecidos com toda a força, segundo o poder da sua glória, em toda a fortaleza e longanimidade [...]” (*Colossenses* 1, 11). E ainda: “Tudo posso naquele que me fortalece” (*Filipenses* 4, 13).

Como vínculo afetivo que exerce força de lei “O amor não pratica o mal contra o próximo. Portanto, o amor é o cumprimento da lei” (*Romanos* 13, 10). E “Toda a lei se resume num só mandamento: Ame o seu próximo como a si mesmo” (*Gálatas* 5, 14).

Em dois momentos específicos Paulo de Tarso conceitua a *agápe*, na *Carta aos Romanos* e na *I Carta aos Coríntios*. No capítulo 13 da *I Carta aos Coríntios* assim a conceitua:

O amor tem paciência, o amor é serviçal, não é ciumento, não se pavoneia, não se incha de orgulho, nada faz de inconveniente, não procura o próprio interesse. Não se irrita, não guarda rancor, não se regozija com a injustiça, mas encontra a sua alegria na verdade. Ele tudo desculpa, tudo crê, tudo espera, tudo suporta. O amor nunca desaparece (*Coríntios* 13, 4-8).

E na *Carta aos Romanos* no capítulo 8 amplia o seu conceito:

Que diremos, pois, à vista destas coisas? Se Deus é por nós, quem será contra nós? Aquele que não poupou a seu próprio Filho, mas por todos nós o entregou, como não nos dará também com ele todas as coisas? Quem formará acusação contra os escolhidos de Deus? É Deus quem os justifica. Quem é o que os condena? Cristo Jesus é o que morreu, ou antes, o que foi ressuscitado; o que está à mão direita de Deus; o que também intercede por nós! Quem nos separará do amor de Cristo? Será tribulação, ou angústia, ou perseguição, ou fome, ou nudez, ou perigo, ou espada? Mas em todas estas coisas somos mais que vencedores por aquele que nos amou. Pois estou persuadido de que nem a morte, nem a vida, nem os anjos, nem os principados, nem as coisas presentes, nem as futuras, nem os poderes, nem a altura, nem a profundidade, nem qualquer outra criatura nos poderá separar do amor de Deus, que está em Cristo Jesus nosso Senhor (*Romanos* 8, 31-39).

Ao discorrer um elogio ou hino ao amor Paulo de Tarso ressaltou a *ágape* em um duplo movimento. No que diz respeito à revelação de Deus como amor para com os homens e no amor do homem para com Deus e com os outros homens. Se em *I Coríntios* 13, Paulo de Tarso discorre sobre o amor num movimento do homem buscando chegar-se a Deus, em *Romanos* 8 ficou claro o seu inverso; Deus buscando o homem.

Logo, a *ágape* é, antes de tudo, reflexo e essência de Deus. Nela resume-se o cumprimento da lei: —aquele que ama cumpriu toda a lei (*Romanos 13,8-10*). Por meio da *agápe* Paulo de Tarso buscou responder aos conflitos e questões éticas na conjuntura das comunidades, e colocou na ordem do dia a discussão de uma nova ética centrada no amor:

Mesmo que eu fale em línguas, a dos homens e a dos anjos, se me falta o amor, sou um metal que ressoa, um címbalo retumbante. Mesmo que tenha o dom da profecia, o saber de todos os mistérios e de todo conhecimento, mesmo que tenha fé mais total, a que transporta montanhas, se me falta o amor, nada sou. Mesmo que distribua todos os meus bens aos famintos, mesmo que entregue meu corpo às chamas, se me falta o amor, nada lucro com isso (*I Coríntios 13,1-3*).

Ressaltou a supremacia da *agápe*: “As profecias? Serão abolidas. As línguas? Acabar-se-ão. O conhecimento? Será abolido. Pois o nosso conhecimento é limitado e limitada a nossa profecia. Mas quando vier a perfeição, o que é limitado será abolido” (*I Coríntios 13,1-13*). E consolidou-a como instrumento formativo, capaz de levar ao amadurecimento:

Quando eu era criança, falava como criança, pensava como criança, raciocinava como criança. Quando me tornei homem, acabei com o que era próprio da criança. Agora, vemos em espelho e de modo confuso; mas então, será face a face. Agora, o meu conhecimento é limitado; então, conhecerei como sou conhecido. Agora, portanto, permanecem estas três coisas, a fé, a esperança e o amor, mas o amor é o maior (*I Coríntios 13,1-13*).

Nesse sentido, o amor *agápe* assume, para Paulo de Tarso, uma função “sobremodo excelente” na formação integral do homem, retomando uma velha discussão já levantada pelos gregos que conceituavam a palavra amor sob conotações diferentes: *eros*, *phília* e *agápe*. Paulo de Tarso traz uma nova conotação para a palavra grega amor, em relação à terminologia grega *agápe*, para designar um tipo de amor que excede a amizade, ao fraternal e é essencialmente divino e, segundo a proposta cristã, resume a essência de Deus e regula as relações com a divindade e com o próprio homem. Portanto, todo o código ético-moral cristão parte desta premissa: o amor.

Para se formar esse novo referencial de homem, imprimindo-lhe uma identidade cristã, requeria-se uma também nova concepção educacional, com novos referenciais pedagógicos, baseados em uma nova orientação ética.

O amor teve papel central, nessa nova proposta educacional, como elemento nuclear e direcionador do comportamento humano.

Nesse sentido, como chave desse processo de formação humana, pretendido por Paulo de Tarso, o amor definiu sua instrumentalização como elemento formativo, caracterizando-o enquanto pedagogia. A *agápe* é poder, é uma força do Espírito que impulsiona o homem a fazer a vontade de Deus. A ética da *agápe* é consolidada por Paulo de Tarso cristologicamente na esteira de sua elaboração da *theologia crucis* e de sua ligação com a *pneumatologia*, a *agápe* só se torna efetiva quando o próprio Cristo, por força do Espírito, torna-se vivo como *Kyrios* no mais íntimo do homem (SÖDING, 2003).

Ao designar a *agápe* como fruto do *pneuma*, Paulo de Tarso a caracterizou como uma energia que vem pela graça. Isso corresponde a uma feição característica da *agápe* que já havia se configurado em *I Tessalonicenses* e atingiu a sua plenitude em *I Coríntios*, ganhando um traço peculiar no contexto da teologia da justificação (SÖDING, 2003). A fé assume também uma força motivadora que impulsiona o cumprimento da lei, enquanto norma ética: “[...] mas a fé que age pelo amor (*Gálatas* 5,6), é o cumprimento da lei (*Gálatas* 5,13)”.

Em uma correspondência entre *Gálatas* - “Mas o fruto do Espírito é: amor, gozo, paz, longanimidade, benignidade, bondade, fé, mansidão, temperança” (*Gálatas* 5, 22) - e *Romanos* - “Mas agora, libertados do pecado, e feitos servos de Deus, tendes o vosso fruto para santificação” (*Romanos* 6,22) - o amor é a energia capaz de transformar-se em decisão, atitude e práxis livres, insubstituíveis e responsáveis, justamente por ser graça.

Mas, se a *agápe* como fruto do *pneuma* se deve unicamente à graça, isso significa, em contrapartida, que os cristãos são conduzidos à *agápe* quando se deixam determinar a agir pelo Espírito. O andar no Espírito, ou o amadurecer nos moldes do Espírito, consiste na *agápe* (SILVA, R.G., 2010, p.116).

O indicativo paulino de que o amor *agápe* devia ser buscado - “Segui o amor, e procurai com zelo os dons espirituais” (I CORÍNTIOS 14,1) - imprimiu a

necessidade de uma reordenação do homem em onde e como buscá-lo. Essa busca consiste em definir a identidade desse homem e de suas relações em comunidade, o que é o bem moral à luz dos ensinamentos de Cristo, que Paulo de Tarso buscou traduzir em sua proposta.

Para Paulo de Tarso, a moral cristã tem sua gênese na dualidade carne e espírito, na luta entre eles, mencionada no capítulo 8 da *Carta aos Romanos*, essa luta só pode ser resolvida, na opinião do autor, pela graça, pela direta operação do Espírito de Deus no espírito do homem. Na *Carta aos Gálatas* afirma:

Porque a carne cobiça contra o Espírito, e o Espírito contra a carne; e estes opõem-se um ao outro, para que não façais o que quereis. Mas, se sois guiados pelo Espírito, não estais debaixo da lei. Porque as obras da carne são manifestas, as quais são: adultério, fornicação, impureza, lascívia, Idolatria, feitiçaria, inimizades, porfias, emulações, iras, pelejas, dissensões, heresias, Invejas, homicídios, bebedices, glotonarias, e coisas semelhantes a estas, acerca das quais vos declaro, como já antes vos disse, que os que cometem tais coisas não herdarão o reino de Deus (*Gálatas* 5,17-21).

Para Paulo de Tarso, o homem não é autônomo nessa luta, apesar de suas melhores intenções, seu mais claro entendimento e sua mais vigorosa força (SÖDING, 2003). Embora essas qualidades sejam extremamente necessárias, é o próprio Deus quem dá a graça para fortalecer os homens nessas escolhas. E essa graça pode ser traduzida pela *agápe*: “o fruto do espírito é amor” (*Gálatas* 5,1). Nesse recorte da carta, o autor menciona um conjunto de nove qualidades que, unidas, formam o que ele denomina de “fruto do espírito”, centralizadas no amor-agápe, é pelo amor que um cristão era identificado.

O direcionamento comportamental, exposto no elogio ao amor, na primeira *Carta aos Coríntios*, aponta para uma educação fundamentada na livre escolha, na formação de uma consciência que, consolidada pela *agápe*, enquanto força, manifesta-se na práxis das comunidades. Na *Primeira Carta a Timóteo*,⁷⁷ a consciência está fortemente arraigada à força da *agápe* como elemento norteador do comportamento ético-moral cristão:

⁷⁷ Carta Deuteropaulina- deuteropaulinas ou pseudopaulinas, apesar de corresponderem ao pensamento paulino, não são de sua lavra, supõe-se terem sido escritas por um discípulo (BENOIT, 1987, p.100), são resultado de um método muito utilizado na época -pseudepigrafia (BARBAGLIO, 1989, p. 45).

Ora, o fim do mandamento é o amor de um coração puro, e de uma boa consciência, e de uma fé não fingida (*I Timóteo 1, 5*). Conservando a fé, e a boa consciência, a qual alguns, rejeitando, fizeram naufrágio na fé (*I Timóteo 1, 19*). Que façam bem, enriqueçam em boas obras, repartam de boa mente, e sejam comunicáveis (*I Timóteo 6, 18*).

Enquanto força, “a *agápe* tem tudo para suportar (esse verbo recebeu outras traduções como: apoiar, ou cobrir) e tem a força de romper o ciclo de ação e reação” (SÖDING, 2003, p.113). A *agápe*, pretendida por Paulo de Tarso, imprime princípios, pois ela, por princípio e em toda situação, faz o que é decoroso, não é inconveniente. Cabe lembrar que decoroso, para Paulo de Tarso, não era o que se considerava moralmente bom em geral, mas o que era efetivamente bom, segundo os padrões de Cristo.

Conforme o pensamento paulino, todos os atos dos cristãos devem pautar-se num engajamento de defesa do que era considerado moralmente bom, conforme os padrões cristãos. Isso pressupõe que o amor não busca seus próprios interesses e que, além disso, uma das facetas do amor, em Paulo de Tarso, é:

[...] o contrário de toda forma de egoísmo sublimado, e que por sua natureza mais íntima, nada é mais importante ao amor do que entender e promover tanto quanto possível o que é bom para o próximo- ainda que, por isso, o interesse pessoal deva ficar em segundo plano (SÖDING, 2003, p.115).

Para Söding (2003), “O conceito central da Ética cristã é a *agápe*, todos os valores morais fundamentais, liberdade, justiça, simpatia, tolerância, solidariedade, têm nela suas raízes” (SÖDING, 2003, p.192). Ela engloba ainda o bem irrestrito, que deveria ser compartilhado não somente com os da comunidade da fé, mas também com os considerados profanos. a *agápe* é um reflexo do próprio Deus nos homens.

O valor pedagógico da *agápe*, então, está na sua dimensão educativa, capaz de orientar como modelo formativo, e em um sentido ético a *agápe* seria uma força que anima, que motiva a uma reeducação centrada na disciplina, no autocontrole e na valorização do outro.

4.2.6.3. A *philia* como característica tangível da *agápe*

A essência da amizade requisitada por Epicuro “[...] não era apenas, como nas outras escolas filosóficas gregas, um estimulante durante a pesquisa”, mas a principal ocupação (SPINELLI, 2011, p.14). Ali o cultivo da amizade não tinha, pois, mera função estratégica de boa convivência, mas representava uma força educadora dos desejos ou sentimentos, das malevolências da vida em comum e da prudência, do naturalmente admitido por todos como belo ou valioso e da justiça: “Para conseguir a segurança em relação a outros homens, a instituição do poder e da realeza deve ser incluída entre os bens conformes a natureza, sempre que por meio dessa instituição os homens possam obter aquela segurança” (*Máximas principais*, VI).

Daí que a amizade, entre os epicureus, vinha a ser reconhecida como um elo de sociabilidade: aquele mediante o qual eles mimavam um “imaginário”, ao mesmo tempo real e místico, de cuidados individuais e recíprocos, quer para consigo mesmo quer para com os demais membros da comunidade. De modo algum se tratava de uma amizade retórica, daquele tipo que promove a emoção como forma de subornar o enlace, e sim, filosófica, que caracteriza pela promoção do cuidado e da partilha (SPINELLI, 2011, p. 14).

A noção de amizade (*philia*), em Epicuro, é distinta de todo um utilitarismo que lhe atribuem. Ela até mesmo comporta perspectivas próprias da ideia cristã do amor, a ponto, por exemplo, de requerer que o verdadeiro amigo é aquele capaz de antepor o amigo a si mesmo, chegando, inclusive, a sacrificar a própria vida (o maior de todos os bens) em favor dele. Não se trata de se anular em favor do outro (do amigo), feito alguém que se compraz com a própria anulação, ou então como quem aguarda recompensas extras dos deuses ou das divindades, e sim de um fazer em benefício da própria amizade a título de um dever inerente ao pacto de amizade. Esse pacto, além de unir em torno da mesma doutrina, gerava um sentimento de pertença que promovia segurança.

Assim como Epicuro, Paulo de Tarso também buscou em sua proposta responder ao problema da crise de identidade e pertencimento. Quando Epicuro abriu sua escola, a Grécia estava sob o protetorado dos reis da Mecedônia. Os gregos, outrora amorosos da glória, dos desafios perigosos, da boa linguagem, das

belas especulações do espírito, tinham perdido, com o sentimento de sua força, o da sua dignidade.

E, se em Epicuro os gregos haviam perdido a sua identidade política, no primeiro século, para tornar-se cristãos, era necessário renegar a identidade terrena e tornar-se cidadão celeste.

Isso implicava numa reeducação para assumir uma nova posição social; novos valores e padrões de relações sociais, centrados em uma vida em comum, tendo como instrumento o amor *philia* -para Epicuro- e *agápe* - para Paulo de Tarso.

Ao organizar as primeiras comunidades cristãs, Paulo de Tarso utilizou como instrumento formativo o amor *agápe*, significativa contribuição teve o pacto de amizade -*philia*, elaborado por Epicuro, para a construção dessas comunidades. O pacto da *philia* abrangia três dimensões essenciais: o acordo de compromisso mútuo, a correção fraterna e a partilha material (subsistência) e intelectual (ensino). A *agápe*, em Paulo de Tarso, teve como característica tangível a *philia* nessas três dimensões que se efetivaram na *koinonia* e na *philadelfia*.

A *koinonia* significava tomar parte, participar de algo, mas nunca no sentido de uma ação futura, ainda não realizada. O termo foi amplamente empregado pela filosofia grega, mesmo que não fosse tematizado como um conceito. Nas obras de Platão e Aristóteles, a *koinonia* descreve todo tipo de comunidade e união sustentada por interesses comuns.

Foi só a partir do Novo Testamento no cristianismo primitivo que *koinonia* foi tratada como um conceito estrutural de uma visão de mundo. Foi Paulo de Tarso quem definiu, através de suas epístolas, o sentido-cristão do termo. Nas versões latinas dos seus escritos bíblicos, a palavra *koinonia* foi traduzida tanto como *communicatio* quanto como *participare* (ESPOSITO, 2010, p. 09-11).

Nas cartas paulinas *koinonia* é empregada tanto para designar o tomar parte em alguma coisa como aquilo que constitui a comunidade. A comunidade era constituída a partir da partilha em Cristo e *koinonia* definiu essa capacidade de comunicação, como um tipo de comunicabilidade:

Somos irmãos, *koinonai*, mas em Cristo, quer dizer, em uma alteridade que subtrai nossa subjetividade, nossa propriedade

subjetiva, para cravá-la no ponto 'vazio de sujeito' do qual nós viemos e para o qual somos chamados" (ESPOSITO, 2010, p. 10)⁷⁸.

A *koinonia* em Paulo de Tarso pressupõe uma dimensão vertical (em Cristo) e uma dimensão horizontal (para a qual fomos chamados). O sentido de comunhão não é o que funda a comunidade, mas, ao contrário, é a participação numa comunidade que possibilita a comunhão.

Portanto, estão assegurados dois sentidos no conceito de *koinonia*: um interpessoal e outro sacramental. Assim, a primeira tentativa de definição programática do conceito de comunicação no cristianismo primitivo reteve tanto o aspecto prático (imanente) quanto sagrado (transcendente) da palavra grega *koinonia*.

O termo grego *philadelphia* foi traduzido com o sentido de amor fraternal. A conotação dada pelo cristianismo primitivo de *philadelphia* assume uma dimensão maior do que amor pelos irmãos de sangue, ela expande o amor por uma fraternidade mais ampla, a dos que assumem um pacto de compromisso com Cristo. Aqueles que, através da fé em Cristo, foram adotados passando a ter uma filiação divina, tornam-se, necessariamente, irmãos em seu relacionamento mútuo (*Romanos 8,17*).

Assim, o amor fraternal se tornou um elemento indispensável no processo educacional cristão (na santificação) e na constituição de sua identidade.

Para Epicuro: "O sábio se faz no compartilhar a amizade" (DUVERNOY, 1993, 8). Para Paulo de Tarso, a sabedoria está no bom uso da liberdade e essa liberdade é manifestada também nos laços de afeto: "Porque vós, irmãos, fostes chamados à liberdade. Não useis então da liberdade para dar ocasião à carne, mas servi-vos uns aos outros pelo amor" (*Gálatas 5, 13*).

Paulo de Tarso sistematizou, por meio da *agápe*, o tipo de comportamento que o cristão deve ter em relação às faltas das outras pessoas, revelando-se longânime e generoso (*I Coríntios 13,4a*); o amor paulino deve ser capaz de suportar e perdoar faltas, exigindo perseverança e paciência. Desse modo, revelando sua bondade, decidindo dar ao próximo o que ele necessitar e não ajustando contas com aquele que comete faltas. Assim, a *agápe* tem o poder de vencer pelo bem o mal que os

⁷⁸ Yes we are brothers, *koinonai*, but brothers in Christ, in an otherness that withdraws us from our subjectivity, our own subjective property, so as to pin it, subjectivity, to a point that is "void of subject" from which we come and toward which we are called (ESPOSITO, 2010, p. 10).

outros cogitam e praticam. A *agápe*, então, só se justifica em sua interação com o outro, no engajamento pela busca do bem comum.

A amizade (*philía*), discutida na *Carta a Meneceu*, sugere a sociedade de amigos, isto é, de “semelhantes”, quanto aos deuses e quanto aos companheiros de Meneceu. Na meditação, Epicuro afirmou:

Irmanados pela sua própria virtude, (os deuses) só aceitam a convivência com os seus semelhantes [...]. Medita, pois, todas estas coisas [...] contigo mesmo e com teus semelhantes, e nunca mais te sentirás perturbado [...] mas viverás como um deus entre os homens (EPICURO, 2002, p. 25-7, 51).

Ou seja, segundo Epicuro, os deuses não se relacionavam com os homens e os homens é que deveriam pensar e organizar suas relações. A essência do ensinamento de Epicuro estava em se aprender a viver juntos (os semelhantes) e, como semelhantes, ele faz distinção entre homens e deuses e não entre homens e homens, como na sociedade grega.

Segundo Epicuro, a amizade desempenha papel fundamental na formação do homem, e, portanto, deve ser considerada como o primeiro dos bens.

A prática de virtudes, em especial a busca pelo bem comum, em Epicuro, resume-se na amizade (*philía*) e, em Paulo de Tarso, no amor (*agápe*).

Markus Figueira da Silva (2003) admite na amizade epicurista um nível de aprendizado que alimentava a confiança mútua, um exercício maior de entendimento e prática filosófica, expressando a união livre de seres maduros e compromissados com o bem maior.

Considerar a *philía* um caminho para a vida feliz, em Epicuro, assim como Paulo de Tarso considerava o amor *agápe* caminho sobremodo excelente para a organização social, implicava em transferir as relações sociais para o campo das realizações de uma sociedade alternativa em contraposição às práticas políticas de seu tempo.

A *Carta a Meneceu*, de Epicuro, constitui-se na principal fonte para se compreender sua ética, fundamentada na *philía* e na sociedade de amigos. Nela, buscou-se ensinar como se lidar com os problemas de modo a se estabelecer um bem ao mesmo tempo constante e possível e, sobretudo, consistentemente: ser feliz (LORENCINI, 2002).

Diante de pressupostos, a princípio, radicalmente diferentes, mantinham em comum, contudo, o amor como força pedagógica: a filosofia, como pressuposto da *philía* (amizade), para Epicuro, e a fé baseada na *agápe* (personificação do Cristo), para Paulo de Tarso. Ambos em sua proposta pedagógica estabeleceram um “Manual do bem viver”.

Tendo como elemento formativo o afeto, tanto Epicuro como Paulo de Tarso revelam se fundamentarem em Platão, no que diz respeito à força exercida pelo amor como instrumento formativo.

Para Platão, *eros* era a força geradora que, além de impulsionar o homem para o bem, impulsionava-o para a vida em comunidade, na ligação estabelecida entre os discípulos e o mestre, por meio do *eros* filosófico.

Relacionar a questão do *eros* com o *logos filosófico*, no sentido da busca de uma verticalização do amor -a passagem do humano para o divino-, perpassa via uma ascese filosófica socrático-platônica, baseada em *eros-philía*-filosofia, que se contrapõe à imediata relação amorosa da paixão carnal e busca a verdade pela filosofia, para qual o homem necessitaria ser educado no sentido de orientar-se no rumo certo (PESSANHA, 2009).

O *eros* platônico é também definido como amor de excelência intelectual e moral (ULLMANN, 2007, p. 118). Longe de se discutir a contribuição platônica nesse campo, o que se pretende é destacar que as proximidades entre Epicuro e Paulo de Tarso, no que diz respeito ao amor como instrumento formativo, aumentam, sob o pressuposto que ambos, a esse respeito, bebiam da mesma fonte -Platão.

A força pedagógica do amor como instrumento formativo perpassa a formação tanto da identidade epicurista como da identidade cristã e, nesse sentido, Paulo de Tarso pode ser colocado ao lado de Epicuro, não somente nas estratégias de método, mas também na discussão de questões referentes à educação do corpo e da alma. Ambos justificavam estabelecer um referencial, um modelo, um guia a ser imitado. O ideal de busca da paz interior e de felicidade, afastando-se dos males sociais: vícios, medos, superstições, imoralidade, vida fútil e injustiças sociais.

Apesar da coesão entre fé, esperança e amor, como o próprio Paulo de Tarso afirma, na ética cristã o conceito central é, sem dúvida, o da *agápe*. Todos os valores morais fundamentais têm nela suas raízes. A *agápe* engloba mais do que o querer bem ou a realização engajada do bem; ela ultrapassa isso, ela não resulta, segundo o conceito paulino, dum esforço moral por perfeição de quem ama, nem

dos diretos do outro, nem de uma ideia humanista, mas do amor que Deus oferece (SILVA, R.G., 2010).

Ao estabelecer o homem carnal - guiado pelas paixões e concupiscências como oposição ao homem espiritual - direcionado pelo Espírito de Deus (pela *agápe*), Paulo de Tarso pretendia promover uma reeducação do homem para este resistir e abandonar normas de padrões centralizados no prazer egocêntrico. E direcionar esse homem a um nível superior de busca, que ao mesmo tempo envolvia a busca pela verdade, cujo caminho era o amor- *agápe* -, em sua plenitude, unindo homem e Deus em torno de um mesmo objetivo - o bem comum - que deveria ser expresso na convivência nas comunidades (*ekklesia*), em seu sentido mais político, que evoca a pluralidade, que reúne pessoas diferentes: “Irmãos, vocês foram chamados para a liberdade. Mas não usem a liberdade para dar ocasião à vontade da carne; pelo contrário, sirvam uns aos outros mediante o amor” (*Gálatas* 5, 13).

No conceito paulino de amor, a *agápe* não tem apenas forças para superar as falhas, mas ainda habilita o cristão para vencer o mal em seu coração, para eliminar a fixação do homem em si mesmo e aguçar o olhar para o que é justo, bom, verdadeiro (*I Coríntios* 13,4-7). Nesse sentido, a *agápe* cristã abarca categorias que substituíram o vínculo afetivo e virtuoso da verdadeira amizade caracterizada pela concepção aristotélica e epicurista, dando-lhe uma roupagem transcendental. O pacto da *philía* praticado nas comunidades epicuristas foi abarcado pelo amor cristão numa dimensão espiritualizada e alicerçada na cosmovisão da família cristã. O amigo passou a ser um irmão, e a amizade assumiu um conceito de laços afetivos não mais de escolha livre, mas, de ordenança, de mandamento imperativo: amai-vos!

Nesse aspecto, a grande contribuição do epicurismo para o cristianismo primitivo foi o pacto da *philía*. Como característica da *agápe*, o pacto fraterno que fundamentou o cristianismo primitivo apoiou-se em uma estrutura da *philía* epicurista, na qual a reciprocidade de sentimentos e afetos, de camaradagem, de companheirismo, de solicitude gestou uma força educadora, capaz de submeter os desejos e escolhas em prol do bem comum. O conceito epicurista de que o verdadeiro amigo é aquele capaz de antepor o amigo a si mesmo, chegando, inclusive, a sacrificar a própria vida (o maior de todos os bens) em favor dele, foi interpretado no cristianismo primitivo como amor ao próximo a semelhança do amor de Cristo que deu sua vida pela humanidade.

Como dom, a *agápe* se manifesta, em sua característica de *philía*, em força motriz, capaz de capacitar e impulsionar o homem para o bem (*I Coríntios* 13).

A premissa de próximo em Epicuro:

Maravilhosa é a visão do próximo (*tôn plésíon*) quando já na primeira aproximação concorre para a concórdia, ou ao menos ativa algum interesse (*spoudên*, cuidado, zelo) nessa direção (*Sentenças vaticanas*, 61).

Assume um caráter de força transcendente de atração, já que o próximo é todo o gênero humano abarcado pela família cristã universal.

A *ágape* mencionada no capítulo 3,12 da *I Carta aos Tessalonicenses* inicialmente amor fraterno intracomunitário, refere-se à expressão *philadelphia*, que era um conceito helenístico de virtude conhecido dos tessalonicenses gentios-cristãos e relativamente raro na literatura do judaísmo antigo. No entanto, este conceito dizia respeito às relações entre irmãos consanguíneos: *philadelphia* é a virtude do vínculo cordial, do cuidado mútuo e da verdadeira convivência entre irmãos e irmãs. Porém, Paulo de Tarso associou este conceito às interrelações dos membros da comunidade, sob o princípio de que Deus constitui a *ekklesia* como uma comunidade que, por causa da eleição divina, é tão unida que os cristãos se tornam irmãos e irmãs.

O pacto da *philía* se tornou em *koinonia*, como “comunhão” ou “amizade”, designou um compartilhamento comum ou a participação em algo comum. Ela (e suas formas cognatas) descreve a comunhão dos cristãos com o Cristo e uns com os outros. Os ensinamentos essenciais relativos a esta verdade podem ser assim apresentados: a) a comunhão surge com o novo nascimento, e é, portanto, restrita àqueles que estão “em Cristo” (*I Coríntios* 5, 17); b) a paternidade espiritual comum faz deles uma irmandade comum. Dessa forma, a comunhão representa a unidade espiritual que liga os cristãos a Cristo e uns com aos outros. Esta unidade transcende os laços naturais (*Gálatas* 1, 3:28; *Colossenses* 3, 11). Embora não venha a abolir as diferenças providenciais entre os pares (*I Coríntios* 7, 20-24) e c) esta comunhão encontra um resultado visível no compartilhamento mútuo das bênçãos materiais (*Romanos* 12, 13; 15, 26-27; *II Coríntios* 8, 4; 9, 9-14; *Gálatas* 1, 6; *Filipenses* 4, 14-16).

Numa correlação com o pacto da *philia* epicurista, a comunhão que nasce do novo nascimento para Paulo de Tarso, para Epicuro nascia de um voto de adesão.

A “entrada em amizade” (processo de iniciação), apesar de não requerer nenhuma iniciação nos moldes das religiões astrais ou religiões de mistério, nem nada de parecido com os futuros ritos batismais ou confissões de fé, aparentou-se com o tema do segundo nascimento, conforme explica Epicuro: [...] “aquele que é bem nascido nasce completamente pela sabedoria e amizade. Um bem mortal e um bem imortal” (DUVERNOY, 1993, p.127).

Para tanto, havia a necessidade do ensino do mestre, cujos princípios eram indispensáveis conhecer, pois o segundo nascimento se efetuava pelo conhecimento, que, praticado, tornava-se sabedoria e que, na opinião de Epicuro, era o que conferia nobreza e distinguia os homens.

Esse novo “nascimento para a imortalidade” (ou para a natureza intelectual) era uma verdade filosófica que fundamentava a amizade, requeria também certas exigências. E a mais importante delas, considerada princípio fundamental, foi expressa por Diôgenes Laértios, para apresentar Epicuro, e ficou conhecida como “retrato do sábio”, nela fica claro que a amizade se mantém por seus usos, e que sempre é preciso tomar a iniciativa para conquistá-la. A “entrada em amizade”, segundo Duvernoy (1993), era uma iniciativa, uma aceitação por parte do grupo, um ato deliberado daquele que era denominado impetrante:

Uma manutenção dessa amizade por “usos”; um estilo de vida, talvez alguns ritos que, como vimos, estabeleciam ciclos de tipo institucional: os banquetes, pelo menos, os ritmos. Uma organização; não uma filiação vaga mas uma vida comum, entre aqueles que tentaram, foram examinados e foram satisfeitos: o verbo “foram acumulados” está no passado. Talvez estivesse prevista a saída ou exclusão-daquela ao qual essa vida comum não convinha (DUVERNOY, 1993, p. 128).

Epicuro exigia um juramento de fidelidade de todos os adeptos, no sentido de seguirem a doutrina. Era como um voto de adesão irrestrita ao mestre (ULLMANN, 1996, p. 25). Saudavam-se como “amigos” onde quer que se encontrassem.

A comunhão que representa a unidade espiritual que liga os cristãos a Cristo e uns com aos outros em Paulo de Tarso, assume em Epicuro o pacto de correção fraterna. Numa busca ao mesmo tempo interior que se refletia na prática de uma convivência diária, na qual as escolhas fundamentais se evidenciavam em um

acordo entre amigos, em um controle de suas próprias ações e das ações do outro conforme a doutrina, definido por Hadot (1995) como correção fraterna:

[...] ele sabe, notadamente, que a culpa tortura a consciência moral e que é possível libertar-se dela reconhecendo as próprias faltas e aceitando as repreensões, mesmo que elas provoquem algumas vezes o estado de 'contrição'. O exame de consciência, a confissão, a correção fraterna, são exercícios indispensáveis para obter a cura da alma [...] (HADOT, 1995, p. 184).

O pacto de correção fraterna encontra um resultado visível na comunhão, em um compartilhamento mútuo, em exercícios espirituais e materiais em Paulo de Tarso:

Amai-vos mutuamente com afeição terna e fraternal. Adiantai-vos em honrar uns aos outros. Não relaxeis o vosso zelo. Sede fervorosos de espírito. Servi ao Senhor. Sede alegres na esperança, pacientes na tribulação e perseverantes na oração. Socorrei às necessidades dos fiéis. Esmerai-vos na prática da hospitalidade (*Romanos 12,10-13*).

Em Epicuro é assim descrita:

Era uma sociedade de ajuda mútua, sem dúvida, mas se havia também providências para assistir aos pobres, aos velhos, aos doentes ou às viúvas e aos órfãos não é aparente. Epicuro era contra a imposição de qualquer escala fixa de contribuição, alegando que isso destruiria o princípio voluntário. Os membros contribuíam com o que podiam ou queriam, e o sistema, ou a falta deste, parece ter funcionado (FARRINGTON, 1967, p.131).

A *agápe* tornou-se um poder que vai além de uma virtude, que se deve buscar e que determina o agir dos indivíduos (*I Coríntios 13*). É um fruto do *pneuma* (*Gálatas 5*), um vínculo afetivo que unifica e identifica e que teve na *philía* sua característica tangível.

Nesse sentido, discutidas as premissas epicuristas e cristãs para a formação humana, assim como seus métodos e estratégias (ver quadro 07 em anexo com as algumas das principais proximidades e divergências), na próxima seção será abordada a constituição da identidade cristã, propriamente dita, na perspectiva paulina. Paulo de Tarso, em sua releitura e diálogo com o epicurismo, acabou por formular em sua proposta, a partir da principal divergência, uma originalidade própria.

5. CONTRIBUIÇÕES DO EPICURISMO PARA A FORMAÇÃO DA IDENTIDADE CRISTÃ NO PRIMEIRO SÉCULO

O modelo ideal de homem, proposto por Paulo de Tarso, referendava-se em Cristo, modelo de perfeição a ser atingido. Ao propor Cristo como modelo de perfeição, importava caracterizá-lo, identificando-o e delineando sua personalidade e ações; ou seja, atribuindo-lhe uma identidade. Para a formação desse homem ideal cristão, fez-se necessário, então, sistematizar quem foi Cristo, como ele agia e como moldar, nesse primeiro momento, o homem cristão a essa mesma imagem, já que o próprio Cristo nada havia escrito ou registrado.

5.1. A IDENTIDADE CRISTÃ COMO FORMAÇÃO PEDAGÓGICA

Segundo Bultmann, a princípio, a comunidade primitiva não fundamentou a importância messiânica de Jesus no fato de Ele ter uma “personalidade” com força impressionante e estava longe de compreender sua morte de cruz como um gesto de sacrifício heroico. Essa constituição da personalidade de Cristo foi sendo edificada à medida que as comunidades também estavam em construção:

Conforme mostra a tradição sinótica, a comunidade primitiva retomou a pregação de Jesus e continuou a anunciá-la. E na medida em que o fez, Jesus tornou-se para ela o mestre e profeta. Mas ele é mais: é, ao mesmo tempo, o Messias; e assim ela passa a anunciar – isso é o decisivo – simultaneamente a ele mesmo. Ele, antes o portador da mensagem, foi incluído na mensagem, é seu conteúdo essencial. O anunciador tornou-se o anunciado (BULTMANN, 2008, p. 74).

O autor considera que os escritos paulinos fazem uma interpretação bastante messiânico-apocalíptica da ação de Jesus. Paulo de Tarso desenvolveu os temas da morte na cruz e da ressurreição na perspectiva da exaltação em vista de um valor escatológico, enfatizando-as em suas cartas e nas comunidades primitivas que edificou.

Bultmann (2008) afirma que a pregação sobre quem era Jesus tornou-se maior que o próprio Jesus. Os escritos do Novo Testamento consistiram no desdobramento dos pensamentos nos quais a fé cristã se certifica de seu objeto, de seu fundamento e de suas consequências. Do ponto de vista histórico, a única constatação possível é que o “fenômeno Jesus” se prolongou nos cristianismos

originários e nas comunidades primitivas, e sua pregação se tornou, em certo sentido, objeto da pregação dos apóstolos, e, de anunciador, Jesus foi transformado pelos apóstolos em anunciado (PALACIO, 1979, p. 33).

Para Bultmann (2008), a morte e ressurreição de Jesus são coisas importantes para Paulo de Tarso, na pessoa e no destino de Jesus, incluindo, aí, a encarnação e a vida terrena, à medida que Jesus era um ser humano concreto determinado, um Deus que assumiu a semelhança de ser humano e foi encontrado em forma humana (*Filipenses 2, 7*), nascido de mulher e sob a lei (*Gálatas 4, 4*). Essas afirmações paulinas, na interpretação de Bultmann (2008), atribuem, a Jesus Cristo, uma existência histórica que serve para assegurar que sua morte de cruz se encontra na raiz do evento salvífico, descaracterizando e distinguindo o cristianismo das religiões de mistério e da gnose.

Paulo assume a expressão de que o Evangelho é *logos tou staurou*, a Palavra da Cruz (*I Coríntios 1, 23*). E aqueles que se fecham à Boa Nova são considerados “inimigos da cruz de Cristo” (*Filipenses 3, 18; I Coríntios 1, 17; Gálatas 6, 12*). A morte de Cristo na cruz forma, com a ressurreição, o evento salvífico que é o que Paulo de Tarso recebe como *parádosis*, isto é, tradição, e será isso que ele passará adiante (BULTMANN, 2008, p.359), como se pode observar na afirmação paulina:

Também vos notifico, irmãos, o evangelho que já vos tenho anunciado; o qual também recebestes, e no qual também permaneceis. Pelo qual também sois salvos se o retiverdes tal como vo-lo tenho anunciado; se não é que crestes em vão. Porque primeiramente vos entreguei o que também recebi: que Cristo morreu por nossos pecados, segundo as Escrituras, e que foi sepultado, e que ressuscitou ao terceiro dia, segundo as Escrituras (*I Coríntios 15, 1-4*).

Ao tratar do tema exposto por Paulo de Tarso, a ressurreição de Jesus, Queiruga (2004) observa que ele enxerga uma vivaz criatividade no que se refere a buscar, abrir novos caminhos para uma inteligência da fé e uma fecundidade de vida no capítulo XV da primeira carta aos Coríntios:

A escuta de sua palavra, o seguimento de sua conduta, a sintonia com sua atitude, são a melhor maneira de iniciar-se no significado autêntico da ressurreição, que não é algo “anexado” a sua vida, senão a eclosão, em definitivo, do que nela já está ocultamente presente (QUEIRUGA, 1996, p. 159)

A ressurreição significa, em Paulo, a nova vida de um corpo, “[...] não a volta de vida a um corpo inanimado que tenha então carne incorrupta” (PANNENBERG, 1974, p. 94). Nesse sentido, Paulo de Tarso desenvolve um conceito de ressurreição dos mortos, não como uma revivificação de cadáver, mas como uma transformação radical de um novo corpo. Na reflexão paulina, é desenvolvido e ampliado o conceito de transcendência no qual o corpo psíquico ressuscita o corpo espiritual. Esse corpo ressuscitado é referência de uma unidade que vai traduzindo-se na igreja: “Ora, vós sois o corpo de Cristo e cada um, de sua parte, é um dos seus membros” (*I Coríntios* 12, 27).

A questão, longe de discutir o fato da ressurreição em si, perpassa na ênfase que Paulo de Tarso dá ao tratar da morte e da vida e do tratamento dado à personalidade de Cristo como homem e Deus, traduzindo-lhe certo *kerigma*, reforçando o papel da fé na compreensão da ressurreição como identificação e continuidade da causa de Jesus.

Paulo de Tarso definiu ou identificou aquele que morreu na cruz, ou seja, Jesus, e a sua atuação, sua personalidade, sua conduta de vida, sua pregação, enfim, tudo aquilo que poderia ser abstraído de sua história como algo realmente importante para sua proposta formativa. Ele coloca na ordem do dia uma questão bastante significativa para sua proposta: a graça. Jesus foi ressuscitado dentre os mortos, e pela fé os discípulos experimentaram a ressurreição num processo de “conversão” como iniciativa da graça do próprio Deus. E essa conversão se deu no âmbito comum da experiência comunitária, formando o *kerigma* da comunidade.

Na sua face histórica, esse acontecimento exprime o julgamento do mundo que liberta o homem; Cristo foi crucificado pela humanidade e não em favor de uma teoria da satisfação e do sacrifício (TEIXEIRA, 1993, p. 54). A ressurreição, sempre vinculada à cruz, está no fundamento do *kerigma*, que é a base fundamental da proposta pedagógica paulina, a intervenção do sagrado na formação de um modelo de homem ideal.

A constituição de uma identidade cristã se deu, então, ao mesmo tempo em que se moldava uma identidade para o Cristo, e coube a Paulo de Tarso em sua proposta materializar essa identidade.

Paulo de Tarso, apesar de contemporâneo⁷⁹, não conheceu pessoalmente Cristo a não ser pela experiência relatada três vezes por Lucas em *Atos dos Apóstolos* (*Atos* 9,1-19; *Atos* 22,4-21; *Atos*. 26,8-18) e, por ele na *Carta aos Gálatas*:

Com efeito, faço-vos saber, irmãos, que o Evangelho por mim anunciado, não o conheci à maneira humana; pois eu não o recebi nem aprendi de homem algum, mas por uma revelação de Jesus Cristo. Ouvistes falar do meu procedimento outrora no judaísmo: com que excesso perseguia a Igreja de Deus e procurava devastá-la; e no judaísmo ultrapassava a muitos dos companheiros da minha idade, tão zeloso eu era das tradições dos meus pais. Mas, quando aprovou a Deus – que me escolheu desde o seio de minha mãe e me chamou pela sua graça – revelar o seu Filho em mim, para que o anuncie como Evangelho entre os gentios, não fui logo consultar criatura humana alguma, nem subi a Jerusalém para ir ter com os que se tornaram Apóstolos antes de mim. Parti, sim, para a Arábia e voltei outra vez a Damasco (*Gálatas* 1, 11-17).

Nesse encontro, mencionado por Paulo de Tarso, Cristo lhe aparecera e lhe revelara seu propósito. Segundo Ramos (2012), o “diálogo de aparição” é um gênero literário, religiosamente familiar no contexto do Antigo Testamento, ele apresenta um duplo chamamento, uma pergunta ao Senhor, a autoapresentação da personagem, que é objeto de visão e, finalmente, o encargo que se pretendia. Foi precisamente nesse sentido que se processou o diálogo de Jesus com Paulo de Tarso, segundo o relato ocorrido na estrada de Damasco.

Para Paulo de Tarso, o que lhe aconteceu foi uma experiência íntima de vocação e de iluminação, um ato de hermenêutica com grande projeção nas suas atitudes de vida e de comportamento, que modificou sua vida e o tornou defensor de uma proposta pedagógica cristã.

O próprio Paulo insiste em ele próprio ser um apóstolo especialmente designado. A expressão *kletós apóstolos*, que gosta especialmente de utilizar para si mesmo, não é uma espécie de alcunha, como se fosse um “chamado apóstolo”; é, pelo contrário, uma designação e um título de “chamado a ser apóstolo”. É muito significativo que a entrada da *Carta aos Gálatas* defina este estatuto de apóstolo, que ele para si avoca, como uma designação não humana, mas fundada na iniciativa de Jesus e de Deus (RAMOS, 2012, p. 60-61).

⁷⁹ Jesus morreu provavelmente no dia 7 de abril do ano 30; e a ocorrência da estrada de Damasco teria sido entre 31 e 33 d.C. (RAMOS, 2012, p.55). Depois de três anos do relato de Damasco, encontrou-se com Pedro, passando com ele uns 15 dias, e menciona-a em *Gálatas* 1, que não viu nenhum outro apóstolo a não ser Tiago, irmão de Jesus, dirigiu-se para Síria e Cilícia e só depois de 14 anos voltou a Jerusalém (*GALATAS* 1:18-23; 2:1).

Trata-se, segundo Ramos de uma definição para fundamentar uma nova identidade, que constituiu uma função específica: a missão de Paulo de Tarso fora do judaísmo. Tendo em consideração a posição do judaísmo tradicional, a conversão de Paulo de Tarso sublinhou o fato de sua missão não ter sido feita pelos canais institucionais, mas de lhe ter acontecido um encontro diretamente, com a força de uma revelação; ele próprio recebeu um “apocalipse” ou revelação de Jesus Cristo.

Os textos sobre a conversão de Paulo definem o entendimento da sua ação futura, concebida como estando em perfeita linha de convergência com a de Jesus. Não se tratou tanto de entrar para uma religião doutrinariamente madura e bem reconhecida; antes, a dita conversão ocorre num tempo em que o cristianismo era ainda considerado como uma heresia perigosa e deslizando (RAMOS, 2012, p. 63).

No que diz respeito ao enlaçamento de Jesus e Paulo de Tarso, Ramos (2012) afirma:

O ponto de partida de ambos pode considerar-se diferente: Jesus parte de dentro do judaísmo e confronta-se com a necessidade de purificação do seu espírito e mentalidade. Paulo parte da consciência de uma meta externa que o próprio judaísmo precisa de atingir. Entretanto, o percurso de Jesus é longo e traumático, enquanto o de Paulo é rápido (RAMOS, 2012, p. 64).

Considerado um caráter afluente que caracterizou sua contribuição ao cristianismo, Paulo de Tarso evidenciou essa contribuição no fato de ter sido um produtor de discurso cristológico, de uma forma naturalmente mais intensa do que aquilo que se poderia dizer de Jesus, cujas autodeclarações nunca podiam ser um tratado (RAMOS, 2012). Paulo de Tarso, em sua interpretação de Cristo, assumiu a denominação “messiânica”.

Segundo essa concepção, o Messias deveria definir-se pelas coordenadas de um rei perfeito e eficaz, projetando modelos de sociedade para os horizontes do ideal e da utopia. Sem renegar propriamente a solidariedade semântica com essa concepção tradicional no judaísmo, Paulo traduzirá e redefinirá claramente o seu messianismo, marcando-o com uma coordenada de antropologia teológica, dotada de grande significado e projeção. É a concepção de um messias como mediador de redenção. Essa perspectiva garante-lhe uma semântica, mais universal, tanto na

extensão como na compreensão e no sentido. A tradição judaica conhecia bem o sentido de redenção, mas este incidia muito mais numa dimensão histórico-social, de libertação ou resgate em situações de opressão. Com essa ideia de redenção, de aparência mítico-antropológica, a intervenção de Paulo de Tarso projetou Cristo, dando-lhe uma coordenada teológica para atender a um momento em que o homem helenístico requeria muito mais uma aparência mítico-antropológica do que política (LARA, 2001). Paulo soube perceber a que questões era necessário dar uma resposta.

De qualquer modo, para além da imagem política e social da crucificação, o mistério da morte e ressurreição de Jesus, particularmente tendo em conta as circunstâncias injustas e polémicas em que tal tinha acontecido, oferecia conotações de grande ressonância simbólica e antropológica. O proto-cristianismo valorizou cedo e bem estes significados já no seu contexto palestinese; e Paulo deu-lhes igualmente grande eco e eficácia no contexto cultural grego. Desta maneira, Paulo pode sublinhar que esta mensagem é realmente o “seu” evangelho, sem, por isso, deixar de ser o evangelho que recebeu. E continua a assumir a Cristo como seu senhor e seu modelo integral de vida (RAMOS, 2012, p. 67).

Na *Carta aos Filipenses*, Paulo de Tarso fez uma declaração de quem era Cristo:

De sorte que haja em vós o mesmo sentimento que houve também em Cristo Jesus, que, sendo em forma de Deus, não teve por usurpação ser igual a Deus, mas esvaziou-se a si mesmo, tomando a forma de servo, fazendo-se semelhante aos homens; E, achado na forma de homem, humilhou-se a si mesmo, sendo obediente até à morte, e morte de cruz (*Filipenses 2, 5-8*).

Cristo era Deus, mas assumiu a semelhança de homem, tomando a forma de servo obediente. E, na *Carta aos Colossenses*, Paulo de Tarso confirma essa declaração:

[...] é a imagem do Deus invisível, o primogênito de toda criação; porque nele foram criadas todas as coisas nos céus e na terra, as visíveis e as invisíveis, sejam tronos, sejam dominações, sejam principados, sejam poderes; tudo foi criado por ele e para ele. Ele existe antes de todas as coisas, e nele tudo subsiste; ele também é a cabeça do corpo, que é a igreja; é o princípio, o primogênito dentre os mortos, para que em tudo tenha o primeiro lugar (*Colossenses, 1,15-18*).

Na efetivação da proposta pedagógica paulina, fazia-se necessário materializar o perfil de Cristo. Tratava-se, pois, de delinear um perfil para Cristo, tornando-o referência de comportamento e modelo de perfeição.

Ao perfil messiânico, foi acoplada a imagem do próprio Deus, como mencionado em *Colossenses*, em quem consistiam todos os poderes, mas foi com a atribuição da primogenitura de toda criação que se estabeleceu o referencial formativo. Cristo, de forma transcendental, era a própria imagem de Deus, o primeiro e único modelo de perfeição de toda a criação, um referencial a ser copiado. Mas como copiar seu modelo se não o tornasse conhecido?

Essa sem dúvida era a missão que Paulo de Tarso destacara em seu suposto encontro com o mestre e, mais, esse modelo era universal, logo, deveria ser popularizado. Sua vida seria exemplo a ser imitado e, ao mesmo tempo nele foram manifestos os acontecimentos vindouros para o cristão, inaugurando a fé e a esperança na pós-morte.

Para completar, na proposta formativa foi acrescentado o sacrifício na cruz, de entregar-se ao ponto de morrer, demonstrando que a morte não era o fim e que não devia ser temida. Mas, sobretudo, ressaltando uma nova forma de viver, uma ética de renúncia em favor do bem comum: “E, sendo exteriormente reconhecido como homem, humilhou-se ainda mais, tornando-se obediente até a morte, e morte de cruz” (*Filipenses 2, 8*).

No que diz respeito ao comportamento de Cristo que seria divulgado como modelo, Paulo de Tarso afirma: “Sede meus imitadores como eu sou de Cristo” (*I Coríntios 11,1*). E por umas seis vezes a enfatiza em suas epístolas: “Admoesto-vos, portanto, a que sejais meus imitadores” (*I Coríntios. 4, 16*).

Ele chega a dizer “imitem os que me imitam”: “Irmãos, sede imitadores meus e observai os que andam segundo o modelo que tendes em nós” (*Filipenses 3,17*). Mas é na carta aos Tessalonicenses que Paulo de Tarso esclarece:

E vós fostes feitos nossos imitadores, e do Senhor (*I Tessalonicenses 1, 6*).

Finalmente, irmãos, vos rogamos e exortamos no Senhor Jesus, que assim como recebestes de nós, de que maneira convém andar e agradar a Deus, assim andai, para que possais progredir cada vez mais. Porque vós bem sabeis que mandamentos vos temos dado pelo Senhor Jesus (*I Tessalonicenses 4, 1-2*).

[...] para vos dar em nós mesmos exemplo, para nos imitardes (*// Tessalonicenses 3,9*).

A identidade de Cristo, então, começa a ser trabalhada nessa proposta, por intermédio da própria identidade de Paulo de Tarso, identidade que ele adquiriu após o episódio de Damasco: “Na realidade, pela fé eu morri para a lei, a fim de viver para Deus. Estou pregado à cruz de Cristo” (*Gálatas 2, 19*). O primeiro passo para que se identificasse o cristão era a cruz.

A cruz representava uma analogia com o sacrifício feito por Jesus em favor da humanidade, demonstrava a renúncia de seus direitos e uma prova de amor. Ao mesmo tempo em que abordava a morte sob uma nova ótica, de vida pós-morte e de morte para o mundo enquanto sistema organizacional político. Quando Paulo de Tarso afirmou que “estava pregado à cruz de Cristo”, fez uma alusão ao seu compromisso com o que a “cruz” representava para Cristo e, nesse aspecto, indicava a renúncia de uma antiga maneira de viver e uma nova visão de mundo.

E, assim, discorreu sobre o comportamento que caracterizaria o cristão, apropriando-se da autoridade que, segundo ele, o Senhor o havia dado “[...] pois essa autoridade é para edificá-los, e não para destruí-los” (*// Coríntios 10,8*). E sempre colocando na primeira pessoa, indicando que ele estava seguindo na mesma direção de Cristo:

Sei estar abatido, e sei também ter abundância; em toda a maneira, e em todas as coisas estou instruído, tanto a ter fartura, como a ter fome; tanto a ter abundância, como a padecer necessidade. Posso todas as coisas em Cristo que me fortalece (*Filipenses 4, 12-13*).

Além de referir-se ao caráter pessoal, no que diz respeito aos seus valores pessoais, na *carta aos Romanos*, salienta como proceder no trato com seus pares, ou na vida em comunidade:

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. Com efeito: Não adulterarás, não matarás, não furtarás, não darás falso testemunho, não cobiçarás; e se há algum outro mandamento, tudo nesta palavra se resume: Amarás ao teu próximo como a ti mesmo. O amor não faz mal ao próximo. De sorte que o cumprimento da lei é o amor. [...] Andemos honestamente, como de dia; não em glotonarias, nem em bebedeiras, nem em desonestidades, nem em dissoluções, nem em contendas e inveja.

Mas revesti-vos do Senhor Jesus Cristo, e não tenhais cuidado da carne em suas concupiscências (*Romanos 13, 8-14*).

Há nessas referências de si mesmo, como modelo a ser seguido, o princípio motor de sua proposta pedagógica, centrada na convivência diária e não somente no discurso. A proposta formativa traz em si uma responsabilidade: a de que o cristianismo se reproduziria por referenciais de imitação dos quais Paulo de Tarso colocou-se como exemplo.

A reprodução da proposta se daria, então, pela exortação, exemplo e pelo envolvimento: “O que também aprendestes, e recebestes, e ouvistes, e vistes em mim, isso fiz; e o Deus de paz será convosco” (*Filipenses 4, 9*).

Pela exortação no sentido de apontar qual seria o comportamento ideal: “Mandamo-vos, porém, irmãos, em nome de nosso Senhor Jesus Cristo, que vos aparteis de todo o irmão que anda desordenadamente, e não segundo a tradição que de nós recebeu” (*II Tessalonicenses 3,6*).

Pelo exemplo, porque a vida do cristão seria um referencial de prática:

Porque vós mesmos sabeis como convém imitar-nos, pois que não nos houvermos desordenadamente entre vós, Nem de graça comemos o pão de homem algum, mas com trabalho e fadiga, trabalhando noite e dia, para não sermos pesados a nenhum de vós. Não porque não tivéssemos autoridade, mas para vos dar em nós mesmos exemplo, para nos imitardes (*II Tessalonicenses 3, 7-9*).

Que deveria ter no envolvimento, na participação comunitária e na ajuda mútua, o desenvolvimento. Os fortes deveriam ajudar os fracos:

Porque, quando ainda estávamos convosco, vos mandamos isto, que, se alguém não quiser trabalhar, não coma também. Porquanto ouvimos que alguns entre vós andam desordenadamente, não trabalhando, antes fazendo coisas vãs. A esses tais, porém, mandamos, e exortamos por nosso Senhor Jesus Cristo, que, trabalhando com sossego, comam o seu próprio pão. E vós, irmãos, não vos canseis de fazer o bem. Mas, se alguém não obedecer à nossa palavra por esta carta, notai o tal, e não vos mistureis com ele, para que se envergonhe. Todavia não o tenhais como inimigo, mas admoestai-o como irmão. Ora, o mesmo Senhor da paz vos dê sempre paz de toda a maneira. O Senhor seja com todos vós (*II Tessalonicenses 3, 10-16*).

E para completar a consciência de que a onisciência de Deus seria uma garantia e um elemento ordenador:

Seja a vossa eqüidade notória a todos os homens. Perto está o Senhor. Não estejais inquietos por coisa alguma; antes as vossas petições sejam em tudo conhecidas diante de Deus pela oração e súplica, com ação de graças. E a paz de Deus, que excede todo o entendimento, guardará os vossos corações e os vossos pensamentos em Cristo Jesus (*Filipenses* 4, 5-7).

A identidade cristã, nesse sentido, fundamentava-se em uma pedagogia voltada para o espírito: “Quanto ao mais, irmãos, tudo o que é verdadeiro, tudo o que é honesto, tudo o que é justo, tudo o que é puro, tudo o que é amável, tudo o que é de boa fama, se há alguma virtude, e se há algum louvor, nisso pensai” (*Filipenses* 4, 8).

Na formação de uma consciência autônoma, que se refere à noção de uma consciência moral que precede e ordena, e que não apenas manifesta o que se deve fazer, mas também impele como a própria voz de Deus. A consciência se torna, em Paulo de Tarso, guia e controle que a pessoa tem da sua liberdade. Daí a advertência tão empregada nas *Cartas aos Coríntios*: “por causa da consciência”, que, segundo Bauer (2000), significa os motivos individuais e a regra moral imediata para a ação.

Discutir a formação da identidade cristã, então, implica em compreender que essa identidade se fez a partir da identificação com Cristo e que esse Cristo, como afirma BULTMANN (2008), estabeleceu-se na relação entre o Jesus histórico e o Cristo do *kerigma*⁸⁰.

Na perspectiva de Bultmann, o ponto de partida é o *kerigma* porque este é o fundamento e a causa da fé cristã e que em grande parte foi desenvolvido nas *Epístolas Paulinas*:

No *querigma* da comunidade não tem relevância que, como milagreiro, como exorcista, ele tenha atuado de forma assustadora, “numinosa” –as passagens que expressam ou indicam algo nesse sentido, todavia, são parte da redação dos evangelistas e não são tradição antiga; ela anunciou a Jesus como o profeta e mestre, e além disso como o “Filho do homem” vindouro, mas não como *Theiosaner* [homem divino] do mundo helenista, que de fato é uma figura “numinosa”; foi só com o crescimento da lenda em solo

⁸⁰A figura mítica do Messias, muito presente nos moldes da consciência escatológica do judaísmo, é transposta para Jesus quando Deus o ressuscita. Então, o mestre e profeta crucificado é exaltado como Cristo e Senhor que virá nas nuvens do céu para o julgamento e para trazer a salvação do Reino de Deus. É esse o momento em que o mito indefinido do judaísmo ganha uma personificação bem definida e concreta. O mito foi transferido para um ser humano histórico, dando-lhe uma força imensurável (BULTMANN, 2008).

helenista que a figura de Jesus foi adaptada a do *Theios aner* (BULTMANN, 2008, p. 76).

Foi em Antioquia, como é informado em *Atos* 11, 26, que os discípulos de Jesus foram chamados de cristãos pela primeira vez, e DeWitt atribuiu essa identificação com Jesus como necessária para uma suposta distinção dos discípulos de Epicuro:

Estes fatos possuem um enorme interesse diante do fato que eles nos informam que Antioquia tem sido um centro proeminente de epicurismo antes de se tornar um centro do cristianismo. Como Lucas nos informa em *Atos* 11: 26, foi naquela cidade que os discípulos de Jesus foram chamados de cristãos pela primeira vez. Indubitavelmente este nome foi cunhado para distingui-los dos discípulos de Epicuro. Devemos ter constantemente em mente que estas duas seitas foram singulares por portarem o nome de seus fundadores. Devemos também ter em mente que os discípulos de Epicuro não se chamavam uns aos outros de epicuristas e os discípulos de Jesus não se chamavam cristãos. Estes nomes foram cunhados por pessoas de fora, possivelmente por membros da colônia romana de Antioquia (DEWITT, 1954, p. 54, tradução nossa)⁸¹.

Para DeWitt, no livro *St. Paul and Epicurus* (1954), Epicuro serviu de referência na constituição da identidade de Cristo. Uma das questões que influenciaram nessa suposta influência foi o contexto em que se desenvolveram, pois o cristianismo se propagou nos centros e cidades onde havia se desenvolvido o epicurismo.

Muito antes de as congregações organizadas por Paulo começarem a se reunir em casas particulares para perpetuar a memória de Jesus, o Cristo, inúmeras colônias dos discípulos de Epicuro estavam acostumados a se reunir em casas particulares para perpetuar a memória de seu fundador, a quem eles reverenciavam como o descobridor da verdade e um salvador. De acordo com os

⁸¹These facts possess tremendous interest for the reason that they inform us of Antioch's having been an outstanding center of Epicureanism long before it became a center of Christianity. It was there, as Luke informs us in Acts 11:26, that the disciples of Jesus were first called Christians. Neither can much doubt exist that this name was coined for them to distinguish them from the disciples of Epicurus. We should bear steadily in mind that these two sects were singular in being named for their founders. We should also bear in mind that the disciples of Epicurus did not call one another Epicureans and the disciples of Jesus did not call themselves Christians. These names were coined by outsiders, possibly by members of the Roman colony in Antioch (DEWITT, 1954, p. 54).

registros, Epicuro havia assim pedido, como somos informados que Jesus fez (DEWITT, 1954, p. 02, tradução nossa)⁸².

DeWitt afirma ainda que

[...] os mesmos centros metropolitanos a partir dos quais o Cristianismo foi divulgado no primeiro século tinham sido centros de difusão do epicurismo durante os três séculos anteriores; e as estradas empoeiradas que se irradiavam a partir desses centros haviam sido atravessadas pelos amigos de Epicuro com os manuais do mestre em seus alforjes muito antes que o grupo entusiasmado de Paulo vinha se arrastando ao longo desses mesmos caminhos montado em mulas alugadas (DEWITT, 1954, p. 62, tradução nossa)⁸³.

No que se refere à formação educacional paulina, que ocorreu no trânsito helenista, como cidadão judeu e greco-romano, o autor afirma:

O protótipo de todos esses movimentos, tanto as migrações que precederam e as mudanças culturais que se seguiram na sua esteira, é tipificado na pessoa e nas atividades de Paulo. Ele era um judeu por nascimento, educado como um epicurista, e cristão pela conversão. Ele começou seu ministério na Síria e Cilícia, passou a maior parte de sua vida entre as populações mistas de judeus e gregos na Ásia Menor, na Macedônia e na Grécia continental; e por fim, chegou a Roma, o objetivo final e limite das influências do Oriente (DEWITT, 1954, p. 168, tradução nossa)⁸⁴.

DeWitt (1954, p. 02; e 1964, p. 31) afirma ainda que o epicurismo funcionou como uma ponte de transição da filosofia grega à religião cristã. Entretanto, há quem não concorde⁸⁵ com essa afirmação, defendendo que as palavras e conceitos

⁸²Long before the congregations organized by Paul began to assemble in private houses to perpetuate the memory of Jesus the Christ, innumerable colonies of the disciples of Epicurus had been accustomed to meet in private houses to perpetuate the memory of their founder, whom they revered as the discoverer of truth and a savior. Epicurus, according to the records, had so ordered it, just as we are informed that Jesus did (DEWITT, 1954, p. 02).

⁸³[...] the same metropolitan centers from which Christianity was disseminated in the first century had been centers of dissemination for Epicureanism during the previous three centuries; and the dusty highways which radiated from these centers had been traversed by the friends of Epicurus with the handbooks of the master in their wallets long before the ardent company of Paul came plodding along those same routes on their hired mules (DEWITT, 1954, p. 62).

⁸⁴The pattern of all these movements, both the migrations that preceded and the cultural changes that followed in their wakes, is typified in the person and activities of Paul. He was a Jew by birth, by early education an Epicurean, and by conversion a Christian. He began his ministry in Syria and Cilicia, spent the greater part of his life among the mixed populations of Jews and Greeks in Asia Minor, Macedonia, and the mainland of Greece, and last of all arrived in Rome, the ultimate goal and limit of the influences of the East (DEWITT, 1954, p. 168).

⁸⁵(CULPEPPER *apud* SÁNCHEZ, 2000, p. 341).

defendidos por Paulo de Tarso, que fundamentaram a construção de uma identidade cristã, faziam parte de um contexto, em que era comum tais discussões.

E, no que diz respeito à formação de Paulo de Tarso durante a infância em escola epicurista, o que se pode afirmar é que ele, de modo indireto, recebeu influência epicurista, não por pertencer a essa escola, mas por transitar em um ambiente cultural que era fortemente influenciado pelo epicurismo. O que se pode realmente observar é que, ao escrever suas cartas, Paulo de Tarso tinha consciência de que seus leitores estavam familiarizados com o epicurismo, sendo provável que alguns tenham pertencido a comunidades epicuristas (SÁNCHEZ, 2000, p. 342), o que coloca na ordem do dia a necessidade de se discutir conceitos semelhantes, como se pode observar no registro feito em *Atos*: “E alguns dos filósofos epicureus e estóicos contendiam com ele; e uns diziam: Que quer dizer este tagarela? E outros: Parece que é pregador de deuses estranhos; porque lhes anunciava a Jesus e a ressurreição” (*Atos* 17, 18).

O contato direto entre Paulo de Tarso e os epicuristas, ao mesmo tempo em que ressaltou as diferenças, também possibilitou uma aproximação. O que se pode seguramente afirmar é que os cristãos e os epicuristas tinham muito em comum, e nesse possível legado epicurista pode-se destacar: compartilhavam o combate à superstição e às religiões de mistérios, negavam a participação e ambição política, formavam sociedades sem classes, eram comunidades que se afastavam da vida política e organizavam-se em torno do afeto, enquanto elemento pedagógico e ordenador do comportamento entre os pares, e incentivavam a ajuda mútua, a formação pelo exemplo, em especial o referencial de um homem considerado idôneo e perfeito em suas ações.

O referencial idôneo exercia papel importante na educação pelo exemplo, pois servia como um elemento norteador do comportamento humano, como uma segunda consciência. Por isso a necessidade de se escolher um bom modelo: “Devemos escolher um homem bom e tê-lo sempre diante dos olhos, para vivermos como se ele nos observasse e para fazermos tudo como se ele nos visse” (EPICURO, 1985, p. 62). Esse conceito de referencial, contido no exemplo, como uma segunda consciência, muito influenciou o cristianismo e foi várias vezes citado por Paulo de Tarso.

Essa escolha de um referencial de conduta observada no epicurismo - “Nós obedecemos a Epicuro cuja forma de vida escolhemos” (HADOT, 1995, p. 184),

justificou-se por conta de considerarem Epicuro “como um deus entre os homens”, ou seja, a encarnação da sabedoria, o modelo que era necessário imitar, pois Epicuro demonstrava em sua vida justamente o que ensinava. Na *Carta a Meneceu*, ele adverte que o sábio, aquele que praticasse a sua doutrina, seria como um deus entre os homens (EPICURO, 2002, p. 50), justamente como os seus discípulos o viam.

Semelhantemente aconteceu com Paulo de Tarso, que, ao estabelecer Cristo como referencial e ideal de homem, advertia: “sede meus imitadores como eu sou de Cristo” (*I Coríntios* 11, 1) e, ainda: “sede também meus imitadores, irmãos, e tende cuidado, segundo o exemplo que tendes em nós, pelos que assim andam” (*Filipenses* 3, 17), referendando, ele mesmo, sua própria proposta, garantindo motivação para esse ideal de homem em sua inserção divina: “Porque nele habita corporalmente toda a plenitude da divindade” (*Colossenses* 2, 9). Dessa forma, em comum nas duas propostas, a menção ao sagrado, mas diferente em nivelamento, em Epicuro: “como um deus entre os homens”, em Paulo de Tarso, “um Deus habitando com os homens”.

DeWitt apresenta algumas possíveis semelhanças entre Epicuro e Jesus. Quanto ao caráter, não suportar o que considerava errado:

Pode se dizer que, à semelhança de Jesus, Epicuro começou o seu ministério com cerca de trinta anos de idade; pode-se acrescentar que ele exibiu uma agressividade comparável à de Jesus na limpeza do templo. Para sua primeira aventura como professor público sua escolha recaiu sobre Mitilene, uma cidade próspera, na ilha de Lesbos, onde exasperou os filósofos locais, que eram platônicos, denunciando todo o seu programa de educação e, principalmente, a retórica, que estava em alta demanda na preparação dos jovens para uma carreira pública e, por esta razão, zelosamente considerada a disciplina no currículo que mais dava lucro financeiro (DEWITT, 1954, p. 07, tradução nossa).⁸⁶

Quanto às semelhanças na suposta aparência de Jesus:

De todos os filósofos gregos, Epicuro é o único que em aparência e comportamento poderia sugerir a pessoa de Cristo. Seu rosto

⁸⁶Epicurus, like Jesus, began his ministry, if one may so write, about the age of thirty, and it may be added that he exhibited an aggressiveness comparable to that of Jesus in cleansing the temple. For his first venture as a public teacher his choice fell upon Mytilene, a thriving city on the island of Lesbos. There he quickly exasperated the local philosophers, who were Platonists, by denouncing their whole program of education, and especially rhetoric, which was in high demand as preparing young men for a public career and for this reason jealously guarded as the money-making branch of the curriculum (DEWITT, 1954, p. 07).

barbudo, bem conhecido pelos bustos, mostra uma calma dignidade e serenidade de semblante idêntico àquele no conceito popular do rosto de Jesus [...] (DEWITT, 1954, p. 05- 06, tradução nossa).⁸⁷

Em comum os cultos ao fundador (GUAL, 2011, p. 183), os epicuristas cultuavam a Epicuro e os cristãos, cultuavam a Cristo com cerimônias semelhantes.

Além disso, os epicuristas incentivavam um processo formativo que priorizasse a formação de uma consciência autônoma, capaz de discernir entre as ações adequadas e a liberdade de escolha voluntária a fim de alcançar a felicidade, alvo supremo da vida humana, e de tornarem-se multiplicadores da doutrina:

Desde o início, estava previsto que cada aluno devia se tornar um missionário. O método era essencialmente "cada um ensina outra pessoa." Todos eram equipados com manuais escritos especialmente para estudos individuais e em grupos (DEWITT, 1954, p. 08, tradução nossa).⁸⁸

Cuja metodologia incluía uma síntese da doutrina:

[...] através de seus discípulos: um sistema que se transmite sempre segundo a idéia do todo que ele constitui e que, a cada momento de seu aprendizado pelo discípulo, é sempre inteiramente assimilável como um todo em vazios ou lacunas, não pode senão produzir um discípulo repetidor (WOLFF, 1993, p. 137).

Mas a maior força modeladora do comportamento era a convivência em comunidade: "Mas há para isto uma outra razão que reside não no modo de discursividade no qual se exprime a doutrina, nem na forma que ela toma, mas, em terceiro lugar, na relação que ela estabelece entre mestre e discípulo" (WOLFF, 1993, p.137-138). Os atos e as escolhas eram sempre espelhados no modelo de vida eleito, ou na pessoa boa, tida como modelo exemplar de atitude ética.

E essa força do exemplo se manifestava com intensidade na metodologia utilizada para se formar discípulos:

Seja, dir-se-á, a letra se conserva porque por ela se transmite o *savoir-faire* que permite ao mestre-médico curar os males da

⁸⁷Of all Greek philosophers Epicurus is the only one who in point of appearance and demeanor would suggest the person of Christ. His bearded face, which is well known from surviving portrait busts, exhibits a quiet dignity and serenity of mien so suggestive of the popular concept of the countenance of Jesus [...] (DEWITT, 1954, p. 05- 06).

⁸⁸From the outset it was planned that every alumnus should become a missionary. The method was essentially "each one teach one." All were supplied with textbooks specially written for home study and group instruction (DEWITT, 1954, p. 08).

humanidade e formar discípulos. O discípulo se torna ele próprio mestre quando, curado definitivamente dos males dos quais sofria como homem, ele atinge, ao mesmo tempo que o estado irreversível de felicidade, a posição inexpugnável do sábio (WOLFF, 1993, p. 139).

Procedimento metodológico que muito se assemelhou à proposta pedagógica de Paulo de Tarso em que, pela convivência em comunidade, formava-se o discípulo: “pus eu, como sábio arquiteto, o fundamento, e outro edifica sobre ele; mas veja cada um como edifica sobre ele” (*I Coríntios 3, 10*). E essa edificação, nas duas propostas, transcorria pelo exame de consciência, pela confissão e pela correção fraterna.

O que se pode concluir é que, apesar das oposições significativas entre as bases epicuristas e cristãs primitivas, há muitas convergências em decorrência das possíveis apropriações resultantes do diálogo entre elas no primeiro século.

A possível contribuição da doutrina epicurista para a construção da proposta pedagógica cristã, nos campos ético e social, perpassa o estudo da vida comunitária nas comunidades - relações baseadas no afeto -, do distanciamento da vida política, da importância da vida pessoal, da concentração no indivíduo e do estabelecimento de um referencial de homem ideal.

O fenômeno educativo no século I e a contribuição do possível diálogo entre o epicurismo e a proposta formativa cristã primitiva perpassam pela compreensão da dinâmica das transformações sociais que abrangeram não somente o pensamento educacional daquele momento, mas também seus fundamentos históricos, a partir das necessidades da sociedade da época. O fenômeno educativo cristão, então, ganhou materialidade no convívio em sociedade, na formação e estruturação das primeiras comunidades cristãs.

É nesse sentido que a proposta cristã de formação humana recebeu contribuições epicuristas. Para Benjamín Farrington, os epicuristas e os cristãos tinham muito em comum:

Na era cristã, antes do período de Constantino, os epicuristas e os cristãos tinham muito em comum: o seu método de propaganda, de viva voz e o seu método de manter comunidades espalhadas unidas por uma literatura epistolar. E como os epicuristas eram três séculos mais antigos, o padrão provavelmente foi criação deles (FARRINGTON, 1958, p. 147).

Epicuro não olhava, com simpatia, a denominada cidade-estado. A *pólis* se lhe afigurava como sinônimo de vida leviana e de injustiça social. De fato, campeava o vício, e a riqueza e a política estavam centralizadas nas mãos de poucos. A avidez pelo poder, avareza e ambição, segundo ele, impedia a felicidade. (ULLMANN, 1996, p. 33-34).

Para o reordenamento dessa sociedade, que considerava corrompida, e, por extensão, para educar o homem para a felicidade, Epicuro propôs o jardim como uma comunidade alternativa, que ao mesmo tempo era escola, onde os discípulos aprendiam na prática virtudes e deveres, a viver em paz consigo mesmos, dominando seus desejos e cultivando o bem comum. Uma educação para a alma e o corpo (PESSANHA, 1992).

Tanto Paulo de Tarso como Epicuro, no desenvolvimento de suas propostas para a formação de homem que entendiam como ideal, fundamentaram-se na moral e na afetividade. Ambos tinham, como projeto, organizar as relações sociais, baseadas no amor como vínculo e instrumento educacional, com vistas a alcançar a felicidade.

Paulo de Tarso pode ser colocado ao lado de Epicuro, não somente nas estratégias de método, mas também na discussão de questões referentes à educação do corpo e da alma. Ambos justificavam estabelecer um referencial, um modelo, um guia a ser imitado. O ideal de busca da paz interior e de felicidade, afastando-se dos males sociais: vícios, medos, superstições, imoralidade, vida fútil e injustiças sociais.

O comportamento centrava-se no afeto-a amizade-, na comunidade epicurista, e a *agápe*, no cristianismo, ambos tinham uma metodologia semelhante, como exercícios espirituais que se completam numa vida comunitária alegre e descontraída. A confissão pública das faltas e a correção fraterna, vinculadas ao exame de consciência, são práticas pedagógicas que se constituem no discipulado, que ao mesmo tempo forma o principiante e consolida o sábio.

Na esteira das diferenças salienta-se em Epicuro a compreensão de que o homem é o único responsável por suas ações e, que se os deuses existem, não interferem na vida humana. Do que Paulo de Tarso discordou veementemente, ao afirmar que Deus é um pai amoroso e que, por meio do Espírito Santo, é coautor na reeducação do homem e ajudador no processo de domínio próprio.

Ambos entendem que na formação do homem ideal há que se estabelecer parâmetros de conduta que são motivados⁸⁹ pelo afeto e que essa motivação começa no indivíduo e se estende para a vida em comum, tendo como princípio uma educação para a liberdade, uma consciência que se submete por escolha.

5.2. INFLUÊNCIAS DO CONCEITO DE AMOR EPICURISTA–*PHÍLIA* NA FORMAÇÃO DO CONCEITO DE AMOR CRISTÃO-*AGÁPE*: IMPLICAÇÕES PEDAGÓGICAS

Na análise sobre a influência do afeto na motivação de uma submissão voluntária, exercida por meio da vontade, dois pontos emergem: a educação da vontade na formação da consciência e uma educação baseada em valores a partir da eleição de um modelo idôneo que se coloca como referencial de conduta.

A busca pela perfeição sempre esteve presente na sociedade grega. Buscaram-se a sociedade ideal, o homem ideal e o processo de formação educacional ideal que levasse esse homem a uma perfeição e ao exercício político também perfeito.

Nesse sentido, o cristianismo também apontou para uma formação humana, que buscava perfeição e para a construção de um modelo social com vistas à perfeição. Palavra de ordem na sociedade grega clássica, o sentido de uma formação humana perfeita personificou-se no termo *Areté*.

Como afirma Jaeger, a essência constituída em *areté* é uma força, uma capacidade, por vezes diretamente definida, como ocorre quando se diz *areté* do espírito (JAEGER, 1991). Os gregos perceberam que o homem é educável porque é modificável. E entenderam essa modificabilidade como um projeto rumo à perfeição. A essa perfeição denominaram *areté*, à qual deram, a cada tempo, uma forma humana, que consideraram ideal porque excelente (BARROS, 2006).

Uma educação consciente pode até mudar a vontade consciente do homem e aperfeiçoar suas qualidades, elevando-lhe a capacidade a um nível superior, mas o espírito humano conduz progressivamente à descoberta de si próprio e cria, pelo

⁸⁹ A motivação, nesse estudo, é compreendida como uma força interna que emerge, regula e sustenta todas as ações mais importantes do indivíduo, combinada a fatores externos que dão origem a uma propensão a um comportamento específico, podendo este impulso à ação ser provocado por um estímulo externo (provindo do ambiente) ou também ser gerado internamente nos processos mentais do indivíduo pela submissão voluntária.

conhecimento de mundo exterior e interior, as mais diversas formas de existência humana.

E é assim que tanto Epicuro, como Paulo de Tarso apontam para o estabelecimento de normas de conduta que se fundamentam, sobretudo, na eleição de um referencial à semelhança do “herói”⁹⁰, do “ídolo”. Como “o herói homérico vive e morre por encarnar em sua conduta, certo ideal, certa qualidade na existência” (JAEGER, 1995, p. 32). Em um referencial no sentido de personalidade que inspira a adesão de valores e conceitos como ideologia que impulsiona o sentimento de pertencimento e que gera uma coesão social e uma motivação para a reprodução de comportamentos e escolhas voluntárias de submissão.

A *agápe* pode ser conceituada como poder e busca, como práxis⁹¹ do bem e como uma força (*dýnamis*) que impulsiona, que motiva a amar ao próximo em uma relação com Deus, mas, acima de tudo, em Paulo de Tarso, ela é um dom: “o amor de Deus foi derramado em nossos corações pelo Espírito Santo que nos foi dado” (*Romanos 5, 5*), logo, é um dom “fruto do Espírito”, uma força operante do Espírito de Deus no homem. (*Gálatas 5,22*).

Esse mesmo ânimo, essa força (*dýnamis*) pedagógica, capaz de se arriscar pelo amigo e empatizar com ele em suas alegrias e dores, foi determinante para a consolidação das comunidades paulinas: “sede, antes, servos uns dos outros, pelo amor” (*Gálatas 5, 13*).

Importava normatizar as relações nas comunidades porque as relações humanas, baseadas no amor, no afeto, fundadas na *agápe*, de modo algum na sua prática poderiam dispensar as questões relacionadas ao jogo de interesses. Não se podia fugir à regulação desses interesses que estava na base das relações supostas como de amor. A própria motivação que levava os membros da comunidade a se unirem já era um interesse de pertença mútuo. A essa questão Epicuro afirmava que a conotação utilitária concede à amizade um sentido positivo, natural. Necessário se fazia administrar os vários interesses:

Entre as prescrições editadas como justas pelas leis, aquela que recebe confirmação de ser útil à comunidade é justa, quer seja a

⁹⁰ Essa questão foi discutida no artigo *A formação do homem ideal: o herói grego e o cristão*. AMARAL, RG; PEREIRA MELO (2008). Disponível em: <www.ppe.uem.br/publicacoes/seminario_ppe_2008>.

⁹¹ Práxis se configura como uma categoria filosófica que designa a ação de caráter reflexivo propriamente dito, como mediação articulada com a teoria que a embasa.

mesma para todos os homens, quer não. Mas se alguém estabelecer uma lei que não for vantajosa para a comunidade, essa lei de nenhum modo possui a natureza do justo. E mesmo quando a utilidade inerente à justiça não se faz mais sentir, após ter sido durante certo tempo conforme a essa prenoção, não terá sido menos justa durante esse intervalo de tempo para todos aqueles que não se deixam levar por frases ocas, mas fixam sua atenção sobre os próprios fatos (*Sentenças vaticanas*, 13).

A solicitude e a reciprocidade eram conceitos fundamentais que definiam a *philía*. O sábio que aprendeu por meio das situações de angústia, sabe muito mais repartir do que receber, porque descobriu o maravilhoso tesouro que é a *autárkeia* (*Sentenças vaticanas*, 44).

Mas, na amizade, esse exercício de solicitude invocava certa carência de reciprocidade para sobreviver. Nesse sentido, Epicuro impõe certos limites na prática da *philía* que podem ser observados na proposta paulina. Sobre o relacionamento entre pais e filhos, foi salientada a tentativa de exortação com base na compreensão:

Com efeito, se os enfados dos pais com seus filhos se devem a causas justificadas é estúpido, creio eu, repreender-lhes em lugar de escusar-se ao pedido de perdão, e se isso não se deve a causas justificadas, mas aos impulsos irracionais, é ridículo em maior grau ainda lançar lenha na fogueira fomentando pela própria indignação pessoal aquela dose de irracionalidade ao invés de encontrar a forma de mudar-lhes as atitudes de maneira suave mediante sensatas considerações (*Sentenças vaticanas*, 62).

Nas epístolas paulinas, o amor é altamente incentivado como regente de todas as relações, e nas cartas consideradas deuteropaulinas as admoestações se estendem no mesmo sentido “[...] vós, pais, não provoqueis à ira a vossos filhos, mas criai-os na doutrina e admoestação do Senhor” (*Efésios* 6, 4). Relações regidas pela compreensão apesar da hierarquia nelas contidas.

Sobre a formação para o exercício do ser e não do ter, sobre os bens, Epicuro exortou:

A verdadeira ciência da natureza não faz os homens arrogantes, nem faladores, nem ostentadores desta cultura propugnada pelo vulgo, mas ativos, satisfeitos consigo mesmos e muito orgulhosos dos bens da alma e não dos que se procuram nas coisas (*Sentenças vaticanas*, 45).

Ao que Paulo também incentiva no percurso de formação:

Nada façais por contenda ou por vanglória, mas por humildade; cada um considere os outros superiores a si mesmo. Não atente cada um para o que é propriamente seu, mas cada qual também para o que é dos outros. De sorte que haja em vós o mesmo sentimento que houve também em Cristo Jesus (*Filipenses 2, 3-5*).

A força unificadora é o que personaliza e fundamenta e que, para Paulo de Tarso, referenda-se no mesmo sentimento que houve em Cristo -*agápe* com algumas características da *philía*.

O amigo, para Epicuro, é aquele que não busca sempre o seu interesse, nem quem jamais une o interesse à amizade; o primeiro (acrescenta) faz da amizade um tráfico de favores, e o segundo elimina da amizade a boa confiança de uma ajuda futura. “Não obtemos tanta ajuda da ajuda dos amigos como da confiança de sua ajuda” (*Sentenças vaticanas*, 34). A certeza de se poder contar com o amigo fortificava e motivava a solidariedade mútua, garantia a paz e a serenidade frente às mazelas da vida em um contexto de insegurança.

De fato, o pacto da *philía*, em Epicuro, funcionava de certa forma como a fé cristã. Em Epicuro, a fé estava no amigo. E, para Paulo de Tarso, essa fé se resumia em Deus, que, além de amigo, era pai.

Apesar da influência epicurista na proposta paulina, a identidade cristã se fundamentou na fé em Deus, e essa fé se tornou em especificidade cristã na medida em que os embates e conflitos se intensificaram no diálogo com os interlocutores epicuristas no século I.

5.3. A ORIGINALIDADE DA IDENTIDADE CRISTÃ: A AGÁPE COMO FORMAÇÃO PEDAGÓGICA

A motivação de uma obediência voluntária, nos primeiros momentos de organização das comunidades paulinas, que eram antes de tudo espaços pedagógicos que objetivavam o ensino e a reeducação de um homem considerado caído e necessitando de regeneração, era, como já mencionado, a *agápe*.

Por meio dos relacionamentos exercidos no interior das comunidades, o desenvolvimento paralelo e simultâneo da teologia e pedagogia cristã, conforme Jaeger, está a serviço “do plano pedagógico da Providência divina” (JAEGER, 1991,

p. 54), do qual Paulo de Tarso se autodenomina embaixador: “portanto, somos embaixadores de Cristo, como se Deus estivesse fazendo o seu apelo por nosso intermédio. Por amor a Cristo suplicamos: Reconciliem-se com Deus” (*II Coríntios* 5:20). E ainda: “porque é Deus que, em Cristo, reconciliava consigo o mundo, não levando mais em conta os pecados dos homens, e pôs em nossos lábios a mensagem da reconciliação” (*II Coríntios* 5, 19).

O objetivo central dessa proposta formativa, antes de qualquer coisa, era a reconciliação com Deus por intermédio de Cristo (*Romanos* 5, 10; *II Coríntios* 5, 18; *Colossenses* 1, 20-21), tendo como fim último a felicidade do homem.

E essa reconciliação com Deus implicava em reconciliar-se também com os homens: “o Reino de Deus não é comida nem bebida, mas justiça, paz e alegria no Espírito Santo” (*Romanos* 14, 17), tendo a comunidade como espaço pedagógico para aprender a viver sob as bases de uma nova proposta: a do Reino de Deus. E essa proposta de reino envolve uma nova interpretação de tempo.

No livro intitulado *El tiempo que resta. Comentario a la carta a los Romanos*, Agamben (2006) restitui a Paulo de Tarso seu contexto messiânico, tentando compreender o sentido e forma interna do tempo. Ele salienta a dimensão messiânica da mensagem paulina. O autor questiona: O que significa viver no messias? O que é a vida messiânica? E qual é a estrutura do tempo messiânico? “Estas perguntas eram de Paulo, que, segundo Agamben, também devem ser as nossas” (AGAMBEN, 2006, p. 28). E no caso deste objeto de pesquisa, que influência essa dimensão de tempo messiânica teve na proposta de formação humana?

Para essas perguntas, Agamben encontrará a resposta na *Carta aos Coríntios* em que Paulo exorta a comunidade a viver “como se não”:

Mas eis o que vos digo, irmãos: o tempo é breve. O que importa é que os que têm mulher vivam como se a não tivessem; os que choram, como se não chorassem; os que se alegram, como se não se alegrassem; os que compram, como se não possuíssem; os que usam deste mundo, como se dele não usassem. Porque a figura deste mundo passa. Quisera ver-vos livres de toda preocupação (*I Coríntios* 7, 29-32).

Nesse *ὡς μὴ* (como não) não há distinção entre presente e futuro, mas um único presente, para o filósofo, trata-se de: “definição de propriedade (*dominium*) do direito romano o qual Paulo contrapõe para o *usus* messiânico ao *dominium*”

(AGAMBEN, 2006, p. 35). Trata-se somente de ser objeto de uso e não de propriedade:

Quanto ao mais, que cada um viva na condição na qual o Senhor o colocou ou em que o Senhor o chamou. É o que recomendo a todas as igrejas. O que era circunciso quando foi chamado [à fé], não dissimule sua circuncisão. Quem era incircunciso, não se faça circuncidar. A circuncisão de nada vale, e a incircuncisão de nada vale, o que importa é a observância dos mandamentos de Deus. Cada um permaneça na profissão em que foi chamado por Deus. Eras escravo, quando Deus te chamou? Não te preocupes disto. Mesmo que possas tornar-te livre, antes cuida de aproveitar melhor o teu chamamento. Pois o escravo, que foi chamado pelo Senhor, conquistou a liberdade do Senhor. Da mesma forma, quem era livre por ocasião do chamado, fez-se escravo de Cristo. Por alto preço fostes comprados, não vos torneis escravos de homens. Irmãos, cada um permaneça diante de Deus na condição em que estava quando Deus o chamou (*I Coríntios 7, 17-24*).

I Coríntios 7 será, para Agamben, a fórmula da vida messiânica, sentido último do denominado (*κλητὸς*), significando que:

A vocação messiânica não é um direito e nem constitui uma identidade: é um poder de uso. Ser messiânico, viver no Messias significa a desapropriação, na forma do como não, de toda propriedade jurídico-factícia (circunciso/não circunciso; livre/escravo; homem/mulher), –mas essa desapropriação não funda uma nova identidade, a “nova criatura” não é senão o uso e a vocação messiânica da velha (2Cor 5,17). Se alguém está no Messias, é uma nova criatura, passou do velho ao novo (AGAMBEN, 2006, p. 35-36, tradução nossa).⁹²

É importante destacar que, para Agamben, o tempo messiânico é o tempo-que-resta, implicando o tempo real, o tempo que os seres humanos podem efetivamente ter, não enquanto *dominium*, mas enquanto *usus*, o tempo que resta aos homens. Neste tempo –no tempo que resta–, o velho se reestabelece no novo, no presente. Para Agamben, o tempo messiânico não é tempo cronológico, mas um período de transformação qualitativa do tempo vivido.

⁹²La vocación messiánica no es un derecho ni constituye una identidad: es una potencia genérica de la que se usa, sin ser nunca titular de ella. Ser mesiánico, vivir en el mesías, significa la expropiación, en la forma del como no, de toda propiedad jurídico-fáctica (circunciso/no circunciso; libre/esclavo; hombre/mujer). Pero esta expropiación no funda una nueva identidad; la “nueva criatura” no es más que el uso y la vocación messiánica de la vieja (2 Cor 5,17: “Si uno está en el mesías, Es una nueva creación- pasó lo viejo, todo es nuevo”(AGAMBEN, 2006, p.35-36).

Enquanto esta última, enquanto tempo ***dentro do qual*** acreditamos estar, nos separa daquilo que somos e nos transforma em espectadores impotentes de nós mesmos, o tempo do Messias, ao contrário, enquanto tempo operativo (*kairós*) no qual compreendemos pela primeira vez o tempo (o *chronos*), é o tempo ***que nós mesmos somos***. É claro que esse tempo não é um outro tempo, que teria o seu lugar em algum outro lugar improvável e venturo. É, pelo contrário, o único tempo real, o único tempo que temos, e fazer experiência desse tempo implica em uma transformação integral de nós mesmos e do nosso modo de viver (AGAMBEN, 2009).

Essa transformação integral de si mesmos e do modo particular de viver implica em uma nova vocação, um chamado (*κλητὸς*). A questão do tempo-que-resta é fundamental para se entender a proposta formativa paulina. Porque, além de implicar uma transformação integral de si mesmos e do modo particular de viver, imprime uma urgência de fazê-lo. Destaca um propósito, uma razão e uma função: preparar o Reino do Messias.

Provoca uma escolha -“estar desperto”-, ou seja, implica numa postura toda peculiar em relação à própria vida de busca por conhecer e praticar, tornar-se ao mesmo tempo educador e educando. À medida que o crescimento intelectual se dá, interligado com o desenvolvimento de relacionamentos: com Deus, com outro e consequentemente consigo mesmo: amar a Deus e ao próximo como a si mesmo:

A respeito do amor fraternal, não temos necessidade de vos escrever, porquanto vós mesmos aprendestes de Deus a vos amar uns aos outros. E é o que estais praticando para com todos os irmãos em toda a Macedônia. Mas ainda vos rogamos, irmãos, que vos aperfeiçoeis mais e mais. Procurai viver com serenidade, ocupando-vos das vossas próprias coisas e trabalhando com vossas mãos, como vo-lo temos recomendado. É assim que vivereis honrosamente em presença dos de fora e não sereis pesados a ninguém (*I Tessalonicenses 4, 9-12*).

Nesse sentido, a formação pedagógica constitui-se em um processo de aperfeiçoamento em que o educando é ao mesmo tempo dependente e autônomo, ou seja, interdependente. É Deus quem efetua tanto o querer como o efetuar, mas o indivíduo precisa tomar posição, dar passos em direção a sua própria transformação.

Assim, meus caríssimos, vós que sempre fostes obedientes, trabalhai na vossa salvação com temor e tremor, não só como quando eu estava entre vós, mas muito mais agora na minha ausência. Porque é Deus quem, segundo o seu beneplácito, realiza em vós o querer e o executar (*Filipenses 2, 12-13*).

Trata-se de uma obediência pela fé, tendo como premissa um testemunho pessoal que seria capaz, segundo Paulo de Tarso, de ordenar toda situação caótica (AGAMBEN, 2009). A inovação de Paulo de Tarso significou não uma revogação, mas uma ampliação da lei. A pregação do amor *agápe* nas comunidades dos primeiros séculos significou uma releitura da lei, universalizou-a. Abriu espaço para a ampliação de uma motivação que levava os primeiros cristãos a excederem a lei, imprimindo-lhes um sentido todo especial em imitar a Cristo na prática do amor que se consolidava em uma modificação radical de caráter, de propósitos e ações apreendidas na convivência comunitária. A substituição do poder político instituído, por meio de uma política de exceção, não como cidadãos de um sistema terreno, mas como cidadãos do Reino dos Céus, um novo chamado para uma nova vocação.

Tendo Cristo como modelo, nos Evangelhos podem-se encontrar relatos de três atividades de Cristo: Ele pregava, curava e ensinava, com preponderância desta última sobre as demais. E era esse Rabi-Mestre o título mais citado como forma de saudação dirigida a Ele. Ele assume nitidamente o seu papel de “educador divino”: “assim a lei se nos tornou pedagogo encarregado de levar-nos a Cristo” (*Gálatas* 3, 24). A pedagogia da lei dos hebreus era apontada como condutora a um novo pedagogo, o Mestre, o Raboni, o Cristo.

No cristianismo evidenciou-se, desde sua origem, a necessidade de se estabelecer nexos entre fé cristã, conhecimento e educação, dentro do contexto de crer e aprender, e da integração da fé com o ensino:

A ideologia determinista do dom, como posse inata, e das potencialidades restritas aos estamentos antigos, foi duramente abalada pela ‘boa-nova’ de ‘todos os que n’Ele crerem, poderão ser salvos’, interpretando a máxima cristã *‘Ite, eunte omnes docete’*, isto é, ‘Ide, ensinai a todos os povos’. Não podemos deixar de afirmar que o projeto pedagógico da expansão cristã partia de uma filosofia humanista e igualitária, sustentando, pela primeira vez, que todos poderiam ter acesso ao saber, conquanto todos poderiam aprender e, conseqüentemente, almejar a ‘salvação’ (NUNES, 2003, p. 81).

E esse acesso ao saber, ao conteúdo relativo à transformação integral de si mesmo e do modo de viver se dava nas comunidades, e, aos olhos de Paulo de Tarso, o Cristo ressurreto era a chave interpretativa do homem. Pode-se afirmar que Paulo de Tarso preocupou-se em registrar uma visão da identidade de Jesus a partir da ressurreição, quando se desvelou a identidade escondida e autêntica do Cristo

crucificado e ressurreto. Essa mensagem, denominada por ele de mensagem da cruz, implicava uma transformação radical do indivíduo e de seus atos, salientava uma reeducação de uma nova criatura, que a semelhança de Cristo era transformada da morte para a vida. Morte para os antigos paradigmas e sistemas terrenos e vida, aprendizado de um novo comportamento para viver em novo sistema: o reino.

A cristologia determinava a antropologia e as comunidades eram espaços de aprendizado em situações de vivência prática dessa nova vida. A comunidade era a extensão do próprio Cristo. Essas aprendizagens foram se concretizando à medida que os conflitos foram surgindo.

Em sua primeira carta, escrita aos *Tessalonicenses*, Paulo de Tarso admoesta sobre atitude e conduta a serem praticadas nas comunidades. E salienta que deveriam praticar o que aprenderam com o exemplo dele:

No mais, irmãos, aprendestes de nós a maneira como deveis proceder para agradar a Deus -e já o fazeis. Rogamo-vos, pois, e vos exortamos no Senhor Jesus a que progredais sempre mais. Pois conheceis que preceitos vos demos da parte do Senhor Jesus. Esta é a vontade de Deus: a vossa santificação; que eviteis a impureza; que cada um de vós saiba possuir o seu corpo santa e honestamente, sem se deixar levar pelas paixões desregradadas, como os pagãos que não conhecem a Deus (*I Tessalonicenses 4, 1-5*).

A santificação antes de tudo é um aprendizado, e ela se dá à medida que a *agápe* é praticada nas comunidades. E esse aprendizado é um processo contínuo, é um aperfeiçoamento diário que se materializa na convivência, em ter algo em comum: “completai a minha alegria, permanecendo unidos. Tende um mesmo amor, uma só alma e os mesmos pensamentos” (*Filipenses 2, 2*). Essa unidade fomentada pela *agápe* visava à preparação para um fim:

Pois vós mesmos sabeis muito bem que o dia do Senhor virá como um ladrão de noite [...] Mas vós, irmãos, não estais em trevas, de modo que esse dia vos surpreenda como um ladrão. Porque todos vós sois filhos da luz e filhos do dia. Não durmamos, pois, como os demais. Mas vigiemos e sejamos sóbrios. Porque os que dormem, dormem de noite; e os que se embriagam, embriagam-se de noite. Nós, ao contrário, que somos do dia, sejamos sóbrios. Tomemos por couraça a fé e amor, e por capacete a esperança da salvação (*I Tessalonicenses 5, 2-8*).

A volta de Jesus era a esperança de que as promessas do Reino se cumpriram, os cristãos deveriam estar atentos, vigiando, tendo a fé e o amor como proteção: amor de Deus por eles e o amor deles uns para com os outros. Deviam respeitar as autoridades sobre tudo que ensinavam e guiavam no processo de aprendizado cristão, deveriam ser também pacificadores, no entanto também tinham o papel de corrigir em amor uns aos outros.

Suplicamo-vos, irmãos, que reconheçais aqueles que arduamente trabalham entre vós para dirigir-vos no Senhor e vos admoestar. Tende para com eles singular amor, em vista do cargo que exercem. Conservai a paz entre vós. Pedimo-vos, porém, irmãos, corrigi os desordeiros, encorajai os tímidos, amparai os fracos e tende paciência para com todos. Vede que ninguém pague a outro mal por mal (*I Tessalonicenses 5, 12-15*).

Mas todas as ações deveriam ser reguladas pelo amor *agápe*, princípio e instrumento de ação formativa na comunidade:

Antes, procurai sempre praticar o bem entre vós e para com todos. Vivei sempre contentes. Orai sem cessar. Em todas as circunstâncias, dai graças, porque esta é a vosso respeito a vontade de Deus em Jesus Cristo. Não extingais o Espírito. Não desprezeis as profecias. Examinai tudo: abraçai o que é bom. Guardai-vos de toda a espécie de mal. O Deus da paz vos conceda santidade perfeita. Que todo o vosso ser, espírito, alma e corpo, seja conservado irrepreensível para a vinda de nosso Senhor Jesus Cristo. Fiel é aquele que vos chama, e o cumprirá. [...] Peço-vos encarecidamente, no Senhor, que esta carta seja lida a todos os irmãos (*I Tessalonicenses 5, 12-27*).

Como peregrino, nessa conotação do tempo-que-resta, o cristão precisava lidar com os problemas sociais, e Paulo de Tarso utilizou suas cartas para fundamentar a discussão e estabelecer qual deveria ser o comportamento cristão nesses relacionamentos como, por exemplo, a escravidão. Paulo de Tarso escreveu a Filemom, pedindo-lhe que recebesse Onésimo como irmão e não como escravo.

Não já como servo, antes, mais do que servo, como irmão amado, particularmente de mim, e quanto mais de ti, assim na carne como no Senhor? Assim, pois, se me tens por companheiro, recebe-o como a mim mesmo (*Filemom 1, 16-17*).

Paulo parte de uma situação particular, a relação de Filemom e seu escravo Onésimo, para escrever uma carta de cunho comunitário, uma vez que não

endereça essa carta somente a Filemom, mas também à Ápia, Árquipo e à igreja que está em casa -a comunidade. A mensagem para Filemom está direcionada às comunidades, que viviam em um sistema escravagista, e, para Paulo de Tarso, no interior das comunidades cristãs, que deveriam vivenciar o Reino de Deus, não havia lugar para um sistema de desigualdades.

O foco das relações sociais nas comunidades deveria ser a relativização de uma nova ótica de amor e fé em Deus em que todos se igualem e são superadas as diferenças. A relação discutida entre Filemom e Onésimo serviu de referência para caracterizar como lidar com a questão do sistema escravagista, convocando a *philía*, num contexto em que essa relação, sugerida para Filemom e seu escravo Onésimo, de irmãos representaria a relação de todos os escravos com seus donos em um sistema de Reino Messiânico, do qual cada membro da comunidade se tornara testemunho vivo.

O pedido de Paulo de Tarso a Filemom de que acolhesse o antigo escravo e o tratasse como se fosse o próprio Paulo oportuniza a discussão de nova forma de convivência, minimizando as desigualdades e superando os conflitos, por meio do amor *agápe*.

É ao mesmo tempo um pedido e uma orientação pedagógica de como proceder, tendo como metodologia a carta, Paulo de Tarso espera uma relação fraternal por meio do amor em Cristo: “Este desencontro desigual não pode fazer parte da vida dos cristãos. O pedido a Filemom para que aceite o antigo escravo como irmão muda tudo. O encontro entre irmãos precisa ser de amor” (FERREIRA, 2011, p. 99).

É uma nova ótica sobre o amor como elemento jurídico social. Mas, ao mesmo tempo, Paulo de Tarso não incita a insubordinação ao sistema, pois apela que cada um permaneça na condição em que fora chamado. Ou seja, nas comunidades, prevalecia um novo sistema.

Para Paulo de Tarso, o trabalho é importante, tanto que o recomenda inúmeras vezes. Para ele, os membros da comunidade deveriam trabalhar: “Trabalhar chega a ser uma alternativa ao roubo, ou, em outras palavras, não trabalhar equivale a roubar,” [...] (FERREIRA; SILVA, 2009, p. 3-4). Nessa proposta, o trabalho dignifica o homem. E, nesse sentido, observa Ferreira e Silva (2009, p. 35): “Através da ação de trabalhar, a pessoa realiza a sua vocação humana no mundo. Torna-se colaboradora de Deus no seu contínuo ato criador”. Nessa visão

não há escravo nem livre, como propõe a *carta aos Gálatas* no capítulo 3, todos são revestidos de igual dignidade.

Essa noção de liberdade imprime igualmente um princípio formativo. Paulo de Tarso, ao apresentar Jesus Cristo crucificado como a novidade que leva à liberdade (*I Coríntios* 1, 23-25) dentro de um sistema estruturalmente opressor, fez uma leitura da realidade em que o foco é transferido do coletivo para o indivíduo, e nas comunidades esse foco pode ser alargado em um coletivo que se une em torno da *philía*. Era nas comunidades que os indivíduos aprendiam a conviver com a liberdade e praticá-la como superação da *agápe* -a solidariedade comunitária.

Em sua leitura de seu período histórico, Paulo de Tarso diagnosticou um modelo de homem que precisava aprender a enfrentar as várias mazelas:

São repletos de toda espécie de malícia, perversidade, cobiça, maldade; cheios de inveja, homicídio, contenda, engano, malignidade. São difamadores, caluniadores, inimigos de Deus, insolentes, soberbos, altivos, inventores de maldades, rebeldes contra os pais. São insensatos, desleais, sem coração, sem misericórdia (*Romanos* 1, 29-31).

E a possível solução encontrada por ele era a reeducação pela e para a *agápe*. Somente a prática da *agápe* nas comunidades poderia garantir a sobrevivência da liberdade. O escravagismo, que era a articulação desse processo de controle do trabalho e do excedente da produção (HORSLEY, 2004, p. 9-16) nas comunidades, era superado pelo *usus* e não pelo *dominium*.

Para Paulo de Tarso, a liberdade era uma propriedade da comunidade, que começava no interior de cada indivíduo, e manifestava-se na força do bom exemplo de Cristo, de seu amor demonstrado na cruz. E deveria ser compartilhada entre os homens, conforme a permanência de cada um onde foi chamado, testemunhando com atitudes fraternas essa nova realidade da *agápe*.

Apesar das semelhanças aqui discutidas entre a *philía* epicurista e a *agápe* cristã, a originalidade paulina encontra-se em sua principal oposição ao epicurismo.

Para Pépin (1974), a oposição de Paulo de Tarso, com relação à filosofia helênica como fundamento de um sistema terreno, era uma forma de proteção, pois o cristianismo nascente baseava-se em um fato, o filho de Deus na cruz, e os pressupostos filosóficos baseavam-se em argumentação discursiva.

Paulo de Tarso posicionou-se contra os métodos de ensino próprios do que ele considerava pensamento pagão, contra os artifícios do que ele considerava uma sabedoria persuasiva, humana, procedimentos próprios da retórica tradicional que se dirigem à razão. Paulo resume a dualidade dos métodos pela oposição frequente, na sua representação antropológica entre o homem racional (psíquico), ao qual se destina a arte oratória, que ele prescreve, e o homem espiritual ou pneumático, único a ter o privilégio de provar os dons divinos. Mas está claro que a diferença na forma do ensino é apenas o reflexo do conteúdo: a sabedoria humana é discursiva, fundada sobre a argumentação racional (PÉPIN, 1974, p, 26). E o cristianismo é fundado em um fato: o filho de Deus na cruz.

Vale lembrar que Paulo de Tarso, no diálogo com os filósofos estoicos e epicuristas, referido em *Atos 17, 15-34*, à margem do tumulto da Ágora, apresentou sua proposta a princípio não como uma ruptura, mas como um complemento, abordando temas comuns, por conviverem em lugares comuns. A princípio, a palavra de Paulo de Tarso esforçava-se espontaneamente por relacionar a mensagem cristã às supostas crenças de seus interlocutores, considerados pagãos:

Alguns filósofos epicureus e estóicos conversaram com ele. Diziam uns: Que quer dizer esse tagarela? Outros: Parece que é pregador de novos deuses. Pois lhes anunciava Jesus e a Ressurreição. Tomaram-no consigo e levaram-no ao Areópago, e lhe perguntaram: Podemos saber que nova doutrina é essa que pregas? Pois o que nos trazes aos ouvidos nos parece muito estranho. Queremos saber o que vem a ser isso. Ora (como se sabe), todos os atenienses e os forasteiros que ali se fixaram não se ocupavam de outra coisa senão a de dizer ou de ouvir as últimas novidades. Paulo, em pé no meio do Areópago, disse: Homens de Atenas, em tudo vos vejo muitíssimo religiosos. Percorrendo a cidade e considerando os monumentos do vosso culto, encontrei também um altar com esta inscrição: A um Deus desconhecido. O que adorais sem o conhecer, eu vo-lo anuncio! O Deus, que fez o mundo e tudo o que nele há, é o Senhor do céu e da terra, e não habita em templos feitos por mãos humanas. Nem é servido por mãos de homens, como se necessitasse de alguma coisa, porque é ele quem dá a todos a vida, a respiração e todas as coisas. Ele fez nascer de um só homem todo o gênero humano, para que habitasse sobre toda a face da terra. Fixou aos povos os tempos e os limites da sua habitação. Tudo isso para que procurem a Deus e se esforcem por encontrá-lo como que às apalpadelas, pois na verdade ele não está longe de cada um de nós. Porque é nele que temos a vida, o movimento e o ser, como até alguns dos vossos poetas disseram: Nós somos também de sua raça. Se, pois, somos da raça de Deus, não devemos pensar que a divindade é semelhante ao ouro, à prata ou à pedra lavrada por arte e gênio dos homens. Deus, porém, não levando em conta os tempos

da ignorância, convida agora a todos os homens de todos os lugares a se arrepiarem. Porquanto fixou o dia em que há de julgar o mundo com justiça, pelo ministério de um homem que para isso destinou. Para todos deu como garantia disso o fato de tê-lo ressuscitado dentre os mortos. Quando o ouviram falar de ressurreição dos mortos, uns zombavam e outros diziam: A respeito disso te ouviremos outra vez. Assim saiu Paulo do meio deles (*Atos* 17,18-33).

A mensagem da cruz provocou uma cisão não somente com os gregos, mas, também com os judeus e, isso ao mesmo tempo em que dificultou a argumentação paulina, fortaleceu as especificidades que constituíram uma identidade para o que seria de fato cristão.

A reação dos interlocutores de Paulo de Tarso em Atenas quanto à ressurreição foi de incredulidade e zombaria. Os *Atos dos Apóstolos* registraram-na como um aparente fracasso. A forma como os filósofos atenienses atacaram a exposição da proposta paulina obrigou Paulo de Tarso a se defender, e em vista disso, repensar e reordenar filosoficamente questões fundamentais. E, esse suposto fracasso pode ter sido a razão principal que levou Paulo de Tarso a tecer em sua proposta pedagógica argumentos que fundamentaram a principal divergência entre o epicurismo e o cristianismo, assim como as demais correntes filosóficas greco-romanas. E que permitiu revelar em sua proposta formativa uma singular originalidade: o caráter messiânico e a fé.

Destarte, nesse diálogo, esse paradoxo entre epicurismo e cristianismo tornou-se constitutivo da autocompreensão do cristianismo. Sua originalidade identitária surge no momento crucial da sua história: quando ainda não era evidente essa especificidade.

Essa especificidade ganha *corpus* no caráter messiânico de Cristo, em seu *querigma* e no chamado que cada cristão recebe de proclamar o Reino dos Céus pela fé, o que a proposta paulina assumiu ao caracterizar *agápe* como uma força pedagógica divina que excedia tempo, espaço e barreiras culturais.

E nesse sentido, o diálogo com o epicurismo contribui até mesmo com suas divergências, pois a partir delas, Paulo de Tarso pôde identificar o que de fato era a especificidade cristã que fundamentava sua identidade e a diferenciava das demais: A fé no Cristo ressuscitado.

Para Paulo de Tarso, a transformação social seria proveniente não de uma revolução política e econômica, mas de uma ação sobrenatural, motivada pela

agápe que acionaria no interior de cada indivíduo, uma força pedagógica tornando-o uma “carta viva”:

“Vós sois a nossa carta, escrita em nosso coração, conhecida e lida por todos os homens” (*II Coríntios 3, 2*).

“Vós sois a carta de Cristo, ministrada por nós, e escrita, não com tinta, mas com o Espírito do Deus vivo, não em tábuas de pedra, mas nas tábuas de carne do coração” (*II Coríntios 3, 3*).

CONCLUSÃO

A proposta epicurista para a formação humana ganha relevância na possível contribuição à proposta paulina para formação do homem ideal cristão que se deu no século I e que exerceu grande contribuição na formação do referencial de homem ocidental. Apesar de diferirem em essência, enquanto visão de mundo, no que diz respeito à práxis pedagógica e às metodologias adotadas, muito se assemelharam.

Epicuro e Paulo de Tarso combatiam inimigos comuns, como a superstição e os vários medos (dos deuses, da morte e do sofrimento), que causavam uma vida de ansiedades e impediam o homem de ser feliz, no que ambos concordavam ser necessária uma reeducação para alcançar esse fim.

Tanto Epicuro como Paulo de Tarso investiram na força propulsora do amor a serviço da educação, na formação de verdadeiros homens conforme sua interpretação, e ambos entenderam o processo formativo como o do oleiro que modela a argila ou do escultor, as suas pedras. E nesse sentido há um referencial a ser copiado e um amadurecimento do discípulo (antes argila ou pedra) em oleiro ou escultor, e esse processo se faz na convivência em comunidades.

Como princípio educacional formativo, elegeram a vida em comunidade e um referencial comportamental a ser imitado, tanto Epicuro quanto Paulo de Tarso se referendaram como exemplos a serem seguidos. Paulo de Tarso exaltava Cristo como modelo perfeito, a quem ele também imitava. Nesse aspecto: sistematizar quem foi Cristo, como ele agia e como moldar, nesse primeiro momento, o homem cristão a essa mesma imagem fazia-se necessário.

Ao construir uma imagem para Cristo, é possível que Paulo de Tarso tenha se apropriado de alguns conceitos relevantes para o epicurismo, inclusive da própria identidade atribuída pelos epicuristas a Epicuro.

Significativa importância foi dada ao afeto como instrumento pedagógico e elemento norteador do comportamento: na *philia*, para Epicuro, e na *agápe*, para Paulo de Tarso. Em Epicuro, na “sociedade de amigos”, instrumentalizada no jardim enquanto escola. Para Paulo de Tarso, “família cristã”, instrumentalizada na igreja enquanto espaço formativo.

A doutrina epicurista parte do princípio de que há uma experiência e uma escolha. A experiência é a da “carne” (*sárx*), enquanto sujeito da dor e do prazer, é nessa experiência que o “eu” se revela a si mesmo e ao outro, é nesse aspecto que

a educação se evidencia em formar uma consciência autônoma e autogovernável para exercer escolhas corretas. A *autárkeia* seria a capacidade desenvolvida pela educação no sentido de exercitar a *psique* no domínio da *sárx*, habilitando o sábio a fazer escolhas corretas diante dos prazeres necessários, não necessários e supérfluos.

O sábio, na concepção epicurista, é o homem que, além de organizar sua vida para ser feliz, na sua conduta diária, evidencia-a, fazendo de sua vida um referencial de felicidade.

A receita para a conquista do equilíbrio, mola propulsora da felicidade, foi sintetizada no *tetraphármakon*, que compendia em vencer o medo: medo dos deuses, da morte e dos sofrimentos.

A educação do sábio visava, sobretudo, à *phrónêsis*, inteligência prática, capacidade de aguçar o discernimento para realizar escolhas-prudência.

Nesse sentido, a proposta educacional paulina revelou os mesmos objetivos, apesar de em cerne diferente. A felicidade era a meta a ser conquistada, o conceito de felicidade, assim como em Epicuro, não estava nas circunstâncias, mas em como manter o autogoverno e aprender, para Epicuro, a *ataraxía*, que pode ser considerada um processo interno de um estado mental de imperturbabilidade, que independe das condições exteriores. E, para Paulo de Tarso, o domínio próprio, que capacita o homem a aprender a estar contente em qualquer situação.

A *autárkeia*, para Epicuro, era exercida pelo domínio próprio, para Paulo de Tarso, capacitava o homem a fazer escolhas corretas, utilizando o discernimento. Esse exercício de prudência contribuía para o desenvolvimento da consciência, era um exercício intelectual essencial para o desenvolvimento da razão.

E, nessa sucessão, também se evidenciava o sábio: nas escolhas demonstradas em uma vida simples que exercitava o domínio dos desejos da carne (*sárx*) pelo espírito (*pneuma*). A divergência com o epicurismo seria que, para Epicuro, esse domínio se dá pela alma. O que permite perceber que na proposta paulina, além do homem, há outro agente educativo: o Espírito Santo. Por isso o processo educativo foi denominado de santificação.

Em comum na formação do homem ideal, a busca pela felicidade que se realiza no controle dos medos e ansiedades, que, para Paulo de Tarso, é espelhada pela fé em um Deus que é amor.

Para Epicuro, o sábio é como um “deus entre os homens”; para Paulo de Tarso, o sábio é “um homem que reflete a Deus”. Mas, em ambos, o comportamento do homem ideal envolve uma vida de equilíbrio, de autogoverno sobre os desejos, para saber selecioná-los e dosá-los, tornando-se referencial de virtude a ser imitado.

Respeitando as especificidades de cada período, as discussões a respeito desse assunto podem contribuir para o diálogo atual no que diz respeito à busca interior que permeia o homem e à intenção de direcionar essa busca para uma fonte de valor que permita nortear as decisões e escolhas.

Nesse sentido, recorrer aos clássicos, isto é, recorrer às formulações, que embora radicadas numa época determinada, extrapolam os limites dessa época, e continuam a manter o seu interesse para as épocas ulteriores, superando o imediato e o conjuntural, pode contribuir no direcionamento do processo educativo para os aspectos essenciais e as disposições duradouras, visando elevar e incentivar educadores e educandos a patamares mais elevados de virtudes humanas.

A *philía* como característica tangível nas relações humanas evidenciou-se nos jardins de Epicuro, na formação de uma sociedade de amigos, em um pacto de compromisso. Nas comunidades paulinas essa influência pôde ser percebida no pacto da *agápe*, que no rito do batismo, marcava a iniciação por meio de um acordo de compromisso.

Como princípio da *autárkeia* tanto Epicuro quanto Paulo de Tarso reeducavam para o cuidado de si mesmo, a procura de prazeres estáveis, em partilha com outros que participavam da mesma atitude.

E como amor a sabedoria, a *philía* apontou para o conhecimento de si mesmo, o domínio das paixões e a divulgação da doutrina. Semelhantemente, a *agápe* paulina incorporou essa *philía* que alimentava a relação baseada no amor à verdade, que é a mesma que impele a transmissão da doutrina (pois a doutrina se constituiu na verdade). Porquanto, a verdade assumiu a difusão e propagação de “luz libertadora”, constituindo-se na expressão prática de amor aos pares, que levava à necessidade de ampliação e divulgação atemporal, rompendo com as barreiras de espaço e tempo, em uma preocupação com as gerações vindouras. Tanto a filosofia epicurista quanto a filosofia paulina, traziam em si essa missão de fundamentar as bases de uma libertação pedagógica e formativa.

O conceito de *philía*, em Epicuro, representava um bem em si mesmo, não era apenas um meio estimulador, mas um fim em si mesmo e, portanto, necessitava ser

cultivada como um valor. Superava a função estratégica, representava uma força educadora, capaz de submeter os desejos e escolhas em prol do bem comum.

Nessa acepção, a *agápe*, em Paulo de Tarso, é um dom que se manifesta em força motriz, capaz de capacitar e impulsionar o homem para o bem. Em *I Coríntios*, a *agápe* não aparece como personificação de uma virtude, mas como um poder que se tem ou não, que se procura e que determina o agir dos indivíduos (*I Coríntios* 13,4-7). Portanto, o que a *agápe* em *I Coríntios* 13 tematiza e, se consolida nas *Cartas aos Romanos* e aos *Gálatas* é, no fundo, o poder escatológico do amor de Deus, que por meio de Cristo determina pela raiz a vida dos cristãos em todas as dimensões concebíveis e, ao mesmo tempo os identifica e os constrói.

A *agápe* conceituada como poder e busca, como práxis do bem (em seus elementos teóricos que expressam uma prática refletida) é como uma força que impulsiona, que motiva a amar ao próximo em uma relação com Deus, mas, acima de tudo, em Paulo de Tarso, ela é um dom: “o amor de Deus foi derramado em nossos corações pelo Espírito Santo que nos foi dado” (*Romanos* 5, 5), logo, é um dom “fruto do Espírito” (*Gálatas* 5,22).

Nesse aspecto, em nada se assemelha à *philía* epicurista. Mas essa conceituação abstrata e subjetiva necessitava de uma operação que exigia certa logística no convívio diário para se efetivar. Fazia-se necessário transcender o abstrato e se tornar uma forma concreta de regular a convivência e ao mesmo tempo motivar a sua prática. É nesse sentido que a *philía* é convocada para materializar a ação no escopo paulino. É por ela que a identidade cristã será moldada e, assim, desenhado o perfil do cristão.

Em Epicuro, pode-se visualizar uma antecipação desse perfil, à medida que configurou o amor a si mesmo e aos pares sob os termos de um modelo (medida, referencial) orientador e regulador das relações sociais em suas comunidades fundamentadas na *philía*.

Se a *agápe* salienta a parte divina de Cristo, a *philía* materializa a parte humana. Embora a *agápe* cristã abarque em si todo esse sentido, a *philía* é nela um elemento de concretude reguladora do comportamento.

No sentido mais amplo da *agápe*, a *philía* assumiu o caráter educativo e reordenador do comportamento em uma ligação semelhante do *pneuma* com a *sárx*. Fundamentando a convivência cotidiana nas comunidades paulinas e garantindo sua

sustentabilidade e expansão. Permitindo a construção dos relacionamentos independente de raça, gênero e condição social.

A originalidade da proposta paulina se deu em atribuir à *agápe* a conotação transcendente que a mensagem messiânica lhe imprimiu, inaugurando um novo tempo. Um tempo em que os seres humanos podem efetivamente ter, não enquanto *dominium*, mas enquanto *usus*, o tempo-que-resta aos homens, tempo presente, tempo messiânico que não é um tempo cronológico, mas um período de transformação qualitativa dos indivíduos que se preparam para o Reino de Deus, tornando-se cidadãos celestes.

A educação nesse período de transformação qualitativa apontava para um caminho de santificação pela fé, mediante a graça da ação salvífica de Cristo e o dom gratuito de Deus. A *agápe*, que sintetizava o amor a Deus e ao próximo, era o elemento unificador de um novo sistema jurídico-social: o Reino de Deus.

Esse convívio em comunidade, em laços fraternos, produzia uma submissão voluntária, uma motivação que gestava a solicitude e a reciprocidade, que levava os membros da comunidade a se unirem em um interesse de pertença mútuo que garantia certa segurança.

O pacto da *phília* exercia em Epicuro a mesma função da fé cristã para Paulo de Tarso. Em Epicuro, a fé estava no amigo e na confiança advinda dessa relação de proteção.

E, para Paulo de Tarso, essa fé se resumia em Deus, que, além de amigo, era pai e conclamava toda a humanidade a se tornar uma só família.

Epicuro e Paulo de Tarso foram capazes de identificar que é a confiança em um sentimento de pertença que unifica e se torna uma força pedagógica, capaz de imprimir e sustentar uma identidade. E que no processo de formação humana o relacionamento entre educador e educando requer referenciais, modelos de conduta.

Ambos, a seu modo, destacaram a importância de o discurso não cair no vazio. Epicuro, ressaltando o papel da filosofia curativa que capacita a discernir e expulsar da alma aquilo que a afeta. Paulo de Tarso, imprimindo na fé que se materializa na prática da *agápe* o antídoto contra um discurso barulhento (*1 Coríntios* 13,1) que não produz efeito.

Ambos concordaram que a formação humana deveria ser integral, capaz de trabalhar o homem nas questões da alma e do corpo, e que essa formação ganha

motivação, inspiração nos relacionamentos comprometidos por pactos de fraternidade. A *phília*, num âmbito mais imanente para Epicuro, e a *agápe*, num sentido transcendente para Paulo de Tarso.

E tanto o filósofo, para Epicuro, quanto o cristão, para Paulo de Tarso, deveriam pelo exemplo apontar o caminho, guiar para a felicidade, assumindo, portanto, o papel, a figura do *paidagogós*.

Entendendo-se que a educação visa atender às transformações de seu momento histórico e que é um dos fatores essenciais de desenvolvimento do ser humano e de sua transformação, discutir o modo como se deu nos primeiros séculos da era cristã poderá ser uma peça significativa para maior compreensão da educação em seus aspectos gerais. Com o desenvolvimento dessas questões, acredita-se que se terá maior probabilidade de entender as possibilidades e os limites do processo educacional enquanto agente transformador de comportamentos.

Por fim, não se pretende encerrar as investigações sobre o assunto, ao contrário, é um tema que requer continuidades.

Investigar o amor sempre é muito instigante, investigá-lo como instrumento formativo o torna mais instigante ainda, à medida que imprime nele um desafio pedagógico que vai além de uma relação comum, importa fazer com que alguém ame aquilo que se pretende transmitir, de uma forma que o faça transcender o que o transmite e o impulsione a alçar voos mais altos.

Implica em repensar metodologias e conteúdos, em desapegar-se de verdades absolutas, para ouvir as verdades do outro, e de romper com certas hierarquias que às vezes impedem ou toldam o despertar do novo no diálogo das relações humanas. O possível diálogo entre a *phília* epicurista e a *agápe* cristã no primeiro século pode permitir a compreensão que, enquanto humanos, estamos sempre à procura de um amor que nos motive e dê sentido à vida. Um sentimento de acolhimento e compreensão, uma identidade, um sentimento de pertença que nos movimente em direção ao outro e ao bem comum, que torne os dias mais felizes e que dê sentidos à existência particular e coletiva.

Epicuro e Paulo de Tarso souberam fazer uma leitura de seu momento histórico, enfrentaram a corrupção política, as intolerâncias religiosas e uma humanidade perturbada por falsas promessas e superstições. Souberam reconhecer em seus semelhantes as angústias, identificar seus medos, seus desejos e suas

necessidades, tentaram desvelar as relações de interesse que as engendraram e foram capazes de ousar e propor uma suposta solução.

Ambos se estabeleceram como referência de sua própria proposta formativa, indicando que em seus espaços pedagógicos a prática, o exemplo tinham mais força que o discurso. Uma solução aparentemente simples e ao mesmo tempo uma motivação: amor, afeto, diálogo.

Esquecendo-se os desdobramentos que suas propostas gestaram, fica a sensibilidade que ambos demonstraram em repensar o homem e um modelo de formação, em que, apesar dos conflitos políticos, econômicos e sociais, o fim primeiro fosse a felicidade e essa felicidade importava a harmonização do homem com ele mesmo (em saber enfrentar as mazelas de seu período social sem perder a sua autonomia pessoal) e com o outro (parte integrante desse contexto e não menos importante).

Discutir a formação humana tanto em Epicuro como em Paulo de Tarso pôde inspirar um novo olhar sobre o espaço pedagógico em que se travam as relações sociais na família, na escola, na sociedade. E que os espaços pedagógicos não são limitados às estruturas físicas fixas. Que o digam os orientandos do prof. Dr. José Joaquim, o Neto, que sempre transcende, para além dos limites da academia, o seu debate pedagógico.

Aliás, o objeto desta pesquisa, em tese, construiu-se em torno do diálogo em defesa do epicurismo representado pelo professor Neto com uma orientanda que se intitula cristã, objetivando discutir certos sentidos e conceitos, a fim de enriquecer sua própria formação pedagógica que foi inspirada pela amizade nascente entre orientador-orientando no decorrer do processo.

Relações humanas (de certa forma sempre pedagógicas) são sempre conflituosas e as relações de afeto são sempre mais conflituosas ainda, mas são nessas relações que nos tornamos cada vez mais humanos: vivos, concretos e situados. E nelas aprendemos a administrar o tempo que nos resta (parafraseando Paulo de Tarso), a fim de imprimir uma transformação integral de nós mesmos e do modo de viver como referenciais pedagógicos, revelando-nos como “cartas vivas”.

A exemplo de Diógenes de Enoanda, que movido pelo amor aos homens mandou perpetuar em pedra, no muro de um dos pórticos de sua cidade, o que considerava ser a solução para a crise existencial do indivíduo independente de seu

contexto, como “cartas vivas” tornamo-nos o principal meio de divulgação daquilo que objetivamos formar.

Se uma pessoa, ou duas, ou três, ou quatro, ou o número que queiram, estiver em aflição, e se eu fosse chamado a ajudá-la, faria tudo que estivesse em meu poder para oferecer meu melhor conselho. Hoje, a maioria dos homens está doente, como que de uma epidemia, em função das falsas crenças a respeito do mundo, e o mal se agrava porque, por imitação, transmitem o mal uns aos outros, como carneiros. Além disso, é justo levar socorro àqueles que nos sucederão. Eles também são nossos, embora ainda não tenham nascido. O amor aos homens nos leva a ajudar os estrangeiros que venham a passar por aqui. Como a boa mensagem do livro já foi difundida, resolvi utilizar esta muralha para expor em público o remédio da humanidade (DIÓGENES DE ENOANDA, 2010, p. 1029).

REFERÊNCIAS

Fontes:

CARTAS Paulinas In: **BÍBLIA**. Tradução Ecumênica da Bíblia - TEB. São Paulo: Edições Loyola, 1994.

_____. **Novo Testamento Interlinear** (grego-português). 4. ed. Tradução de Vilson Scholz. Baueri, SP: Ed. SBB, 2004.

_____. Primeira aos Tessalonicenses. In: **BÍBLIA. Novo Testamento Interlinear** (grego-português). 4. ed. Tradução de Vilson Scholz. Bauer: Ed. SBB, 2004.

_____. I e II Carta aos Coríntios. In: **BÍBLIA. Novo Testamento Interlinear** (grego-português). 4. ed. Tradução de Vilson Scholz. Baueri: Ed. SBB, 2004.

_____. Gálatas. In: **BÍBLIA. Novo Testamento Interlinear** (grego-português). 4. ed. Tradução de Vilson Scholz. Baueri: Ed. SBB, 2004.

_____. Romanos. In: **BÍBLIA. Novo Testamento Interlinear** (grego-português). 4. ed. Tradução de Vilson Scholz. Baueri: Ed. SBB, 2004.

_____. Filipenses. In: **BÍBLIA. Novo Testamento Interlinear** (grego-português). 4. ed. Tradução de Vilson Scholz. Baueri: Ed. SBB, 2004.

_____. Filemo. In: **BÍBLIA. Novo Testamento Interlinear** (grego-português). 4. ed. Tradução de Vilson Scholz. Baueri: Ed. SBB, 2004.

EPICURO. **Massime e aforismi**. Edição bilíngue grego-italiano. Tradução de Antonangelo Liori. Roma: Tascabili Economici Newton, 1993.

_____. **Carta a Meneceu**. (Álvaro Lorencini, Enzo Del Carratore). São Paulo: Ed. da UNESP, 2002.

_____. Carta a Meneceu. In: DIÔGENES Laértios. **Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres**. Tradução de Mário da Gama Kury. 2. ed. Basília, DF: Ed. da UNB, 2008a.

_____. Epístola a Heródoto. In: VARA, José. **Epicuro** (Obras Completas). Madrid: Catedra, 2001.

_____. Epístola a Pítocles. In: DIÓGENES Laértios. **Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres**. Tradução de Mário da Gama Kury. 2. ed. Brasília, DF: Ed. da UNB, 2008b.

Literatura de apoio:

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

AGAMBEN, Giorgio. **El tiempo que resta**. Comentario a la carta a los Romanos. Tradução de Antonio Piñero Sáenz. Madrid: Editorial Trotta, 2006.

_____. Cristianismo como religião: a vocação messiânica, **Revista Il Regno**, n. 22, 2009. IHU on line. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/index.php?option=com_noticias&Itemid=18&task=detalhe&id=28959>. Acesso em: 23 dez. 2010.

_____. **La Chiesa e il Regno**. Roma: Nottetempo, 2010

_____. O amigo. Tradução Marcus Vinicius Oliveira. **Civilistica. com**. Rio de Janeiro, a. 1, n. 2, jul.-dez./2012. Disponível em: 12 dez. 2015.

ALVAR, Jaime at al. **Cristianismo primitivo y religiones mistericas**. Madrid: Ediciones Cátedras, 1995.

AMARAL, R.G.; PEREIRA MELO. **A formação do homem ideal: o herói grego e o cristão**. Maringá, 2008. Disponível em: <www.ppe.uem.br/publicacoes/seminario_ppe_2008>.

ARENDT, Hannah. **A vida do espírito**. Tradução de Antonio Abranches e Helena Martins. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2000.

ARISTÓTELES. **Política**. Tradução de Mário da Gama Kury. 3. ed. Brasília, DF: Ed. da UNB, 1997.

_____. **Ética a Nicômacos**. Tradução de Mário da Gama Kury. 4. ed. Brasília, DF: Ed. da UNB, 2001.

_____. **Metafísica**. Tradução de Leonel Vallandro. Porto Alegre: Globo, 1969.

ASTORGA, Luiz Augusto. Observações sobre o conceito de moira e o livre arbítrio cristão. **Aquinate**, n. 3, p. 111-122, 2006. Disponível em:<http://www.aquinate.net/revista/edicao_atual/Estudos/03/estudo-astorga-moira.pdf> . Acesso em: 12 jan. 2014.

ATOS dos Apóstolos. In: **BÍBLIA**. Tradução Ecumênica da Bíblia - TEB. São Paulo: Edições Loyola, 1994.

BAIÃO, Gabriela. Introdução, tradução e notas. In: EPICURO. **Cartas, máximas e sentenças**. Lisboa: Edições Sílabo, 2009.

BAILLY, A. **Dictionnaire Grec-Français**. Paris: Hachette, 2000.

BARBAGLIO, Giuseppe. **São Paulo, o homem do Evangelho**. Tradução Epharaim Ferreira Alves. Petrópolis, RJ: Vozes, 1993.

_____. **As Cartas de Paulo (I)**. Tradução de José Maria de Almeida. São: Loyola, 1989.

_____. **As Cartas de Paulo (II)**. Tradução de José Maria de Almeida. São Paulo: Loyola, 1991.

BARROS, Gilda Naécia Maciel. **Cristianismo Primitivo e a Padeia Grega**. Disponível em: <http://www.hottopos.com/vdletra2/Gilda.htm#_ftn1> Acesso em: 30 abr. 2005.

_____. **Eros, A Força do Amor na Paidéia de Platão**. (Notas da conferência proferida na I Semana de Estudos Clássicos & Educação da Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo, 25-4-2002). Disponível em <http://www.hottopos.com/vdletra2/Gilda.htm#_ftn1>2002. Acesso em: 30 abr. 2007.

_____. **Areté e Cultura Grega- Pontos e Contrapontos**. Disponível em: <<http://www.hottopos.com/virtude.16.Gilda.htm.62k>>. 2006. Acesso em: 7 ago. 2007.

BAUER, J. B. **Dicionário Bíblico- Teológico**. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

BARTH, Fredrik. **Ethnic Groups and Boundaries: the Social Organization of Culture Difference**. Illinois: Waveland, 1969.

BENITO, Jose Ramon, **La Paideia Cristiana: una interpretación** (Estudios filosofia história letras). 1985. Disponível em: <http://www.hemerodigital.unam.mx/ANUIES/itam/estudio/estudio02/sec_62.html> Acesso em: 2 out. 2009.

BENOIT, André; SIMON, Marcel. **Judaísmo e Cristianismo Antigo de Antóco Epifânio a Constantino**. In: DIÓGENES Enoanda de. São Paulo: EdUSP, 1987.

BERGSON, Henri. **As duas fontes da moral e da religião**. Tradução de Miguel Serras Pereira. Coimbra: Almedina, 2005.

BÍBLIA. Português. **A Bíblia de Jerusalém**. Tradução Ecumênica da Bíblia - TEB. Edições Loyola: São Paulo, 1994.

BLÁZQUEZ MARTINEZ, José Maria. **El nacimiento del cristianismo**. Madrid: Editorial Síntese, 1995.

BOBZIEN, Susanne. Did Epicurus discover the free will problem? In: NUSSBAUM, Martha. **Oxford studies in ancient philosophy**. Oxford: Oxford University, 2000. p. 287-337.

_____. Moral responsibility and moral development in Epicurus'

Philosophy. In: BURKHARD, Reis. **The virtuous life in greek ethics**. Cambridge: Cambridge University, 2006. p. 206-229.

BOEHNER, Philotheus; GILSON, Etienne. **História da filosofia cristã**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1970.

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro: Difel, 1989.

BORNKAMM, Günther. **Paulo, vida e obra**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1992.

BRAKEMEIER, Gottfried. **A primeira carta do apóstolo Paulo à comunidade de Corinto: um comentário exegético- teológico**. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2008.

BROWN, Peter. **El primer milenio de la cristandade occidental**. Barcelona: Crítica, 1997.

BRETT, Mark G. (Ed.). **Ethnicity and the Bible**. Boston: Brill, 2002.

BRUN, Jean. **O epicurismo**. Lisboa: Edições 70, 1987.

BULTMANN, Rudolf. **Teologia do Novo Testamento**. Santo André: Academia Cristã, 2008.

BULTMANN, Rudolf. **Nuovo Testamento e mitologia**. Brescia: Queriniana, 1970.

BURCKHARDT, Jacob. **Del paganismo al cristianismo**. México, DF: Fondo de Cultura Económica, 1996.

BYRON, Gay L. **Symbolic blackness and ethnic difference in early Christian literature**. New York: Routledge, 2002.

CATE, L. Robert. **One untimely born: the life and ministry of the Apostle Paul**. Georgia: Mercer University, 2006.

CHAMPLIN, Russell. **O Novo Testamento interpretado versículo por versículo**. São Paulo: Candeia, 1990. v. 3.

CHARPENTIER, Etienne. **Para ler o novo testamento**. São Paulo: Loyola, 1992.

CHÂTELET, François. **A filosofia pagã: do século VI a.C. ao século III d.C.** Rio de Janeiro: Zahar, 1973.

CLAY, Diskin. O epicurismo: escola e tradição. In: GIGANDET, A.; MOREL, P. M (Org.). **Ler Epicuro e os Epicuristas.** Tradução Edson Bini. São Paulo: Loyola, 2011.

COCHRANE, Charles Norris. **Cristianismo y cultura clásica.** México, DF: Fondo de Cultura Economica, 1992.

CICERO. **De finibus bonorum et malorum.** Tradução de H. Rackham. Cambridge: Harvard University, 1999.

CIVITA, Victor. **Dicionário de mitologia greco-romana.** 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1976.

COLLINS, Raymond F. First Corinthians. **Sacra Pagina Series,** Collegeville, v. 7, p. 478-499, 1999.

CROSSAN, J. Dominic; REED, Jonathan L. **Em busca de Paulo: como o apóstolo de Jesus opôs Reino de Deus ao Império Romano.** São Paulo: Paulinas, 2008.

CRUZ, Marcus. O ser cristão e o triunfo da Igreja: um estudo acerca das transformações da identidade do homem ocidental. In: SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA DA ANPUH, 14., 2007, Rio de Janeiro. **Anais...** Rio de Janeiro: [s.n], 2007. p. 1-10. Disponível em: <<http://snh2007.anpuh.org/resources/content/anais/Marcus%20Cruz.pdf>>. Acesso em: 13 maio 2013.

CULDAUT, Francine. **El nacimiento del cristianismo y el gnosticismo.** Madrid: Ediciones Alkal, 1996.

DARAKI, María; ROMEYER-DHERBEY, Gilbert. **El mundo helenístico: cínicos, estoicos y epicúreos.** Tradução de Fernando Guerrero. Madrid: Akal, 1996.

DEWITT, W. Norman. **St. Paul and Epicurus.** Minneapolis: University of Minnesota, 1999.

_____. **Epícurus and his philosophy.** Minneapolis: University of Minnesota, 1964.

DIAS, Patrícia de Oliveira. **Platão, Eros e relações afetivas na antiguidade.** 2008. Disponível em: <www.cchla.ufrn.br/humanidades/trabGT.php>. Acesso em: 12 dez. 2009.

DIÓGENES, de Enoanda. In: DELATRE, Daniel; PIGEAUD, Jackie (Dir.). **Les Épicuriens**. Tradução do grec ancien et du latin par un collectif de traducteurs. Paris: Gallimard. 2010. p. 1029-1072.

DIÓGENES LAËRTIOS. **Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres**. Tradução de Mário da Gama Kury. 2. ed. Brasília, DF: UnB, 2008.

DONINI, Ambrogio. **História do cristianismo**: das origens a Justino. São Paulo: Edições 70: Martins Fontes, 1980.

DONÍS, Marcelino Rodriguez. **Epicuro y su escuela**. Disponível em: <institucional.us.es/revistas/fragmentos/.../ART%206>. Acesso em: 12 dez. 2013.

DRAME, John William. **Paulo**. São Paulo: Paulinas, 1982.

DREHER, Martin N. **A igreja no império romano**. São Leopoldo: Sinodal, 1963.

DROIT, Roger-Pol. **Um passeio pela antiguidade**: na companhia de Sócrates, Epicuro, Sêneca e outros pensadores. Rio de Janeiro: Difel, 2012.

DUVERNOY, Jean François. **O epicurismo e sua tradição antiga**. Tradução de Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1993.

ELLIOT, Neil. A mensagem antiimperial da Cruz. In: HORSLEY, Richard A. **Paulo e o império romano**: religião e poder na sociedade imperial romana. São Paulo: Paulus, 2004. p. 169-184

ENGELS, Friedrich. **O cristianismo primitivo**. Rio de Janeiro: Laemmert, 1969.

EPICURO. **Antologia de textos**. São Paulo: Abril Cultural, 1985. (Os Pensadores).

_____. **Obras**. Madrid: Tecnos, 2008b.

_____. **Obras completas**. Tradução de José Vara. Madri: Ediciones Cátedra, 2012a.

_____. **Máximas principais**: introdução, tradução e notas de João Quartim de Moraes. São Paulo: Loyola, 2010.

_____. **Pensamentos**. São Paulo: Martin Claret, 2005.

_____. Sentenças vaticanas. In: **Obras completas**. Tradução de José Vara. Madri: Ediciones Cátedra, 2012b.

ESPOSITO, Roberto. **Communitas: The Origin and Destiny of Community**. Tradução Timothy Campbell. California: Press Stanford, 2010.

FABRIS, Rinaldo. **Paulo Apóstolo dos gentios**. São Paulo: Paulinas, 2003.

_____. **Para ler Paulo**. São Paulo: Loyola, 1996.

FARRINGTON, Benjamin. **A doutrina de Epicuro**. Rio de Janeiro: Zahar, 1968.

FERREIRA, José Ribeiro. **A Grécia antiga**. Rio de Janeiro: edições 70, 1992.

FERREIRA, Joel Antônio; SILVA, Valmor. **Paulo missionário**. Belo Horizonte: O Lutador, 2009.

_____; _____. **Gálatas: a epístola da abertura de fronteiras**. São Paulo: Loyola, 2005.

_____; _____. **Paulo, Jesus e os marginalizados: leitura conflituall do novo testamento**. 2. ed. Goiás: Ed. da PUC, 2011.

FERREIRA, José Ribeiro. **A Grécia antiga: sociedade e política**. Lisboa: Edições 70, 1992.

FERREIRA, Sérgio B. H. **Dicionário Aurélio**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000.

FERNANDES, Edrisi. Santuário, Jardim e Pólis: Pitagorismo, Epicurismo, Urbanidade e Política 89. In: CORNELLI, Gabriele (Org.). **Representações da cidade antiga: categorias históricas e discursos filosóficos**. Coimbra: Archai, 2010. p. 89-113. Disponível em: <https://bdigital.sib.uc.pt/jspui/bitstream/123456789/32/1/representacoes_da_cidade_antiga.pdf>. Acesso em: 12 fev. 2014.

FESTUGIÉRE, André-Jean. **Epicuro y sus dioses**. Buenos Aires: Eudeba, 1963.

FIORENZA, Elisabeth S. A práxis do discipulado Co-Igual. In: HORSLEY, Richard A. **Paulo e o Império Romano: religião e poder na sociedade imperial romana**. São Paulo: Paulus, 2004. p. 221-238.

FISICHELLA, Rino. **Introdução à teologia fundamental**. Tradução de João Paixão Netto. São Paulo: Loyola, 2000.

FRAILE, Guillermo. **Historia de la filosofia I: Grecia y Roma**. Madrid: La Editorial Catolica, 1971.

FRAISSE, Jean-Claude. **Philia: la notion d'amitié dans la philosophie antique**. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1974.

FRANCO, Irley. **O sopro do amor**: um comentário do discurso de Fedro no Banquete de Platão. Rio de Janeiro: Palimpsesto, 2006.

FREIRE, António. **Conceito de moira na tragédia grega**. Braga: Livraria Cruz, 1969.

GALIMBERT, Umberto. **Rastros do sagrado**. São Paulo: Paulus, 2003.

GEORGI, Dieter. Romanos: teologia missionária e teologia política. In: HORSLEY, Richard, A. **Paulo e o império romano**: religião e poder na sociedade imperial romana. São Paulo: Paulus, 2004. p. 150-161.

GHIRALDELLI JUNIOR, Paulo. **Epicuro no inferno?** 2007. Disponível em: <<http://ghiraldelli.wordpress.com/2007/12/09/epicuro-no-inferno/>>. Acesso em: 7 ago. 2011.

GIGANDET, A.; MOREL, P. M. (Org.). **Ler Epicuro e os epicuristas**. São Paulo: Loyola, 2011.

_____. Alain. Os princípios da física. In: GIGANDET, A.; MOREL, P. M. (Org.). **Ler Epicuro e os epicuristas**. São Paulo: Loyola, 2011.

GILES, Thomas R. **Jerusalém e Atenas**: filosofia e teologia. São Paulo: EPU, 2000.

GILLMAN, M. Florence. **Mulheres que conheceram Paulo**. São Paulo: Paulinas, 1998.

GOETZ, WALTER. **Hélide y Roma**: el origen de cristianismo. Madrid: Espasa-Calpe, 1951.

GRAMSCI, Antonio. **Concepção dialética da história**. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. 4 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1981.

_____. **Cadernos do Cárcere**. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999. v. 1.

GRIMAL, Pierre. **Dicionário de mitologia grega e romana**. Tradução de Victor Jabouille. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000.

_____. **A mitologia grega**. São Paulo: Brasiliense, 1985. p.122.

GUAL, Carlos García. **Epicuro**. Madrid: Alianza Editorial, 2006.

_____; ÍMAZ, María Jesús. **La filosofía helenística**. Madrid: Editorial Síntesis, 2008.

GUIGNEBERT, Charles. **El cristianismo antiguo**. México, DF: Fondo de Cultura Económica, 1998.

HADOT, Pierre. **O que é filosofia antiga?** Tradução de Dion Davi Macedo. São Paulo: Edições Loyola, 1995/2011.

_____. **Exercices spirituels et philosophie antique**. Paris: Albin Michel, 2002.

HIGUET, Etienne A. A força do Eros no pensamento ético e político de Paul Tillich. **Revista Eletrônica Correlatio**, São Bernardo do Campo, n. 2, 2007. Disponível em: < <http://www.metodista.br/ppc/correlatio>>. Acesso em: 12 dez. 2009.

HINSON, E. Glenn. O ensino cristão na igreja primitiva. In: HINSON, E. Glenn; SIEPIERSKI, Paulo. **Vozes do cristianismo primitivo**. São Paulo: Sepal, [19--]. p.19-34.

HOBSBAWM, Eric. **Sobre história: ensaios**. Tradução de Cid Knipel Moreira. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 1998.

HOLZNER, Josef. **Paulo de Tarso**. Lisboa: Editorial Áster, 1959.

RICHARD, A. **Paulo e o Império Romano: religião e poder na sociedade imperial romana**. São Paulo: Paulus, 2004.

IZIDORO, José Luiz. **Fronteiras e identidades fluidas no cristianismo da Galácia**. 2010.196 f. Tese (Doutorado em Ciência da Religião)-Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2010.

_____. **A contribuição da antropologia como instrumental teórico na pesquisa bíblica**. S. Bernardo do Campo: Oracula, 2007. v. 3. 5,

JAEGER, Werner. **Cristianismo Primitivo e Paideia Grega**. Lisboa: Edições 70, 1961/1991.

_____. **Paideia**. São Paulo: Martins Fontes, 1995/2002.

JEREMIAS, Joachim. **Jerusalém no Tempo de Jesus: pesquisas de história econômico social no período neo testamentoário**. São Paulo: Paulinas, 1983.

JOHNSON, Paul. **História del cristianismo**. Madrid: Javier Vergara, 1999.

JONES, Siân. **The Archaeology of Ethnicity: constructing identities in the past and present**. London & New York: Routledge, 1997a.

JOYAU, E. Estudos introdutórios. In: **Epicuro**. Antologia dos Textos. São Paulo: Abril Cultural, 1985. Os Pensadores.

JUFRESA, Montserrat. **Epicuro**: obras. Madrid: Tecnos, 2008.

KIVITZ, Ed René. **Nasce uma igreja**. São Paulo: Sepal, 1992.

KOCH, R. Homem. In: BAUER, J. B (Org.). **Dicionário de teologia bíblica**. São Paulo: Loyola, 1973. p. 468-475.

KOESTER, Helmut. **Introdução ao Novo Testamento**: história e literatura do cristianismo primitivo. Tradução de Euclides Luiz Calloni. São Paulo: Paulus, 2005. v.2.

KONDER, Leandro. **O Cristianismo primitivo-apêndice**. Rio De Janeiro: Laemmert, 1969.

KONSTAN, David. **A amizade no mundo clássico**. São Paulo: Odysseus, 2005.

KRUSE, Colin. **II Coríntios**: introdução e comentário. São Paulo: Edições Vida Nova. 1994.

LARA, Tiago Adão. **A filosofia nas suas origens gregas**. Rio de Janeiro: Vozes, 2001.

_____. **A filosofia nos tempos e contratempos da cristandade ocidental**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999.

LELOUP, Jean-Yves. **Introdução aos verdadeiros filósofos**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003.

LÉVÊQUE, Pierre. **O mundo helenístico**. Lisboa: Edições 70, 1987.

LIEU, Judith. Impregnable ramparts and walls of iron: boundary and identity in early Judaism and Christianity. **New Testament Studies**, London, n. 48, p. 297-313, 2002.

LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. **Antropologia filosófica I**. São Paulo: Loyola, 1991.

LLEDÓ IÑIGO, E. **El epicureísmo**: uma sabiduría Del cuerpo, Del gozo y de la amistad. Madrid: Taurus, 1995.

LONG, A. **Hellenistic Philosophy, Stoics, Epicureans, Sceptics**. California: University of California, 1986

LOREDO, Carlos Roberto. Ser Iniciado no amor: as relações entre cultos de Mistério e Paidéia a partir do banquete de Platão. **Síntese**: Revista de Filosofia, Belo Horizonte, v. 36, n. 116, p. 355-371, set./dez. 2009.

LORENCINI, Álvaro; DEL CARRATORE, Enzo. Apresentação. In: EPICURO. **Carta sobre a felicidade**: a Meneceu. Tradução de Álvaro Lorencini e Enzo Del Carratore. São Paulo: Ed. da UNESP, 2002.

LOZANO, Arminda. Asia Menor en época helenístico-romana. Panorama religioso. In: BLÁZQUEZ MARTINEZ, José Maria et al. **Cristianismo primitivo y religiones mistericas**. Madrid: Cátedra, 1995.

LUCE, John Victor. **Curso de filosofia grega**: do Séc. VI a.C. ao Séc III d.C. Tradução de Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1994.

LUCRÉCIO CARO, Tito. **Da Natureza**. (Agostinho da Silva). São Paulo: Abril Cultural, 1985. (Os Pensadores).

MARASCHIN, Jaci. A face sagrada de Eros: religião e corpo. **Revista Eletrônica Correlatio**, São Bernardo do Campo, n. 2, p. 15-25, 2007. Disponível em: <<https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/COR/article/viewFile/1813/1797A>>. Acesso em: 10 dez. 2009.

MARROU, Henri Irénée. **História da educação na antigüidade**. 4. ed. São Paulo: E.P.U., 1975.

MARITAIN, J. **A filosofia moral**. 2. ed. Rio de Janeiro: Livraria Agir Editora, 1973.

MARX, Karl. **Diferença entre as filosofias da natureza em Demócrito e Epicuro**. Tradução de Edson Bini e Armandina Venâncio. São Paulo: Global, 1979.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã**. São Paulo: Ed. Moraes, 1987.

MATEOS, Juan. **Jesus e a sociedade de seu tempo**. São Paulo: Paulinas, 1992.

METZGER, Bruce M.; COOGAN, Michael D. (Org.). **Dicionário da Bíblia**: as pessoas e os lugares. Rio de Janeiro: Zahar, 2002. v. 1.

MIRANDA, Evaristo Eduardo de; MALCA, José Manoel S. **Sábios fariseus**: reparar uma injustiça. São Paulo: Loyola, 2001.

MOMIGLIANO, Arnaldo. **De paganos, judíos y cristianos**. México, DF: Fondo de Cultura Económica, 1992.

MONDOLFO, R. **O homem na cultura antiga, a compreensão do sujeito humano na cultura antiga**. São Paulo: Ed. Mestre Jou, 1968.

MORAIS NETO, Joaquim José. Recepção platônica do cristianismo na Igreja primitiva. In: PEREIRA MELO, José Joaquim; PIRATELI, Marcos Roberto (Org.).

Ensaio sobre o cristianismo na antiguidade: história, filosofia e educação. Maringá: Eduem, 2006.

MORAIS, Vamberto. **A primeira comunidade cristã e a religião do futuro.** São Paulo: Ibrasa, 1992.

MORAES, João Quartim. **Epicuro:** as luzes da ética. São Paulo: Ed. Moderna, 1998.

_____. Nota Introdutória. In: EPICURO. **Máximas principais.** São Paulo: Edições Loyola, 2010. p. 7-12.

MORESCHINI, Cláudio; NORELLI, Enrico. **História da literatura cristã Antiga Grega e latina.** São Paulo: Loyola, 1996.

MORRIS, Leon. **Introdução ao Novo Testamento.** São Paulo: Edições Vida Nova, 1997.

MURPHY, O'Connor Jerome. **Paul:** a critical life. Oxford: University Press, 1996.

_____. **Paulo:** biografia crítica. Tradução de Barbara Theoto Lambert. São Paulo: Loyola, 2000.

NAGEL, Lizia Helena. Na mudança a violência por parteira. In: PEREIRA MELO, José Joaquim; PIRATELI, Marcos Roberto (Org.). **Ensaio sobre o cristianismo na antiguidade:** história, filosofia e educação. Maringá: Eduem, 2006. p.115-137.

NIETZSCHE, Friedrich. **Humano, demasiado humano II.** Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

_____. **A gaia ciência.** Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza; FUNARI, Pedro Paulo A.; COLLINS, John J. (Org.). **Identidades fluidas no judaísmo antigo e no cristianismo primitivo.** São Paulo: Annablume: Fapesp, 2010.

NYGREN, A. **Eros yagápe.** La noción cristiana del amor y sus transformaciones, Barcelona: Sagitário, 1969.

NUNES, Ruy Afonso da Costa. **História da educação na antiguidade cristã:** o pensamento educacional dos mestres e escritores cristãos no fim do mundo antigo. São Paulo: EPU, 1978a.

_____. **História da educação na antiguidade cristã.** São Paulo: EPU, 1978b.

NUNES, César. A Paidéia cristã. In: **Educar para a emancipação**. Florianópolis: Sophos, 2003. p. 79-82.

OJEA, Gonzalo Puente. **Ideología e historia**: la formación del cristianismo como fenómeno ideológico. 3. ed. Madri: Siglo Veintiuno, 1984.

ORTEGA, Francisco. **Genealogias da amizade**. São Paulo: Iluminuras, 2002.

PADOVANI, Umberto. **História da Filosofia**. São Paulo: Melhoramento, 1977.

PALACIO, Carlos. **Jesus Cristo**: história e interpretação. São Paulo: Loyola, 1979.

PANNENBERG, Wolfhart. **Fundamentos de cristologia**. Salamanca: Sigueme, 1974.

PARRA SANCHEZ, Tomás. **Comunidades proféticas a caminho**. São Paulo: Paulinas, 1996

_____. **Aventura entre os pagãos**. São Paulo: Paulinas, 1996.

PÉPIN, Jean. Helenismo e Cristianismo. In: CHÂTELET, François (Org.). **História da Filosofia**: idéias e doutrinas. Rio de Janeiro: Zahar, 1974. p.15-54

PEREIRA MELO, José Joaquim. A educação paleo-cristã. **Revista Teoria e Prática da Educação**, Maringá, v. 4, n. 9, p. 97-109, 2001.

_____. A organização do pensamento cristão: do século I ao século IV. In: COSTA, Célio Juvenal (Org.). **Fundamentos filosóficos da educação**. Maringá: EdUEM, 2005a. p 63-78.

_____. **Cristianismo e cultura clássica**. Maringá: EdUEM, 2003.

_____. Do helenismo ao cristianismo primitivo. JORNADA DE ESTUDOS ANTIGOS E MEDIEVAIS, 12; JORNADA INTERNACIONAL DE ESTUDOS ANTIGOS E MEDIEVAIS, 4., 2013, Maringá. **Anais...** Maringá: UEM, 2013. p.75-82. Disponível em: <<http://www.ppe.uem.br/jeam/anais/2013/pdf/02.pdf>>. Acesso em: 12 jun. 2014.

_____. A educação informal hebraica: o magistério dos profetas. **Revista Cesumar**, Maringá, v. 7, n. 1, p. 77-83, dez. 2002.

_____. A educação e o Estado Romano. **Revista Linhas**, Florianópolis, v. 7, n. 2, p. 1-10, 2006 a.

_____. O Estado e a formação do cidadão romano. **Revista Teoria e Prática da Educação**, Maringá, v.8, n. 3, p. 352-363, 2005b.

_____. ; PIRATELI, Marcos Roberto (Org.). **Ensaio sobre o cristianismo na antiguidade**: história, filosofia e educação. Maringá: Eduem, 2006b.

_____. A herança epicurista nas propostas de formação de Paulo de Tarso. In: PEREIRA MELO, José Joaquim; PIRATELI, Marcos Roberto (Org.). **Ensaio sobre o cristianismo na antiguidade**: história, filosofia e educação. Maringá: Eduem, 2006.

_____. Padres da igreja e o diálogo com o pensamento clássico. **Revista Brasileira de História das Religiões**, Maringá, ano I, n. 1, 2008. Dossiê Identidades Religiosas e História. Disponível em:

<<http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pdf/06%20Jose%20Joaquim%20Pereira%20Melo>>. Acesso em: 10 dez. 2009.

_____. Fontes e métodos: sua importância na descoberta das heranças educacionais. In: COSTA, Célio Juvenal; PEREIRA MELO, J. J.; FABANO, Luiz Hermenegildo (Org.). **Fontes e métodos em história da educação**. Dourados: Ed. UFGD, 2010. p. 13- 34.

PESSANHA, José Américo Motta. Platão: as várias faces do amor. In: NOVAES, Adauto. **Os sentidos da paixão**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009. p. 83-114.

_____. As delícias do jardim. In: NOVAES, Adauto. **Ética**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

_____. **Os Pensadores**. Seleção de Textos de José Américo Motta Pessanha. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1985.

PIERE, Marie Morel. As comunidades humanas. In: GIGANDET, A (Org.). **Ler Epicuro e os epicuristas**. Tradução de Edson Bini. São Paulo: Loyola São Paulo, 2011.

PIERRARD, Pierre. **História da Igreja**. São Paulo: Paulus, 1983.

PLATÃO. **Diálogos**. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979. Seleção de textos de José Américo Motta Pessanha. Os Pensadores.

PLEIFFER, Charles; HOWARD, Vos; REA, Jonh. **Dicionário Bíblico Wycliffe**. Tradução de Degmar Ribas Júnior. 2. ed. Rio de Janeiro: CPAD, 2007.

QUEIRUGA, Andrés Torres. **Repensar a ressurreição**. São Paulo: Paulinas, 2004.

_____. **Repensar la cristología**. 2. ed. Navarra: Verbo Divino, 1996.

QUESNEL, Michel. **Paulo e as origens do cristianismo**. São Paulo: Ed. Paulinas, 2004.

RAMOS, José Augusto et al. (Coord.). **Paulo de Tarso**: grego e romano, judeu e cristão. Coimbra: Classica Digitalia, 2012.

RATTEY, Beatrice. **Los Hebreos**. México, DF: FCE, 1995.

REALE, Giovanni. **História da Filosofia**: antiguidade e Idade Média. São Paulo: Paulus, 1990. v.1.

_____. **História da Filosofia Antiga**: os sistemas da Era Helenística. São Paulo: Loyola, 1994/2003. v. 3.

_____. **Teologia e magistério**: Eros e Agape na Concepção do Amor. In: **L'Osservatore Romano**, Lisboa, v.1, 2006. Disponível em: <www.cliturgica.org/artigo.php?id=449>. Acesso em: 15 dez. 2009.

ROCHA PEREIRA, Maria Helena da. **Estudo de história da cultura clássica**. Cultura Grega. 1. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2012. v. 1.

RODRÍGUEZ DONIS, Marcelino. El epicureísmo y su repercusión histórica. **Thémata**: Revista de Filosofía, Sevilla, n. 13, p. 175-195, 1995.

_____. El materialismo epicúreo a la luz de los racionalistas e ilustrados. In: GUAL, Carlos Garcia. **Historia de la Filosofía antigua**. Madrid: Trotta, 2004. p. 269-296.

_____. Epicuro y su escuela. **Fragmentos de Filosofía**, Sevilla, n. 4, p. 91-136, 1994.

RUIZ BUENO, Daniel. **Padres apostólicos y apologistas gregos**. Madrid: BAC, 2002.

SANCHES, Boscho Jordi. **Nascido a tempo**: a vida de Paulo apóstolo. São Paulo: Edições Ave Maria, 1997.

SÁNCHEZ, Javier Antolín. **Influencias éticas y sociopolíticas del epicureísmo en el cristianismo primitivo**. 2000. Tesis (Doctorado)-Universidad de Valladolid, Valladolid, 2000.

SAPATEIRO, Fernando rocha. Epicuro: a felicidade da alma e o labor da filosofia – alguns aspectos. **Revista Hypnos**, São Paulo, ano 10, n. 14, p. 125-132, 2005.

SARAIVA, Javier. **O Caminho de Israel**. São Paulo: Paulinas, 1994.

SÊNECA. L.A. **Sobre a brevidade da vida**. São Paulo: Nova Alexandria, 1998.

SEVERINO, A. J. **Filosofia**. São Paulo: Ed. Cortez, 1992.

SILVA, Maria de Fátima Sousa e. *Philia* e suas condicionantes na 'Hécuba' de Eurípidés In: NASCIMENTO, Aires; JABOUILLE, Victor; LOURENÇO, Frederico (Org.). **Eros e philia na cultura grega**: actas do Colóquio. Lisboa: Centro de Estudos Clássicos, 1996. p. 127-143.

SILVA, M. F. Markus Figueira da. **Epicuro**: sabedoria e jardim. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

SILVA, Andréia Cristina L. Frazão da. **A palestina no século I**. Disponível em: <<http://www.ifcs.ufrj.br/~frazão/palestina.htm>>. Acesso em: 24 nov. 2009.

SILVA, R. G., Roseli Gall do Amaral da. **A formação do homem ideal em Paulo de Tarso: o amor como elemento formativo**. 2010.146 f. Dissertação (Mestrado)-Universidade Estadual de Maringá, Maringá, 2010.146f.

SÖDING, Thomas. **A Tríade Fé, Esperança e Amor em Paulo**. São Paulo: Loyola, 2003.

SPINELLI, Miguel. **Helenização e recriação de sentidos**: a filosofia na época da expansão do cristianismo-séculos II, III e IV. Porto Alegre: Ed. da PUCRS, 2002.

_____. A decadência da filosofia grega e a ascensão do Cristianismo. In: SOUZA, Draiton Gonzaga de (Org.). **Amor Scientiae**: festschrift em homenagem a Reinhold Aloysio Ullmann. Porto Alegre: Ed. da PUCRS, 2002. p. 493-522.

_____. **Questões fundamentais da filosofia grega**. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

_____. **Os caminhos de Epicuro**. São Paulo: Loyola, 2009.

_____. Sobre a autodidaxia e a autárquia de Epicuro. **Revista Archai**, Brasília, DF, n. 2, p. 169-182, 2009.

_____. De Narciso a Epicuro: do emergir ao resgate da individualidade. **Revista Hypnos**, São Paulo, n. 25, p. 129-263, 2010.

_____. Epicuro e o tema da amizade (I): a *philia* vinculada ao *érôs* da tradição e ao *êthos* cívico da *pólis*. **Princípios**, Natal, v.18, n. 29, jan./jun. 2011.

_____. Epicuro e o tema da amizade (II): a *philia* referida ao *êthos* legislador da *pólis* e ao *agápê* da virtude cristã. **Revista Hypnos**, São Paulo, n. 30, p. 98-126, 2013a.

_____. **Epicuro e as bases do epicurismo**. São Paulo: Paulus, 2013b.

SPINOZA, Baruch Benedict. **The Ethics**. Translated by R. H. M. Elwes, 1997. Disponível in: <<http://www.theprojectgutenbergertextoftheethicsbybenedictdespinoza> > Acesso em: 8 dez. 2015.

TEIXEIRA, Alfredo. **A ressurreição de Jesus Cristo**: história e fé: diálogo crítico com a teologia de Rudolf Bultmann. Lisboa: Universidade Católica Portuguesa, 1993.

TILLICH, Paul. **Amor, poder e justiça**: análises ontológicas e aplicações éticas. São Paulo: Ed. Cristão Novo Século, 2004.

TRESMONTANT, Claude. **São Paulo e o mistério de Cristo**. Rio de Janeiro: AGIR, 1964.

ULLMANN, Reinholdo Aloysio. **Epicuro**: filósofo da alegria. Porto Alegre: Ed. da PUCRS, 1996/2010.

_____. **Amor e sexo na Grécia antiga**. Porto Alegre: Ed. PUCRS, 2007.

USENER, Hermann. **Epicurea**. London: Ed. BG; Tevbeneri: Oxford University, 1987.

VARA, José. **Epicuro**. Madrid: Catedra, 2001. Obras Completas.

VASCONCELLOS, Pedro Lima. Uma nova visita a um velho preconceito: os “judaizantes” como judeus. In: NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza; FUNARI, Pedro Paulo A.; COLLINS, John J. (Org.). **Identidades fluidas no judaísmo antigo e no cristianismo primitivo**. São Paulo: Annablume: Fapesp, 2010.

_____; FUNARI, Pedro Paulo A. **Paulo de Tarso**: um apóstolo para as nações. São Paulo: Paulus, 2013. Coleção Biografias.

VÁZQUEZ, Adolfo Sánchez. **Filosofia da práxis**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.

_____. **Ética**. 17. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1997.

VERNON, M. D. **Motivação humana**. Tradução de L. C. Lucchetti. Petrópolis, SP: Vozes, 1973.

VIDAL, César. **El legado del cristianismo em la cultura occidental**. Madrid: Espasa, 2002.

VIDAL – NAQUET, Pierre. **Los judíos, la memoria y el presente**. México, DF: Fondo de Cultura Económica, 1996.

VIELHAUER, Philipp. **Historia de la literatura cristiana primitiva**. Salamanca: Sígueme, 1991.

WOLFF, Francis. Três figuras do discípulo na filosofia antiga. **Revista USP**, São Paulo, v. 22, p. 123-152, 1993.
<www.revistas.usp.ibr/discurso/article/viewFile/37974/40701>p. 1993: 123-152>. Acesso em: 12 jan. 2014.

ANEXOS

Quadro 01: A Vida e o magistério de Paulo de Tarso

Quadro 02: Verbo *φιλέω* no *Novo Testamento*

Quadro 03: Adjetivo *φιλος* no *Novo Testamento*

Quadro 04: A evolução do termo *φιλία*

Quadro 05: Verbo *αγαπω* no *Novo Testamento*

Quadro 06: *Agápe* no *Novo Testamento* e nas *Cartas Paulinas*

Quadro 07: Epicurismo x Cristianismo

ANO d.C.	IMPERADOR ROMANO	LOCALIZAÇÃO DE PAULO	EVENTO	CARTA PAULINAS	ORGANIZAÇÃO COMUNIDADES	
01-5	Augusto (27 a.C. – 14)	Tarso	Nascimento			
26	Tiberios (14-37)	Jerusalém	Discípulo de Gamaliel			
31		Jerusalém Damasco-Arábia	Crucificação de Jesus			
32						
33		Damasco-Arábia				
34						
35						
36	Calígula (37-41)	Damasco-Jerusalém Damasco-Tarso				
37		Cilícia				
38						
39						
40						
41						
42	Claudio (41-54)	Antioquia na Síria				
43		Jerusalém Antioquia na Síria				
44					Magistério em Antioquia	
45		Antioquia da Pisídia Licônia, Listra, Icônio, Frígia e Derbe. Derbe e Antioquia	Primeira Viagem			Magistério na Galácia
46						
47		Jerusalém	Conferência Concílio Apostólico			
48		Trôade	Segunda Viagem			Magistério na Macedônia
49		Filipos, Tessalônica, Bereia, Atenas	Corinto		I Tessalonicenses	Magistério em Corinto (50-51)
50		Corinto				
51		Corinto, Éfeso, Jerusalém, Antioquia				
52		Éfeso	Terceira Viagem			
53		Nero (54-68)	Éfeso		I Coríntios	
54			Éfeso		II Coríntios	
55	Trôade, Macedônia, Corinto					
56	Corinto, Filipos, Cesareia, Jerusalém				Romanos	
57	Cesareia		Aprisionado Perante Félix, Festos e Agripa Saída de Roma Viagem para Malta			
58	Malta					
59	Roma		Prisão Domiciliar		Filipenses Filemon Colossenses	
60	Espanha Creta Nicópolis					
61	Filipos Roma					
62	Roma		Aprisionado E Morto			
63						
64						
65						
66						
67						

Quadro 02- Verbo *φιλέω* no Novo Testamento

φιλουσιν	gostar	Mateus 6: 5 E, quando orardes, não sereis como os hipócritas; porque gostam de orar em pé nas sinagogas [...]. <i>φιλουσιν</i> – Presente Indicativo Ativo, 3 pl.
φιλων	amar	Mateus 10: 37 Quem ama ¹ seu pai ou sua mãe mais do que a mim não é digno de mim; quem ama ¹ seu filho ou sua filha; ¹ <i>φιλων</i> -Presente Particípio Ativo, nom. sing. masc.
φιλει		Apocalipse 22: 15 [...] e todo aquele que ama e pratica a mentira. <i>φιλων</i> - Presente Particípio Ativo, nom. sing. masc.
φιλεις		João 5: 20 Porque o Pai ama ao Filho, e lhe mostra tudo o que faz. . <i>φιλει</i> - Presente Indicativo Ativo, 3 sing.
φιλεις		I Coríntios 16: 22 Se alguém não ama o Senhor, seja anátema. Maranata! <i>φιλει</i> - Presente Indicativo Ativo.
εφιλει		João 11: 3 Senhor, está enfermo aquele a quem amas. <i>φιλεις</i> - Presente Indicativo Ativo, 2 sing.
εφιλει		João 11: 36 Vede quanto o amava. <i>εφιλει</i> - Imperfeito Indicativo Ativo, 3 sing.
εφιλει		João 15: 19 [...] o mundo amaria o que era seu; <i>εφιλει</i> - Imperfeito Indicativo Ativo, 3 sing.
εφιλει		João 20: 2 [...] a quem Jesus amava, e disse-lhes [...] <i>εφιλει</i> - Imperfeito Indicativo Ativo, 3 sing.
φιλων		João 12: 25 Quem ama a sua vida perde-a; <i>φιλων</i> - Presente Particípio Ativo, nom. sing. masc.
φιλει πεφιληκατε		João 16: 27 Porque o próprio Pai vos ama ¹ , visto que me tendes amado ² . <i>φιλει</i> - Presente Indicativo Ativo, 3 sing./ ² <i>πεφιληκατε</i> - Perfeito Indicativo Ativo, 2 pl.
φιλω		João 21: 15 Sim, Senhor, tu sabes que te amo. <i>φιλω</i> -Presente Indicativo Ativo, 1 sing.
φιλω		João 21: 16 Ele lhe respondeu: Sim, Senhor, tu sabes que te amo. <i>φιλω</i> - Presente Indicativo Ativo, 1 sing.
φιλω		Apocalipse 3: 19 Eu repreendo e disciplino a quantos amo. <i>φιλω</i> -Presente Indicativo Ativo, 1 sing.
φιλεις φιλω		João 21: 17 Simão, filho de João, tu me amas ¹ ? Pedro entristeceu-se por ele lhe ter dito, pela terceira vez: Tu me amas ¹ ? E respondeu-lhe: Senhor, tu sabes todas as coisas, tu sabes que eu te amo ² . ¹ <i>φιλεις</i> Presente Indicativo Ativo, 2 sing./ ² <i>φιλω</i>] Presente Indicativo Ativo, 1 sing.

τους φιλοντας		Tito 3: 15 [...] saúda quantos nos amam na fé. <i>τους φιλοντας</i> - Presente Participio Ativo, Acus. pl. masc.
φιλουσιν	Amar coisas, posições valorativas	Mateus 23: 6 Amam o primeiro lugar nos banquetes e as primeiras cadeiras nas sinagogas, <i>φιλουσιν</i> - Presente Indicativo Ativo, 3 pl.
φιλησω-	Beijar	Mateus 26: 48 [...] aquele a quem eu beijar, é esse; predeei-o. <i>φιλησω</i> - Aoristo Subjuntivo Ativo, 1 sing. ("Aquele a quem eu beijar" <i>ον αν φιλησω</i>). Marcos 14: 44 Aquele a quem eu beijar, é esse; predeei-o e levai-o Com segurança. <i>φιλησω</i> - Aoristo Subjuntivo Ativo, 1 sing. "Aquele a quem eu beijar" <i>ον αν φιλησω</i>).
φιλησαι		Lucas 22: 47 [...] aproximou-se de Jesus para o beijar. <i>φιλησαι</i> Aoristo Infinitivo Ativo.
φιλοντων	apreciar	Lucas 20: 46 Guardai-vos dos escribas, que gostam de andar com vestes talares e muito apreciam as saudações nas praças, as primeiras cadeiras nas sinagogas e os primeiros lugares nos banquetes. <i>των φιλοντων</i> - Presente Participio Ativo, gen. pl. masc.

FONTE: adaptação da própria autora (2016). Baseado
in:<<http://dicionariobiblico.blogspot.com.br/2007/09/amigo.html>>

Quadro 03-Adjetivo φίλος no Novo Testamento

Singular					
Caso	Masculino				
Nominativo	φίλος	8	Mateus 11:19; Lucas 7:34; 11:6 João 3:29; 11:11; 19:12 Tiago 2:23, 4:4		
Acusativo	φίλον	2	Lucas 11:5, 8		
Vocativo	φίλε	2	Lucas 11:5; 14:10		
Plural					
Caso	Masculino			Feminino	
Nominativo	φίλοι	4	Lucas 23:12 João 15:14 Atos 19:31 3 João 15		
Genitivo	φίλων	3	Lucas 15:29; 21:16 João 15:13		
Dativo	φίλοις	1	Lucas 12:4		
Acusativo	φίλους	8	Lucas 7:6; 14:12; 15:6; 16:9 João 15:15 Atos 10:24; 27:3 3 João 15	φίλας	1 Lucas 15:9

FONTE: <<http://dicionariobiblico.blogspot.com.br/2007/09/amigo.html>>

Quadro: 04 - A evolução do termo *φιλία*

	Termo		Conceito
PERÍODO HOMÉRICO Século XII a VIII a.C. Génos propriedades comunitárias	adjetivo <i>phílos/ phíloi</i>	Homero	Possessivo e afetivo (marca de posse; é um adjetivo possessivo), homens e os objetos que garantem segurança e independência. Ação da influência sobre as pessoas que são protegidas. Exprimi a hospitalidade. Beijo, como um sinal de reconhecimento entre os <i>phíloi</i>
	verbo <i>phileîn</i>		Vínculo entre o estrangeiro e o hóspede. Suposta amizade de tipo muito definido, que estabelece vínculos e supõe compromissos recíprocos com juramentos e sacrifícios..
	substantivo <i>philotès</i>		
PERÍODO ARCAICO Século VII a. V a. C.. Aristocracia-clãs	<i>Phília</i>	Eurípedes (poeta Trágico)	Invenção humana-Necessidade humana (relação de instituições livres)
		Heródoto (Historiador)	Hospitalidade, alianças militares
		Tucidides (Historiador)	Vínculo da virtude e liberdade (tratados de aliança, confiança total, generosidade, valor)
		Empedócles (Filósofo)	Lei da natureza (atração entre os semelhantes)
		Xenofonte (orador)	Ordem moral, uma virtude vinculada à utilidade. Só o homem prudente e virtuoso pode ser amigo.
PERÍODO CLÁSSICO Século V a IV a. C. <i>Pólis</i>	<i>Phília</i>	Platão	O <i>eros</i> sublimado Amor entre almas Amor a política (vida na <i>pólis</i>) Amor ao conhecimento
		Aristóteles	Amizade entre semelhantes- Membros da <i>pólis</i> Disposição de Caráter Amizade por utilidade- no interesse Amizade por prazer- no agradável Amizade perfeita- o bem como fim (na virtude)
	<i>Teléia philía</i>		
PERÍODO HELENÍSTICO IV a. C. até I d. C. Dissolução da <i>Pólis</i> - Expansão Imperial macedônica e romana	<i>Phília</i>	Epicuro	Pacto da <i>phília</i> - <i>Jardins</i> - sociedade de amigos <i>Phília</i> na <i>autárkeia</i> (o cuidado de si e do outro) Reciprocidade de sentimentos e afetos, de camaradagem, de companheirismo, de solicitude. <i>Phília</i> como sabedoria -Força educadora, capaz de submeter os desejos e escolhas em prol do bem comum.
	<i>Phília</i> <i>Phílos</i> <i>Phileo</i> <i>Philesos</i>	Novo Testamento	Amizade (01 Vez) do mundo, inimiga de Deus Amigo (29 vezes) Amar, gostar (22 vezes) Beijar (3 vezes)
		Nas <i>Cartas Paulinas</i>	A <i>phília</i> é incorporada pela <i>agápe</i>

Quadro 05 – Verbo αγαπαω no Novo Testamento

Forma	Tempo	Modo	Voz	Pess.	Núm.	Vezes	Textos
ἀγαπῶ	Presente	Indicativo	Ativa	1	Sing.	6	João 14:31 2 Coríntios 11:11; 12:15 1 João 4:20 2 João 1 3 João 1
ἀγαπᾶς	Presente	Indicativo	Ativa	2	Sing.	2	João 21:15, 16
ἀγαπᾷ	Presente	Indicativo	Ativa	3	Sing.	9	Lucas 7:5, 47 João 3:35; 10:17 1 Coríntios 8:3 2 Coríntios 9:7 Efésios 5:28 Hebreus 12:6 1 João 5:1
ἀγαπῶμεν	Presente	Indicativo	Ativa	1	Pl.	3	1 João 3:14; 4:19; 5:2
ἀγαπάτε	Presente	Indicativo	Ativa	2	Pl.	3	Lucas 6:32; 11:43 1 Pedro 1:8
ἀγαπῶσιν	Presente	Indicativo	Ativa	3	Pl.	1	Lucas 6:32
ἠγάπα	Imperfeito	Indicativo	Ativa	3	Sing.	5	João 11:5; 13:23; 19:26; 21:7, 20
ἠγάπατε	Imperfeito	Indicativo	Ativa	2	Pl.	2	João 8:42; 14:28
ἀγαπήσω	Futuro	Indicativo	Ativa	1	Sing.	1	João 14:21
ἀγαπήσεις	Futuro	Indicativo	Ativa	2	Sing.	10	Mateus 5:43; 19:19; 22:37, 39 Marcos 12:30, 31 Lucas 10:27 Romanos 13:9 Gálatas 5:14 Tiago 2:8
ἀγαπήσει	Futuro	Indicativo	Ativa	3	Sing.	4	Mateus 6:24 Lucas 7:42; 16:13 João 14:23
ἠγάπησα	Aoristo	Indicativo	Ativa	1	Sing.	5	João 13:34; 15:9, 12 Romanos 9:13 Apocalipse 3:9
ἠγάπησας	Aoristo	Indicativo	Ativa	2	Sing.	5	João 17:23(2), 24, 26 Hebreus 1:9
ἠγάπησεν	Aoristo	Indicativo	Ativa	3	Sing.	12	Marcos 10:21 Lucas 7:47 João 3:16; 13:1; 15:9 Efésios 2:4; 5:2, 25 2 Pedro 2:15 1 João 4:10, 11, 19
ἠγάπησαν	Aoristo	Indicativo	Ativa	3	Pl.	3	João 3:19; 12:43 Apocalipse 12:11
ἠγάπηκαμεν	Perfeito	Indicativo	Ativa	1	Pl.	1	1 João 4:10
ἀγαπᾷ	Presente	Subjuntivo	Ativa	3	Sing.	3	João 14:23 1 João 2:15; 4:21
ἀγαπῶμεν	Presente	Subjuntivo	Ativa	1	Pl.	7	1 João 3:11, 18, 23; 4:7, 12; 5:2 2 João 5
ἀγαπάτε	Presente	Subjuntivo	Ativa	2	Pl.	5	João 13:34(2); 14:15; 15:12, 17
ἀγαπήσητε	Aoristo	Subjuntivo	Ativa	2	Pl.	1	Mateus 5:46
ἀγαπάτω	Presente	Imperativo	Ativa	3	Sing.	1	Efésios 5:33
ἀγαπάτε	Presente	Imperativo	Ativa	2	Pl.	7	Mateus 5:44 Lucas 6:27, 35 Efésios 5:25 Colossenses 3:19 1 Pedro 2:17 1 João 2:15
ἀγαπήσατε	Aoristo	Imperativo	Ativa	2	Pl.	1	1 Pedro 1:22
ἀγαπᾶν	Presente	Infinitivo	Ativa	-	-	4	Efésios 5:28 1 Pedro 3:10 1 João 4:11, 20
τὸ ἀγαπᾶν						4	Marcos 12:33(2) Romanos 13:8 1 Tessalonicenses 4:9

Forma	Tempo	Modo	Voz	Caso	Núm.	Gên.	Vezes	Textos
ἄγα πῶν	Presente	Particípio	Ativa	Nom.	Sing.	Masc.	-	[2 Coríntios 12:15]
ὁ ἄγα πῶν							13	João 14:21(2), 24 Romanos 13:8 Efésios 5:28 1 João 2:10; 3:10, 14; 4:7, 8, 20, 21; 5:1
τῶν ἄγα πῶντων	Presente	Particípio	Ativa	Gen.	Pl.	Masc.	1	Efésios 6:24
τῷ ἄγα πῶντι	Presente	Particípio	Ativa	Dat.	Sing.	Masc.	1	Apocalipse 1:5
τοῖς ἄγα πῶσιν	Presente	Particípio	Ativa	Dat.	Pl.	Masc.	4	Romanos 8:28 1 Coríntios 2:9 Tiago 1:12; 2:5
τούς ἄγα πῶντας	Presente	Particípio	Ativa	Acus.	Pl.	Masc.	3	Mateus 5:46 Lucas 6:32(2)
ἀγαπήσας	Aoristo	Particípio	Ativa	Nom.	Sing.	Masc.	2	João 13:1 2 Timóteo 4:10
ὁ ἀγαπήσας							1	2 Tessalonicenses 2:16
τοῦ ἀγαπήσαντος	Aoristo	Particípio	Ativa	Gen.	Sing.	Masc.	2	Romanos 8:37 Gálatas 2:20
τῷ ἀγαπήσαντι	Aoristo	Particípio	Ativa	Dat.	Sing.	Masc.	-	[Apocalipse 1:5]
τοῖς ἡγαπηκόσι	Perfeito	Particípio	Ativa	Dat.	Pl.	Masc.	1	2 Timóteo 4:8



Forma	Tempo	Modo	Voz	Pess.	Caso	Núm.	Gên.	Vezes	Textos
ἀγα πῶμαι	Presente	Indicativo	Passiva	1	-	Sing.		1	2 Coríntios 12:15
ἀγαπηθήσεται	Futuro	Indicativo	Passiva	3	-	Sing.		1	João 14:21
ἡγαπημένοι	Perfeito	Particípio	Passiva	-	Nom.	Pl.	Masc.	1	Colossenses 3:12
τῷ ἡγαπημένῳ	Perfeito	Particípio	Passiva	-	Dat.	Sing.	Masc.	1	Efésios 1:6
τοῖς ἡγαπημένοις	Perfeito	Particípio	Passiva	-	Dat.	Pl.	Masc.	1	Judas 1
ἡγαπημένεν	Perfeito	Particípio	Passiva	-	Acus.	Sing.	Fem.	1	Romanos 9:25
τὴν ἡγαπημένεν								2	Romanos 9:25 Apocalipse 20:9
ἔγαπημένοι	Perfeito	Particípio	Passiva	-	Voc.	Pl.	Masc.	2	1 Tessalonicenses 1:4 2 Tessalonicenses 2:13

Fonte: Dicionário Bíblico: Concordância analítica do grego no *Novo Testamento*. Disponível in
<<http://dicionariobiblico.blogspot.com.br/2007/10/amor.htm>> acesso em nov. de 2015.

Quadro 06 - *Agápe* no Novo Testamento e nas Cartas Paulinas

Nominativo Singular	ἀγάπη	36	Mateus 24:12 João 17:26 Romanos 5:5; 12:9; 13:10(2) 1 Coríntios 8:1; 13:4(3), 8, 13(2); 16:24 2 Coríntios 5:14, 13:13 Gálatas 5:22 Efésios 6:23 Filipenses 1:9 2 Tessalonicenses 1:3 1 Timóteo 1:5 1 Pedro 4:8 1 João 2:5, 15; 3:17; 4:7, 8, 9, 10, 12, 16, 17, 18; 5:3 2 João 6 Judas 2
Genitivo Singular	ἀγάπης	18	Romanos 8:35, 39; 15:30 2 Coríntios 8:8, 24; 13:11 Gálatas 5:6, 13 Filipenses 1:16; 2:1 Colossenses 1:13 1 Tessalonicenses 1:3; 5:8 1 Timóteo 1:14 2 Timóteo 1:7 Hebreus 6:10; 10:24 1 Pedro 5:14
Dativo Singular	ἀγάπῃ	28	João 15:9, 10(2) 1 Coríntios 4:21; 16:14 2 Coríntios 6:6; 8:7 Efésios 1:4; 3:17; 4:2, 15, 16; 5:2 Colossenses 2:2 1 Tessalonicenses 3:12; 5:13 1 Timóteo 2:15; 4:12 2 Timóteo 1:13; 3:10 Tito 2:2 Filemom 7 1 João 4:16, 18(2) 2 João 3 3 João 6 Judas 21
Dativo Plural	ἀγάπαις	1	Judas 12
Acusativo Singular	ἀγάπην	33	Lucas 11:42 João 5:42; 13:35; 15:13 Romanos 5:8; 14:15 1 Coríntios 13:1, 2, 3; 14:1 2 Coríntios 2:4, 8 Efésios 1:15; 2:4; 3:19 Filipenses 2:2 Colossenses 1:4, 8; 3:14 1 Tessalonicenses 3:6 2 Tessalonicenses 2:10; 3:5 1 Timóteo 6:11 2 Timóteo 2:22 Filemom 5, 9 1 Pedro 4:8 2 Pedro 1:7 1 João 3:1, 16; 4:16 Apocalipse 2:4, 19

Quadro 07 - Epicurismo x Cristianismo

 EPICURO	 PAULO DE TARSO
340-270 a.C. Nascimento: Samos, ilha grega no mar Egeu. Morte: Atenas.	1 a 5/67 d.C. Nascimento: Tarso, Cilícia, Morte: Roma
Período Helenístico século IV a.C. ao século IV d.C. (REALE, 1994, p. XV)	
<p style="writing-mode: vertical-rl; transform: rotate(180deg);">CONTEXTO</p> <p>Século IV a. C Político- Período em que a vida política da Grécia mudava de rumo: havia chegado ao fim o conceito de cidade-estado (<i>polis</i>) caracterizado pela independência destas cidades e uma vida social na qual os cidadãos em liberdade ocupavam-se cotidianamente da política. Começava uma época na qual a Grécia se tornava uma única entidade política e seria movida pelos ditames de um único senhor, os monarcas macedônios, primeiro, Felipe II (351-336 a.C), e, depois, Alexandre (336-323 a.C.). A perda de independência da <i>polis</i> e a decadência da democracia fizeram com que as decisões políticas passassem a ser tomadas de forma global o que causou uma profunda crise de identidade no homem grego livre. O símbolo e a evidencia material de uma civilização superior, havia degenerado e a Grécia passava por um período de colapso social.</p> <p>Filosófico- concentração na ética, no afastamento da vida pública e civil, no enquadramento da vida pública como ameaça à felicidade pessoal, no interesse pelo fenômeno da felicidade e na proclamação de uma doença no meio social (particularmente em Epicuro), Os reflexos diretos da situação social nos tempos helenísticos apontavam para a convicção de que o homem desse período teria que encontrar em si mesmo outras motivações para ser feliz.</p>	<p>Século I d. C. Político- Com a decadência da República (31 a.C.) e a implantação do Império (27 a.C.), a estrutura política romana foi levada a reorganizar-se, suprimindo a maioria das instituições que a caracterizavam. Nesse quadro, o imperador assumiu a quase totalidade dos poderes, sobrepondo-se tanto ao Senado como às demais instituições políticas que existiam na República. Viveu sob os principados de Augusto (27 a.C. – 14) d.C., Tibério (14-37), Gaio Calígula (37-41) e Cláudio (41-54), acabando por ser condenado à morte, em Roma, no tempo de Nero (54-68). A sua vida coincidiu, por conseguinte, com a vigência de toda a chamada dinastia Júlio-Cláudia, assistindo assim à emergência do Principado ou Império Romano.</p> <p>Filosófico- As sociedades urbanas, criadas pelo Império Romano, eram um conglomerado de indivíduos, atomizados, apartados das comunidades de apoio e das tradições culturais particulares que antes haviam construído suas identidades e solidariedades corporativas. As diferentes escolas filosóficas tiveram, entre outras perspectivas, que tentar responder a uma crise moral e existencial.</p>

OBRAS PRODUZIDAS:	<p>Obras: As sobreviventes (integralmente): <i>Carta a Meneceu</i>, <i>Carta a Heródoto</i>, <i>Carta a Pítocles</i>; (parcialmente): <i>Máximas Principais</i>, <i>Sentenças Vaticanas</i> e <i>Da natureza</i>.</p> <p>A lista dos livros mais importantes de Epicuro segundo Diógenes Laércio (2008, p.207, livro X): 1. Da natureza (37 livros), 2. Dos átomos e do vazio, 3. Do amor, 4. Resumo de um tratado contra os físicos, 5. Contra os megáricos, 6. Dúvidas, 7. Opiniões principais, 8. Sobre o que é necessário procurar e do que é necessário fugir, 9. Dos fins, 10. Do cânon e do critério, 11. Querédma, 12. Dos deuses, 13. Da santidade, 14. Hegésianax, 15. Das Vidas (quatro livros), 16. Da justiça, 17. Neócles, 18. Para Themista, 19. Banquete, 20. Eurilóquio a Metrodoro, 21. Da visão, 22. Do ângulo noátomo, 23. Do tato, 24. Do destino, 25. Para Timócrates: Sobre as paixões, 26. Prognóstico, 27. Protréptico, 28. As imagens, 29. Sobre a idéia, 30. Aristóbulo, 31. Da Música, 32. Da justiça e das outras virtudes, 33. Das oferendas e da Graça, 34. Polimédes, 35. Timócrates (três livros) 36. Metrodoro (cinco), 37. Antidoro (dois), 38. Para Mitra, acerca das doenças, 39. Calístolas, 40. Da realeza, 41. Para Anaxímenes, Cartas.</p>	<p>Obras: Das 13 cartas consideradas suas 07 são comprovadas:</p> <p>a) Cartas Proto-Paulinas: que seguramente são autênticas, isto é, que são de autoria do Apóstolo Paulo, e que são aceitas por todos os estudiosos: Romanos, I e II Coríntios, Gálatas, Filipenses, I Tessalonicenses e Filemon.</p> <p>b) Cartas Deutero-Paulinas: são aquelas cuja autenticidade não é segura ou é negada por certo número de estudiosos: Efésios, Colossenses, II Tessalonicenses, I e II Timóteo e Tito.</p>
PRINCIPAIS SEMELHANÇAS	<ul style="list-style-type: none"> • A filosofia voltou-se aos grandes problemas do homem, convertendo-se em guia espiritual, passou a ser tarefa pessoal e a buscar o fortalecimento do indivíduo. Enfatiza o vazio existencial que, nesse momento histórico, várias correntes tentaram preencher apontando para uma ligação como o cosmos. E ao mesmo tempo convocavam seus adeptos a descobrirem-se como parte de um todo; a realização ou a perfeição pessoal, a felicidade voltava-se para a sua própria intimidade. • Para Epicuro e Paulo de Tarso, retirar-se do mundo é uma condição sem a qual não se desenvolve a sabedoria e nem se alcança a felicidade, mesmo que o retiro cristão não seja literal. • Na formação do sábio epicurista e cristão a metodologia centrava-se na importância de se desenvolver o discernimento nas escolhas, da aplicação prática na comunidade, da valorização do afeto como fio condutor, da ajuda mútua na formação da <i>autárkeia</i>, da categorização dos prazeres e da escolha voluntária entre supérfluos e necessários, da vida simples, do afastamento do que consideravam “mundo” para não se corromperem. • A ética procura o bem individual, uma sabedoria que represente a plenitude da realização subjetiva, a saber, o alcance da perfeita serenidade interior, principalmente nas circunstâncias adversas. A filosofia, a serviço da ética, aspira ao estabelecimento de normas universais para a conduta humana e se propõe a dirigir as consciências. • Para facilitar a formação pedagógica, ambos se estabeleceram como um referencial de conduta, Epicuro consagrou-se para os epicuristas e Paulo de Tarso referendou-se em Cristo. • Tanto Epicuro como Paulo de Tarso orientaram suas propostas pedagógicas para a busca da felicidade, e ambos apontam para a conquista da felicidade como um fim último, um elevar-se ao nível dos deuses. • A felicidade tanto para Epicuro quanto para Paulo de Tarso, envolve o sagrado. • O afeto como instrumento pedagógico. • Os métodos eram os mesmos, em especial a transmissão de amigo para amigo, no convívio mútuo nas comunidades, onde eram incentivados os laços afetivos: <i>philia</i> para Epicuro e <i>agápe</i> para Paulo de Tarso. • Ambos discutiram questões como medo, morte, sofrimento, liberdade, felicidade e fraternidade são discutidas em suas propostas formativas, em uma prática pedagógica voltada para a interiorização e a organização de comunidades fundadas na ética da igualdade. • Dentre as semelhanças éticas e sociais pode-se apontar: a filosofia como exercício espiritual, a forma de divulgação (missões e cartas), a divinização de seus fundadores como referências de comportamento e modelos formativos, o distanciamento da vida política, reuniões fraternais e alguns rituais (como a última ceia), a aceitação de todas as classes sociais (sem discriminação de sexo e etnia), a importância atribuída à felicidade pessoal, a concentração no indivíduo e a instrumentalização do afeto enquanto elemento pedagógico (<i>philia</i> e <i>agápe</i>). 	

PRINCIPAIS DIFERENÇAS	Visão de Mundo	Materialista- O fundamento é a Física	Espiritualizada- O fundamento é a Fé
	Teoria do conhecimento	Parte da premissa de que o conhecimento é uma atividade do sujeito na busca por sua aquisição. Este parte da realidade, e o critério da verdade submete-se as mesmas categorias de sua canônica: sensações, antecipações e afecções. A teoria do conhecimento está vinculada à <i>physis</i> - é nela que está à verdade	O conhecimento é conceituado como dom de Deus, fonte de revelação e, não produto somente da razão natural. Divide o conhecimento como natural (conhecimento terreno) e espiritual (conhecimento revelado), o primeiro submetendo-se ao segundo. A teoria do conhecimento está vinculada a fé.
	Sabedoria	Consistia em desenvolver a prudência pelo discernimento. O sábio formava-se no exercício da filosofia prática da <i>philía</i> . O exercício da sabedoria colocava o homem na mesma dimensão dos deuses.	A divisão entre sabedoria humana e sabedoria divina, que submetia os homens a uma inteligência superior só explicada pela fé, e a uma ação da <i>agápe</i> enquanto força pedagógica transcendente que norteava a conduta para o amor a Deus e aos homens.
	Conteúdo	O “quádruplo remédio” (não temer os deuses, não temer a morte, não temer o sofrimento e a dor.) elencado na <i>Carta a Meneceu</i> era o conteúdo curricular obrigatório, acrescido e normatizado pela prática da <i>philía</i> deveria ser não somente memorizado, mas, acima de tudo vivenciado na prática da comunidade. Esses princípios segundo Epicuro, libertariam o homem de toda e qualquer perturbação, garantindo-lhe a paz de espírito e cura para sua alma. A sabedoria epicurista deveria preparar o homem para submeter à parte irracional da alma à racional.	O conteúdo, centrado na vida de Cristo, seus feitos e ditos, tinha como objetivo formar o homem, a partir de modelos, por um processo educativo em que a carne- <i>sárx</i> (corpo físico) deveria se submeter ao espírito- <i>pneuma</i> (elemento em que o homem torna-se semelhante a Deus). A este processo educativo chamou “santificação”:
	O objetivo: Felicidade	Para Epicuro a felicidade é conquistada. A felicidade do sábio era percebida como autossuficiência- <i>autárkeia</i> , e satisfação das necessidades naturais: o sábio é aquele que age, de modo a apoderar-se da felicidade, pelo discernimento e escolhas que faz, pelo autocontrole e total ausência de inquietação. Ela permite viver como um deus entre os homens. Epicuro incentiva a autossuficiência. Epicuro elevou o homem no mesmo nível dos deuses, na mesma dimensão.	Para Paulo de Tarso a felicidade não é somente um valor supremo, um bem em si, mas, é o próprio Deus na vida íntima do homem. A sabedoria não se dá somente pelo esforço humano, mas, sim pela graça, a felicidade extrapola o natural e aponta para o sobrenatural. Paulo de Tarso incentiva a interdependência. Paulo de Tarso elevou o homem à comunhão com Deus.
Modelo de homem	Epicuro	Cristo	