



UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ
CENTRO DE HUMANIDADES
DEPARTAMENTO DE LETRAS VERNÁCULAS
PROGRAMA DE PÓS – GRADUAÇÃO EM LINGUÍSTICA

DOMINGOS DE SOUSA MACHADO

***ETHOS E IDENTIDADE NO DISCURSO RELIGIOSO FUNDADOR:
UMA ABORDAGEM SEMIÓTICA DO *CORPUS PAULINUM****

FORTALEZA

2022

DOMINGOS DE SOUSA MACHADO

*ETHOS E IDENTIDADE NO DISCURSO RELIGIOSO FUNDADOR:
UMA ABORDAGEM SEMIÓTICA DO *CORPUS PAULINUM**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Linguística da Universidade Federal do Ceará, como parte dos requisitos para a obtenção do título de Doutor em Linguística. Área de concentração: Linguística.

Orientador: Prof. Dr. José Américo Bezerra Saraiva

FORTALEZA

2022

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação
Universidade Federal do Ceará
Sistema de Bibliotecas
Gerada automaticamente pelo módulo Catalog, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

- M13e Machado, Domingos de Sousa.
Ethos e identidade no discurso religioso fundador : Uma abordagem semiótica do corpus paulinum /
Domingos de Sousa Machado. – 2022.
340 f. : il.
- Tese (doutorado) – Universidade Federal do Ceará, Centro de Humanidades, Programa de Pós-Graduação
em Linguística, Fortaleza, 2022.
Orientação: Prof. Dr. José Américo Bezerra Saraiva.
1. Semiótica discursiva. Discurso religioso fundador. Ethos do enunciador. Corpus paulinum.. I. Título.
CDD 410
-

DOMINGOS DE SOUSA MACHADO

*ETHOS E IDENTIDADE NO DISCURSO RELIGIOSO FUNDADOR:
UMA ABORDAGEM SEMIÓTICA DO CORPUS PAULINUM*

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Linguística da Universidade Federal do Ceará, como parte dos requisitos para a obtenção do título de Doutor em Linguística. Área de concentração: Linguística.

Orientador: Prof. Dr. José Américo Bezerra Saraiva

Aprovada em: 22/04/2022.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. José Américo Bezerra Saraiva (Orientador)
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Prof. Dr. Ivã Carlos Lopes
Universidade de São Paulo (USP)

Profa. Dra. Sueli Maria Ramos da Silva
Universidade Federal do Mato Grosso do Sul (UFMS)

Prof. Dr. João Batista Costa Gonçalves
Universidade Estadual do Ceará (UECE)

Prof. Dr. José Leite de Oliveira Junior
Universidade Federal do Ceará (UFC)

FORTALEZA
2022

À minha querida esposa, Maria Antonia, fonte
perene de inspiração e estímulo em todos os
momentos de minha peregrinação neste mundo.
Muito obrigado por tudo. Sou grato
especialmente pelas pérolas de grande valor que
você me deu, nossos filhos amados, Érica
Dayse, Erik David e Esdras Dominic.

AGRADECIMENTOS

Primeiramente a Deus, meu Senhor, a quem simplesmente devo tudo, e que tem firmado os meus pés diante das intempéries que a vida me tem reservado.

À minha querida esposa Maria Antonia, fiel companheira de mais de duas décadas de caminhada, pelo incentivo e por ter suportado minha ausência nos dois anos e meio de disciplinas presenciais no PPGL da UFC e, principalmente, quando tive que me enclausurar em meu escritório por cerca de 10 a 12 horas diariamente no processo de escrita desta tese. Muito obrigado pela compreensão e apoio. Sem você eu não teria chegado aqui.

Aos meus filhos Érica, Erik e Esdras, amores da minha vida. Obrigado pelo abraço apertado da partida e pelo beijo afetuoso da chegada. Amo muito vocês.

Aos meus amados pais Evilásio e Maria Rosa Machado (*in memoriam*), cujo legado de honestidade, integridade e amor a Deus é o maior tesouro que puderam deixar para nossa família. Obrigado por isso e por tudo que enfrentaram para nos criar e nos educar da melhor forma que puderam. Carrego vocês dois no coração e no pensamento. Acredito que um dia iremos nos encontrar, mas isso não impede a saudade de me machucar.

Agradeço à Fundação Cearense de Apoio ao Desenvolvimento Científico e Tecnológico (FUNCAP) pelo financiamento desta pesquisa.

Agradeço à Universidade Estadual do Piauí (UESPI), pela licença de afastamento concedida para cursar o doutorado. Sem essa concessão, eu não teria dado conta. Aos meus colegas do CCHL e especialmente da coordenação de Letras/Português da UESPI, que me apoiaram e supriram minha ausência nesses anos dedicados exclusivamente a esta pesquisa.

Ao Prof. Dr. José Américo Bezerra Saraiva, estimado amigo e competentíssimo orientador, pelo encorajamento e paciência e, sobretudo, pelas orientações ao longo do curso e da escrita desta tese. Tenho-lhe muita admiração e respeito por sua competência e profissionalismo e, especialmente, por sua incrível humildade que me encoraja a “fazer perguntas” sem medo de ser recriminado.

A todos os professores do PPGL-UFC pela acolhida e oportunidade de aprendizagem nessa relevantíssima IES. Sou grato especialmente ao Prof. Dr. Ricardo Lopes Leite, meu primeiro e atencioso interlocutor nessa universidade, que se tornou mais do que um professor, um amigo a quem expus algumas de minhas inquietações teóricas. Estimado professor, você tem futuro na escultura, siga em frente.

Agradeço aos amigos e colegas do PPGL-UFC, Luciano Araújo Cavalcante Filho e Antônio Lailton Duarte, pela amizade, apoio e incentivo. Valeu muito essa caminhada juntos. Muito obrigado.

Aos professores e colegas do Grupo de Estudos Semióticos da UFC (SEMIOCE) e do Laboratório de Orientação em Estudos Semióticos da USP (LabOrES e LabOrino) pelas excelentes oportunidades de aprendizagem.

Minha gratidão a dois colegas e amigos da Universidade Estadual do Piauí (UESPI), ao Prof. Dr. Pedro Rodrigues Magalhães Neto (*in memoriam*), grande amigo e incentivador. Nossa Universidade ficou mais pobre sem você. E ao meu amigo e colega Raimundo Isidio de Sousa, um importante interlocutor e coaprendiz de semiótica discursiva no Piauí. Nossas conversas trouxeram aprendizagem mútua. Obrigado por ler os meus textos, fazer sugestões e corrigir alguns de meus erros.

Por fim, à minha amada Igreja Batista no Bela Vista, a quem tenho a honra de servir há tantos anos. A todos os membros e, especialmente, aos meus colegas pastores e líderes que dividem comigo a honra de servir à nossa comunidade. Obrigado pelas orações e apoio de todos vocês.

Χάριτι δὲ Θεοῦ εἰμι ὅ εἰμι, καὶ ἡ χάρις
αὐτοῦ ἡ εἰς ἐμέ οὐ κενὴ ἐγενήθη, ἀλλὰ
περισσότερον αὐτῶν πάντων ἐκοπίασα, οὐκ
ἐγὼ δὲ ἀλλ' ἡ χάρις τοῦ Θεοῦ ἡ σὺν ἐμοί.

Απόστολο Paulo
(1Co 15:10 - SBLGNT)

RESUMO

Caucionada nos pressupostos teórico-metodológicos da semiótica discursiva, esta tese tem o objetivo de investigar como o *ethos* do ator da enunciação do discurso bíblico fundador é construído no texto epistolar do *corpus paulinum*. Para alcançar esse escopo geral, objetivamos especificamente também: a) analisar as estratégias discursivas utilizadas pelo enunciador na construção dos sentidos do discurso epistolar paulino tendo em vista o *fazer-crer*; b) verificar a recorrência dos modos de dizer do enunciador que remetem a um modo específico de ser no mundo, uma imagem-fim, um efeito de identidade do ator da enunciação; c) estabelecer as relações entre a construção do *ethos* e a presença de uma ou várias identidades *éticas* enunciadoras no epistolário paulino; e d) contribuir de modo transversal para as discussões em torno da autoria desse acervo paulino. O *corpus paulinum* compõe-se, tradicionalmente, de treze missivas. Contudo, levando em consideração o princípio de que, conforme Discini (2015), respaldada em Brøndal (1948, 1986), o todo está nas partes, posto que existe uma estrutura que sistematiza e que esquematiza um modo de dizer como um efeito de identidade, como uma voz, um corpo e um caráter, recortamos, dessa totalidade discursiva, apenas seis, sendo duas representativas de cada um dos três grupos nos quais são classificadas as epístolas: a) das protopaulinas ou autênticas, Gálatas e Filemon; 2) das deuteropaulinas ou duvidosas, Efésios e 2 Tessalonicenses; e 3) das pseudopaulinas ou não autênticas, 2 Timóteo e Tito. O referencial teórico-metodológico é construído em diálogo com autores como Greimas (1974, 1975, 1976, 1979, 2014, 2002), Greimas e Courtés (1985, 2016), Fontanille (2011), Greimas e Fontanille (1993), Fontanille e Zilberberg (2001), Zilberberg (2004, 2006a, 2006b, 2007, 2011, 2012), Barros (1990, 1995, 2002, 2007) e Bertrand (2003). A categoria do *ethos*, transposta da Retórica aristotélica e devidamente incorporada pela semiótica, é assumida aqui conforme os trabalhos de Fiorin (1995, 2004, 2007, 2008a, 2008b, 2016), Saraiva (2011, 2012, 2017), e Discini (2003, 2005, 2006, 2007, 2010, 2013, 2015, e 2016), em estreito diálogo com os textos de Maingueneau (1984, 1997, 2000, 2008, 2011, 2016, 2020). Fulcradas nos níveis das estruturas narrativas, discursivas e tensivas, as análises empreendidas revelam a presença no *corpus* de um conjunto de traços *éticos* recorrentes, associados aos *ethé* autoritativo e submisso de um apóstolo; ao de um teólogo ou pregador convicto e intransigente; ao de brandura, humildade e benevolência de um pastor ou de um líder paternal; e ao *ethos* afetuoso, condescendente e fraterno de um pai ou guia espiritual generoso. Identificamos uma oscilação no modo como cada um desses traços se presentificam nos enunciados epistolares, ora atonizados, ora

tonificados, podendo ser, portanto, identificados em termos de graus de presença. A despeito dos diferentes *ethé* dos narradores, a presença e a convergência desses traços identitários nos permitem depreender uma *héxis* corporal – uma maneira de pensar, falar, de sentir e de interpretar as coisas do mundo. Quem quer que tenha sido o autor ou autores efetivos desses textos, o importante é que o enunciador, figurativizado nesses textos pelo ator Paulo, ao enunciar, recorrentemente, constrói de si essas imagens a partir de cenografias específicas, para persuadir e ganhar a adesão de seus destinatários ao seu projeto discursivo.

Palavras-chave: semiótica discursiva; discurso religioso fundador; *ethos* do enunciador; *corpus paulinum*.

ABSTRACT

Based on the theoretical-methodological assumptions of Discursive Semiotics, this thesis aims to investigate how the *ethos* of the enunciation actor of the founder biblical discourse is constructed in the epistolary text of the *paulinum corpus*. In order to attain this general scope, we also specifically aim to: a) analyze the discursive strategies used by the enunciator in the construction of meanings in the Pauline epistolary discourse in view of the make-believe; b) verify the recurrence of the enunciator's ways of saying that refer to a specific way of being in the world, an end-image, an identity effect of the enunciation actor; c) establish the relationship between the construction of the *ethos* and the presence of one or several enunciating ethical identities in the Pauline epistolary; and d) to contribute in a transversal way to the discussions around the authorship of this Pauline acquis. The *paulinum corpus* is traditionally composed of thirteen letters. However, taking into account the principle that, according to Discini (2015), supported by Brøndal (1948, 1986), the whole is in the parts, since there is a structure that systematizes and schematizes a way of saying as an identity effect, as a voice, a body and a character, we cut out of this discursive totality, only six, two as representative of each one of the three groups in which the epistles are classified: a) of the Proto-Paulines or authentic, Galatians and Philemon; 2) of the Deutero-Pauline or doubtful ones, Ephesians and 2 Thessalonians; and 3) of the pseudo-Pauline or non-authentic ones, 2 Timothy and Titus. The theoretical-methodological framework is built in dialogue with authors such as Greimas (1974, 1975, 1976, 1979, 2014, 2002), Greimas and Courtés (1985, 2016), Fontanille (2008), Greimas and Fontanille (1993), Fontanille and Zilberberg (2001), Zilberberg (2004, 2006a, 2006b, 2007, 2011, 2012), Barros (1990, 1995, 2002, 2007) and Bertrand (2003). The category of *ethos*, transposed from Aristotelian Rhetoric and duly incorporated by Semiotics, is assumed here according to the works of Fiorin (1995, 2004, 2007, 2008a, 2008b, 2016), Saraiva (2011, 2012, 2017), and Discini (2003, 2005, 2006, 2007, 2010, 2013, 2015, and 2016), in close dialogue with the texts of Maingueneau (1984, 1997, 2000, 2008, 2011, 2016, 2020). Based on the levels of narrative, discursive and tensive structures, the analyzes made reveal the presence in the *corpus* of a set of recurrent ethical traits, associated with the authoritative and submissive *ethé* of an apostle; to a convinced and uncompromising theologian or preacher; to the mildness, humility, and benevolence of a pastor or fatherly leader; and with the affectionate, condescending, and fraternal *ethos* of a father or a generous spiritual guide. We identified an oscillation in the way in which each of these traits are present in epistolary assertions,

sometimes accentuated, sometimes toned, therefore, can be identified in terms of degrees of presence. Despite the different *ethé* of the narrators, the presence and convergence of these identity traits allow us to infer a corporal *héxis* – a way of thinking, speaking, feeling and interpreting the things of the world. Whoever was the effective author or authors of these texts, the important thing is that, the figurative enunciator in these texts by the actor Paulo, when enunciating, recurrently, builds these images of himself from specific scenography, to persuade and gain the adhesion of its recipients to its discursive project.

Keywords: discursive semiotics; founding religious discourse; *ethos* of the enunciator; *corpus paulinum*.

RÉSUMÉ

Fondée sur les postulats théorico-méthodologiques de la sémiotique discursive, cette thèse vise à étudier comment l'*ethos* de l'acteur dans l'énonciation du discours biblique fondateur se construit dans le texte épistolaire du *corpus paulinum*. Afin d'atteindre cette portée générale, nous visons aussi spécifiquement à : a) analyser les stratégies discursives utilisées par l'énonciateur dans la construction des sens dans le discours épistolaire paulinien en vue de faire croire; b) vérifier la récurrence des manières de dire de l'énonciateur qui renvoient à une manière spécifique d'être au monde, une image-fin, un effet identitaire de l'acteur dans l'énonciation; c) établir la relation entre la construction de l'*ethos* et la présence d'une ou plusieurs identités éthiques énonciatrices dans l'épistolaire paulinienne; et d) contribuer de manière transversale aux discussions autour de la paternité de ce recueil paulinien. Le *corpus paulinum* est traditionnellement composé de treize lettres. Cependant, compte tenu du principe selon lequel, selon Discini (2015), soutenu par Brøndal (1948, 1986), le tout est dans les parties, puisqu'il y a une structure qui systématise et schématise une manière de dire comme un effet d'identité, en tant que voix, corps et personnage, nous ne découpons de cette totalité discursive que six, deux représentant chacun des trois groupes dans lesquels sont classées les épîtres: a) des proto-pauliniens ou authentiques, Galates et Philémon; 2) des Deutéro-Pauliniens ou douteux, Ephésiens et 2 Thessaloniens; et 3) pseudo-Pauline ou non authentique, 2 Timothée et Titus. Le cadre théorico-méthodologique est construit en dialogue avec des auteurs tels que Greimas (1974, 1975, 1976, 1979, 2014, 2002), Greimas et Courtés (1985, 2016), Fontanille (2008), Greimas et Fontanille (1993), Fontanille et Zilberberg (2001), Zilberberg (2004, 2006a, 2006b, 2007, 2011, 2012), Barros (1990, 1995, 2002, 2007) et Bertrand (2003). La catégorie d'*ethos*, transposée de la Rhétorique aristotélicienne et dûment incorporée par la Sémiotique, est ici assumée selon les travaux de Fiorin (1995, 2004, 2007, 2008a, 2008b, 2016), Saraiva (2011, 2012, 2017) et Discini (2003, 2005, 2006, 2007, 2010, 2013, 2015 et 2016), en dialogue étroit avec les textes de Maingueneau (1984, 1997, 2000, 2008, 2011, 2016, 2020). Fondées sur les plans des structures narratives, discursives et tensives, les analyses menées révèlent la présence dans le *corpus* d'un ensemble de traits éthiques récurrents, associés à l'*éthé* autoritaire et soumis d'un apôtre; celle d'un théologien ou d'un prédicateur convaincu et intransigeant ; à la douceur, l'humilité et la bienveillance d'un pasteur ou d'un chef paternel ; et l'*éthé* affectueux, condescendant et fraternel d'un parent ou d'un guide spirituel généreux. Nous avons identifié une oscillation dans la manière dont chacun de ces traits est présent dans les énoncés

épistolaires, tantôt accentué, tantôt tonique, et peuvent donc être identifiés en termes de degrés de présence. Malgré l'éthé différent des narrateurs, la présence et la convergence de ces traits identitaires permettent d'inférer une *hexis* corporelle – une manière de penser, de parler, de sentir et d'interpréter les choses du monde. Quel que soit l'auteur ou les auteurs réels de ces textes, l'important est que l'énonciateur figuré dans ces textes par l'acteur Paulo, lorsqu'il énonce, de manière récurrente, construit ces images de lui-même à partir d'une scénographie spécifique, pour persuader et gagner l'adhésion de ses destinataires. à son projet discursif.

Mots-clés: sémiotique discursive; discours religieux fondateur; *ethos* de l'énonciateur; *corpus paulinum*.

LISTA DE FIGURAS

Figura 01 – Hierarquia dos arquitextos do discurso fundador cristão.....	36
Figura 02 – Operações da práxis enunciativa	87
Figura 03 – Representação das operações ascendentes.....	87
Figura 04 – Representação das operações descendentes.....	87
Figura 05 – Representação da tensividade e suas dimensões e subdimensões.....	94
Figura 06 – Representação das correlações tensivas.....	94
Figura 07 – Representação dos valores no gráfico tensivo.....	95
Figura 08 – Representação dos doze pares de valência tensivas.....	96
Figura 09 – Representação das operações de triagem e mistura no gráfico tensivo.....	96
Figura 10 – Hierarquia de destinadores no discurso epistolar bíblico.....	137
Figura 11 – Atitudes modais do sujeito.....	139
Figura 12 – Dimensões do complexo afetivo.....	141
Figura 13 – Estruturas elementares tímicas de estados passionais.....,,.....	148
Figura 14 – Quadrado das modalidades veridictórias.....	149
Figura 15 – Sintagmas elementares da crença.....	153
Figura 16 – Oscilação tensiva do percurso passional do sujeito-destinador.....	154
Figura 17 – Estilo tensivo da Epístola aos Gálatas.....	158
Figura 18 – Projeção no quadrado semiótica da modalização do <i>querer-fazer</i>	164
Figura 19 – Projeção no quadrado semiótica da modalização do <i>dever-fazer</i>	165
Figura 20 – Correlação entre o querer-fazer e a um dever-fazer.....	166
Figura 21 – Projeção no contínuo das transformações semânticas do objeto Onésimo.....	167
Figura 22 – Projeção no contínuo do estado passional do sujeito-enunciador.....	172
Figura 23 – Estilo tensivo da Carta a Filemon.....	173
Figura 24 – Aspectualização fórica do agora.....	194
Figura 25 – Aspectualização das triagens e misturas.....	195
Figura 26 – Sintaxe intensiva da amplificação e diminuição.....	196
Figura 27 – Quadrado semiótico do universo semântico-axiológico de Efésios.....	200
Figura 28 – Estilo tensivo da Carta aos Efésios.....	206
Figura 29 – Quadrado semiótico do universo semântico-axiológico de 1 Tessalonicenses...	215
Figura 30 – Quadrado das modalidades veridictórias.....	220

Figura 31 – Tipologia dos modos de presença.....	226
Figura 32 – Estilo tensivo de 2 Carta aos Tessalonicenses.....	232
Figura 33 – Existência modal do sujeito destinatário da missiva.....	244
Figura 34 – Estilo tensivo da Carta a Tito.....	253
Figura 35 – Quadrado das modalidades veridictórias.....	264
Figura 36 – Sintagmas elementares da crença.....	265
Figura 37 – Hierarquia de destinadores no discurso epistolar bíblico.....	272
Figura 38 – Representação tensiva do epílogo retórico.....	275
Figura 39 – Percorso passional do enunciador de 2 Timóteo.....	277
Figura 40 – Estilo tensivo de 2 Timóteo.....	277
Figura 41 – Graus de atonia/tonificação (graus de presença) dos <i>ethé</i>	283
Figura 42 – Traços identitários do <i>ethos</i> do ator da enunciação do <i>corpus paulinun</i>	290

LISTA DE QUADROS

Quadro 01 – Cronologia da vida e produção literária do apóstolo Paulo.....	63
Quadro 02 – Formas de classificação do epistolário paulino.....	69
Quadro 03 – Síntese dos índices identitários do ator da enunciação das protopaulinas.....	177
Quadro 04 – Síntese dos índices identitários do ator da enunciação das deuteropaulinas.....	233
Quadro 05 – Síntese dos índices identitários do ator da enunciação das pseudopaulinas.....	279
Quadro 06 – Cotejamento das invariâncias do <i>ethos</i> do ator da enunciação do <i>corpus paulinum</i>	281

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

SBLGNT	Society of Biblical Literature Greek New Testament
NAA	Tradução bíblica Nova Almeida Atualizada
A.T.	Antigo Testamento
N.T.	Novo Testamento
Rm	Carta aos Romanos
1 Cor	Primeira Carta aos Coríntios
2 Cor	Segunda Carta aos Coríntios
Gl	Carta aos Gálatas
Ef	Carta aos Efésios
Fp	Carta aos Filipenses
Cl	Carta aos Colossenses
1 Ts	Primeira Carta aos Tessalonicenses
2 Ts	Segunda Carta aos Tessalonicenses
1 Tm	Primeira Carta a Timóteo
2 Tm	Segunda Carta a Timóteo
Tt	Carta a Tito
Fm	Carta a Filemon

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	19
2	SEMIÓTICA E DISCURSO RELIGIOSO NO GÊNERO EPISTOLAR	28
2.1	Semiótica do discurso religioso	29
2.2	O discurso fundador no domínio religioso	33
2.3	A Bíblia como texto fundador do discurso religioso cristão	37
2.4	Semiótica e estudos bíblicos: história e desenvolvimento de um encontro ..	39
2.5	Esboço semiótico do gênero epistolar	45
2.6	Paulo: o homem, sua história e sua literatura	54
2.6.1	<i>Breve esboço biográfico e cronológico</i>	56
2.6.2	<i>O gênero epistolar no mundo greco-romano</i>	64
2.6.3	<i>Apóstolo Paulo, o escritor de cartas</i>	67
3	SEMIÓTICA DO DISCURSO: UMA TEORIA <i>IN FIERI</i>	71
3.1	O fazer semiótico em construção: entre a descontinuidade e a continuidade	71
3.1.1	<i>Da semântica estrutural à semiótica discursiva</i>	71
3.1.2	<i>Entre o descontínuo e o contínuo: dois modelos, uma semiótica</i>	79
3.1.2.1	<i>A semiótica do descontínuo e do inteligível</i>	79
3.1.2.1.1	Da semiótica do enunciado à semiótica da enunciação	82
3.1.2.1.2	Prenúncios do sensível na teoria da significação: a semiótica das paixões	89
3.1.2.2	<i>A semiótica do contínuo e do sensível</i>	91
3.2	A enunciação, discurso e mecanismos de instalação de pessoa	97
3.3	A noção de <i>ethos</i> : da Retórica à Semiótica	106
3.3.1	<i>Ethos na Retórica aristotélica</i>	107
3.3.2	<i>Ethos na Análise do Discurso francesa de Maingueneau</i>	109
3.3.3	<i>Por uma concepção semiótica do ethos</i>	117
3.3.4	<i>A relação entre ethos, estilo e identidade</i>	127
4	SOU O QUE SOU: A CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE <i>ÉTHICA</i> DO ENUNCIADOR DO <i>CORPUS PAULINUM</i>	130
4.1	Do corpus – entre escolha e exclusões	130

4.1.1	<i>Cr�terios de sele�o do corpus</i>	131
4.1.2	<i>Metodologia analítica</i>	132
4.1.3	<i>Da tradu�o bíblica escolhida</i>	132
4.2	A identidade �tica do enunciadador das epístolas protopaulinas	133
4.2.1	<i>O ethos do enunciadador da Epístola aos Gálatas</i>	134
4.2.2	<i>O ethos do enunciadador da Epístola a Filemom</i>	160
4.2.3	<i>O ethos do ator da enuncia�o das protopaulinas</i>	176
4.3	A identidade �tica do enunciadador das epístolas deuteropaulinas	178
4.3.1	<i>O ethos do enunciadador da Epístola aos Ef�sios</i>	178
4.3.2	<i>O ethos do enunciadador da 2 Epístola aos Tessalonicenses</i>	209
4.3.3	<i>O ethos do ator da enuncia�o das deuteropaulinas</i>	234
4.4	A identidade �tica do enunciadador das epístolas pseudopaulinas	235
4.4.1	<i>O ethos do enunciadador da Epístola a Tito</i>	238
4.4.2	<i>O ethos do enunciadador da 2 Epístola a Timóteo</i>	255
4.4.3	<i>O ethos do ator da enuncia�o das pseudopaulinas</i>	279
4.5	Síntese e confronta�es: a determina�o dos <i>eth�</i> do corpus paulinum	280
5	CONSIDERA�ES FINAIS	286
	REFER�NCIAS	292
	ANEXO A – AS CARTAS PROTODOPAULINAS	311
	ANEXO B – AS CARTAS DEUTEROPAULINAS	321
	ANEXO C – AS CARTAS PSEUDOPAULINAS	332

1 INTRODUÇÃO

Também aqui se comprova que a linguagem, enquanto forma total do espírito, se situa na fronteira entre o mito e o logos, e que ela, por outro lado, representa a intermediação entre a visão teórica e a estética do mundo.

Ernst Cassirer¹

Livro sagrado para judeus e cristãos e patrimônio da humanidade, a Bíblia² é um dos livros mais influentes da história. Também é um dos livros mais vendidos do mundo, que desperta grande interesse naqueles que o leem. É uma das obras literário-religiosas mais antigas e, possivelmente, a mais lida da literatura universal. Originou-se na Antiguidade do mundo oriental, mas influenciou e continua influenciando o mundo ocidental moderno. Foi o primeiro livro impresso no prelo de Gutenberg e, desde então, tem sido o mais traduzido, o mais citado e o mais publicado da literatura moderna.

Ao longo de sua história, a importância da Bíblia ultrapassa os interesses religiosos de judeus e cristãos (não é exagero dizer que a Bíblia está entre os mais importantes monumentos da aventura humana escrita), ganhando grande relevância, principalmente através do cristianismo, que a difundiu, na formação ética, moral, política, filosófica e literária da cultura europeia e de todo o Ocidente, embora essa mesma cultura receba na atualidade o epíteto de pós-judaico-cristã.

Na perspectiva dos estudos do discurso, a Bíblia é reconhecida como o texto fundador³ do discurso cristão, uma vez que tem seu estatuto próprio e singular, instaura um dispositivo enunciativo novo, além de servir de garantia para a construção de outros gêneros discursivos que circulam na sociedade. Nos termos de Maingueneau (2000, p. 9), o texto fundador religioso é o tipo de texto que “recobre um espaço de produção *profundamente heterogêneo*”, criando assim outros gêneros como o sermão, o missal, as confissões de fé, e toda uma vasta literatura que vulgariza esse discurso e instaura uma visão particular do mundo.

¹ CASSIRER, E. **A filosofia das formas simbólicas: o pensamento mítico**. São Paulo: Martins Fontes, 2004, p. 379.

² Para fazer referência a um excerto da Bíblia, utilizamos a seguinte convenção: apresentamos nome do livro bíblico por extenso ou abreviado, depois o número do capítulo seguido de dois pontos e os números dos versículos separados por vírgula ou travessão. Por exemplo: Rm 8:35-39. Carta aos Romanos, capítulo oito, versos 35 a 39.

³ Utilizamos, aqui, como sinônimos, os sintagmas nominais “texto fundador”, “discurso fundador” e “enunciado fundador” para nos referirmos à Bíblia como uma fonte que “cria as tradições”, como *archéion* do discurso cristão, sem nos atermos às distinções *a priori* que algumas disciplinas fazem entre texto, enunciado e discurso.

Se, conforme defende Greimas (2004, p. 14), “do ponto de vista científico, toda religião é uma axiologia, isto é, um sistema conforme o qual se afirmam ou se negam certos valores: é, antes de tudo, um sistema abstrato e conceitual”, então é de se esperar que o discurso bíblico, como discurso religioso, se constitua como um fazer persuasivo não apenas para afirmar seu sistema de valores como também para negar outros. Como diz Fiorin (1988, p. 140), o discurso religioso “instaura um sistema de modalidades deonticas que expressam os termos contrários dever-fazer (prescrição) e dever-não fazer (interdição)”.

É como texto religioso que a Bíblia instaura um discurso persuasivo e manipulador⁴, um *fazer-crer* subjacente a um *fazer-fazer*, pois quem enuncia quer que o outro faça algo ou creia em alguém ou em alguma coisa. Em outras palavras, é um discurso, por natureza, persuasivo e manipulatório, isto é, tenciona persuadir o destinatário fazendo-o crer e assim desempenhar a performance requerida, posto que “desencadeia uma operação fiduciária dominada pelo crer” (IBIDEM, pp. 142,143). O discurso bíblico como texto fundador tanto pressupõe⁵ como se nutre da fé do destinatário⁶ para que este possa compartilhar a mesma formação discursiva, isto é, assumir esse conjunto de crenças, valores, axiologias e ideias que materializam e especificam uma dada visão do mundo. Em outras palavras, é um discurso com desejo de conjunção.

Ao enunciar, o sujeito constrói uma imagem de si, de seu interlocutor e do tema de seu discurso. Essas imagens referidas desde Aristóteles como, respectivamente, *ethos*⁷, *pathos* e *logos* são construções discursivas que podem ou não fazer parte da real identidade do locutor, e acontecem apenas no e pelo discurso. Segundo o filósofo grego, para que a argumentação do orador obtenha sucesso, precisa ser erigida sob três provas retóricas: *ethos*, *pathos* e *logos*. O *ethos* seria a prova do caráter moral do orador, visto que a persuasão se obtém por “efeito do

⁴ Como nos lembra Teixeira (2001, p.3), “um programa de manipulação, tal como o concebe a semiótica, não se reduz ao sentido corrente da palavra manipulação, muito gasta em tempos de juízos simplificados, concretizados, por exemplo, em pesquisas de opinião ligeiras, do tipo “a televisão manipula o comportamento das pessoas?”, “a propaganda eleitoral consegue manipular a vontade do eleitor?” etc. Não é esta a manipulação de que fala a semiótica, não um mero ato mecânico comunicacional de imposição de vontade de um locutor sobre um ouvinte apático e amorfo”. Na verdade, segundo Greimas e Courtés (2016, p. 269), em oposição à operação, que é uma ação homem sobre as coisas, a manipulação descreve simplesmente o agir do homem sobre os outros homens, visando a fazê-los executar um programa dado. Portanto, manipular em Semiótica é fazer agir.

⁵ João 10: 25,26: “Jesus respondeu: — Eu já disse, mas vocês não acreditaram. As obras que eu faço pelo poder do nome do meu Pai falam a favor de mim, mas vocês não creem porque não são minhas ovelhas”. (NAA, 2018, p.920).

⁶ Romanos 10:17: “Portanto, a fé vem por ouvir a mensagem, e a mensagem vem por meio da pregação a respeito de Cristo” (NAA, 2018, p.920).

⁷ Embora reconhecemos que a transliteração adequada da palavra grega ἦθος é *êthos*, devido ao uso comum de *ethos* (sem acento), manteremos essa grafia. Ademais, para evitar confusão com a palavra ética, criamos o neologismo *éthica*, como adjetivo correspondente ao substantivo *ethos*. Na literatura paulina, de acordo com Brannan (2020), aparece a palavra ἦθος apenas em 1 Cor. 15:33, significando o complexo inerente de hábitos e atributos que determinam a moral e a ética de uma pessoa, suas ações e reações, portanto, seu caráter.

caráter moral, quando o discurso procede de maneira que deixa a impressão de o orador ser digno de confiança” (ARISTÓTELES, 2006, p. 49).

As ciências da linguagem têm explorado largamente essas categorias da retórica antiga atualizando-as para análise de *corpora* sob diversas perspectivas. Na Análise de Discurso de linha francesa, os trabalhos de Maingueneau (1984, 1997, 2000, 2008, 2011, 2016, 2020) ressignificaram a noção de *ethos* postulando-a como a imagem do “eu” (sujeito discursivo) criada discursivamente pelo enunciador no discurso. Assim, no momento da enunciação, o enunciador produz, a partir da sua formação discursiva e ideológica e dentro de uma cena enunciativa, sua própria imagem, um estereótipo que deseja que seu enunciatário não apenas identifique como também incorpore.

Na semiótica discursiva, a categoria emerge ressignificada em diálogo tanto com a Retórica aristotélica quanto com a Análise de discurso de Maingueneau e é assumida como a imagem do enunciador construída no texto e pelo texto, e que não pode ser confundida com o caráter ou a identidade real do sujeito empírico, o autor de carne e osso, função social que assina os textos, mas diz respeito ao autor implícito, o enunciador, o ator da enunciação. O *ethos* é, portanto, a imagem do enunciador apreensível a partir daquilo que é enunciado, emerge do texto a partir de um modo recorrente e sistematizado de dizer, que remete, conforme Discini (2016), a um corpo, uma voz, um caráter, que produzem um efeito de sentido de identidade. Mais do que simplesmente uma prova retórica, o *ethos* é muito efetivo na construção desse efeito identitário daquele que enuncia e, por isso mesmo, concorre para a construção do efeito persuasivo e manipulador do discurso.

É nessa discussão que se insere esta tese. Caucionada nos pressupostos teórico-metodológicos da semiótica discursiva clássica⁸ e seus desdobramentos tensivos, em diálogo com a Retórica, Análise do discurso francesa e Exegese bíblica (*corpora* bíblicos), o objetivo geral desta pesquisa é investigar como o *ethos* do ator da enunciação do discurso bíblico fundador é construído no discurso epistolar do *corpus paulinum*. Os objetivos específicos são os seguintes: a) analisar as estratégias discursivas utilizadas pelo enunciador na construção dos sentidos do discurso epistolar paulino tendo em vista o *fazer-crer*; b) verificar a recorrência dos modos de dizer do enunciador que remetem a um modo específico de ser no mundo, uma imagem-fim, um efeito de identidade do ator da enunciação; c) estabelecer as relações entre a construção do *ethos* e a presença de uma ou várias identidades *éticas* enunciantes no discurso bíblico fundador do *corpus paulinum*; e d) contribuir de modo transversal para as discussões

⁸ Semiótica clássica, greimasiana, padrão, binária são termos empregados nesta tese sem nenhuma conotação pejorativa, apenas para distingui-la dos desenvolvimentos teóricos mais recentes.

em torno da autoria do arquivo paulino. A análise está fulcrada nos níveis das estruturas narrativas, discursivas - os procedimentos argumentativos e o fazer persuasivo do destinador-manipulador através das escolhas das estratégias de manipulação; e tensivas - a percepção sensível do sujeito, o percurso passional do enunciador e o estilo tensivo epistolar.

Mas por que a escolha do discurso bíblico-epistolar e, sobretudo, do *corpus paulinum*? Primeiramente porque depois de Jesus Cristo, provavelmente, nenhuma outra pessoa influenciou tanto o cristianismo quanto Paulo, a tal ponto de alguns autores o considerarem “o segundo fundador da religião cristã” (DUNN, 2003, p. 26). Segundo Schnelle (2010), outros críticos vão muito além, chegando mesmo a rotulá-lo de o próprio criador do Cristianismo. Pregador, apóstolo, pastor, missionário desbravador, pensador esmerado, o apóstolo Paulo “contribuiu para que o novo movimento originário de Jesus se tornasse religião realmente internacional e intelectualmente coerente” (IDEM, p. 26). Nas palavras de Sandmel, “Paulo foi um gênio religioso” (SANDMEIL, 1979 apud ALEXANDRE JÚNIOR, 2021, p. 335). Portanto, não é nenhum exagero afirmar que o apóstolo é um dos maiores vultos do cristianismo e, quiçá, da história humana.

Em segundo lugar porque, por ser provavelmente o mais lido e estudado do Novo Testamento, nenhum outro autor seja alvo de tantas controvérsias interpretativas⁹. Ao longo da história dos estudos paulinos, vemos emergir nas interpretações teológico-filosóficas várias imagens do autor¹⁰: o Paulo hegeliano da escola de Tübingen, o Paulo liberal da teologia liberal, o Paulo místico da escola da história das religiões, o Paulo existencialista da escola bultmanniana, o Paulo protestante, o Paulo católico romano, o Paulo da Nova Perspectiva, o Paulo dentro do judaísmo, o Paulo da teologia da libertação, o Paulo da teologia da prosperidade etc. Nesse sentido, nossa pesquisa não objetiva colocar mais “poeira discursiva” sobre o objeto semiótico “Paulo”, de modo a construirmos o “Paulo da semiótica”, até porque, o Paulo histórico é inapreensível, mas procuramos depreender a identidade *ética* do Paulo que emerge dos textos, o autor implícito, o ator da enunciação.

Embora os evangelistas Mateus, Marcos, Lucas e João e os demais autores neotestamentários tenham emprestado significativa contribuição para a formação do pensamento e discurso cristão, ao se pensar na teologia como articulação da fé, as treze cartas de Paulo são inigualáveis e lançaram um fundamento sobre o qual tem repousado todo o sistema

⁹ Ver, por exemplo, MCKNIGHT, Scot; OROPEZA, B.J. (orgs). **Perspectivas sobre Paulo**: cinco pontos de vista. Trad. Paulo Benício. São Paulo: Thomas Nelson Brasil, 2021.

¹⁰ Ver RIDDERBOS, Herman. **A teologia do apóstolo Paulo**: a obra definitiva sobre o pensamento do apóstolo dos gentios. Trad. de Suzana Klassen. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2004.

de dogmas do cristianismo através dos séculos. Nesse sentido, podemos dizer que as epístolas paulinas são parte considerável do *archéion* formador do discurso cristão. Estudá-las é dar atenção a um arquivo de capital importância para compreender a natureza e a formação de um discurso constituinte.

O apóstolo Paulo produziu uma rica literatura que foi acolhida pela igreja como canônica e passou a fazer parte do Novo Testamento. Das 21 cartas presentes nessa secção do Livro, 13 foram atribuídas tradicionalmente ao apóstolo Paulo ao longo da história da igreja. São elas: Romanos, 1 e 2 Coríntios, Gálatas, Efésios, Filipenses, Colossenses, 1 e 2 Tessalonicenses, Filemon, 1 e 2 Timóteo e Tito. Essa delimitação do chamado *corpus paulinum* foi relativamente consensual durante muitos séculos, contudo, a partir do século XIX a autoria paulina desse acervo passou a ser questionada¹¹. Atualmente não há consenso sobre o número exato de quais epístolas teriam saído, de fato, da pena do apóstolo. Os motivos que levaram a crítica literária e a pesquisa teológica a esse dissenso quanto à composição desse *corpus* são de diversas ordens: estilo, vocabulário, estrutura textual, teologia etc.

No entanto, sejam quais forem as razões, o problema da autoria não é nosso foco aqui, pois, sendo o objetivo desta pesquisa reconstituir o *ethos* do enunciador do *corpus paulinum*, a atenção volta-se, como dissemos alhures, necessariamente não para o autor Paulo, sujeito empírico que viveu na Palestina do primeiro século da era cristã, mas para o *eu* pressuposto dessa epístola, o enunciador, a imagem do autor, a identidade enunciativa construída numa totalidade de enunciados, visto que partimos “da concepção de sujeito da enunciação como voz, tom de voz e caráter, depreendidos de uma totalidade de discursos: um *ethos*, um estilo” (DISCINI, 2013, p. 1544). Contudo, acreditamos que a presente pesquisa pode contribuir para o debate acerca da autoria, pelo menos obliquamente, na medida em que “todo discurso-enunciado pressupõe a imagem-fim de um sujeito, ou seja, de um *ethos* de seu enunciador, passível de reconstituição a partir das recorrências de um modo de dizer” (SARAIVA, 2012, p. 36). Assim, ao levantarmos ou reconstituirmos a identidade *ética* do enunciador na totalidade do *corpus paulinum*, é possível oferecer argumentos heurísticos que nutrem o intrigante questionamento: será que o arquivo paulino possui um único ou diversos caracteres ou identidades enunciativas?

¹¹ Há estudiosos que acreditam que apenas 5 são de autoria paulina, outros acreditam que são 9, e ainda outros defendem a autoria paulina das 13 missivas. Contudo, de acordo com Alexandre Júnior (2021), de modo geral, o *corpus* tem sido dividido em três grupos quanto à sua autenticidade: 1) as **aceitas** como de autoria paulina: Romanos, 1 e 2 Coríntios e Gálatas, 1 Tessalonicenses, Filipenses e Filemon; 2) as **duvidosas** ou disputadas: Efésios, Colossenses, 2 Tessalonicenses; e 3) e as **pseudopaulinas**, ou seja, escritas por algum discípulo do apóstolo no final do primeiro século da era cristã: Tito, 1 e 2 Timóteo.

É nesse sentido que uma análise semiótica do texto epistolar paulino, sobretudo através das categorias do *ethos e identidade*, conforme concebidas a partir dos trabalhos de Fiorin (2007, 2008a, 2008b), Discini (2003, 2005, 2006, 2007, 2010, 2013, 2015, e 2016) e Saraiva (2012), em diálogo com Maingueneau (1984, 1997, 2000, 2008, 2011, 2016, 2020), pode ser muito produtiva na identificação e determinação da identidade enunciativa desse *corpus*. Ao investigarmos o modo como é construído o *ethos* do enunciador dessas cartas, o que procuramos, na prática, é caracterizar esse *ethos* ou *ethé*¹² para tentar definir lhe uma identidade enunciativa.

Segundo Fiorin (2008), para deprendermos a imagem do ator da enunciação de um conjunto de textos, é preciso analisar a totalidade de suas obras para definir, a partir de uma voz, um corpo, e um caráter, a identidade *ética* desse enunciador. O analista deve estar atento às recorrências dos elementos composicionais do texto ou do discurso, tais como aqueles que se repetem na escolha do assunto, nos gêneros escolhidos, no nível de linguagem utilizado, no ritmo, na figurativização, na escolha dos temas, nas isotopias etc.

Contudo, levando em consideração o princípio de que, conforme Discini (2015), respaldada em Brøndal (1948, 1986), o todo está nas partes, posto que existe uma estrutura que sistematiza e que esquematiza um modo de dizer como um efeito de identidade, como uma voz, um corpo e um caráter, recortamos para as análises, dessa totalidade discursiva, apenas seis epístolas, sendo duas representativas de cada um dos três grupos nos quais são classificadas: a) das protopaulinas ou autênticas, Gálatas e Filemon; 2) das deuteropaulinas ou duvidosas, Efésios e 2 Tessalonicenses; e 3) das pseudopaulinas ou não autênticas, 2 Timóteo e Tito¹³. Defendemos que, a partir do princípio supramencionado, as análises dessas missivas nos dão dados suficientes para a identificação de um modo de dizer de um enunciador, que remete a um modo de ser, a um *ethos* do ator da enunciação.

Esta pesquisa justifica-se não apenas por ser uma investigação sobre a natureza, constituição e funcionamento do discurso religioso de caráter fundacional, mas, sobretudo, por se propor desvelar as formas pelas quais o sujeito enunciador do *corpus paulinum*, o ator da enunciação, constrói sua identidade *ética* a partir de sua relação com o Outro.

Desde seu surgimento, a semiótica tem sido importante instrumento científico para elucidar questões associadas à natureza, à constituição e ao funcionamento do discurso religioso. Atualmente, proliferam-se pelas universidades diversas pesquisas sob a perspectiva semiótica que tomam o discurso religioso como objeto de análise. Quanto ao diálogo da

¹² Plural grego da palavra *ethos*.

¹³ A justificativa das escolhas dessas missivas em detrimento de outras é feita no capítulo 3.

semiótica com os estudos bíblicos, essa relação é bastante antiga e heurísticamente produtiva. Surgiu ainda nos primeiros anos da teoria greimasiana em que os semioticistas puderam testar suas hipóteses teóricas nas análises do *corpus biblicum* e tornou-se muito proveitoso para os dois campos. No Brasil, esse intercâmbio ainda está em construção, apesar do surgimento de algumas pesquisas nas últimas décadas.¹⁴

No tocante à abordagem do *ethos* no discurso religioso, merecem destaques dois artigos eletrônicos de Silva (2013): “o *éthos* do sujeito divulgador no campo discursivo religioso midiático” e (2015) “a operacionalização do conceito de *éthos* no domínio religioso: a proposição de uma tipologia calcada no enunciatário”, capítulos de sua tese de doutorado intitulada “Discurso de divulgação religiosa: semiótica e retórica (SILVA, 2011).

No tocante à construção do *ethos* no *corpus paulinum* na perspectiva da semiótica discursiva, consideramos que ainda é um campo bastante aberto para investigação. Destacamos a tese de Ferreira (2012), intitulada “A arte retórica nos discursos do apóstolo Paulo: as estratégias de convencimento e persuasão frente à diversidade de auditórios”, em que o autor faz uma análise, na perspectiva da Retórica aristotélica e da Nova Retórica de Perelman, dos procedimentos retórico-argumentativos empregados pelo apóstolo em suas epístolas, mais especificamente no grupo das protopaulinas.

Nossa investigação distingue-se da de Ferreira (2012) em dois aspectos: primeiro porque está centrada em pressupostos teórico-metodológicos da semiótica discursiva, o que significa dizer que não é pertinente falar de sujeito como o orador, sujeito empírico pré-existente ao discurso, mas como sujeito apreendido pelo modo de dizer no dito, cuja identidade é concebida como efeito de sentido produzido nos textos nos quais enuncia pois, como defende Discini (2006, p. 2), “esse efeito de identidade então se oferece à descrição, não para o olhar analítico que se detém nas ditas expressões estilísticas restritas à expressão textual, mas para aquele olhar que procura reconstruir o sentido na relação *expressão/conteúdo* dos textos”. Em segundo lugar, ao recortarmos, da totalidade integral, seis missivas, como uma totalidade da totalidade, evitamos fazer qualquer juízo de valor *a priori* quanto à sua autoria. Nossa escolha é meramente de natureza teórico-metodológica.

A favor da relevância desta pesquisa, destacamos o fato de que ela traz em seu bojo uma aplicação relevante, atual e original da semiótica discursiva com seu desdobramento tensivo ao texto bíblico, reafirmando, assim, o seu valor heurístico. É nesse sentido que esperamos dar nossa contribuição. O referencial teórico-metodológico é construído em diálogo

¹⁴ Discutimos mais apropriadamente a relação da Semiótica com o discurso religioso e bíblico no capítulo 1 desta tese.

com autores como Greimas (1974, 1975, 1976, 1979, 2014, 2002), Greimas e Courtés (1985, 2016), Fontanille (2008), Greimas e Fontanille (1993), Fontanille e Zilberberg (2001), Zilberberg (2004, 2006a, 2006b, 2007, 2011, 2012), Bertrand (2003), Fiorin (1995, 2004, 2007, 2008a, 2008b, 2016, 2020), Barros (1990, 1995, 2002, 2007,), Discini (2003, 2005, 2006, 2007, 2010, 2013, 2015, e 2016), Saraiva (2011, 2012, 2017), dentre outros. Para a noção de *ethos*, além das pesquisas em semiótica, recorreremos também aos trabalhos de Maingueneau (1984, 1997, 2000, 2008, 2011, 2016, 2020).

Esta tese encontra-se organizada em cinco secções, incluindo a introdução e as considerações finais, onde apresentamos os achados desta pesquisa. No segundo capítulo, intitulado “Semiótica e discurso religioso no gênero epistolar”, abordamos a noção de discurso fundador na esfera religiosa, levando em conta a Bíblia, notadamente as cartas paulinas como parte do *thesaurus* que compõe o *archéion* do discurso fundador cristão. Também delineamos a história da relação da semiótica com o *corpus biblicum*, passando por uma semiótica do gênero epistolar. Além disso, fazemos um breve apontamento biográfico e cronológico acerca do suposto autor desse acervo epistolar, descrevendo de passagem a epístola como gênero discursivo no contexto do primeiro século da era cristã.

No terceiro capítulo, a secção especificamente teórica, descrevemos os pressupostos teóricos e metodológicos da semiótica discursiva, abordando a categoria do *ethos* em estreito diálogo com a Retórica aristotélica e a Análise do Discurso de Maingueneau. Quanto à aproximação entre a semiótica e a AD de Maingueneau, concordamos com Discini (2016, p. 22) que “acolher a lateralidade entre a semiótica e a AD francesas, respeitadas as especificidades de cada quadro do pensamento, não obsta, mas favorece a metodologia de uma análise que procura descrever unidades semânticas e tensivas, que, articuladas, são o sustento do todo de um estilo”. E no tocante à aproximação entre semiótica e retórica, consoante assinala Zilberberg (2011, pp. 203, 204), a pesquisa deve promover, “dentro de certos limites, tanto uma retorização da semiótica quanto uma semiotização da retórica”.

No quarto capítulo, além dos aspectos metodológicos, procedemos às análises do *corpus*. Como são analisadas duas missivas de cada grupo, começamos com as protopaulinas, Gálatas e Filemon. Em seguida as deuteropaulinas, Efésios e 2 Tessalonicenses e, por último, as pseudopaulinas, Tito e 2 Timóteo. Depois das análises, elaboramos uma síntese comparativa e confrontativa dos dados obtidos nas análises do *corpus* e concluimos apresentando os resultados da pesquisa na última secção da tese, as considerações finais.

É importante ressaltar que o presente trabalho não se trata de uma análise exegética, literária, teológica, filosófica, retórica ou histórica das cartas do apóstolo Paulo, embora

tenhamos dialogado com alguns desses domínios, sobretudo com a retórica, quando julgamos pertinente. Nosso interesse pelo tema justifica-se pelo fato de compreendermos o discurso religioso bíblico um campo de estudo fascinante e promissor para se compreender o modo de constituição e funcionamento dos discursos constituintes, razão pela qual vimos desenvolvendo pesquisas nesse campo em nível de graduação, especialização e mestrado, embora sob outras perspectivas teóricas.

Por meio desta pesquisa, constatamos, mais uma vez, a produtividade heurística da semiótica discursiva na investigação dos mecanismos de construção dos sentidos no discurso religioso de natureza fundadora. Como nosso objeto, isto é, o discurso do *corpus paulinum*, foi supostamente construído sob o viés da retórica clássica, a aproximação que procuramos fazer entre a semiótica tensiva e a retórica, essa milenar e vivaz arte do discurso persuasivo, mostrou-se salutar não apenas para os objetivos de nossa pesquisa como também para promover uma “revitalização” da velha Τέχνη ῥητορικὴ¹⁵. Por isso, esta pesquisa revela seu caráter pertinente e oportuno porque se insere nessa aproximação entre semiótica e retórica, cujo objetivo é promover, “dentro de certos limites, tanto uma retorização da semiótica quanto uma semiotização da retórica” (ZILBERBERG, 2011, p. 203).

¹⁵ Nome dado por Aristóteles (2006) à retórica, designando-a “arte retórica”.

2 SEMIÓTICA E DISCURSO RELIGIOSO NO GÊNERO EPISTOLAR

“O religioso se relaciona, antes de tudo, com a veemência da intensidade: ‘o único núcleo firme que nos resta para definir o ‘mana’ é a impressão do extraordinário, do não-habitual, do insólito. O essencial aqui não é que se encerra o termo, mas, sim, a própria determinação, esse caráter de insólito’. O religioso não é, talvez, mais do que isto. Não é potencializado porque importa: importa porque é potencializado”.

Claude Zilberberg¹⁶

Como admite Fiorin (1988), do ponto de vista semiótico,¹⁷ é sempre difícil definir o que seja o discurso religioso, exatamente pelo fato de que se apresenta de formas muito variadas. E essa variedade não diz respeito apenas à multiplicidade de manifestações religiosas que parece constituir o ser humano em sua natureza mais fundamental, concerne outrossim às práticas discursivas que fundam essas manifestações. A própria Bíblia, enquanto *archéion* do discurso fundador do campo religioso, instala-se como condição de formação de outros discursos e instaura uma região de sentidos que configura uma espécie de identificação e, assim, dá origem ao discurso das três maiores religiões abraâmicas e monoteísta da humanidade: judaísmo, cristianismo e islamismo¹⁸.

E não apenas isso, a variedade desse fenômeno se manifesta também nos diversos modos do discurso bíblico em seus mais diversos gêneros discursivos: legislativos, sapienciais, poéticos, narrativos, parabólicos, evangélicos, apocalípticos, epistolares etc.; além da infinidade de gêneros discursivos derivados das práticas religiosas como os catecismos, o discurso teológico, o discurso místico, as liturgias, as preces, boletins litúrgicos, pastorais e devocionais, comentários e glosas aos textos sagrados etc.

Apropriadamente Fiorin se pergunta:

¹⁶ “Le religieux a d’abord rapport à la véhémence de l’intensité: “Le seul noyau un peu ferme qui semble nous rester pour définir le mana est l’impression d’extraordinaire, d’inhabituel et d’insolite. L’essentiel ici n’est pas ce qui porte cette détermination, mais cette détermination même, ce caractère d’insolite”. Le religieux n’est peut-être que cela. Ce n’est pas parce qu’il importe, qu’il est potentialisé: c’est parce qu’il est potentialisé qu’il importe”. (ZILBERBERG, 2011, pp. 14,15).

¹⁷ Devido ao grande interesse pelo fenômeno da religião, o discurso religioso pode ser definido a partir de distintas perspectivas dentro das ciências humanas: sociologia, antropologia, história, filosofia, psicanálise, ciências da religião, linguística etc. E no escopo desta, o discurso religioso ganha distintos contornos pela ótica da sociolinguística, análise da conversação, análises dos discursos, semiótica discursiva etc.

¹⁸ Embora se reconheça que, ainda que faça uso de textos evangélicos e ditos de Jesus e dos profetas do A.T, o Alcorão tornou-se a fonte do discurso islâmico. Isto é, deu origem a outra tradição, a outra memória discursiva.

Que é que unifica todos esses discursos de modo que a eles se possa aplicar o rótulo de discurso religioso? Os crentes não se colocam esse problema. Para eles o discurso religioso é o que fala de Deus e dos seus propósitos em relação aos homens. O analista, entretanto, deve explicar quais são os mecanismos que engendram o efeito de sentido que se denomina "religioso" e a ordem de necessidades a que responde a produção desse efeito de sentido (FIORIN, 1988, p. 139)

Por essa razão, nessa seção, primeiramente caracterizaremos a natureza do discurso religioso, explicando os mecanismos que engendram o efeito de sentido do que se costuma chamar "religioso", em seguida trataremos da noção de discurso fundador no domínio do discurso religioso, apontando para a Bíblia como fonte do discurso fundador cristão, para, em seguida, desenvolvermos uma breve discussão sobre a estreita relação da semiótica discursiva com os estudos bíblicos.

2.1 Semiótica do discurso religioso

Tentando definir e distinguir o discurso religioso do discurso político, Fiorin (1988), com base em Delorme e Geoltrain (1982) e Landowski (1982), arrola algumas características do discurso religioso, notadamente, o cristão, e argumenta que a definição desse tipo de discurso não pode ser feita com base em uma única característica, mas em sua totalidade, uma vez que compartilham entre si muitas características em comum. Destaquemos essas características primordiais, segundo esse autor.

Primeiramente, o discurso religioso apresenta um programa de ação. Ante de mais nada, é o tipo de discurso que opera na dimensão cognitiva, propondo ao destinatário (o ser humano pecador) a execução de um fazer, isto é, dever-fazer. Daí a natureza injuntiva desse tipo de discurso. Se, como assinala Greimas (2004, p. 14), “do ponto de vista científico, toda religião é uma axiologia, isto é, um sistema conforme o qual se afirmam ou se negam certos valores: é, antes de tudo, um sistema abstrato e conceitual”, então é de se esperar que o discurso religioso se constitua como um fazer persuasivo não apenas para afirmar seu sistema de valores como também para negar outros. Como diz Fiorin, esse tipo de discurso “instaura um sistema de modalidades deônticas que expressam os termos contrários dever-fazer (prescrição) e dever-não fazer (interdição)” (*ibidem*, p. 140).

Em segundo lugar, se o discurso religioso é aquele que faz ouvir a voz de Deus ou de seus enviados (profeta, rabino, pastor, padre), como assevera Orlandi (1988), então é o tipo de discurso que comunica um saber sobre o destinador (o Arqui-Destinador divino) que manipula e sanciona a competência dos sujeitos responsáveis pela performance das ações de religamento

do homem a Deus. O discurso revela a sua competência e o seu querer, que aliás, não está submetido a ninguém, mas submete a todos (os que creem e se submetem ao programa de manipulação proposto pelo discurso).

No discurso cristão, especificamente, o destinatário, recebendo e aderindo a esse discurso é munido pelas modalidades do saber e do dever. A modalização do poder pertence apenas ao destinador que somente compartilha essa modalidade com o destinatário quando deseja salvá-lo do pecado. O homem pecador somente pode salvar-se porque a salvação lhe foi possibilitada pelo sacrifício do mediador entre o destinador e destinatário – Jesus Cristo, o filho de Deus. Esse poder é o poder crer, poder responder, poder querer atender ao chamado do destinador através da proclamação das boas novas. O querer em absoluto somente pertence ao destinador, o hiperenunciador divino¹⁹. Ainda segundo o autor, no discurso religioso a manipulação executada é sempre da ordem do poder e as estratégias de tentação e intimidação ocorrem simultaneamente. Isso não quer dizer, entretanto, que o destinador não se valha de outras estratégias de manipulação para persuadir o destinatário, como é constatado em nossas análises do *corpus paulinum*.

Por mais que o discurso seja produzido ou reproduzido por enunciadores ou mesmo delegado a interlocutores (apóstolo, profeta, rabino, pastor, padre), enunciadores que falam por Deus ou em nome de Deus, no nível discursivo, o destinador é figurativizado no ator Deus (divindade), que é sempre o enunciador primeiro, o hiperenunciador. Todos os locutores ou interlocutores que falam em nome de Deus ou se apropriam do discurso de Deus apenas devem reproduzir a voz desse arqui-Destinador divino. E, como assevera Fiorin, “uma característica importante no discurso religioso é que o enunciador primeiro está sempre correlativamente ligado ao papel narrativo de destinador” (IBIDEM, p. 140).

Esse destinador divino possui todos os atributos que o distingue dos seres humanos, como onipotência, onisciência, onipresença, e encontra-se numa relação assimétrica com os destinatários. Essa assimetria entre destinador e destinatários se evidencia nos planos que

¹⁹ É importante notar que no interior do cristianismo, os discursos teológicos divergem quanto à modalização do destinador e do destinatário. Um exemplo disso é o que ocorre entre os discursos pelagiano e o agostiniano e seus derivados calvinismo e arminianismo, que divergem, dentre outros pontos, quanto ao “papel do homem e de Deus” na economia da salvação. Grosso modo, no pelagianismo o homem possui as modalidades não apenas do saber, dever, poder quanto o querer. A salvação, na perspectiva dessa vertente teológica, depende apenas do homem que, sendo bom por natureza, pode conquistar sua salvação, se assim o quiser. Por outro lado, no calvinismo, de inspiração agostiniana, o destinatário do discurso religioso (homem) é um pecador por natureza, totalmente caído e por isso mesmo totalmente incapaz de fazer algo para sua salvação. Portanto, depende plenamente do destinador Deus para salvá-lo, ao dotá-lo das modalidades do querer e do poder. Um estudo semiótico sobre as modalizações do sujeito dos discursos teológico no interior do cristianismo é uma tarefa ainda por ser feita.

ambos ocupam: o destinador (Deus) está no plano espiritual – atemporal e eterno, o destinatário, por outro lado, encontra-se no plano humano, temporal e transitório.

Nesse sentido, como argumenta Fiorin,

Se o enunciador é eterno, seu tempo é o tempo da eternidade, ou seja, o não-tempo e, por isso, sua palavra é sempre verdadeira e normativa no presente de cada um a quem o discurso se dirige. Por isso, faltam a esse discurso marcas temporais que localizam a mensagem num tempo determinado. Da mesma forma ela é válida para todos os homens de todos os lugares. Por isso não há indicadores de lugar nem especificadores ou partitivos. O fato de o enunciador primeiro ser Deus faz com que raramente apareça no discurso a primeira pessoa do singular. Esta só aparece em discurso direto: Deus disse. (IBIDEM, p. 141).

Não é sem razão que os enunciados *discendi*: “disse o SENHOR”, “disse Deus”, “assim fala o Senhor”, “disse Jesus” e seus correlatos aparecem centenas de vezes no discurso bíblico, deixando evidente que o enunciador primeiro é sempre Deus, ou a trindade, não importando quem sejam os enunciadores segundos.

Na narrativa do discurso religioso cristão, há também a prova: o prêmio e/ou a sanção. O prêmio, a salvação ou a conjunção com a vida eterna é dada para aqueles que se sujeitam ao programa de manipulação do destinador/manipulador e desempenham com êxito o programa exigido pelo manipulador: ouvir e crer em Deus²⁰. O castigo será então a disjunção com a vida eterna e conjunção com a morte e condenação eterna que ocorrerá no dia final²¹. O discurso religioso, lembra Fiorin, “proclama o fim da história e, portanto, mostra sua finalidade: oferecer ao homem parâmetros para compreender a história por um sentido meta-histórico” (IBIDEM, p. 141).

Segundo Orlandi (1996), no escopo do discurso religioso, a fé separa os fiéis dos não-fiéis, “os convictos dos não-convictos. Logo, é o parâmetro pelo qual delimita a comunidade e constitui o escopo do discurso religioso em suas duas formações características: para os que creem, o discurso religioso é uma promessa, para os que não creem é uma ameaça” (ORLANDI, 1996, p. 250). Os que creem são marcados pelo traço /eufórico/ e entram em conjunção com o

²⁰ “Eu lhes digo a verdade: quem ouviu minha mensagem e crê naquele que me enviou tem a vida eterna. Jamais será condenado, mas já passou da morte para a vida” (João 5:24 – NAA, 2018, p. 817).

²¹ Como é natural das práticas discursiva de uma sociedade, os estudiosos da religião têm destacado significativas alterações nos discursos cristãos contemporâneos, notadamente na chamada teologia da prosperidade, teologia da libertação e teologia *coaching*. Em termos de sanção, podemos dizer que, na primeira, o prêmio é a riqueza pessoal e o bem-estar material, enquanto o castigo é a pobreza e a miséria. Na segunda o prêmio é a libertação da tirania dos mais ricos e uma vida mais amena, o castigo, contudo, é a permanência na pobreza e na miséria. Na teologia *coaching* o prêmio é o sucesso profissional e o bem-estar pessoal, o castigo, o fracasso em todos os sentidos. Assim, na narrativa desses discursos, prêmio e castigo tendem a acontecer aqui e agora, no espaço da temporalidade humana e não da atemporalidade divina como na teologia da salvação.

prêmio, com Deus²²; e os que não creem, isto é, não aceitam ser deonticamente modalizados, são marcados pelo traço /disfórico/ e ficarão em disjunção²³.

Uma característica importante do discurso religioso é que ele institui um destinatário sempre de natureza individual, mesmo quando a enunciação é dirigida a um povo, a interpelação pragmática é sempre a um tu, visto que a sanção (prêmio ou castigo) tem como alvo um destinatário individualizado, razão pela qual se requer um fazer também individual²⁴, embora o projeto persuasivo do destinador e sua proposta de manipulação destine-se a todos. Como o discurso religioso por natureza é um discurso persuasivo e manipulatório, isto é, tenciona persuadir o destinatário fazendo-o crer e assim desempenhar a performance requerida, e ele “desencadeia uma operação fiduciária dominada pelo crer” (FIORIN, 1988, pp. 142,143).

Por último, Fiorin destaca como característica do discurso religioso, a existência de um contrato entre Deus e o homem. O contrato implícito, é claro, diz respeito à luta contra o mal que existe dentro e fora do homem. Este é instado a envidar todos os esforços para vencê-lo. Essa é a síntese da narrativa humana pela ótica do discurso religioso, pois, como argumenta o autor,

a História é um contrato; a história é uma luta. O único agente da História é Deus. A luta contra o mal funda-se sobre três objetos-valor: pureza, pobreza e obediência. A conjunção com cada um deles implica a disjunção com o seu contrário: prazer, riqueza e afirmação. O homem luta consigo mesmo, pois nele está o mal. Assim, as operações de disjunção e de conjunção são reflexivas (IBIDEM, p. 143).

Essas afirmações só podem ser aceitas em caráter generalizante, uma vez que, conforme destacamos em nota²⁵, as “novas teologias” do discurso cristão contemporâneo tendem a inverter essa lógica, colocando os valores prazer, riqueza e afirmação como objetos desejáveis e não como objetos com os quais se deve disjungir.

Em síntese, baseados em Fiorin (2013, p. 24), o discurso religioso é aquele que: a) pretende explicar a totalidade do mundo: elucida como se criou o Universo, como teve origem a vida, como surgiu a consciência, por que sofremos, qual é o sentido da vida, o que é que acontece após a morte; b) é um discurso não ancorado no tempo e no espaço, o que denota que

²² Apocalipse 21:3:3 “Ouvi uma forte voz que vinha do trono e dizia: “Vejam, o tabernáculo de Deus está no meio de seu povo! Deus habitará com eles, e eles serão seu povo. O próprio Deus estará com eles” (NAA, 2018, p. 951)

²³ Apocalipse 21:3:8 “Mas os covardes, os incrédulos, os corruptos, os assassinos, os sexualmente impuros, os que praticam feitiçaria, os adoradores de ídolos e todos os mentirosos estão destinados ao lago de fogo que arde com enxofre. Esta é a segunda morte”. (NAA, 2018, p. 951)

²⁴ Ezequiel 18:20 “Aquele que pecar é que morrerá. O filho não será castigado pelos pecados do pai, e o pai não será castigado pelos pecados do filho. Os justos serão recompensados por sua justiça, e os perversos serão castigados por sua perversidade”. (NAA, 2018, p. 641).

²⁵ Ver nota 20.

é válido para todos os tempos e todos os lugares. Sua temporalidade é o da eternidade, ou seja, do não tempo e, por isso, opera no presente gnômico, sendo válido para o presente de cada um dos crentes; c) é um discurso que proclama o fim da história e, assim, oferece a cada ser humano parâmetros para compreendê-la por um sentido meta-histórico. É, por isso, um discurso do necessário; e d) pretende-se a verdade, a que se adere pela fé. Por isso, apresenta-se explicitamente como da ordem do crer.

Delorme e Geoltrain (1982) ressaltam que, na esfera do discurso religioso, é preciso distinguir o discurso primeiro, a fonte ou matriz, dos discursos teológicos ou militantes – derivados daquele, portanto, discursos segundo. Silva (2020, p. 11) descreve, nas práticas discursivas relacionadas ao discurso religioso, três totalidades diferenciadas: a) discurso fundador; b) discurso de fidelização religiosa; c) discurso de divulgação religiosa. Como nossa pesquisa parte de um discurso religioso fundador, convém compreendemos melhor esse conceito.

2.2 O discurso fundador no domínio religioso

A noção de discurso fundador ou constituinte vem do campo da A.D francesa e foi cunhado primeiramente por Maingueneau e Cossutta (1995)²⁶. A partir daí, em sucessivos trabalhos (Maingueneau 1993, 2000, 2004, 2006, 2010, 2015), o autor vem desenvolvendo sua reflexão sobre essa categoria e propondo-a como um programa de pesquisa. Para esse autor, a noção de discurso fundador ou constituinte é um “gênero” do discurso, ou seja, uma forma peculiar de articulação entre conteúdo e sociedade, que procura captar as características comuns de um determinado conjunto de tipos específicos de discurso. E esses tipos de discurso, que podem ser considerados como participantes do gênero “constituinte” são, na atualidade, cinco: religioso, científico, filosófico, jurídico e literário, embora não se deva tomar essa lista como definitiva nem como exaustiva.

Segundo o autor, a noção de discurso constituinte tem apoio em uma intuição banal: existe em toda sociedade palavras de autoridade que são reconhecidas como dando sentido aos atos do conjunto da coletividade.

Estes discursos últimos, que chamamos de “constituintes”, caracterizam-se em primeiro lugar pela singularidade de sua posição no universo do discurso: eles se situam em uma fronteira, a que lhes permite falar em nome de um Absoluto que, por

²⁶ “A la convergence de ces recherches, il nous a paru nécessaire de donner, au sein de la production énonciative d'une société, un statut spécifique à des types de discours qui prétendent à un rôle que, pour faire vite, on peut dire fondateur et que nous appelons constituants” (MAINGUENEAU E COSSUTTA, 1995, p. 112).

sua vez, só pode falar através deles. Zonas de palavra entre outras e palavras que se pretendem acima de qualquer outra, discursos limite, situados em um limite e que tratam do limite, estes discursos devem gerir, em sua organização textual e em seu dispositivo de enunciação, os paradoxos que seu estatuto implica: para se autorizarem a si mesmos, devem apresentar-se como ligados a uma Fonte legitimadora (MAINGUENEAU, 2015, p. 141).

Os discursos constituintes mobilizam o que o autor chama *archéion*²⁷, a fonte da produção verbal de uma sociedade, por isso esses discursos “estão associados ao trabalho de fundação na e por sua enunciação, a um corpo de enunciações legitimadas e a uma elaboração da memória” (IBIDEM, p. 141). É importante destacar que esses discursos coexistem em relação de conflito entre si na busca pela hegemonia discursiva em uma dada sociedade, uma vez que em sociedades complexas há diferentes *archéia* em operação simultânea.

No que tange ao discurso bíblico, constatamos claramente as três dimensões fundamentais do discurso constituinte, isto é, a) o trabalho de fundação no/pelo discurso; (b) a determinação de um lugar associado a um corpo de enunciadores consagrados; e (c) a elaboração de uma memória. O discurso bíblico funda os discursos de pelo menos três religiões do livro e determina um lugar ao corpo de enunciadores consagrados, isto é, os autores que as religiões determinaram como canônicos e cria uma memória discursiva a partir da qual os discursos segundos recorrerão numa espécie de enunciação contínua. Conforme defende Cardoso (2018, p. 7), “o texto bíblico discursiviza de modo peculiar o mundo divino e seus atores e produz, em termos de presença, um impacto que mobiliza o enunciatário, como corpo sensível, a um fazer interpretativo que o sanciona e acolhe o conhecimento apresentado como Palavra Revelada de Deus”.

A característica fundamental dos discursos constituintes é que são discursos auto e heteroconstituídos, isto é, constituem a si mesmos e não são constituídos por outros. E são, portanto, os fiadores dos demais tipos de discurso, de modo que se tornam como que doadores de sentido à comunidade que os aceita. Como argumenta Maingueneau,

O paradoxo constitutivo do funcionamento de tais discursos é, na verdade, que este Absoluto a partir do qual se autorizam é considerado exterior ao discurso, mas que este mesmo discurso deve (re)construí-lo para poder se apoiar nele: tal filosofia se legitima invocando a Razão, mas isso só é possível porque ela elabora em sua obra uma concepção desta Razão que é apropriada a seu próprio posicionamento doutrinário (MAINGUENEAU, 2015, p. 143).

²⁷ Grego: ἀρχήιον.

Há, portanto, uma relação paradoxal recíproca e interdependente entre o discurso e o Absoluto ao qual o discurso recorre. Enquanto este estabelece a “autoridade” e legitimidade do discurso, este por sua vez o reconstrói e o perpetua em suas enunciações.

Maingueneau ressalta, ainda, que um discurso constituinte não é uma zona de produção discursiva homogênea, é estruturado como uma rede hierarquizada de gêneros de discurso, pois como argumenta o autor,

Um certo número de textos produzidos por *auctors* de prestígio considerável ocupa a posição mais elevada, mais perto do Absoluto (Deus, o Belo, a Natureza...) pertinente para o tipo de discurso considerado. Pode-se chamá-los de arquitextos: por exemplo, a Ética de Spinoza ou a República de Platão para a filosofia, os Evangelhos para o discurso cristão, a Odisseia ou Em busca do tempo perdido para o discurso literário... Uma hierarquia se instaura assim entre estes textos “primeiros” e os que os comentam, os resumem, os explicam. (MAINGUENEAU, 2015, p. 143).

Essa hierarquia de textos é muito instável; textos primeiros podem tornar-se textos segundo, e textos segundos podem tornar-se primeiros. Um exemplo claro dessa instabilidade na hierarquia de gênero dos discursos constituintes é a própria inserção do *corpus paulinum* no cânon bíblico. Desde o primeiro século, há uma discussão sobre quais epístolas seriam paulinas e, conseqüentemente, quais delas deveriam ser canonizadas. O Concílio de Cartago III, em 397 d.C., canonizou 14 epístolas do apóstolo, elevando-as, por conseguinte, à categoria de discurso primeiro²⁸. Embora os arquitextos sejam validados através de um cânone (seja literário, filosófico ou religioso), isso não implica a inexistência de debates contínuos sobre quais arquitextos seriam legítimos e quais deles seria uma representação menos ortodoxa²⁹.

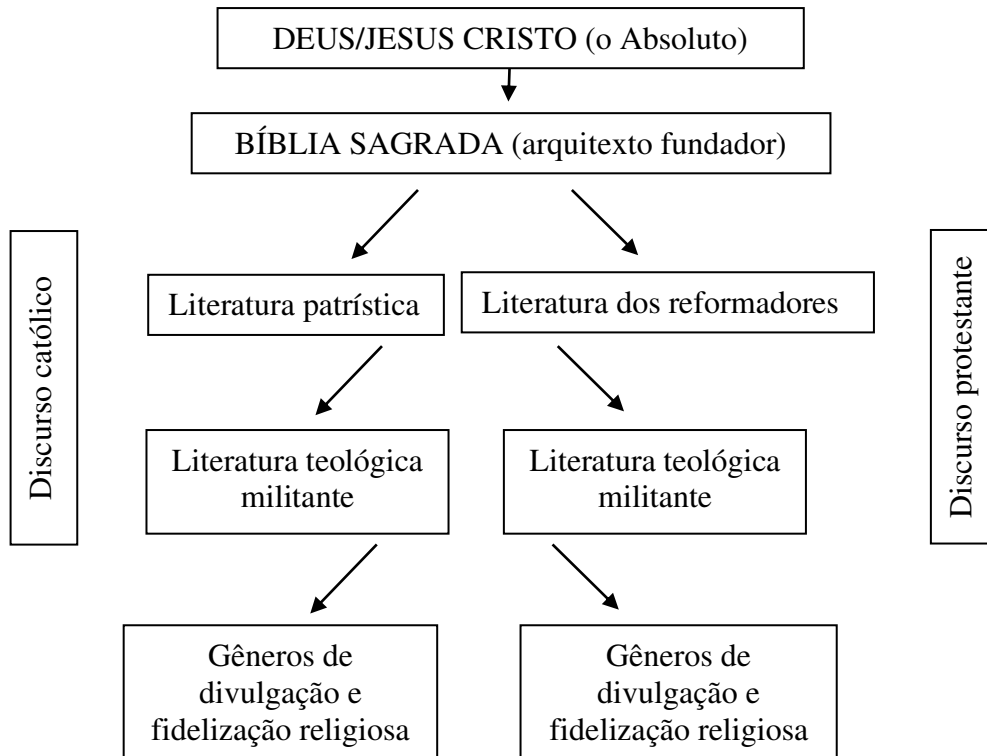
Como ressalta Maingueneau, “cada discurso constituinte tem, contudo, sua maneira específica de gerir a hierarquia das práticas discursivas que o estruturam” (IBIDEM, p. 145). Esse autor defende que, no interior de uma hierarquia de um discurso fundador, é preciso distinguir entre discursos primeiros (ou discursos fonte), que supostamente produzem os conteúdos em sua pureza, e os discursos segundos, isto é, aqueles que apenas vulgarizam os

²⁸ Para canonizar um texto, instituindo-o na categoria de “sagrado”, o Concílio levou em conta vários critérios, dentre os quais destacamos: a) Apostolicidade (ter sido produzido por um apóstolo - mais perto de Jesus); b) Ortodoxia ou Regra de Fé, isto é, está de acordo com o corpo de doutrinas da igreja; c) Antiguidade, ou seja, mais próximo à fonte; d) Uso litúrgico e adaptabilidade nas igrejas locais, tendo em vista a capacidade de alimentar a vida dos fiéis. É importante também dizer que não há simetria entre essas condições, isto é, nem todas tem a mesma importância.

²⁹ Em se tratando dos discursos bíblicos, há, no meio acadêmico cristão, um debate sobre qual seria a versão mais fiel (ortodoxa) do cristianismo: a dos evangelhos ou a do apóstolo Paulo. Não faltam posicionamentos contra e a favor do cristianismo legado por Paulo, muitas vezes acusado de ter transformado a religião simples de Jesus em um monumento filosófico de inspiração greco-romana.

discursos primeiros, limitando-se a resumir, explicar, explicitar, aplicar etc., uma doutrina já constituída pelo discurso fonte. No caso do discurso cristão, podemos propor pelo menos dois tipos de hierarquia dos arquitextos que constituem esses discursos:

Figura 01 – Hierarquia dos arquitextos do discurso fundador cristão



Fonte: Elaborada para a tese.

Quanto mais próximo do “Absoluto” mais prestígio tem o arquitecto. Essa hierarquia mostra que os diferentes posicionamentos, derivados de formações discursivas distintas, estão em concorrência sobre qual a versão mais ortodoxa do cristianismo. Para o discurso católico romano, por exemplo, a literatura patrísticas goza de maior prestígio como intérprete do discurso primeiro que para os discursos protestantes, que dão à literatura de Lutero e Calvino um peso maior como intérpretes da Bíblia, o discurso fundador³⁰.

³⁰ Duas observações são pertinentes aqui: a primeira é de Zabatiero (2018), que defende a hipótese de que é o “evento” mítico e não a Bíblia Sagrada que seria o *archéion* do discurso constituinte cristão. Em segundo lugar, Nascimento (2020) argumenta que o discurso constituinte na esfera da religião deve ser considerado não apenas o religioso, como também o teológico, visto que, segundo esse autor, “o discurso religioso constitui um quadro de referência obrigatório aos posicionamentos ideológicos, enquanto o discurso teológico, ao contrário do religioso, encena particularidades enunciativas e funda-se em estruturas míticas de natureza ontológica incontestáveis que validam outros tipos de discurso, garantindo-lhe a legitimidade. *Grosso modo*, considero que, no domínio do

Orlandi (1993) caracteriza o discurso fundador da seguinte forma: primeiramente, o discurso fundador é aquele que cria uma tradição, ele ressignifica o que veio antes e institui aí uma outra memória. Por exemplo, o discurso cristão cria uma tradição quando ressignifica as escrituras do Antigo Testamento, passando a lê-las a partir da vinda do Messias, e deriva daí uma outra memória discursiva. Em segundo lugar, sua emergência se dá pelas falhas do ritual anterior, isto é, explica a autora, como não há ritual sem falhas; ele aproveita fragmentos do ritual já instalado - da ideologia já significativa – apoiando-se em “retalhos” dele para instalar o novo” (IBIDEM, p. 13). Em outras palavras, o discurso fundador se serve do sentido já-lá para, através de rudimentos dele, instalar uma ruptura, cujo efeito é o reconhecimento e o diferente. Em terceiro lugar, o discurso fundador institui uma relação particular com a “filiação”. Segundo a autora, o discurso fundador

cria uma tradição de sentidos projetando-se para a frente e para trás, trazendo o novo para o efeito do permanente. Instala-se irrevogavelmente. É talvez esse efeito que o identifica como fundador: a eficácia em produzir o efeito do novo que se arraiga, no entanto, na memória permanente (sem limite). Produz desse modo o efeito do familiar, do evidente, do que só pode ser assim (ORLANDI, 1993, p. 14).

Mas o que de fato caracteriza o discurso fundador é sua historicidade, isto é, a ruptura que cria uma filiação de memória, com uma tradição de sentidos e estabelece um novo sítio de significância, destaca Orlandi. Conforme Silva (2011), podemos associar essa noção de memória ao conceito semiótico de configuração discursiva. O discurso fundador instala a condição de formação de outros discursos, uma região de sentidos que configura um processo de identificação. Segundo Cardoso (2018, p. 14), “esse movimento de significação e esse efeito de permanência do texto bíblico é o que dão origem ao campo do discurso religioso cristão”. Mas o que é a Bíblia e como e como constitui como discurso fundador?

2.3 A Bíblia como texto fundador do discurso religioso cristão

Livro sagrado para judeus e cristãos e patrimônio da humanidade, a Bíblia é um dos livros mais influentes da história. Entretanto, mais do que um livro, a Bíblia é uma biblioteca composta por 66³¹ livros formados por diversos gêneros discursivos e tipos textuais como, legislativos, sapienciais, poéticos, narrativos, parabólicos, evangélicos, apocalípticos, epistolares

teológico, a realidade primeira e última, Deus, é quem funda sua própria existência e a do Outro no/pelo discurso”. Por essa razão, nesse texto, o autor procura comprovar a constituição do discurso teológico.

³¹ Versões católicas encerram 73 livros. O debate sobre quais seriam os livros inspirados ou sagrados e quais são deuterocanônicos ou apócrifos subsidia a querela sobre a quantidade de livros que compreende as Escrituras.

etc.; além disso, cada gênero de discurso mescla outros gêneros discursivos. Como assinala Chabrol (1971), diante desse conjunto gigantesco de discursos, o analista é tomado por uma vertigem. O cristianismo fundamenta-se no *corpus biblicum* como autoridade suprema de fé e prática e de onde deriva seus discursos segundo, visto que entende as Escrituras, como são chamadas, como a Palavra de Deus, inspirada para guiar a comunidade de fé.

Contudo, como nos lembra Silva, “a questão da Escritura como divinamente inspirada não faz parte da preocupação da prática dos estudos semióticos. Para o analista, o texto bíblico possui o mesmo estatuto de qualquer outro texto que se oferece como objeto de análise” (SILVA, 2020, p. 24). Essa perspectiva, todavia, não pretende reduzir seu significado, muito pelo contrário, como defender Panier (2000, p. 9), na verdade, pode não apenas “contribuir para renovar os estudos bíblicos e as formas atuais de leitura bíblica como também incluir o discurso da Bíblia no conceito de Literatura”.

Mas em que consiste a especificidade do texto bíblico como discurso fundador? Tudo que foi dito na subsecção anterior sobre o discurso religioso é válido para o discurso bíblico como *thésaurus* de uma tradição discursiva. Convém apenas ressaltar três coisas: em primeiro lugar, no discurso bíblico, apesar de os autores, notadamente o apóstolo Paulo, fazerem distinção entre seu ensino e os ensinos de Cristo³², devido à canonização do texto sagrado, isto é, ao caráter constituinte de um discurso bíblico, para o leitor em seu fazer interpretativo, a voz que emerge do texto é sempre a de Deus, o hiperenunciador, pois a comunidade de fé já não distingue entre o que seria mandamento humano e mandamento divino no livro, pois o toma, em sua totalidade, como palavra de Deus.

Em segundo lugar, a Bíblia como discurso fundador se constitui como um texto “fechado”, isto é, não está aberto às modificações. O que se requer dos agentes religiosos que manipulam e vulgarizam esses discursos é sua fidelidade ao que está dito, não podendo fazer qualquer alteração. As últimas palavras do Livro, inclusive, contêm advertências de imprecizações sobre aqueles que fizerem algum acréscimo ou subtração à mensagem escrita³³. Embora possamos flagrar “intérpretes autorizados” como apóstolo o Paulo mostrando certa

³² 1 Coríntios 7:25 “Para os solteiros, eu não tenho nenhum mandamento do Senhor; porém dou a minha opinião como uma pessoa que, pela misericórdia do Senhor, merece confiança”.

³³ Apocalipse 21:18-20: Eu, João, aviso solenemente aos que ouvem as palavras proféticas deste livro: se alguma pessoa acrescentar a elas alguma coisa, Deus acrescentará ao castigo dela as pragas descritas neste livro. E, se alguma pessoa tirar alguma coisa das palavras proféticas deste livro, Deus tirará dela as bênçãos descritas neste livro, isto é, a sua parte da fruta da árvore da vida e a sua parte da Cidade Santa (NAA, 2018, p. 960).

“liberdade” ao fazer citações e alusões às Escrituras do A.T.³⁴, que, para este autor, se constituíam em um texto fundador de seu discurso epistolar.

Em segundo lugar, o discurso bíblico, como outros discursos religiosos, é marcado pelo *fazer e dever crer*, promovendo uma operação fiduciária que leva o enunciatário a aderir ao objeto do saber tornando-se um crente, o que pressupõe o estabelecimento de um contrato fiduciário implícito que tem como condição prévia a crença e a confiança na palavra de Deus. O discurso bíblico tanto pressupõe³⁵ como se nutre da fé do destinatário³⁶ para que este possa compartilhar a mesma formação discursiva, isto é, assumir esse conjunto de crenças, valores, axiologias e ideias que materializam e especificam uma dada visão do mundo.

Em último lugar, concordamos com Silva (2020, pp 34,35) que, em termos de sintaxe tensiva, o discurso bíblico caracteriza-se pela “prevalência das operações de triagem, e o domínio da homogeneidade, da dissociação e do acento mítico; confirmando assim a presença dos valores de absoluto, voltados para a exclusividade e unicidade”. Se, conforme defende Chabrol (1980, p. 7), o discurso bíblico se nutre de “uma série ininterrupta de reinterpretações culturais marcadas na diacronia e um verdadeiro *pachwork* na sincronia, onde a mística egípcia e a filosofia grega, entre outras” se evidenciam na pesquisa, é natural que, para se constituir, prevaleçam as operações de triagem sobre a mistura.

Antes de concluir este capítulo, precisamos ainda situar nossa pesquisa no longo diálogo que a semiótica discursiva tem travado com os estudos bíblicos desde os seus primórdios, haja vista que, ao nos propormos o levantamento das marcas de constituição do *ethos* do ator da enunciação no discurso bíblico-epistolar paulino, estamos lidando com um objeto (discurso bíblico) nada inédito para essa disciplina.

2.4 Semiótica e estudos bíblicos: história e desenvolvimento de um encontro

No início de seu *postface* da obra *Signes et paraboles: Sémiotique et texte évangélique* (1977) do *Groupe d'Entrevernes*, Greimas já se perguntava o que uma semiótica que proclama sua vocação científica tem em comum com um texto religioso como a Bíblia, e como explicar

³⁴ Essa liberdade criativa é explicada pelos métodos de interpretação usados pelo apóstolo ou pelo que G.K. Beale (2014) chamou de *visão periférica cognitiva*, teoria desenvolvida por ele a partir de conceitos epistemológicos de Hirsch e Polanyi, para explicar os supostos “erros interpretativos” ou “modificações intencionais” que fazem os autores neotestamentários no uso do Antigo Testamento.

³⁵ João 10: 25,26: “Jesus respondeu: — Eu já disse, mas vocês não acreditaram. As obras que eu faço pelo poder do nome do meu Pai falam a favor de mim, mas vocês não creem porque não são minhas ovelhas”. (NAA, 2018, p. 920).

³⁶ Romanos 10:17: “Portanto, a fé vem por ouvir a mensagem, e a mensagem vem por meio da pregação a respeito de Cristo” (NAA, 2018, p. 920).

o interesse recíproco e duradouro da semiótica pela pesquisa bíblica e dos estudiosos da Bíblia pelos estudos semióticos. Ele mesmo responde:

A questão é que a semiótica, como a entendemos, antes de ser um método, é antes de tudo um estado de espírito, uma ética que formula a exigência de rigor consigo mesma e com os outros, condição da eficácia de seu fazer e da transmissibilidade do conhecimento que permite adquirir. Essas são as qualidades implícitas que o semiótico encontra nos leitores do Evangelho: elas explicam este casamento de conveniência, no sentido nobre do termo, contraído quase desde os primeiros dias da semiótica, elas também refletem a contribuição excepcional que a semiótica religiosa traz para a semiótica discursiva em geral (GREIMÁS, 1977, p. 227 - tradução nossa)³⁷.

Esse casamento de conveniência de fato foi contraído quase desde os primeiros dias da semiótica. Segundo Panier (2008), o encontro da semiótica com os estudos bíblico aconteceu na França no final dos anos 60 do século passado, quando os estudos bíblicos dessa época, de modo geral, eram marcados principalmente pela problemática filológica e histórica (métodos histórico-críticos de exegese). Essa corrente histórico-crítica, que ainda se mantém na exegese atual, com forte inspiração iluminista e cartesiana, acredita que através do rigor científico pode chegar ao sentido único do texto, geralmente associado às intenções autorais. Segundo Delorme e Geoltrain (1982), a exegese desse período se encontrava numa espécie de impasse: depois de vinte anos de releitura hermenêutica, depois de cem anos de trabalho filológico e histórico, os exegetas bíblicos se encontravam, em última análise, impotentes e forçados a dizer o que eles pensam do texto e não o que o texto diz.

Segundo Theriault (2006), o primeiro encontro de semióticos e biblistas aconteceu em uma sessão de três dias no *Grand Séminaire* de Versailles, em setembro de 1968, onde cerca de trinta especialistas em Bíblia se reuniram em torno de Greimas. Entre esses pesquisadores estavam M. de Certeau, J.P. Chabrol, J. Courtés, L. Marin, F. Rastier. O encontro praticamente coincide com a publicação da obra “*Du sens*” de Greimas. Após a publicação dessa obra e do seminário, o contato entre as duas áreas de pesquisa continuou através de pequenos grupos de estudiosos interessados em Bíblia e semiótica.

Segundo Theriault (2006), apesar de o modelo estrutural de Greimas parecer o mais difícil em relação aos propostos por Bremond e Barthes, Greimas pediu aos exegetas habitados

³⁷ Le fait est que la sémiotique, telle que nous la concevons du moins, avant d'être une méthode, est d'abord un état d'esprit, une éthique qui formule l'exigence de rigueur envers soi-même et envers les autres, condition de l'efficacité de son faire et de la transmissibilité du savoir qu'il permet d'acquérir. Ce sont ces qualités sous-entendues que le sémioticien retrouve chez les lecteurs de l'Évangile : elles expliquent ce mariage de raison, au sens noble du terme, contracté presque dès les premiers jours de la sémiotique, elles rendent compte, aussi, de la contribution exceptionnelle que la sémiotique religieuse apporte à la sémiotique discursive dans son ensemble.

aos métodos históricos (pesquisa das fontes e história da formação dos textos) uma mudança radical na forma de ler os textos e de apreender o sentido: passar de uma abordagem diacrônica em busca de transcendência textual a uma leitura imanente e sincrônica. A influência da semiótica greimasiana na exegese bíblica, entretanto, foi mais estimulante por causa de seu interesse pela semântica.

Ainda segundo Theriault, a partir de 1973, o seminário de Greimas em Paris tornou-se a principal fonte de inspiração para estudiosos interessados em semiótica. De acordo com Panier (2008), na École des Hautes Études, um workshop bíblico foi organizado no Seminário de Greimas (F. Bastide, C. Combet-Galland, C. Turiot). A partir daí, diversos pesquisadores de vários países estiveram envolvidos com a semiótica bíblica e formaram grupos de pesquisa. Surgiram algumas revistas importantes para divulgação dos estudos semióticos da Bíblia como a revista *Semeia*, a revista *Linguística Bíblica*, que também divulgaram pesquisas em semiótica aplicada ao campo bíblico e teológico. Em Lyon, por iniciativa de J. Delorme e de J. Calloud, foi criado um centro de pesquisa na Universidade Católica, o Centro de Análise do Discurso Religioso (CADIR), que desde 1975 publica a revista *Sémiotique et Bible*.

Atualmente a revista *Sémiotique et Bible* é presidida pela pesquisadora Anne Pénicaud, e ainda se constitui em um dos periódicos mais importantes na divulgação das pesquisas de semiótica, Bíblia e teologia. Apesar de ser uma revista restrita a assinantes, graças à generosidade de seu atual diretor executivo, George Vasilakis, tivemos acesso a diversos números da revista, para a operacionalização desta pesquisa.

É natural que, depois de tantos anos, como uma teoria em desenvolvimento tal como sonhava Greimas, a semiótica muito se desenvolveu por e a despeito dos estudos bíblicos. Panier, a este respeito, argumenta:

Se, como defendeu Greimas, a semiótica é um “projeto científico”, o seu desenvolvimento segue dois caminhos que são, por um lado, a elaboração progressiva de conceitos e definições, dando origem a uma teoria da linguagem e a uma metalinguagem descritiva, e por outro lado, o confronto com “objetos” que deveriam ser construídos como “conjuntos significantes” (PANIER, 2008, p. 3 - tradução nossa)³⁸.

Os exegetas, acostumados a uma abordagem diacrônica e transcendente do texto bíblico, tiveram que se habituar a uma teoria que preconizava sobretudo uma abordagem

³⁸ Si, comme le défendait Greimas, la sémiotique est un “projet scientifique”, son développement suit les deux voies que sont, d’une part, l’élaboration progressive de concepts et de définitions donnant naissance à une théorie du langage et à un métalangage de description, et d’autre part, la confrontation à des “objets” qu’il convient de construire comme des “ensembles signifiants”.

sincrônica das Escrituras e uma perspectiva imanente. Isso não significa que a abordagem diacrônica tivesse de ser abandonada, pois, como defende Chabrol (1980, p. 7), “a semiótica privilegia o estudo da sincronia não porque ela negligencia as fontes ou estados anteriores desses textos, mas porque os subordina à elaboração dos modelos sincrônicos que fornecem um modelo hipotético do estado da língua e do discurso”. Alguns exegetas compreenderam a mudança de paradigma e se afastaram da semiótica, outros, contudo, engajaram-se no projeto.

Thériault (2006) afirma que, após o choque inicial e a superação das dificuldades causadas pela mudança radical na epistemologia, a Exegese bíblica e a semiótica puderam aproximar-se e beneficiar-se mutuamente. O diálogo foi intenso e muito proveitoso para ambas. O próprio Greimas incentivou e esteve envolvido com algumas pesquisas e publicações que desenvolviam essa parceria³⁹.

A exegese bíblica se beneficiou da semiótica em vários aspectos, especialmente ao adotá-la como metodologia de leitura do texto sagrado, uma vez que os exegetas estavam menos interessados nela como uma teoria da significação. Paradoxalmente, foi exatamente essa visão da semiótica como uma metodologia analítica que gerou certa insatisfação entre os estudiosos da Bíblia. Como afirma Thériault (2006),

O que os leitores do texto sagrado procuram é a *mensagem*, a *palavra*, não os modelos abstratos e as estruturas lógicas, mesmo aqueles que engendram os textos a serem lidos. Percebemos que os modelos semióticos não forneciam a chave da interpretação para alcançar um "melhor significado do texto", a formulação de uma mensagem a ser escolhida como fruto da leitura. Boa parte dos exegetas, que se *afastaram do estudo diacrônico* e adotaram uma abordagem mais *sincrônica*, passaram a abordagens retóricas e narratológicas. Essas abordagens são inspiradas em modelos que buscam explicar estratégias comunicativas, de acordo com procedimentos que concebem o texto como um *médium* carregado de intencionalidade por uma fonte transmissora (THÉRIAULT, 2006, p. 69 – tradução nossa)⁴⁰.

Os estudiosos da Bíblia e leitores comuns buscavam uma metodologia que lhes permitisse alcançar um melhor significado do texto. O que subjaz a essa crença é o que Pénicaud chama de “ilusão”, a ideia de que, mediante a implementação de uma metodologia ou fórmula de leitura científica, poderia tornar se possível um sentido puramente objetivo dos textos

³⁹ Vide, por exemplo, o postface de “Signes et Paraboles - sémiotique et texte évangélique” supramencionado.

⁴⁰ Ce que les lecteurs du texte sacré cherchent c’est le message, la parole, pas des modèles abstraits et des structures logiques, fussent-elles celles qui engendrent les textes à lire. On s’apercevait que les modèles sémiotiques ne donnaient pas la clé d’interprétation pour atteindre un « meilleur sens du texte », la formulation d’un message à cueillir comme fruit de la lecture. Une bonne partie des exégètes, qui avaient pris de la distance par rapport à l’étude diachronique et adopté une démarche plus synchronique, passèrent aux approches rhétoriques et narratologiques. Ces approches s’inspirent de modèles cherchant à rendre compte des stratégies communicatives, selon des procédures concevant le texte comme un médium chargé d’intentionnalité par une source émettrice.

literários. De fato, do ponto de vista do projeto semiótico essa crença não era mais que uma ilusão, pois o próprio Greimas já tinha advertido que

A abordagem semiótica não pretende oferecer - ao contrário de certas tendências atuais - nem uma leitura única nem, e acima de tudo, uma leitura definitiva, infalível: tendo em conta as suas ferramentas que procura aperfeiçoar, estabelece, desde o início, o princípio da pluralidade de leituras possíveis, nem tanto porque o texto é ambíguo, mas porque é provável que diga várias coisas ao mesmo tempo (GREIMAS, 1977, p. 228 - tradução nossa)⁴¹

Como também argumenta Delorme (1998, p. 20), “o saber semiótico não permite dizer o sentido com mais competência do que os outros, mas desconstruir a sua forma de ler para tentar, "surpreender, imaginar, descrever as operações que fazemos sem o saber quando estabelecemos como texto e como discurso o que lemos”.

Assim, quer abordemos a semiótica discursiva em sua dupla possibilidade, quer como metodologia analítica, quer como teoria da significação caucionada no espírito do estruturalismo europeu via Saussure e Hjelmslev, nunca foi projeto de seu idealizador, Greimas, oferecer uma ferramenta que pudesse exumar o texto para encontrar por trás dele seu significado único e definitivo. Mesmo porque, como defende Chabrol,

O sentido não está por detrás do texto: ele é o sistema de regras que permite gerar o jogo diferencial das oposições, que ordena minha leitura ao longo de um texto “infinito”, do qual o texto que leio nada mais é do que uma atualização limitada acidentalmente, isto é, historicamente limitada (CHABROL, 1980, p. 4).

Assim, como argumenta Pénicad (2001), “devemos desistir de definir o texto como um "objeto" de significado completo, do qual seria possível "apreender" o significado em sua quintessência articulada e desenvolvê-lo em suas menores ramificações verbais” (IBIDEM, p. 397 – tradução nossa)⁴².

Segundo essa autora, o encontro da semiótica com a Bíblia reforçou o estatuto interdisciplinar da teoria greimasiana. Isso mostra que a semiótica não apenas é campo interdisciplinar desde sua constituição, já que é oriunda do diálogo entre a linguística, a filosofia da linguagem, a antropologia e a fenomenologia, como também, desde muito cedo, se abriu

⁴¹ L'approche sémiotique ne prétend offrir - contrairement à certaines tendances actuelles - ni une lecture unique ni, surtout, une lecture définitive : faillible, eu égard à son outillage qu'elle cherche à perfectionner, elle pose dès le départ le principe de la pluralité des lectures possibles, non pas tellement parce que le texte est ambigu, mais parce qu'il est susceptible de dire plusieurs choses à la fois.

⁴² Il faut renoncer à définir le texte comme un « objet » de sens achevé, dont il serait possible de « saisir » la signification dans sa quintessence articulée et de la développer jusque à ses moindres ramifications verbales.

para outros campos de pesquisa, como a exegese. Esse encontro modificou não apenas os estudos bíblicos como também a própria teoria semiótica.

Em síntese, o diálogo entre semiótica e exegese bíblica foi proveitoso para os dois campos. Se, por um lado, a semiótica pôde testar suas hipóteses teóricas nas análises do *corpus biblicum*, por outro, a exegese se enriqueceu ao fazer uso de uma metodologia disciplinada de caráter hipotético-dedutivo, ou, como diria Greimas, de uma ética que formula a exigência de rigor consigo mesmo e com os outros”. Contudo, como conclui Thériault (2006, p. 74), “a maior contribuição da semiótica ao domínio bíblico foi o aprendizado de uma leitura atenta de seus procedimentos, não para falar do significado com mais competência, mas para estabelecer o texto como discurso e, finalmente, como a palavra do Outro”.

Nesse sentido, como defende Delorme (1998, p. 20), a semiótica não substitui a exegese⁴³, mas lembra tanto ao exegeta como ao semioticista que, em cada uma de suas múltiplas tarefas, eles são, antes de tudo, leitores. E ninguém é leitor por natureza, isto é, tornamo-nos um. Ao nos aproximarmos do texto, trazemos conosco um *background* cultural que influencia nossa leitura. Por essa razão, a leitura não é um ato de decodificação de um sentido último e definitivo estabilizado no texto e pronto para ser desenterrado pelo leitor, é antes, um processo de enunciação. O exercício da semiótica pode, conforme esse autor, citando Greimas, “favorecer a aprendizagem da leitura, a aprender não "o que ler, mas ler para se encontrar a todo o momento perante o desconhecido, o imprevisto". (IBIDEM, p. 20 – tradução nossa)⁴⁴.

No Brasil, diferentemente do que ocorre na França, o intercâmbio entre semiótica e os estudos bíblicos ainda está em construção. Apesar da quantidade de publicações revelar um campo ainda incipiente⁴⁵, tem surgido nos últimos anos um recorrente interesse pelo diálogo entre a semiótica e o discurso bíblico, o que pode ser constatado pelo surgimento de muitas

⁴³ Sobre a relação entre exegese e semiótica e o papel desta última no trabalho de interpretação do texto bíblico, podemos constatar a existência de três posicionamentos entre os exegetas: a) aqueles que substituíram a exegese diacrônica pela metodologia semiótica; b) aqueles que rejeitam sumariamente qualquer aproximação entre as duas disciplinas devido, principalmente, aos compromissos epistemológicos da semiótica, e c) há aqueles que, como Delorme, Ricouer e Croatto (2012), defendem que o exegeta pode fazer uso da semiótica não como substituto da hermenêutica bíblica, mas como anciliar da exegese.

⁴⁴ Le savoir-faire du sémioticien ne permet pas de dire le sens avec plus de compétence que d'autres, mais de déconstruire sa manière de lire pour tenter "de surprendre, d'imaginer, de décrire les opérations qu'à notre insu nous accomplissons quand nous instaurons comme texte et comme discours" de que nous lisons (Geninasca 1990: 33).

⁴⁵ Na verdade, há apenas três livros publicados no Brasil sobre o tema. A obra “No princípio era o poder” (2009), de Mariza B. T. Mendes, publicação de sua tese de doutorado; “Discurso religioso: semiótica e retórica”, publicação *on limpe* da tese de Sueli Maria Ramos da Silva (2020) intitulada “Discurso de divulgação religiosa: semiótica e retórica” (2011), e o livro “Bíblia, literatura e linguagem”, de Júlio Paulo Zabatiero e João Leonel (2011), especialmente a segunda parte da obra que trata do diálogo entre semiótica e exegese bíblica e apresenta algumas análises de passagens do livro religioso na perspectiva da semiótica greimasiana.

dissertações e teses que tomam as Escrituras judaico-cristãs como objeto para analisar a natureza do discurso religioso.

Dentre esses estudos mencionamos o de Ramos (2004), que faz uma análise semiótica da narrativa bíblica “a prova de Abraão”; Postal (2010) - “Uma imagem caleidoscópica de Jesus: o *ethos* de Cristo depreendido dos evangelhos canônicos”; Demarchi (2015) - “Da paixão à ressurreição, uma análise semiótica”; e Cardoso (2017) - “Corpo e presença na Bíblia Sagrada”, cuja tese procura explicitar os mecanismos de produção de sentido que discursivizam a Bíblia Sagrada como Palavra Revelada de Deus. Destacamos ainda os trabalhos de Sueli Maria Ramos da Silva, com dissertação intitulada “O discurso de 'divulgação religiosa' materializado por meio de diferentes gêneros: dois *ethé*, duas construções do Céu e da Terra” (SILVA, 2007), e a sua tese de doutoramento “Discurso de divulgação religiosa: semiótica e retórica” (SILVA, 2011), além de inúmeros artigos publicados que descrevem, do ponto de vista semiótico, os três níveis de práticas discursivas relacionadas ao discurso religioso: o discurso fundador, o discurso de fidelização religiosa e o discurso de divulgação religiosa.

2.5 Esboço semiótico do gênero epistolar

Atualmente, é quase banal afirmar que a escolha de um gênero que materializa um enunciado/texto não é, de maneira alguma, indiferente aos efeitos de sentidos que o discurso produz em si mesmo, pois, como defende Bakhtin (2011, p. 262), “todas as esferas da atividade humana, por mais variadas que sejam, estão sempre relacionadas com a utilização da língua, [...], mas cada esfera de utilização da língua elabora seus tipos relativamente estáveis de enunciados, sendo isso que denominamos gêneros do discurso”. Esses “enunciados se apresentam, com efeito, não apenas como fragmentos de língua natural desta ou daquela formação discursiva, mas também como amostras de um certo gênero de discurso” (MAINGUENEAU, 1993, p. 34). E mais especificamente,

Aprendemos a moldar nossa palavra nas formas do gênero e, ouvindo a palavra de outro, sabemos de imediato, desde as primeiras palavras, pressentir seu gênero, adivinhar seu volume, a estrutura composicional dada, prever seu final, em outras palavras, desde o início, somos sensíveis ao todo discursivo [...]. Se os gêneros do discurso não existissem, se não os dominássemos, se precisássemos criá-los pela primeira vez no processo da palavra, se precisássemos construir cada um de nossos enunciados, o intercâmbio verbal seria impossível (MAINGUENEAU, 1995, p. 65).

A forma ou a “roupagem” do discurso precisa ser levada em consideração, pois, como nos lembra Fiorin (2011, p. 61), “Bakhtin não vai teorizar sobre o gênero, levando em conta o

produto, mas o processo de sua produção. Interessam-lhe menos as propriedades formais dos gêneros do que a maneira como eles se constituem”. Nesse sentido, para deprendermos o *ethos* do enunciador do discurso paulino, importa-nos compreender como se constitui o discurso epistolar. Ou mais apropriadamente, o que é mesmo uma epístola? Como definir esse gênero do ponto de vista que nos interessa aqui, isto é, da perspectiva semiótica? Por essa razão, nesta subseção abordaremos brevemente a noção de epístola como objeto semiótico, caracterizando os aspectos que interessam ao objetivo de nossa pesquisa, isto é, como a cena genérica contribui para a construção do *ethos* do enunciador no discurso epistolar.

Assim, traçaremos a seguir algumas características da carta que nos permitem compreender seu estatuto de objeto semiótico, e não apenas como “um objeto destinado, no sentido literal, a passar de mão em mão, a circular como uma simples coisa na dimensão pragmática” (COURTÉS, 1997, *apud* LANDOWSKI, 2012, p. 167).

A carta é, antes de tudo, um simulacro do ato de comunicação e interação entre sujeitos que são fundados na e pela linguagem. Como defende Greimas (1988), a troca epistolar é um simulacro da comunicação humana, portanto, a carta é um simulacro de um ato de comunicação e interação. Ou como diz Landowski (2012), o lugar de encontros intersubjetivos, pois,

“o discurso de não importa quais cartas, mas especificamente aquele ao qual dá lugar um certo tipo de prática epistolar marcada pela vontade, por parte dos correspondentes, de fazer de suas mensagens o lugar de um verdadeiro encontro intersubjetivo, ou seja, de uma autêntica “presentificação” (*mise en présence*) recíproca”. (LANDOWSKI, 2012, pp. 166, 167).

É esse desejo de não apenas *fazer saber* (dar informações de si) como *fazer-se presente* ao que referencialmente está ausente, que define, a priori, a prática epistolar. A carta, enquanto enunciado, pressupõe necessariamente uma enunciação, um enunciador e um enunciatário, sendo estes dois últimos o que Makhloufi e Pénicaud (1999) chamam o casal fundador da carta⁴⁶. Pressupõe também a existência de um contrato enunciativo específico que, independentemente de qualquer tipo de carta, instauraria uma posição específica do enunciador e do enunciatário podendo ser concebido como um certo tipo de articulação entre figuras, instância de enunciação e escrita: uma articulação constantemente governada por uma lógica de simulacro. Esses simulacros ou figuras são de três ordens: 1) do enunciador, 2) do enunciatário e 3) da situação de enunciação.

⁴⁶ Casal fundador, polos fundadores, emitente recebedor, destinador e destinatário, enunciador e enunciatário são termos intercambiáveis, embora não indiferentemente.

Primeiramente, a carta propõe um simulacro do enunciador. Segundo Makhloufi e Pénicaud,

Para o enunciador que se coloca em cena no texto, a carta é como um espelho que desenha seu reflexo. Desse modo, para o leitor, ela desempenha o papel de uma lupa que oferece uma imagem do enunciador, este "eu" que se dirige a um ele seja qual for a distância espacial ou temporal que os separa. Esse "jogo óptico" levanta a questão das modalidades de representação da imagem oferecida: se o enunciador é encenado, os elementos que o representam são encontrados espalhados por todo o texto e apelam a uma recomposição (MAKHOULFI E PÉNICAUD, 1999, p. 03 - tradução nossa)⁴⁷

Essa imagem, simulacro ou figura do enunciador pode ser apreendida por uma série de pistas explícitas e implícitas deixadas no texto. As marcas explícitas compreendem, segundo Burnet (2003), as informações que o enunciador dá de si, e as implícitas dizem respeito à intertextualidade, ironia, polissemia etc. Segundo Landowski (1986, p. 206), “do ponto de vista do seu conteúdo, estas figuras podem ser consideradas representativas das respectivas competências que os atores da comunicação atribuem uns aos outros”. (IBDEM, p. 206)⁴⁸. É evidente que, como nos lembram Makhloufi e Pénicaud (1999), o reflexo do enunciador construído no texto não é uma imagem fiel, o que teremos será mais uma anamorfose do que uma fotografia desse enunciador. Entretanto, “como resultado, a construção de tais simulacros interfere, na dimensão cognitiva, como um pré-requisito necessário para qualquer programa de manipulação intersubjetiva” (*ibidem*, p. 206 – tradução nossa)⁴⁹. Dependendo do tipo de simulacro construído, o programa de manipulação pode obter êxito ou fracassar.

Mas a carta também projeta a imagem do enunciatário, construída pelo dizer do enunciador. O *eu* debruçado que se dirige ao *tu* vai projetando no texto o simulacro que constrói não apenas de si, mas, para dar cabo ao seu projeto de manipulação, também precisa construir o simulacro do seu enunciatário, figurativizado como o destinatário do remetente. Makhloufi e Pénicaud argumentam assim:

Esse enunciatário é mais complexo do que parece à primeira vista. Em primeiro lugar, é claro, o leitor específico a quem a carta foi endereçada: a carta escrita por um "eu"

⁴⁷ Pour l'énonciateur qui se met en scène dans le texte, elle est comme le miroir qui dessine son reflet. Pour le lecteur, elle joue de ce fait le rôle d'une lunette grossissante qui propose une image de l'énonciateur, ce "je" qui s'adresse à lui quelle que soit la distance spatiale ou temporelle qui les sépare. Un tel "jeu optique" pose la question des modalités de représentation de l'image offerte : s'il y a mise en scène de l'énonciateur, les éléments qui le représentent se trouvent disséminés dans le texte et appellent à une recomposition.

⁴⁸ Du point de vue de leur contenu, ces figures peuvent être considérées comme représentatives des compétences que s'attribuent réciproquement les actants de la communication.

⁴⁹ De ce fait, la construction de tels simulacres intervient, sur la dimension cognitive, comme un préalable nécessaire à tout de programme de manipulation intersubjective.

a um "tu" traz vestígios da existência deste "outro" por meio de representações mais ou menos concretas (MAKHLOUFI E PÉNICAUD, 1999, p. 03)

A carta particular constrói um leitor/destinatário particular e é somente e primeiramente tendo em vista esse leitor específico que esse tipo de carta deve ser entendido. Nesse sentido, esse tipo de missiva se distingue de uma epístola literária ou de um romance epistolar, sobretudo porque se destina a um leitor muito geral. Isso não significa que devido a seu estatuto de carta particular que esse objeto não possa visar, em alguma instância, a um público maior, pois, como defendem as supracitadas autoras, "o caráter de "escritura" de uma carta também a destina, além de sua enunciação direta, a um público potencial. A figura do destinatário inscrito na carta pode, assim, abrir, para além disso, a uma generalização na direção de uma pluralidade de leitores. Por exemplo, quando o autor do *corpus paulinum* escreveu suas cartas, tinha em mente a imagem ou o simulacro das pessoas às quais escrevia, e despejava seu coração em palavras que fluíam uma após outra em seu desejo de ajudá-las. Não pensava em adicioná-las às Escrituras judaicas, ou que se tornaria Escrituras sagradas pelos cristãos, ou que ganhariam relevo na formação da cultura ocidental e muito menos que, mais de dois mil anos depois, seriam lidas por todo tipo de leitores, destinatários segundos, que mais se enxergam no texto do que contemplam seu autor.

É claro que, em termos de níveis de pertinência, ao lidarmos com o *corpus paulinum* tal como o temos na atualidade, precisamos levar em conta o dispositivo de cada cena predicativa que revela uma hierarquia concreta (actorial) que recobre, como postula Fontanille (2008, p. 35), "o que convém chamar de enunciação pressuposta" das epístolas: *autores* que produzem as cartas, um redator que as escolhe, retoca e ordena, e um editor que publica o conjunto.

Por mais fiel que sejam as cópias do epistolário paulino que temos na atualidade, é importante lembrar que os originais não existem mais. Ao longo da tradição textual, elas foram preservadas pelo processo de cópias manuais em que copistas, tendo em vista leitores particulares, fizeram alterações intencionais ou fortuitas, sobre as quais a crítica textual tem se debatido⁵⁰. Ao ser canonizada no Concílio de Cartago III, em 397 d.C., levando em conta os critérios mencionados alhures⁵¹, esse epistolário ganha uma nova forma definida. As várias edições críticas do texto, base para as traduções em diversas línguas, embora sejam muito compatíveis, não deixam de ser novas enunciações que estabelecem novos enunciatários. Nesse

⁵⁰ Especialistas em manuscritos dos N.T. defendem que, apesar dos mais de 5 mil manuscritos que se tem atualmente e das milhares de variantes textuais, esses textos são mais de 95% compatíveis. E que as variantes textuais não interferem nos dogmas principais do discurso cristão. Ver, por exemplo, BRUCE, F. F. **Merece Confiança o Novo Testamento?** São Paulo: Vida Nova, 2010.

⁵¹ Ver nota 27, p. 35

sentido, podemos, assim, apontar uma espécie de hierarquia actorial do *corpus*: autor, copistas, colecionador, canonizador, redator e editor, sem falar no tradutor.

Para Makhloufi e Pénicaud (1999, p. 4), essa pluralidade de níveis referenciais e de destinatários potenciais de uma carta coloca a questão central da legitimidade da leitura, e, por essa razão, “em função do grau de identidade entre enunciador e enunciatário e aquele a quem a leitura aleatória transforma em destinatário”, elas postulam três cenários: o primeiro cenário é o de uma leitura de uma carta verdadeiramente pessoal, dirigida por um "eu" a um "tu", ambos atores explicitamente individualizados (amigos, família etc.). É nesse cenário que surge, então, a questão da privacidade. Ler essas cartas seria, portanto, violar um segredo ou invadir a privacidade alheia. Esse leitor intruso, que invade indiscretamente a privacidade alheia e avalia de fora a intimidade dos polos da interação primeira, é chamado por Greimas de sujeito-*voyeur*, pois segundo o autor,

Passando de uma dimensão da comunicação à outra, da sinceridade sussurrada à intrusão do leitor, encontramos-nos, ao contrário, em uma intimidade desvelada, chegando até mesmo à sua violação. O gênero epistolar caracteriza-se, então, no fim das contas, pela instalação de uma bi-isotopia complexa em que se leem e se combinam, ao mesmo tempo e alternadamente, as impressões da exclusão e da participação, em que se sobrepõem o duplo prazer do enamorado e do voyeur (GREIMAS, 1988, p. 7).

O segundo cenário é o de leitura de certas cartas que dizem respeito, desde o início ou a longo prazo, a um duplo público: seu enunciatário primeiro, individual, mas, ao mesmo tempo, um grupo de leitores mais amplo visado, *a priori*, pelo enunciador ou mais ou menos inconsciente. Nesse grupo as autoras incluem as epístolas paulinas que, embora estabeleçam um destinatário primeiro particular (Tito, Timóteo, Filemon) ou coletivo (Romanos, Colossenses, I e II Coríntios etc.), também visavam a um grupo maior de leitores. Um exemplo disso são as chamadas cartas circulares, como Colossenses e, principalmente, Efésios⁵².

Segundo as autoras supracitadas, essas cartas que visam, de alguma forma, a um duplo público estão simultaneamente no tempo e no local de sua primeira escrita e num tempo e espaço maiores, geralmente, relativamente imprecisos. E “podemos, então, ‘defini-las’, do ponto de vista deste segundo público, como um simulacro da relação de enunciação privada que lhes deu origem” (IBDEM, p. 04). O voyeurismo reaparece nesse cenário, mas se deve,

⁵² Colossenses 4:16 “E, depois que esta carta tiver sido lida entre vocês, façam com que seja lida também na igreja dos laodicenses. E vocês, leiam também a carta que vier de Laodiceia”. (NAA, 2018, p. 980). Acredita-se que Efésios seja uma carta circular, enviada a várias comunidades. Uma espécie de resumo da Carta aos Colossenses e síntese do pensamento do apóstolo Paulo.

principalmente, ao fato de o leitor pertencer ao círculo de enunciatários segundos e não primeiros.

O terceiro cenário colocado pelas autoras é a leitura de cartas abertas, aquelas sem um leitor particular definido e destinadas à leitura de um grande público⁵³. Por exemplo, as cartas políticas, institucionais, encíclicas religiosas etc. Nesses três tipos de cenários, naturalmente, os simulacros tanto do enunciador quanto do enunciatário são distintos. Uma coisa é uma carta de amor, onde o enunciador constrói o simulacro da pessoa amada a quem destina sua missiva, e outra muito diferente é uma encíclica papal, dirigida à igreja e à sociedade em geral.

A terceira ordem de figuras que o discurso da carta constrói é o simulacro da situação de enunciação. Para Makhloufi e Pénicaud (1999, p. 4), esse tipo de simulacro pode ser considerado a partir de duas perspectivas: a) da perspectiva do estabelecimento de uma distância no interior da qual a carta institui o lugar do outro; e 2) pelo estabelecimento de uma relação entre os atores do contrato epistolar. Consideremos essas duas perspectivas.

A carta pressupõe uma distância, que procura abolir, entre remetente e destinatário. A práxis epistolar raramente admite a escrita de carta a pessoas que não estão enfrentando algum tipo de distância, “pois apenas a distância, e, portanto, a ausência da presença mútua dos dois polos de comunicação permite que a carta seja completamente definida” (BURNET, 2003, pp. 34,35). Segundo Landowski (2012, p. 166), a carta “pertence a um tipo de práxis enunciativa ligada à expressão passional da relação com o Outro *enquanto ausente*, mas ao mesmo tempo apreendido como uma instância *presentificável*”. Como substituta da comunicação direta, impedida por algum tipo de distância, seja real ou imaginária, por meio da carta procura-se, portanto, superar essa distância e tornar-se *presentificável* para o Outro. Nas palavras de Violi,

Escrevemos sempre em busca de uma presença, para nos tornarmos presentes ao outro, para obrigá-lo a se lembrar de nós; mas escrevemos também para tornar o outro presente para nós mesmos, para evocá-lo. E, no entanto, justamente no momento em que nós o invocamos, o outro parece distanciar-se ainda mais, e sua ausência torna-se mais real (VIOLI, 1988, *apud* SCHWARTZMANN, 2009, p. 40).

Em se tratando da relação enunciativa entre enunciador e enunciatário, essa distância pode ser de três tipos: actorial, espacial e temporal. A distância actorial diz respeito ao fato de que a enunciação epistolar pressupõe uma *disjunção actorial* entre enunciador e enunciatário, mas que se constitui o lugar da relação entre esses dois actantes que se encontram disjuntos.

⁵³ Landowski (2012, p. 179) nos lembra que uma carta, mesmo dirigida a um destinatário coletivo (mas nem por isso a um público qualquer), é escrita “para alguém” e seu conteúdo depende estritamente de sua destinação particular, visto que como ato de presença, a carta não pertence mais um destinatário particular, pertence a todos.

Por exemplo, o “eu” debreado no texto da Carta do apóstolo Paulo a Filemon e figurativizado no ator Paulo, não é o sujeito de carne e osso que viveu no primeiro século da era cristã, do mesmo modo que o “você”, também debreado e figurativizado pelo antropônimo Filemon, não é o destinatário real do primeiro século, contudo, a enunciação epistolar se constitui no lugar da relação entre esses dois actantes em estado de disjunção. Por outro lado, a troca epistolar opera uma inversão dos papéis, ou seja, o “eu” e o “tu” se alternam nas funções de destinador/remetente e destinatário.

A práxis epistolar pressupõe uma disjunção espacial precedida por uma junção anterior entre os sujeitos comunicantes. A carta serve, portanto, como um elo, ou mais especificamente como o lugar do encontro intersubjetivo onde se busca uma autêntica “presentificação recíproca”, e como uma prática discursiva que tem o poder de atualizar esse elo existencial entre enunciador e enunciatário, como diz Landowski (2012). A distância espacial, segundo Burnet, engloba duas séries de constrangimentos: a) a adoção por parte dos enunciador de um conjunto de estratégias comunicativas para estabelecer sua identidade e fazer o destinatário aceitar seu projeto de manipulação. Isso implica a construção de simulacros positivos tanto de si quanto do enunciatário, bem como o esforço para “tornar explícitos dados geralmente implícitos na comunicação oral, como sua atitude proposicional - o valor da verdade e da probabilidade que ele atribui a si - com relação ao seu enunciado e sua implicação pessoal em seus enunciados” (BURNET, 2003, p. 35). E b) a distância espacial sempre implica na apresentação implícita ou explícita de um terceiro, *o responsável pelo encaminhamento*. No mundo antigo, como não havia serviços postais, a prática comum era que pessoas ligadas ao remetente levava a carta ao destinatário. Por exemplo, as cartas do epistolário paulino geralmente chegavam a seus destinatários por meio de pessoas de confiança do apóstolo⁵⁴.

Do ponto de vista pragmático e comunicacional, a distância temporal é um corolário da distância espacial. Essa distância suscita paixões aspectualizadas pela espera, impaciência, surpresa etc. Segundo Geninasca,

O descompasso temporal que separa os momentos de escritura, do envio, da recepção de uma carta é, como podemos ver, mais determinante, de certo modo, que a disjunção espacial dos parceiros, pois ele força a uma representação dos estados patêmicos que não poderia estar efetivamente ligada ao *aqui e agora* da enunciação: a emoção representada como atual se encontra necessariamente ligada a uma dimensão patêmica durável que, por conta de minha atividade epistolar, sou obrigado a assumir. (GENINASCA, 1988, *apud* SCHWARTZMANN, 2009, p. 37).

⁵⁴ Colossenses 4:7-9: “Quanto à minha situação, Tíquico, irmão amado, fiel ministro e conservo no Senhor, lhes dará todas as informações. Eu o estou enviando com o expresso propósito de lhes dar conhecimento da nossa situação e de alentar o coração de vocês. Com ele estou enviando Onésimo, o fiel e amado irmão, que é da igreja de vocês. Eles contarão a vocês tudo o que está acontecendo aqui”.

Mas na perspectiva da enunciação epistolar, a distância temporal é reveladora da disjunção entre o tempo da escrita e o tempo da leitura, sem, contudo, tornar-se pretérito para o enunciatário, pois, segundo Makhloufi e Pénicaut (1999, p. 4), “o tempo da escrita e o da leitura não são os mesmos, e, no entanto, a carta é sempre uma palavra ‘atual’ que pertence tanto ao presente do enunciador quanto ao do enunciatário”. Atualmente escrevemos cartas no sistema temporal presente, remetendo ao tempo da escrita e ocultando a lacuna no temporal; mas, na antiguidade, os romanos escreviam cartas com o sistema pretérito em lugar do presente da enunciação, levando em conta o tempo da recepção e leitura da correspondência. Esse atraso no sistema verbal tinha, conforme Burnet (2003), duas consequências:

Em primeiro lugar, uma certa desaceleração da temporalidade da reação esperada: é importante levar em conta o atraso induzido pelo meio de transmissão. Em segundo lugar, uma consequência psicológica: a carta, pela demora que engendra para chegar às mãos do destinatário, se afasta do fluxo da vida e dos sentimentos. Como a carta será recebida diante de uma emoção que provavelmente não será mais sentida ao ser recebida? O destinatário ficará emocionado ao receber esta ou aquela carta? (BURNET, 2003, pp. 36,37).

Segundo Landowski (2012, p. 170), a distância espaciotemporal é materializada na prática epistolar por meio de uma tripla debreagem: a) uma debreagem *actorial* marcada pelo nome do remetente (cabeçalho) e frequentemente por sua assinatura que o identifica como o enunciador reduzindo-o ao papel de emissor; e também pelo endereço e pelo modo de se dirigir ao correspondente, que opera a mesma redução do papel do enunciatário ao de receptor da carta; e b) uma dupla debreagem *espacial e temporal*, fortemente marcadas com a ajuda de fórmulas estereotipadas tais como: “em resposta à sua carta anterior”, “após o recebimento de sua carta”, ou “quando a presente chegar até o senhor”, que têm como objetivo, com toda a precisão requerida, a amplitude exata da defasagem instaurada entre o momento e o lugar da redação e o da leitura. Ademais, no interior da carta, todos os dêiticos assumem um significado diferente, dependendo de se eles são escritos pelo remetente e lidos pelo destinatário.

No que tange à relação entre os atores do contrato epistolar, a carta, como simulacro do ato de comunicação, encena "o que o remetente e o destinatário esperam um do outro" e se constitui numa espécie de vínculo intersubjetivo. Às vezes, não é tanto o “*fazer saber*” que modaliza os sujeitos da comunicação epistolar, mas o “*fazer ser*”, isto é, um fazer que visa tão-somente tornar presente o sujeito ausente.

É importante destacar também que a comunicação epistolar pressupõe sobretudo um contrato fiduciário epistolar entre enunciador e enunciatário. Esse contrato coloca em jogo o fazer persuasivo do destinador/enunciador e o fazer interpretativo do destinatário/enunciatário. Ele é um “contrato enunciativo (ou contrato de veridicção) que garante o discurso-enunciado”, conforme postulam Greimas e Courtés (2016, p. 209). Em termos pragmáticos o contrato fiduciário epistolar apela para uma tripla confiança: confiança de que o dizer do enunciador é verdadeiro (veridicção), “confiança na capacidade do enunciatário de compreender os termos da carta e interpretá-la corretamente (fazer interpretativo), confiança de que o enunciatário aceitará o contrato fiduciário e se deixará persuadir pelo enunciador (fazer persuasivo)” (IBIDEM, p. 209).

A carta também é uma forma de agir e de representar o seu autor na relação intersubjetiva estabelecida com o seu enunciatário. Do ponto de vista pragmático, escrever uma carta é também uma forma de agir, de realizar coisas à distância: dar conselhos, orientações, corrigir e construir visões de mundo, encorajar, repreender, fazer pedidos, dar ordens, recomendar ou rejeitar pessoas etc., enfim, tudo que pode ser feito no discurso oral face a face. Dessa forma, a carta representa também uma espécie de substituto da presença do enunciador, como seu representante, isto é, “funciona como presença delegada, como tenente, ela mesma vale como presença” (BURNET, 2003, p. 38).

É importante destacar que, como constatamos no capítulo de análise, as cartas na prática epistolar do enunciador do acervo paulino serviam muito menos para fornecer informações às comunidades sobre seu autor, que como forma de agir sobre elas. Em sua maioria foram motivadas por situações específicas, enfrentadas pelas igrejas ou destinatários individuais: problemas doutrinários, éticos, morais, desalento espiritual, encorajamento para contribuições aos pobres etc. Por meio dessas missivas, o apóstolo corrigia distorções doutrinárias, repreendia pessoas em pecado, respondia perguntas feitas em cartas anteriores, orientava os líderes das comunidades, convocava as igrejas para ajudar aos pobres, fortalecia a fé dos cristãos, enfim, pastoreava suas igrejas. A presença dessas missivas representava a própria presença do apóstolo, embora seus opositores da igreja de Corinto acusassem-no de que possuía uma dupla personalidade: uma nas cartas e outra pessoalmente⁵⁵.

Finalmente, resta-nos concluir essa subsecção reiterando o posicionamento de Landowski (2012) e já aplicando ao nosso objeto de pesquisa, pois as cartas paulinas, mesmo

⁵⁵ 2 Coríntios 10: 10,11 “Alguns dizem: “As cartas são graves e fortes, mas a presença pessoal dele é fraca e a sua palavra é desprezível.” Que tal pessoa leve em conta o seguinte: o que somos na palavra por cartas, estando ausentes, seremos também em ações, quando presentes” (NAA, 2018, p. 892).

dirigidas a destinatários particulares, como ato de presença, destinam-se a todos, não pertencem mais a esses enunciatários específicos, visto que o texto atualiza não somente a presença do sentido como também a presença do *Outro*. Assim, reiteramos que abordamos esse *corpus* como resultado de um ato de criação de sentidos e, como tal, faz vir à existência os dois parceiros da troca intersubjetiva, e mais que isso, uma instância única e metapessoal que transcende esses parceiros e que se presentifica nos dois co-enunciadores apreendidos apenas no texto. É somente assim que podemos levantar, através dos modos recorrentes de dizer no dito, as marcas que podem revelar a construção de uma identidade *ética* desse enunciator. Essa identidade, de acordo com Landowski (2012), nada mais é que “a verdade do sujeito”.

2.6 Paulo: o homem, sua história e sua literatura

Inicialmente, dois esclarecimentos são pertinentes aqui. Primeiro é preciso dizer que o presente capítulo não objetiva fornecer o “contexto” do *corpus paulinum* no sentido de “exterioridade discursiva”, conforme proposta por outras disciplinas, mas como um texto que integra o objeto de análise. Em outros termos, dizemos que é por meio do texto que acionamos o contexto; sendo assim, este integra aquele numa relação constitutiva. Conforme pontua Barros (2009),

A semiótica do discurso não trata a “exterioridade” discursiva como “exterioridade”, ou seja, como algo exterior ao texto ou ao discurso, mas não deixa de examinar, sob outro prisma e com outros nomes, aquilo que, em outros quadros teóricos, é denominado “exterioridade”, pois, para a teoria semiótica, os procedimentos que constroem os sentidos de um texto são de dois tipos: procedimentos linguístico-discursivos e relações com a sociedade e a História. (BARROS, 2009, pp. 351, 352).

Deixando para trás as críticas de ser considerada uma disciplina reducionista e a-historicista, que considera os textos como fragmentos desconexos de seu contexto sócio-histórico de produção, críticas há muito superadas, pode-se dizer que, para a semiótica, as relações histórico-sociais que participam da construção dos sentidos dos textos são examinadas, conforme a supracitada autora, pela análise da organização linguístico-discursiva dos textos, pelo exame das relações intertextuais e interdiscursivas e pela relação entre duas semióticas, a do mundo natural e a das línguas naturais.

No que tange ao discurso bíblico, a questão levantada por Chabrol (1980), de se é possível iniciar uma análise do *corpus* bíblico sem o conhecimento preciso do contexto etnográfico semita, é pertinente porque, como responde o autor, a questão está na relação entre

a semiótica dos textos e o contexto, entendendo esse último “não como o conjunto sociológico (pelo menos numa primeira etapa), mas o contexto mitológico, ou mais globalmente, textual, que se apresenta como forma de conteúdos investidos independentes da própria narrativa, e posteriormente sustentados pelo modelo narrativo” (*ibidem*, 1980, p. 6). O contexto, portanto, seria, conforme esse autor, o conhecimento difuso dos conteúdos comum ao narrador e à sociedade a qual está inserido e que se organiza em forma de código. Essa noção de contexto permite que o analista inicie sua análise pelo texto, o que não implica que, num segundo momento, não possa recorrer ao contexto sócio-histórico através de procedimentos linguístico-discursivos e das relações com a sociedade e a História, sempre num movimento do interior do texto para o exterior, isto é, da imanência à transcendência e não ao contrário.

Em segundo lugar, também precisamos reconhecer a condição à qual estamos submetidos como sujeitos cognitivos, condenados a um eterno presente, único ao qual temos acesso e no qual enunciamos. Nesse sentido, nossa condição histórica nos coloca dentro de seu espectro, de modo que não estamos nem acima nem aquém dela, pelo contrário, somos sujeitos emaranhados nela. E como seres de linguagem, o mundo se nos apresenta não como um já dado, de modo que a língua seja apenas um conjunto de etiquetas que colocamos sobre a realidade, muito pelo contrário, a língua é mais um reflexo do mundo que criamos pela linguagem que uma representação fiel da semiótica do mundo natural. Desse modo, “a construção linguística da história acontece sempre também como um processo de criação de sentido que visa a atribuir sentido, isto é, uma força interpretadora para a orientação dentro das relações vivenciais.” (SCHNELLE, 2010, p. 22).

E como o fazer história é sempre uma criação de sentidos, uma ação interpretativa *sub specie linguae* de fatos passados, condicionada pela ótica do presente, e tendo em vista que o passado já não mais existe, sendo, portanto, inacessível ao historiador, o narrado não pode coincidir inteiramente com os fatos sobre os quais se baseia. Contudo, isso não significa necessariamente a invalidação do processo do fazer história, e que toda história seja, no fim, somente estória. Logo, o que faremos doravante pode ser definido apenas como um esforço, delimitado pelas condições supramencionadas, em aproximar o narrado aos acontecimentos passados acerca da vida de um personagem de grande vulto da história ocidental – o apóstolo Paulo. Nesse sentido, o esboço que segue se caracteriza apenas como uma tentativa de contextualizar, no sentido supracitado, o autor, o sujeito empírico, figura do narrador, onomasticamente presente nos textos aos quais lhe são atribuídos.

2.6.1 Breve esboço biográfico e cronológico

Quem foi esse homem chamado Paulo? Qual sua formação? Em que contexto sócio-histórico viveu? Por que exerceu tanta influência na religião cristã de tal modo que se chegou a rotulá-lo de o segundo fundador do cristianismo?⁵⁶ Por que suas ideias religiosas e seus discursos ajudaram a construir a cultura ocidental?

Quando cruzamos os dados de Atos dos apóstolos, especialmente os discursos relatados por Lucas em duas circunstâncias diferentes⁵⁷ em que o próprio Paulo fala de sua origem, com os dados de suas epístolas⁵⁸, podemos construir um breve esboço da vida e da atividade missionária desse personagem que foi apóstolo, missionário, pastor, teólogo e líder de grande influência na primeira geração do cristianismo.

Nascido em Tarso⁵⁹, capital e principal cidade da Cilícia (atual Turquia), por volta do ano 5 d.C., de uma família de judeus helenistas⁶⁰ de posses, Saulo⁶¹ possuía uma irmã, cujo filho mais tarde o avisará de uma emboscada que os judeus lhe preparam para lhe tirar a vida. Judeu zeloso das tradições religiosas de seu povo, Saulo pertencia juntamente com sua família à seita mais severa do judaísmo, o farisaísmo⁶². Falava hebraico (a língua clássica e da elite judaica), aramaico (língua comum dos hebreus), o grego (língua franca no império romano) e, possivelmente, o latim, idioma do povo dominante, algo atípico para um judeu da diáspora.

A formação dos primeiros anos de Saulo acontece na família e na sinagoga de Tarso. Na família aprendeu a língua dos seus antepassados (o hebraico), e o *Shemá*⁶³, e ainda em tenra idade foi forjado no estudo da Torá⁶⁴ e das demais Escrituras que ele mais tarde podia citar com

⁵⁶ Wrede (2006) considera Paulo como “o segundo fundador do cristianismo” visto que, em sua opinião, foi esse apóstolo que teria dado uma clara feição helenista à experiência cristã nascida no ambiente judaico e tornado o cristianismo uma religião universal. Apesar de acertada em alguns aspectos, essa rotulação é um pouco exagerada se levarmos em conta a contribuição dos outros apóstolos, notadamente Pedro.

⁵⁷ a) diante de uma multidão hostil de judeus na escadaria do templo (At 22:1-21); b) diante do rei Agripa II e do procurador romano Festo (At 26:2-23).

⁵⁸ Gl 1:13-2:16.

⁵⁹ At 21:39.

⁶⁰ Judeus helenistas eram judeus da diáspora judaica que moravam fora da palestina e dos limites do território de Israel, e dentro dos limites do império romano, outrora governado pelo império macedônio de Alexandre, o grande. No Novo Testamento, sobretudo nas cartas paulinas, constantemente faz-se distinção entre judeus helênicos e judeus de Jerusalém, para distinguir o judaísmo praticado dentro e fora da palestina.

⁶¹ Saulo é o nome hebraico de Paulo. E Paulo é uma adaptação do nome Saulo para o mundo helênico.

⁶² O judaísmo do primeiro século era fragmentado em uma série de facções religiosas. Dentre essas destacam-se os saduceus, os zelotes, os essênios e os fariseus.

⁶³ Shemá é uma espécie de profissão de fé central do monoteísmo judaico baseado em Deuteronômio 6:4-9.

⁶⁴ A Torá é coleção dos cinco primeiros livros da Bíblia hebraica, tradicionalmente atribuída a Moisés. A Bíblia hebraica possui apenas o Velho Testamento. É chamada de Tanak e compõe-se de vinte e quatro livros, divididos em três grandes seções: Lei (Torah), Profetas (Nebhiim) e Escritos (Kethubhim).

muita facilidade em seus escritos, especialmente a Septuaginta⁶⁵, que Paulo cita diretamente cerca de noventa vezes e faz outras centenas de alusões. Segundo Murphy-O'Connor (2015), em Tarso havia escolas primárias judaicas e pagãs onde as crianças ingressavam aos seis anos. Era onde se aprendia escrita, aritmética e informações sobre as instituições do Estado. Logo que a criança já soubesse ler, dava início à escola secundária, onde estudava literatura, aperfeiçoava o conhecimento do grego e aprendia a interpretar textos clássicos, sendo também aos poucos treinadas na composição literária.

Em Tarso, no contexto familiar, Paulo deve ter aprendido seu ofício de fabricante de tendas⁶⁶, uma profissão que, conforme Wright (2018), teria sido herdada da família⁶⁷. Uma informação relevante sobre o apóstolo é que, além de cidadão de Tarso, era também um cidadão romano, um privilégio que poucos estrangeiros podiam usufruir, visto que Roma não dava título de cidadania a qualquer estrangeiro⁶⁸. Podia ser adquirida por nascimento, libertação concedida ou comprada da escravidão, libertação da prisão de guerra, dispensa de serviço militar prolongado e adoção ou acolhida na associação dos cidadãos romanos.

Por volta dos 16 a 18 anos Saulo muda-se para Jerusalém, o centro cultural e religioso de seu povo a fim de preparar-se para o rabinato⁶⁹. Em Jerusalém estudou aos pés do rabino Gamaliel, um fariseu da escola de Hillel. Seu zelo religioso como fariseu o transformou no algoz dos primeiros cristãos⁷⁰. Embora vivendo em Jerusalém entre os 18 a 30 anos, muitos estranham o fato de que Saulo não ter conhecido Jesus pessoalmente nos dias de seu ministério naquela cidade. Não há referência a qualquer encontro de Saulo com ele antes da ressurreição.

⁶⁵ A Septuaginta é a primeira tradução da Bíblia do original hebraico do A.T. para o grego helênico, realizada em Alexandria para uso da comunidade judaica que residia no Egito no final do III e II século a.C. Traduzida por cerca de setenta judeus eruditos judeus, tornou-se conhecida como a versão dos setenta (por simplificação: LXX, em latim).

⁶⁶ Alguns estudiosos acreditam que tenha aprendido essa profissão somente na vida adulta, depois de tornar-se cristão, quando retornara a Tarso e ficou lá por dez anos. Mas a maioria defende que teria aprendido na infância.

⁶⁷ Paulo faz referência a seu ofício de fabricante de tendas em várias cartas. Veja por exemplo: 1 Ts 2:9; 1 Co 9:15,18; 2 Co 11:9. Embora defendesse o direito de que “aqueles que pregam o evangelho devem viver do evangelho” (1 Cor 9:14), ele se orgulha de não receber sustento de suas igrejas. Poucas dessas comunidades puderam desfrutaram do privilégio de sustentar financeiramente o apóstolo em suas missões. Notadamente, a igreja de Filipos, na Macedônia. Ver Filipenses 4:16.

⁶⁸ Conforme Barclay (2008, p. 14), “a cidadania Romana era cheia de honra, e dignidade formal. A lei Romana era clara; um cidadão Romano não podia ser amarrado como também não podia ser açoitado; um cidadão Romano não podia ser crucificado. “É uma violação da lei amarrar um cidadão Romano, é um crime caso ele seja açoitado,” disse Cícero. Se um homem declarasse sua cidadania Romana, não importa onde ele estivesse, mesmo nos confins da terra, o poder e a glória de Roma estava com ele. “Frequentemente,” disse Cícero, “dizer a seguinte frase: 'Sou um cidadão Romano,' trouxe ajuda e segurança até mesmo entre bárbaros das partes mais remotas da terra!”. Em Atos 22:28, Paulo diz que obteve esse título por direito de nascimento, o que significa que sua família detinha tal privilégio.

⁶⁹ Atos 22:3.

⁷⁰ Em Gálatas 1:7

Nem mesmo Lucas diz uma só palavra sobre isso. Esse fato deu argumentos a muitos críticos de Paulo, questionando sua autoridade e legitimidade como apóstolo⁷¹.

Quando, em Jerusalém, um movimento de intolerância religiosa se insurgiu contra os cristãos que professavam que o Jesus crucificado por uma conspiração entre os líderes religiosos e o poder romano ressuscitou e que, portanto, era o messias enviado por Deus para a salvação de Israel; e quando um jovem discípulo de Jesus chamado Estevão sugeriu que os cristãos estavam dispostos a passar sem a lei e o templo judaico, a multidão o acusou de blasfêmia e o apedrejou. E conforme Lucas, “as testemunhas deixaram suas vestes aos pés de um jovem chamado Saulo” (ATOS 7:58, NAA, 2018, p. 842). Esse ato de Saulo seria um sinal de sua conivência com a perseguição contra os discípulos do movimento do messias, que até então era visto como uma seita do judaísmo. Doravante, Saulo transforma-se num perseguidor de cristãos⁷².

Mas é na estrada de Damasco, capital da Síria, que a vida de Saulo mudará de perseguidor a perseguido. Ao receber cartas do sumo sacerdote para as sinagogas, a fim de perseguir e prender aqueles que se diziam seguidor do messias⁷³, ele, segundo relato de Lucas e das epístolas, tem um encontro com o Cristo ressurreto. Há três relatos de sua conversão na estrada de Damasco somente no livro de Atos, com algumas variações. Em todas elas, contudo, Paulo experimenta uma mudança brusca no curso de sua vida que transforma o fariseu perseguidor Saulo em Paulo, o apóstolo dos gentios⁷⁴.

Depois de tornar-se cristão, conforme o relato de Lucas nos Atos dos Apóstolos, “Saulo permaneceu alguns dias com os discípulos em Damasco. E logo, nas sinagogas, proclamava

⁷¹ É o que a análise da carta aos Gálatas constata na resposta do enunciador aos seus oponentes.

⁷² Em Atos 22:3-5. Os especialistas em literatura paulina levantam uma série de hipóteses sobre os motivos que levaram Saulo a tornar-se um perseguidor da igreja. Alguns acreditam que era apenas o zelo religioso do fariseu Saulo, que via no movimento de Jesus uma ameaça à fé e às tradições judaicas; outro acreditam que seu ódio aos cristãos de tratava-se de que Saulo acreditava que no novo movimento era uma blasfêmia contra Deus e contra sua Lei. Qualquer que seja, o próprio Paulo atribui sua própria perseguição violenta da “Igreja de Deus” a esse mesmo “zelo” (F1 3:6; G1 1:3-14). Segundo Dunn (2011, p. 42), “o zelo perseguidor de Paulo não foi simplesmente um zelo com o propósito de ser o melhor que ele pudesse (zelo pela Lei), mas uma determinação severa de manter a santidade de Israel ao atacar - “procurando destruir”! (G1 1.13.23) - aqueles judeus que (na visão de Paulo) estavam começando a romper as fronteiras de Israel”.

⁷³ Há estudiosos que questionam a autoridade do jovem Paulo de exercer esse tipo de poder, especialmente em terras distantes da palestina. E que a perseguição não era institucionalizada e legal, mas individual e movida por fanatismo religioso.

⁷⁴ Há muita discussão na literatura especializada sobre a natureza desse encontro. Alguns estudiosos tentam explicar essa experiência em termos psicológicos, em que Saulo, absolvido pela culpa de ter consentido na morte de Estevão e maltratado muitos cristãos, teve uma espécie de desmaio súbito seguido por um transe e imaginou que teria visto o próprio Jesus que ele não conhecia pessoalmente. Outros explicam a partir de termos existenciais em que Saulo apenas imaginou ter visto Jesus, uma vez que já não encontrava sentido em sua religião. E uma parte significativa dos estudiosos acredita que Paulo tenha visto a pessoa de Jesus ressuscitado. Como afirma Bruce (2003, p. 72), “dali em diante o Cristo ressurreto substituiu a lei como centro da vida e do pensamento de Paulo”.

Jesus, afirmando que ele é o Filho de Deus” (Atos 9:19-20 - NAA, 2018, p. 844). Enfrentando resistência, perseguição e tentativas de assassinato por parte dos judeus não cristãos das sinagogas daquela cidade⁷⁵, os cristãos ajudaram-no a fugir colocando-o num cesto e descendo o pela muralha da cidade.

Após esse incidente, Lucas registra que Saulo teria ido a Jerusalém encontrar-se com os discípulos de Jesus naquela cidade. Mas todos ficaram com medo dele pois sabiam de sua fama de algoz dos cristãos. Foi Barnabé, conforme o relato de Lucas (Atos 9: 27-30)⁷⁶ que o introduziu na comunidade dos discípulos. Lucas sugere que a ida de Saulo a Jerusalém tem a missão de se apresentar à cúpula da igreja e exercer seu ministério onde antes praticava perseguição aos cristãos. Mas logo que começa a pregar em Jerusalém, novamente sofre perseguição da parte dos judeus helenistas, que queriam matá-lo. Quando os líderes da igreja de Jerusalém souberam do ocorrido deram um jeito de tirar Saulo de Jerusalém, levando-o até Cesareia para que, de lá, voltasse para sua cidade natal, Tarso.

Em Gálatas 1:15-17, o próprio Paulo dá sua versão⁷⁷: explicando aos destinatários que seu evangelho não era de segunda-mão, isto é, não havia aprendido de ninguém, exceto do próprio Cristo ressurreto, o apóstolo diz que depois de sua conversão foi à Arábia, de lá retorna para Damasco onde atuaria por três anos. De Damasco teria retornado a Tarso, sua cidade natal, onde permaneceu dez anos antes de suas longas viagens missionárias. Segue-se então uma década de silêncio, aproximadamente entre 36 e 46 d.C. Depois dessas tentativas frustradas de testemunhar do Messias na Arábia, Jerusalém e Damasco, e exercer seu ministério de dar testemunho aos gentios, Saulo está de volta a Tarso. Ali vai recomeçar tudo.

Depois desse silêncio de uma década, Paulo reaparece na narrativa lucana levantado por um homem chamado Barnabé. Com a perseguição aos cristãos em Jerusalém, a igreja se dispersa pela região do mediterrâneo e a mensagem cristã começa a ser anunciada entre outros povos, chegando, inclusive, a Antioquia da Síria, onde muitas pessoas foram feitas cristãs. A igreja de Jerusalém toma ciência do fato e envia para lá um de seus membros chamado Barnabé, que vai a Tarso convocar Paulo para o trabalho missionário em Antioquia. É nessa cidade também em que o vemos reaparecer no cenário narrativo de Atos e, principalmente, é daqui que

⁷⁵ A perseguição e tentativa de assassinato, que foram muitas ao longo da vida do apóstolo, neste caso eram motivadas pelo ódio de verem um judeu, que outrora perseguia os cristãos, tornar-se um deles e “blasfemar” ao dizer que Jesus de Nazaré, o crucificado como um malfeitor pelos romanos seria o salvador, o messias redentor de Israel.

⁷⁶ Atos 9:27.

⁷⁷ Gálatas 1:15-17

ele recebe o comissionamento para suas viagens missionárias, donde deriva seu acervo epistolar.

Ao todo são pelo menos três viagens missionárias conforme registradas pela narrativa lucana e mais uma pressuposta pelas chamadas cartas pastorais, conforme defendem alguns estudiosos. Nessas viagens o apóstolo sai implantando comunidades cristãs ao longo do mediterrâneo, na Ásia, Europa e África. Paulo não foi o único missionário cristão. Certamente havia outros, mas Lucas, que concentra sua narrativa nos dois principais apóstolos, Pedro e Paulo, faz questão de ressaltar o empreendimento paulino na sementeira de comunidades, dando um toque de universalidade ao cristianismo ao retirá-lo do “gueto” do judaísmo.

Compreendendo, a vocação universal do cristianismo, depois de uma rápida visita a Jerusalém para entrega de donativos à igreja dessa cidade devido a uma fome que assolara a região empobrecendo a muitos, Saulo e Barnabé regressam à Antioquia onde são comissionados a espalhar a mensagem cristã pelo mundo gentílico⁷⁸. Paulo era um trabalhador incansável. Compreendia que tinha uma mensagem para proclamar a todas as nações e estava disposto a correr qualquer risco para comunicá-la⁷⁹. E para cumprir sua missão caminhou pelas estradas romanas nada menos que 15 mil quilômetros ao longo de suas viagens missionárias, uma média de 30 a 35 km por dia, semeando comunidades cristãs, geralmente, em grandes centros urbanos da Ásia menor (atual Turquia), Europa e por toda a costa do Mediterrâneo. E provavelmente até a península ibérica (Espanha), extremo limite do Império Romano.

Submetidos às mais adversas condições climáticas, e a todo tipo de adversidade que um peregrino podia enfrentar, quer nas vias romanas, quer em viagens marítimas, quer nas estalagens por onde passava, o apóstolo se sentia compelido à sua missão, como está escrito em 1 Cor 9:16: “pois sobre mim pesa essa obrigação; porque ai de mim se não pregar o evangelho!” (NAA, 2018, p. 874)⁸⁰. A primeira viagem missionária⁸¹ aconteceu por volta de 46 a 48 d.C.⁸², partindo de Antioquia do Orontes, acompanhado por Barnabé e o primo deste, João Marcos, disseminou sua mensagem e fundou igrejas em Chipre, Salamina, Pafos, Perge, Antioquia da Psídia, Icônio, Listra e Derbe.

A segunda⁸³ aconteceu entre 49-52 d.C. e tinha o propósito inicial de fortalecer as igrejas que o grupo havia fundado na primeira expedição, contudo outras comunidades foram plantadas

⁷⁸ Atos 13:1-3.

⁷⁹ Atos 20:24.

⁸⁰ Em 1 Coríntios 11:23-28, ele nos dá um vislumbre dos sofrimentos pelos quais passou nessas viagens.

⁸¹ Atos 13:4 – 14:28

⁸² Datações apenas aproximadas.

⁸³ Atos 15:36-18:23

na Frígia, Galácia, Trôade, Filipos na Macedônia, Tessalônica, Bereia, Atenas e Corinto⁸⁴, onde Paulo encontra um casal cristão que praticava o mesmo ofício (Áquila e Priscila⁸⁵), e se junta a eles. Ao sair de Corinto sob fortes perseguições por parte de seus patrícios, Paulo visitou de passagem a cidade de Éfeso (atual Turquia)⁸⁶.

Na terceira viagem missionária⁸⁷, realizada por volta de 53-58 d.C.⁸⁸, dirige-se à Anatólia e Grécia para fortalecer as igrejas já fundadas e avançar na expansão do cristianismo. Em seguida, o apóstolo e sua comitiva chegam a Éfeso, onde dedicará mais tempo para plantação/edificação daquela comunidade. De lá vai para a Macedônia e depois para a Grécia, onde fica três meses, e regressa pela Macedônia⁸⁹. Em seguida passa por Trôade, por Mileto, onde manda chamar os líderes da igreja efésia para uma rápida conversa de despedida⁹⁰. Depois de passar por Tiro e Cesareia marítima, vai para Jerusalém entregar donativos que havia levantado entre as igrejas gentílicas para os pobres de Jerusalém, viagem que lhe custará muito, visto que será preso e levado a julgamento por Nero.

Em Jerusalém, é recebido pela igreja, que acolhe os donativos entregues pelo grupo, mas Paulo é novamente preso. Acusado por judeus helenistas de ensinar contra o povo judeu, contra a Lei e contra o templo de Jerusalém e de profanar esse lugar sagrado introduzindo um grego no templo⁹¹, o apóstolo é espancado pela multidão e salvo pela guarda pretoriana que o aprisiona na fortaleza de Antonia para julgamento. Mas informado de um complô da parte dos judeus para matar Paulo, o chefe da guarda o envia para a prisão, na sede do governador Félix. Nessa prisão permaneceu por dois anos sendo ouvido por Félix, Agripa II e Festo. O apóstolo percebendo a indisposição de Festo, substituto de Félix, em julgar sua causa, e sua intenção de

⁸⁴ Filipos, Tessalônica e Corinto serão destinatárias de cartas do apóstolo posteriormente.

⁸⁵ Eram judeus que viviam em Roma, mas o imperador Cláudio, sucessor de seu sobrinho Calígula, por causa de um tumulto causado pelos judeus em Roma, publicou um edito em 49 d.C. em expulsando a comunidade judaica da capital do Império. Bruce (2003, p. 227) diz que Paulo teria se beneficiado indiretamente desse edito porque quando chegara em Corinto encontrou ali duas dessas pessoas recentemente expulsas de Roma, que não apenas se constituíram um grande apoio para a plantação da igreja de Corinto como, prontamente, se tornaram seus amigos firmes por toda a vida.

⁸⁶ Éfeso também é destinatária de uma epístola de Paulo, embora, estudiosos modernos tendam a considerá-la duvidosa, porque na introdução da carta, na maioria dos manuscritos, não aparece a expressão “em Éfeso”. Alguns pensam que a carta aos efésios seria, na verdade, uma espécie de introdução ou comentário de todas as cartas do *corpus paulinum*, escrito provavelmente por Onésimo, o escravo fujão da epístola a Filemon ou Timóteo no final do primeiro século. Seja o que for, o que nos importa aqui é situar os efésios como destinatários de uma missiva do apóstolo ou de um de seus seguidores. Mas Paulo ainda voltaria aquela cidade em sua terceira viagem missionária.

⁸⁷ Atos 18:23-21:8

⁸⁸ Nessa viagem, o apóstolo se faz acompanhar de dois futuros destinatários de suas epístolas pastorais: Tito e Timóteo. Eram uma espécie de líderes aprendizes do grande missionário.

⁸⁹ Atos 20:4.

⁹⁰ Atos 20:17-35.

⁹¹ Lucas explica que a multidão disse isso porque antes tinha visto Trófimo, o efésio, na companhia de Paulo em Jerusalém e pensavam que o apóstolo o havia levado para dentro do templo.

devolvê-lo às autoridades judaicas de Jerusalém, e sabendo do plano dos judeus de matá-lo, resolveu fazer uso de seus direitos romanos e apelou para o julgamento do imperador, conforme registra Lucas em Atos 25:11,12.

Depois de apelar a César, que na época era o imperador Nero, Paulo é levado em uma longa viagem marítima cheia de intempérie que durou cerca de um ano⁹². Chegando à capital do Império, onde, “durante dois anos, Paulo permaneceu na sua própria casa, que tinha alugado, onde recebia todos os que o procuravam. Pregava o Reino de Deus, e, com toda a ousadia, ensinava as coisas referentes ao Senhor Jesus Cristo, sem impedimento algum”. (NAA, 2018, p. 864). Lucas encerra sua narrativa sem explicitar o que teria acontecido ao apóstolo.

É importante destacar que é, provavelmente, dessa prisão que o apóstolo escreve um grupo de epístolas chamadas cartas da prisão: Efésios, Colossenses, Filipenses e Filemon⁹³. O que se segue é alvo de muitas conjecturas. Alguns estudiosos acreditam que Paulo teria sido julgado e condenado por Nero no final do período de dois anos de prisão em Roma, entre 60 e 62 d.C. Há fortes tradições que apoiam essa versão. E os que defendem essa opinião dizem que, se Lucas não quis relatar a morte do apóstolo é porque queria ressaltar sua trajetória gloriosa como missionário e semeador de comunidades. Por outro lado, há os que defendem que após os dois anos de prisão domiciliar em Roma, Paulo teria sido solto e perseguido seu projeto de proclamar o evangelho na Espanha. Um dos argumentos a favor dessa opinião é um testemunho externo, a carta de 1 Clemente, bispo de Roma, escrita dessa cidade para a igreja de Corinto, no final do primeiro século da era cristã⁹⁴. Nesse sentido, conjectura-se que Paulo tenha sido solto por volta de 62 d.C., e continuado seu ministério na Espanha. Em seguida retornado a seu ministério na Ásia menor e na Grécia. Nesse período teria escrito duas de suas epístolas pastorais - 1 Timóteo e Tito.

Com a onda de perseguição contra os cristãos surgida após o controvertido incêndio de Roma, em que Nero teria posto a culpa nos cristãos, Paulo foi novamente preso na capital do

⁹² Atos 27:14-28:10.

⁹³ Alguns estudiosos, contudo, acreditam que essas epístolas tenham sido escritas da prisão em Cesareia, no período de dois anos em que aguardou o despacho de Pôncio Festo, ou de uma suposta prisão de Éfeso, pois em 1 Cor. 15:32 ele escreveu: “Se, como homem, lutei em Éfeso contra feras, qual foi o meu proveito?” (NAA, 2018, p. 885). Onde quer que tenham sido escritas, é possível que pouco altere o conteúdo da missiva, pois a condição do apóstolo era a mesma – prisioneiro romano.

⁹⁴ Um dos argumentos a favor dessa opinião é um testemunho externo, a carta de 1 Clemente, bispo de Roma, escrita dessa cidade para a igreja de Corinto, no final do primeiro século da era cristã. Clemente fala que Paulo pregou até aos limites do Ocidente, provavelmente se referindo à Península Ibérica (Espanha), que à época era o limite do Império romano no ocidente na época. É interessante notar que os líderes cristãos até o segundo ou terceiro século d.C. mantiveram a tradição enviar epístolas às igrejas, como uma forma de não apenas manter a comunicação entre as comunidades como também, dentre outros propósitos, corrigir erros doutrinários e ajudar manter a ortodoxia da igreja.

Império, julgado e sentenciado à morte por decapitação⁹⁵, por volta de 65 ou 66 d.C. Nessa segunda prisão em Roma teria escrito sua última carta pastoral – 2 Timóteo, sua missiva de despedida. Os que advogam essa opinião dizem que Lucas ou quem quer que tenha sido o autor de Atos dos apóstolos não narrou a morte de Paulo, embora escrevesse cerca de três décadas após esse fato, porque já havia entre os cristãos uma dupla opinião sobre o ocorrido e não quis tomar partido, ou porque não quis colocar lenha no conflito nascente entre os cristãos e o Império. De qualquer modo, Lucas narrou somente o conveniente ao seu projeto discursivo.

Para concluir essa secção, apresentaremos a seguir um quadro que sintetiza uma cronologia da vida e produção literária do nosso personagem. E não custa reiterar que a história é uma construção de sentidos; e que a “foto que tiramos” do apóstolo passa por muitos “filtros”, escolha e exclusões, que não se propõe ser a última verdade sobre o apóstolo, mas apenas um esforço de aproximação dos fatos narrados aos fatos vividos por Paulo. Também lembramos que datas são apenas aproximativas, o que denuncia o grande número de controvérsias e incertezas na literatura especializada sobre os fatos aos quais se referem.

Quadro 01 – Cronologia da vida e produção literária do apóstolo Paulo

DATA	EVENTOS	CARTAS
5 d.C.	Nascimento em Tarso	
33/34	Conversão na estrada de Damasco	
34-36	Ministério na Arábia e Damasco	
37	Primeira visita a Jerusalém após a conversão (At 9.26 e Gl 1.18)	
37 a 45	Ministério na Síria; e em sua cidade Tarso (At 11.25; Gl 1.21)	
45	Ministério em Antioquia com Barnabé	
46/47	2ª visita a Jerusalém – entregar donativos (At 11:30; Gl 2:1-10).	
47-48	Primeira viagem missionária	
48	Pedro em Antioquia (Gl 2:11-21); crise na Galácia.	Epístola aos Gálatas
48/49	Concílio de Jerusalém para decidir a aceitação dos gentios na comunidade cristã (At 15)	
49-51	Segunda viagem missionária (Atos 18. 11)	
51	Paulo em Corinto de onde escreve para os tessalonicenses	1 e 2 epístolas aos Tessalonicenses.
52-55/56	Terceira viagem missionária	
53-56	Paulo em Éfeso	1 Epístolas aos Coríntios
56	Provável aprisionamento em Éfeso e libertação	2 Epístola aos coríntios
56/57	Última estada em Corinto	Epístola aos Romanos
57	Viagem a Jerusalém com a coleta de donativo (Atos 21:21)	
57-59	Preso em Cesareia.	

⁹⁵ Tal pena seria um privilégio apenas para cidadãos romanos, posto que seria “menos dolorosa”. Criminosos que não que não tivesse cidadania romana sofreriam os piores tipos de pena capital: esquartejamento, crucificação etc.

59	Julgamento perante Pôncio Festo e início da viagem a Roma	
60	Viagem a Roma	
60-62	Prisão domiciliar e ministério e prisão em Roma (At 28.30,31)	Epístolas da prisão: Efésios, Filipenses, Colossenses e Filemom
62	Libertação da prisão romana (Filipenses 1.25; Filemom 22)	
62-64	Provável ministério na Espanha, Ásia Menor e na Grécia	1 Timóteo e Tito
64	Incêndio de Roma e perseguição aos Cristãos sob Nero.	
65/66	Novo aprisionamento, julgamento e martírio em Roma	2 Timóteo

Fonte: Elaborado para a tese.

Depois desse breve esboço biográfico e cronológico sobre a vida do apóstolo, precisamos discutir, de passagem, alguns aspectos da literatura derivada de sua atividade missionária, bem como o gênero discursivo no qual sua obra literária foi materializada, vindo a tornar-se parte integrante do *archéion* do discurso cristão.

2.6.2 O gênero epistolar no mundo greco-romano

A escrita de cartas é uma prática muito antiga. Esse fato, segundo Fitzmeyer (2011, p. 400), “pode ser atestado em correspondência oficial, comercial, real e privada produzida durante milênios nas áreas do Egito e da Mesopotâmia, antes do Antigo Testamento, bem como em formas em aramaico e hebraico contemporâneas a ele”. No *corpus* veterotestamentário há inúmeros exemplo do uso epistolar, com diversas funções, inclusive para propósito religioso⁹⁶. É provável que a carta, enquanto gênero discursivo, seja um dos mais antigos que os seres humanos já se serviram pois, segundo Vielhauer (2005), essa forma de comunicação escrita é uma das primeiras utilizadas pelas civilizações após a invenção da escrita.

Contudo, Carson, Moo e Morrins (1997) sustentam que, embora como método de comunicação a escrita de cartas fosse praticada no antigo Oriente Médio, foi no mundo greco-romano que o gênero se firmou como um método popular de comunicação, o que tem levado os estudiosos do gênero epistolar a estudarem a teoria e a prática da redação na antiguidade clássica. Popularizada nesse cenário, as cartas constituíam o meio mais eficaz de comunicação entre os milhões de habitantes nas colônias greco-romanas espalhadas por toda a Europa, Ásia e África. A rica literatura historiográfica desse período revela todo tipo de uso da carta. A título de exemplo, basta lembrarmos que diversos autores clássicos nos legaram um precioso acervo epistolar: Cícero (776 epístolas), Sêneca (124 epístolas) etc. Esse uso literário geralmente teve

⁹⁶ Por exemplo, o texto do profeta Jeremias 29:4-23.

origem, segundo Ribeiro (2021), em uma prática que se tornou comum entre as pessoas cultas do período helênico: a troca de correspondência regular. As cartas de Cícero, Luciano, Libânio e Gregório de Nazianzo, em certa medida, são a origem do gênero literário intitulado epistolografia.

Segundo White (1986) a carta no mundo greco-romano tinha uma forma relativamente fixa e procurava realizar, pelo menos, três propósitos: transmitir informação, fazer pedidos ou emitir ordens, aumentar e manter o contato pessoal. Doty (1973) destaca que as cartas daquele período geralmente possuíam a seguinte estrutura: 1) Introdução (remetente, destinatários, saudações, desejo por saúde); 2) Corpo com a mensagem da carta; 3) Conclusão (saudações, expressão de desejos, saudação final ou oração).

Fitzmeyer (2011, p. 401) descreve essa estrutura da seguinte forma: (1) *Fórmula introdutória*. A chamada *praescriptio* era uma frase elíptica que continha o nome do remetente (no nominativo) e do destinatário (no dativo) e uma breve saudação (geralmente *chairein*, um infinitivo grego com o significado estereotipado de "Saudações!"). (2) Mensagem, o corpo da carta. (3) Saudação final. Geralmente com a expressão grega “*erosthe*” (“adeus”, em latim: ‘*vale, valete*’)⁹⁷. Como salienta esse autor, em muitas dessas cartas ainda poderia aparecer uma “ação de graça” como uma quarta parte da epístola. As missivas paulinas em sua maioria possuem essa quarta secção.

As cartas no mundo judaico eram muito similares às do mundo greco-romano, e eram introduzidas com a expressão hebraica *shalom* (paz), em vez de *chairein*, do mundo gentílico. É importante lembrar que Paulo geralmente substitui a expressão *chairein* (saudação) por *cháris* (χάρις), graça, unindo à saudação hebraica *shalom* (paz). Assim, a saudação das epístolas paulinas, *χάρις καὶ εἰρήνη* (graça e paz), é a junção de uma saudação cristã (*cháris*) com a judaica (*shalom*)⁹⁸. Burnet (2001) defende que, ao ir do verbo *χαίρειν* para o substantivo *χάρις*, Paulo estabiliza a saudação acrescentando-lhe um segundo substantivo, paz (*εἰρήνη*), e faz dela uma verdadeira síntese semiótica de sua teologia.

O tamanho da carta geralmente era determinado por seu propósito específico. Isso explica seus diferentes tipos e tamanhos no mundo antigo. Inclusive no *corpus paulinum* temos epístolas minúsculas, como Filemon, e outras que mais parecem um tratado teológico, como Romanos. Harvey (2017) nos lembra que as cartas de Paulo são tanto semelhantes quanto diferentes de outras cartas do primeiro século. Eram semelhantes em estrutura e uso de

⁹⁷ Segundo esse autor, “em cartas ditadas, a saudação final às vezes era escrita pelo remetente; ela frequentemente ocupava o lugar de uma assinatura nas cartas modernas” (FITZMEYER, 2011, p. 401).

⁹⁸ Mesmo que “Graça e Paz” para Paulo tenha um significado muito mais teológico do que simples saudação usual.

linguagem estereotipada e diferentes em complexidade e flexibilidade. São mais extensas que as dos autores clássicos. Por exemplo, enquanto Cícero usava 22 a 2530 e Sêneca entre 149 e 4134 palavras em suas cartas, as epístolas paulinas contêm entre 335 e 7114 vocábulos. Ademais, as epístolas do mundo greco-romano geralmente lidam com um tópico único, já as cartas do apóstolo normalmente tratam de mais de um tema. Exemplos disso são as epístolas mais complexas como 1 Coríntios e Romanos. De acordo com Carson, Moo e Morrins (1997), as semelhanças entre as cartas do Novo Testamento e as do período clássico são muito genéricas. As diferenças, que em Paulo são mais acentuadas, são produto da influência judaica sobre o autor e das situações e propósitos que motivaram essas epístolas.

Uma questão importante que se coloca é se há distinção entre carta e epístola. G. A. Deissmann defendeu a necessidade de se distingui-las, pois, em sua opinião, são gêneros distintos. Segundo esse autor, "uma carta é algo não-literário, um meio de comunicação entre pessoas que estão separadas. Sendo de natureza confidencial e pessoal, dirige-se somente à pessoa ou pessoas a quem é destinada e, de maneira alguma, ao público ou a qualquer tipo de publicidade" (DEISSMANN, 1901, apud FITZMEYER, 2011, p. 400). Nessa concepção, no contexto do mundo greco-romano, circulavam como meio de comunicação entre as pessoas esses que seriam dois gêneros distintos: 1) a epístola, uma espécie de carta artística, de natureza mais literária, portanto, cuidadosamente elaborada, e de circulação mais geral ou universal, visto que não era ocasionada por uma situação concreta, mas destinada a um grande público⁹⁹; e a 2) a carta, um documento de natureza mais funcional e, portanto, de circulação mais particular e finalidade *ad hoc*. Deissmann termina por classificar todas as missivas paulinas como cartas e não como epístolas pois, em sua opinião, apenas Romanos teria uma estrutura mais próxima do gênero epistolar. Contudo, Fitzmeyer (2011, p. 400) argumenta que, de modo geral, os estudiosos das cartas paulinas têm rejeitado a classificação de Deissmann por causa de sua natureza muito incisiva e apressada, pois o acervo paulino possui características que o aproxima tanto de epístolas quanto de cartas particulares¹⁰⁰.

⁹⁹ De acordo com DEISSMANN (1901), esse gênero teria se desenvolvido em escolas filosóficas gregas do séc. IV a.C. Sua estrutura composicional seria mais semelhante à de um tratado, diálogo ou ensaio dedicado à exposição instrutiva ou polêmica de algum tema. Segundo Fitzmeyer (2011), são exemplos de epístolas na literatura clássica a de Sêneca intitulada *Ad Lucilium epistulae morales*, as epístolas de Epicuro preservadas por Diógenes Laércio etc. Segundo Vielhauer (2005, p. 89), "das cartas artísticas devem ser diferenciadas as cartas pseudônimas ou heterônimas, isso é, aquelas que fingem também o autor e mencionam como tal um homem afamado (p. ex., Sócrates, Platão), que no mundo antigo não eram consideradas falsificação, e, sim, "como homenagem ao grande nome, e constituía uma convenção literária".

¹⁰⁰ Mas todas as cartas eram de finalidade *ad hoc*. Mesmo Romanos, cujo propósito geral era apresentar o apóstolo e sua doutrina para uma igreja que não o conhecia pessoalmente. Fitzmeyer (2011, p. 402), sustenta que "talvez a melhor denominação para ela (Romanos) seja carta-ensaio".

Por essa razão, neste trabalho, empregamos os termos carta e epístola como sinônimos. Ademais, trataremos as cartas paulinas não como gêneros literários ou textuais, mas como gênero discursivo, conforme definido por Bakhtin (2003, p. 261-262), como “tipos relativamente estáveis de enunciados”, caracterizados por conteúdo temático, pelo estilo da linguagem e por sua construção composicional. Assim, como um gênero discursivo, o gênero epistolar apresenta as três características fundamentais que o constitui como um dos mais antigos gêneros discursivos de que as sociedades já fizeram uso.

Os escritores do Novo Testamento nos legaram uma vasta literatura que se constitui parte significativa do *archéion* do discurso cristão. Segundo Vielhauer (2005, p. 41), “[...] a literatura cristã primitiva adquiriu forma literária essencialmente em quatro gêneros: na carta e no apocalipse, no evangelho e nos atos dos apóstolos”. Trinta e cinco por cento dos escritos neotestamentários estão em forma de carta, e a produção dessa literatura teve início com o gênero epistolar.¹⁰¹ Fitzmeyer (2011, p. 400) defende que uma das razões pela qual os autores do Novo Testamento escolheram o gênero epistolar como uma forma de comunicação e transmissão religiosa foi simplesmente a popularização desse gênero no mundo helênico. Fato que se estendeu não apenas no primeiro século como em séculos posteriores, o que pode ser constatado pelo uso abundante de missivas por autores cristãos pós-apostólicos.¹⁰²

O epistolário do Novo Testamento é, sem dúvida, um rico tesouro da cultura literária judaico-cristã do período helenístico. E dentre os autores, não apenas do *corpus biblicum*, como desse período, o apóstolo Paulo é notadamente uma figura de proeminência.

1.6.3 Apóstolo Paulo, o escritor de cartas

Grande líder, maior evangelista do Novo Testamento, maior teólogo e maior missionário plantador de igrejas do cristianismo, Paulo foi também um grande escritor de cartas. E não é exagero dizer que é, provavelmente, o escritor mais lido e mais traduzido da antiguidade

¹⁰¹ Gálatas teria sido provavelmente o primeiro escrito do Novo Testamento, embora alguns estudiosos acreditem ter sido I Tessalonincenses o primeiro escrito paulino e do Novo Testamento.

¹⁰² De fato, nas gerações posteriores aos apóstolos, os líderes da igreja continuaram a prática de escrita de cartas às comunidades como forma de pastorear seus rebanhos e orientar a ortodoxia à distância (por exemplo: Clemente, Atanásio, Barnabé, Inácio de Antioquia etc.)

clássica¹⁰³, além de o maior escritor do cristianismo primitivo¹⁰⁴. Segundo Aune (1988, apud Carson, Moo e Moris, 1997, p. 263), “Paulo foi um escritor de cartas ao mesmo tempo criativo e eclético”. Sua literatura é fruto de “uma vontade de comunicar algo a pessoas concretas, em um momento concreto” (BOSH, 2000, p. 70). Sua rica literatura, embora não tivesse preocupação estética, é representativa da literatura grega do período helenístico¹⁰⁵, passando a fazer parte do Novo Testamento. Das 21 cartas dessa secção do livro, 13 foram tradicionalmente atribuídas ao apóstolo ao longo da história da igreja, e denominada *corpus paulinum*. São elas: Romanos, 1 e 2 Coríntios, Gálatas, Efésios, Filipenses, Colossenses, 1 e 2 Tessalonicenses, Filemon, 1 e 2 Timóteo e Tito¹⁰⁶.

Essa delimitação canônica do *corpus paulinum* em 13 epístolas foi relativamente consensual durante muito tempo, contudo, durante o século XIX, com a emergência do criticismo bíblico na Europa, especialmente na Alemanha, a autoria paulina passou a ser questionada¹⁰⁷. Segundo Aguiar (2012), F. C. Baur, líder da Escola de Teologia de Tübingen, foi o primeiro a propor uma divisão das epístolas paulinas em três grupos: 1) as *homologoumena* (“aceitas”): Romanos, 1 e 2 Coríntios e Gálatas; 2) as *antilegomena* (“disputadas”): Efésios, Filipenses, Colossenses, 1 e 2 Tessalonicenses e Filemon; e 3) e as *notha* (“espúrias”): Tito, 1 e 2 Timóteo.

Segundo Goulder (1997, p. 515), atualmente apenas 7 são consideradas autênticas (I Tessalonicenses, I Coríntios, Gálatas, II Coríntios, Romanos, Filemon e Filipenses), 3 são controversas (II Tessalonicenses, Colossenses e Efésios) e 3 são pseudônimas (1 e 2 Timóteo

¹⁰³ Como assevera Bruce (2003), “De todos os escritores do Novo Testamento, Paulo é o que gravou sua própria personalidade de modo mais inconfundível em seus escritos. E especialmente por esta razão que ele tem assegurado um lugar entre os grandes escritores de cartas da literatura mundial — não por ter composto suas cartas com um olho na propriedade estilística e no veredito de aprovação de um público mais amplo do que o que tinha primeiramente em vista, mas porque elas expressam, de modo tão espontâneo e por isso eloquente, seu pensamento e sua mensagem” (BRUCE, 2003, p.11).

¹⁰⁴ Segundo Vielhauer (2005, p.96), Paulo “nem quis ser escritor; não são livros que formam seu legado literário, e, sim, verdadeiras cartas. Sua posição na história da literatura está caracterizada pelo fato de que, muitas vezes, suas cartas se alçam desde o objeto atual a validade geral sermônica, e que não perde de vista a intimidade da correspondência, especialmente no diálogo pessoal, mas também na atenção prestada às necessidades do destinatário”.

¹⁰⁵ Bruce (2003, pp. 11,12) cita a opinião de Gilbert Murray, para quem Paulo “é uma das grandes figuras da literatura grega”, e o famoso filólogo clássico alemão do século XX, Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff, que descreveu a literatura paulina como “um clássico do helenismo”. Paulo, disse ele, “não adotou diretamente nenhum dos elementos da educação grega, mas não apenas escreve em grego, mas pensa em grego; sem percebê-lo, ele serve como executor do testamento de Alexandre, o Grande, levando o evangelho aos gregos”.

¹⁰⁶ A carta aos Hebreus (14^a) que, em algumas traduções bíblicas como a King James é atribuída a Paulo, nunca obteve um consenso razoável no contexto da igreja e da crítica especializada. Na verdade, atualmente é classificada como uma homilia primitiva e, definitivamente, como defende Gonzaga (2017, p. 22), “é tida pelos estudiosos como não paulina”.

¹⁰⁷ Como veremos, atualmente não há consenso sobre o número exato de quais epístolas teriam saído, de fato, da pena do apóstolo. Os motivos que levaram a crítica literária e a pesquisa teológica a esse dissenso quanto à composição desse *corpus* são de diversas ordens: estilo, vocabulário, estrutura textual, teologia, destinatários etc.

e Tito). Neste último grupo o autor insere também a carta aos Hebreus. Beck (2007), por outro lado, argumenta em favor de outra classificação: 7 epístolas autênticas: Romanos, 1 e 2 Coríntios, Gálatas, Filipenses, 1 Tessalonicenses e Filemom; duas divergentes: Colossenses e 2 Tessalonicenses; e as demais, 1 e 2 Timóteo e Tito e Hebreus seriam pseudopaulinas.

Para Ladd (2003), atualmente apenas nove dessas são aceitas unanimemente como autênticas; Efésios é duvidosa e as pastorais 1 e 2 Timóteo e Tito são pseudopaulinas. Contudo, há autores que defendem a autoria paulina das treze cartas¹⁰⁸, como é o caso de Wright que afirma que a maioria dos argumentos contra a autoria de algumas cartas paulinas se circunscrevem à questão de estilo¹⁰⁹. De todo modo, apenas 7 dessas epístolas são decisivamente tidas por autenticamente paulinas (Romanos, 1 e 2 Coríntios, Gálatas, Filipenses, 1 Tessalonicenses e Filemon), quanto às demais, seriam ou deuteropaulinas (duvidosas) ou pseudopaulinas (atribuídas a discípulos do apóstolo). Quanto a esses dois grupos, o debate ainda está aberto e não promete terminar tão cedo.

No tocante à classificação e ordem das cartas, é importante destacar que a disposição das missivas, tal como aparece no *Corpus Novi Testamenti* nas Bíblias modernas, segue a ordem fixada pela Vulgata latina (final do IV século d.C.), mas nem sempre foi assim. As epístolas paulinas não estão em ordem cronológica de produção e sim de extensão, de forma descendente, isto é, seu comprimento vai diminuindo de Romanos a Filemon, embora a epístola aos Efésios seja ligeiramente mais extensa que Gálatas. Há outras formas de classificar as missivas paulinas. No quadro abaixo mostramos algumas dessas formas:

Quadro 02 - Formas de classificação do epistolário paulino

ORDEM CANÔNICA	QUANTO A IMPORTÂNCIA	ORDEM CRONOLÓGICA	QUANTO À AUTENTICIDADE
Critério: extensão	Critério: essência do pensamento do autor	Critério: possível data da escrita	Critério: certeza de autoria
1. Romanos 2. 1 Coríntios 3. 2 Coríntios, 4. Gálatas 5. Efésios, 6. Filipenses	a) Principais: Romanos 1 Coríntios 2 Coríntios, Gálatas b) Secundárias	1. Gálatas (48 – 58 d.C.) 2. 1ª Tessalonicenses (50/51 d.C.) 3. 2ª Tessalonicenses (50/51 d.C.) 4. 1 Coríntios (53/54 d.C.)	c) Protopaulinas – autênticas - Romanos, 1 e 2 Coríntios, Gálatas, 1 Tessalonicenses,

¹⁰⁸ Ver Carson, Moo e Morris (1997); Bruce (2003), dentre outros.

¹⁰⁹ Sobre isso questionar escreve Wright (2018, p. 318), A primeira é que aqueles que fizeram análise computacional das cartas penderam para a posição de que todas foram escritas por ele; a segunda é que, comparadas com a maior parte da produção literária do mundo antigo, as cartas sobreviventes de Paulo são tão curtas que é difícil ter certeza quanto a termos material suficiente para uma comparação válida; e a terceira é que é fácil para os críticos teimarem em seu ponto de vista de como essa ou aquela pessoa deveria escrever. É perfeitamente possível a uma mesma pessoa escrever, na mesma semana, um artigo a um periódico científico, um discurso para uma reunião política, uma fala de criança e talvez fragmentos de poesia. Pequenas variações em estilo — e, no caso das cartas paulinas, tudo não passa de variação de estilo — devem ser esperadas quando a mesma pessoa se depara com situações diferentes. (WRIGHT, 2018, p. 318).

7. Colossenses	Efésios,	5. 2 Coríntios (56 d.C.)	Filipenses e
8. 1ª Tessalonicenses	Filipenses	6. Romanos (57 d.C.)	Filemon;
9. 2ª Tessalonicenses	Colossenses	7. Filipenses (60 d.C.)	d) Deuteropaulinas -
10. 1ª Timóteo	1ª Tessalonicenses	8. Filemon (60/61 d.C.)	duvidosa/disputada -
11. 2ª Timóteo	2ª Tessalonicenses	9. Colossenses (60/61 d.C.)	Efésios, Colossenses
12. Tito	1ª Timóteo	10. Efésios (60/61 d.C.)	e 2 Tessalonicenses;
13. Filemon.	2ª Timóteo	11. 1ª Timóteo (63 d.C.)	e) Pseudopaulinas -
	Tito	12. Tito (64/65 d.C.)	atribuídas a Paulo -
	Filemon.	13. 2ª Timóteo (64/65 d.C.)	1 e 2 Timóteo e Tito

Fonte: Elaborado para a tese.

Sabemos que Paulo não escreveu apenas essas missivas. Muitas outras foram perdidas. O próprio epistolário preservado dá notícias de algumas dessas epístolas que não chegaram até nós¹¹⁰. E até a formação de algumas cartas preservadas parece ser produto editorial mais tardio. Filipenses, segundo Vielhauer (2005), parece ser um mosaico de vários bilhetes, e 2 Coríntios, além de apontar para um trabalho editorial que uniu várias cartas, nela o autor faz referência a uma anterior, aquela que os estudiosos chamam de “a carta das lágrimas”¹¹¹. Em todo caso, interessa-nos as cartas em seu estado atual, isto é, como se encontra no *corpus biblicum*, e a razão é porque, apesar de toda essa problemática em torno da composição e aceitação desse epistolário, o discurso cristão tem no *corpus paulinum* tal como se encontra atualmente nas Bíblias modernas, uma fonte importante sobre a qual se constitui.

Antes de concluir este capítulo, convém reiterar a respeito desta subsecção que sua principal função não é fornecer um contexto para as análises do capítulo três desta tese, uma vez que, como já pontuamos, a noção de contexto para a semiótica não diz respeito ao exterior linguístico, isto é, às condições sócio-históricas de produção; mas é visto como um texto que integra o objeto de análise, do qual o próprio texto é uma forma de gestão. Conforme destaca Maingueneau (2020, p. 74), “o ‘conteúdo’ de uma obra é, na realidade, atravessado pela remissão às suas condições de enunciação. O contexto não está situado no exterior da obra, em uma série de envelopes sucessivos, mas o texto é a própria gestão do contexto”. O objetivo é mais o de demonstrar, como defende Chabrol (1980), que não partimos de um completo desconhecimento histórico do meio semita e greco-romano que engendrou o epistolário paulino, objeto de nossa análise.

Dito isso, precisamos, doravante, abordar os pressupostos teórico-metodológicos sob os quais estão assentadas as análises dos modos de dizer no dito, que remetem à identidade *ética* do ator da enunciação do *corpus paulinum*. É o que empreendemos no capítulo a seguir.

¹¹⁰ 1 Cor 5:9 e Cl 4:16

¹¹¹ Por exemplo, Vielhauer (2005). 2Cor 2:4.

3 SEMIÓTICA DO DISCURSO: UMA TEORIA *IN FIERIN*

O fato é que a semiótica, como a entendemos, antes de ser um método, é antes de tudo um estado de espírito, uma ética que formula a exigência de rigor consigo mesma e com os outros, condição da eficácia de seu fazer e da transmissibilidade do conhecimento que permite adquirir.

Algirdas Julien Greimas¹¹²

Uma vez que esta pesquisa está fundamentada nos pressupostos teórico-metodológicos da semiótica francesa, nesta secção primeiramente delinearemos o percurso histórico desse fazer teórico e em seguida faremos apontamentos sucintos sobre algumas categorias que serão utilizadas para o estudo dos mecanismos de construção dos sentidos do discurso bíblico fundador na identificação do *ethos* do ator da enunciação do *corpus paulinum*.

3.1 O fazer semiótico em construção: entre a descontinuidade e a continuidade

Não nos sendo permitido fazer tábula rasa das condições que fizeram emergir entre as ciências da linguagem a semiótica discursiva, convém-nos fazer uma breve incursão histórica em seu desenvolvimento teórico. Contudo, estamos cômnicos de que, ao nos aventurarmos na descrição histórica desse fazer em construção, estamos, como diz Zilberberg (2006a), improvisando no campo da História e correndo o risco de ser maus historiadores.

3.1.1 Da semântica estrutural à semiótica discursiva

O percurso teórico da semiótica pode ser traçado incoativamente a partir da publicação de seu texto fundador, “*Semântica estrutural*”, em 1966, por Greimas, em plena atmosfera do estruturalismo europeu. Segundo Fiorin (1995, p. 17), não podemos desprezar “o papel que teve

¹¹² GREIMAS, A. J. **Postface**. In GROUPE D'ENTREVERNES. **Signes et paraboles: Sémiotique et texte évangélique**. Paris, Éditions du Seuil, 1977. Tradução nossa de: “Le fait est que la sémiotique, telle que nous la concevons du moins, avant d'être une méthode, est d'abord un état d'esprit, une éthique qui formule l'exigence de rigueur envers soi-même et envers les autres, condition de l'efficacité de son faire et de la transmissibilité du savoir qu'il permet d'acquérir”.

a *Semântica estrutural* na construção do edifício teórico da semiótica francesa. Sem dúvida nenhuma exerceu a função de discurso fundador”.

O cenário de desenvolvimento de diversas ciências humanas e disciplinas da área da linguística, que naquela altura experimentava seu apogeu, deixava uma lacuna a ser preenchida - o problema da significação -, que define não somente o mundo e a ciência como também o próprio homem, pois, segundo Greimas (1976, p. 11), “o mundo humano se define essencialmente como o mundo da significação. Só pode ser chamado “humano, na medida em que significa alguma coisa”.

Nesse prisma, o problema da significação se impunha como fulcral naquele contexto de grande efervescência das Ciências Humanas. A pesquisa acerca desse fenômeno seria, segundo o mestre lituano, o denominador comum entre essas ciências, pois, se “as ciências da natureza se indagam para saber como são o homem e o mundo, as ciências do homem, de maneira mais ou menos explícita, se interrogam sobre o que significam um e outro” (GREIMAS, 1976, p. 11).

Greimas pontua que a Linguística seria então a ciência que poderia discernir com mais clareza o problema da significação podendo oferecer às demais ciências humanas seus métodos e experiências, o que de fato não ocorreu. A Linguística daquele período não apenas não conseguiu desempenhar um papel “catalisador” entre as ciências do homem na questão da significação, como ainda, se mostrou reticente e até hostil ao problema semântico. Como lembra Greimas (1976), a *Semântica* sempre foi vista como a parente pobre da linguística, sem métodos próprios e sem objeto definido e homogêneo, até mesmo seu *status* de disciplina linguística foi questionado.

Nesse sentido, a Linguística estrutural tinha desenvolvido solidamente a fonologia, a fonética e outras disciplinas, mas o problema da significação, central para as ciências humanas, ainda não possuía uma disciplina adequada para tratar desse fenômeno visto que a *Semântica* da época se encontrava marginalizada. É nesse contexto desafiador que Greimas (1976, p.14) se propõe “refletir acerca das condições pelas quais seja possível um estudo científico da significação” (1976, p. 14). E assim nasce a *Semântica estrutural*. Como nos lembra mais uma vez Fiorin (1995, p. 22), em oposição a certa semântica subjetivista e extradiscursiva, Greimas estabelece as coordenadas de sua teoria da significação em quatro pontos fundamentais: a) radica-se na verdadeira tradição saussuriana; b) fundamenta-se no princípio da imanência; c) nega o “formalismo”, que preconizava que a linguística nada podia fazer sobre o conteúdo; d) estabelece uma semântica científica, que só pode então, “ser concebida como a união, pela

relação de pressuposição recíproca, de duas metalinguagens: uma linguagem descritiva ou translativa e uma linguagem metodológica.

Foi essa semântica estrutural e suas reflexões sobre a teoria da significação que, segundo Greimas e Courtés (2016), abriu caminho para a semiótica discursiva. Ao muni-la com métodos próprios, refletindo sobre as “condições pelas quais seja possível um estudo científico da significação”, Greimas (1976, p. 14) estabelece as bases para a constituição de outra disciplina, a saber, a semiótica. Tal acontecimento se dá no exato momento em que notou que o texto tem uma estruturação própria e não é uma mera somatória de frases ou de palavras, o que o levou a concluir que “só uma semiótica de formas como esta poderá surgir, num futuro previsível, como a linguagem que permite falar do sentido. Porque a forma semiótica é exatamente o sentido do sentido” (GREIMAS, 1975, p. 17).

A semiótica de Greimas toma, portanto, *a priori*, o texto como objeto de análise, visto que está interessada na significação ou mais precisamente nas condições de significação¹¹³ de um texto ou discurso. Segundo Fontanille (2008, p. 31), “o *sentido* é, afinal, a matéria amorfa da qual se ocupa a semiótica”. Entretanto, como diz Bertrand (2003), mais do que o sentido, a semiótica se interessa pelo “parecer do sentido”, investigado não na palavra, no signo, na frase ou no sintagma, mas no discurso, razão pela qual ela fez deste “não somente seu domínio de exploração, mas, melhor ainda, o objeto de seu projeto científico” (FONTANILLE, 2008, p. 15).

Depois da publicação de *Semântica estrutural* vem a público o *Dicionário de Semiótica*, de Greimas e Courtés, cujo objetivo era dar “ordem ao campo conceitual da semiótica francesa, estabilizar sua metalinguagem e passar a constituir ponto de referência para os pesquisadores da área” (SARAIVA, 2012, p. 37). Nesse texto, os autores estabelecem as condições teóricas sobre as quais está assentada a semântica elaborada por Greimas e seus colaboradores no quadro do Groupe de Recherches Sémiolinguistiques. Essa semântica precisa ser: gerativa, sintagmática e geral. Gerativa porque “concebida sob forma de investimentos de conteúdo progressivo, dispostos em patamares sucessivos que vão dos investimentos mais abstratos aos mais concretos e figurativos, de tal maneira que cada patamar possa receber uma representação metalinguística explícita” (GREIMAS e COURTÉS, 2016, p. 434). Sintagmática porque sua preocupação deixa de ser a classificação das unidades lexicais que compõem as frases e passa

¹¹³ Fontanille (2008, p. 31) distingue sentido de significação. Para esse autor, enquanto o sentido é uma espécie de “efeito de direção e de tensão mais ou menos conhecível, produzido por um objeto, uma prática ou uma situação quaisquer”; a significação, por outro lado, deve ser entendida como “o produto organizado pela análise”; portanto, diz respeito a uma unidade, não importa qual seja seu tamanho - lembremos que para nós a unidade ideal é o discurso -, e repousa na relação entre um elemento da expressão e um elemento do conteúdo”.

a explicar a produção e interpretação do discurso. E por fim, deve ser geral, isto é, “deve ter como postulado a unicidade do sentido, que pode ser manifestado por diferentes planos de expressão (por um de cada vez ou por vários deles ao mesmo tempo)” (FIORIN, 2008, p. 16).

A semiótica assim constituída tem como ambição, conforme Coquet (1984, p. 21), “explicitar as estruturas significantes que modelam o discurso social e o individual”. Assim, a semiótica se interessa, como já dissemos alhures, não pelo signo, visto que para Greimas, diferentemente de Saussure, a língua não é um sistema de signos, é antes a reunião de estruturas de significação, e esta “pressupõe a existência da relação: é o aparecimento da relação entre os termos que é a condição necessária da significação” (GREIMAS, 1976, p. 28). No dicionário de semiótica, Greimas e Courtés definem o escopo dessa ciência nascente ao dizer que “a semiótica deve apresentar-se inicialmente como o que ela é, ou seja, como uma teoria da significação. Sua primeira preocupação será, pois, explicitar, sob forma de construção conceitual, as condições de apreensão e da produção do sentido” (GREIMAS e COURTÉS, 2016, p. 455).

Como nenhum projeto científico nasce *ex nihilo*, é preciso vislumbrar, sob o véu do encantamento epistêmico que ora reveste uma teoria pujante como a semiótica, as fontes que lhe subsidiaram o aparecimento e forneceram a matéria prima para a construção de sua arquitetura pois, apesar da singularidade teórica e metodológica que lhe é peculiar entre as ciências da linguagem, a semiótica é um produto interdisciplinar e, portanto, “tem necessariamente ligação com a linguagem que o estrutura, com as produções significantes e transculturais das sociedades que o modelam e com os postulados epistemológicos que fundamentam as condições de sua análise” (BERTAND, 2003, p. 22).

Segundo esse autor, três são as fontes que alicerçaram a construção da economia semiótica: a linguística saussuriana, a antropologia cultural e a fenomenologia. Ou, se preferirmos uma descrição topológica, podemos situar, como faz Zilberberg (2006a), a Semiótica como herdeira de Genebra, Praga, Dinamarca, Rússia, França e Alemanha. Assim, a escola de Paris surge a partir de um trabalho ecumênico de Greimas que orquestrou em um fazer teórico saberes oriundos de diversos campos, adaptando-os a seu projeto de uma teoria da significação.

A semiótica greimasiana conseguiu vencer uma dupla dificuldade: de um lado, homogeneizou e compôs heranças que tendiam à autossuficiência, bem como assegurou uma continuidade epistemológica para a seleção e garantia das aquisições posteriores; de outro, instalou nesse patamar conceitual, enriquecido e expandido ao longo dos anos, um centro organizador (ZILBERBERG, 2006a, p. 91).

É claro que, como veremos a seguir, Greimas não importou conceitos e metodologias *in natura* das fontes que bebeu. Pelo contrário, como salienta Zilberberg, teve que envidar um duplo esforço, primeiro como “arquivista” à escuta das grandes autoridades e depois como promotor de uma nova economia da significação. Desse modo, como é natural, enquanto aproximava-se de uns, de outros distanciou-se e divergiu.

É da linguística saussuriana (Genebra para Zilberberg) que Greimas vai exportar os princípios fundadores de sua nova ciência. Em um de seus primeiros artigos publicados, “A atualidade do Saussurismo”, escrito ainda em 1956, o fundador da semiótica vai retomar o paradoxo saussuriano da relação entre linguística e semiologia, reconhecendo ao mesmo tempo a autonomia e a dependência dos sistemas semióticos. Da teoria saussuriana, Greimas vai retomar as dualidades ou dicotomias do *Curso de Linguística Geral*, língua e fala, paradigma e sintagma, significado e significante, sincronia e diacronia, forma e substância etc. Como assevera Teixeira (2014, p. 224), na esteira de Saussure, “Greimas elabora uma teoria que, ao mesmo tempo, considera a particularidade de cada linguagem e institui uma metodologia geral de análise de qualquer manifestação significativa tomada como texto”.

Através do binarismo que caracterizava a teoria fonológica do estruturalismo praguense (herança de Praga), por meio dos trabalhos de Roman Jakobson, Nikolai Troubetzkoy e André Martinet, Greimas vai fundar um dos pilares da semiótica, a saber, as estruturas elementares da significação, que são fundamentais na instauração do quadrado semiótico. Mas é a herança dinamarquesa, segundo Zilberberg (2006a), que vai permitir a Greimas evitar as dificuldades ou impasses do binarismo da herança de Praga. Da obra de Brøndal, Greimas vai importar para o quadrado semiótico, ao lado do binarismo, os termos neutro e complexo. A herança dinamarquesa é tão forte na teoria greimasiana que “o texto da *Semântica estrutural* é dominado pela referência a Brøndal e a Hjelmslev” (HÉNAULT (2006, p. 129).

No entanto, sem dúvida, nenhum estruturalista foi tão fundamental para teoria semiótica quanto Louis Hjelmslev. Seus dois textos, bases de sua glossemática, *Prolegômenos a uma teoria da linguagem* e *Ensaio linguísticos*, praticamente estabelecem os fundamentos epistemológicos do que será a *Semântica estrutural*. A importância de Hjelmslev na teoria de Greimas é tanta que Hénault (2006) afirma que, quando Greimas leu o *Prolegômenos a uma teoria da linguagem* pela primeira vez, destruiu imediatamente as quase duzentas páginas da primeira versão de *Semântica estrutural*. Em sua coletânea de artigos “Sobre o sentido”, texto em que alarga a teoria semiótica, Greimas invoca explicitamente o “patronato da teoria hjelmsleviana”.

De Hjelmslev, Greimas empresta aquilo que Zilberberg chama “as grandes categorias”: expressão e conteúdo e forma e substância. Nos *Prolegômenos*, Hjelmslev defende que a linguagem é constituída de dois planos, da expressão e do conteúdo, que são distintos, porém dependentes, posto que o “plano da expressão e o plano do conteúdo só se definem por oposição um em relação ao outro” (HJELMSLEV, 1975, p. 121). Assumindo essa concepção de linguagem, a semiótica de Greimas definirá como seu objetivo epistemológico a tarefa de “deslocar o esforço de pesquisa das estruturas superficiais, frásticas e interfrásticas que constituem o objeto da linguística propriamente dita para as estruturas transfrásticas, que assegurariam, em um nível mais profundo, a coerência do discurso” (HÉNAULT, 2006, p. 77).

Se Hjelmslev, tem sido tratado como o radical e mais legítimo continuador do pensamento saussuriano, Greimas pode ser visto como aquele que melhor soube sincretizar o pensamento de ambos, ora aceitando-o, ora rejeitando. Como afirma Zilberberg (2006a, p. 102), “o esforço de Greimas evoluiu ao mesmo tempo a partir de Hjelmslev e parcialmente contra ele: a partir da epistemologia hjelmsleviana, visto que constitui a formulação mais exigente do estruturalismo; contra ela, recusando a expulsão do sujeito”.

Ainda no contexto do estruturalismo linguístico europeu, como herança francesa, temos a contribuição de Lucien Tesnière com a teoria dos actantes presentes em sua obra *Elementos de sintaxe estrutural*. A teoria de Tesnière será muito importante para a teoria narrativa formulada por Greimas a partir de Propp, especialmente porque, para Tesnière, a frase é considerada como um pequeno espetáculo ou drama, em que estão envolvidos atores, processos e circunstâncias. As categorias sujeito, objeto, troca, transitividade e toda a metalinguagem que reveste a sintaxe da teoria semiótica de *Semântica estrutural* tem de alguma forma origem em *Elementos de sintaxe estrutural*.

Para concluir a influência da linguística saussuriana na economia semiótica, como mais uma herança francesa, temos a presença de Benveniste com sua teoria da enunciação. É evidente que Benveniste aparece em uma fase mais tardia quando a semiótica já tinha se estabilizado e atingido um alto grau de formalização em sua fase que Coquet (2013) cunha de objetual ou semiótica do enunciado. Como destaca Bertrand (2003), em fases sucessivas a semiótica foi aos poucos integrando ao seu quadro teórico a enunciação de orientação benvenistiana à proporção que fugia do puro formalismo, constituindo-se assim uma semiótica da enunciação ou subjetal. Como ficou constatado, a semiótica de Greimas tem profundos alicerces na linguística estruturalista.

Fundamental na constituição da semiótica é a herança russa, a partir dos trabalhos de Vladimir Propp com sua antropologia cultural, especialmente na obra *Morfologia do conto*

maravilhoso, em que o autor depreende as trinta e uma funções narrativas no conto, e que Greimas, para compor sua gramática narrativa, reduzirá significativamente a sete. O interesse da semiótica pela antropologia cultural se deve ao fato de que,

Se ela não se interessa em primeiro lugar pela atividade singular do sujeito falante, é porque investiga mais os usos culturais do discurso que modelam o exercício da palavra individual: rituais, hábitos, motivos sedimentados na práxis coletiva das linguagens. Esta ligação entre as duas disciplinas se manifesta particularmente no estudo das leis que regem a forma mais amplamente transcultural dos discursos, a da narrativa, na maneira como ela modela e organiza o imaginário humano (da narrativa mítica ao conto popular e deste ao texto literário) (BERTRAND, 2003, p. 18).

É das invariâncias das funções do conto de Propp, os *dramatis personae*, que o teórico franco-lituano construirá noção de narratividade presente não apenas em textos ditos narrativos, como em todo discurso. Conforme assevera Barros (1995, p. 82), “na semiótica greimasiana, o primeiro ‘salto’, ainda para uma melhor formulação de estudos da ação narrativa, foi dado sem dúvida pela reformulação da unidade sintagmática da função”. Nessa direção, a narratividade será tomada então não como uma característica de um determinado gênero de texto, mas como uma marca presente em toda atividade discursiva. A antropologia cultural russa de Propp, além dos trabalhos de Lévi-Strauss, e a mitologia comparada de G. Dumézil, deram importantes contribuições para a constituição do corpo teórico da semiótica.

E por fim, e não menos importante, temos a herança alemã com a presença da fenomenologia de Husserl, especialmente a fenomenologia da percepção de Merleau-Ponty. Em *Semântica estrutural*, Greimas (1976, p. 15) diz que é preciso considerar a percepção como “o lugar não linguístico onde se situa a apreensão da significação”, ou seja, a significação se dá a partir da percepção. Nessa direção, Greimas já apontava a vocação fenomenológica da semiótica pois definia “o estatuto das formas significantes como um espaço intersticial entre o sensível e o inteligível, entre a ilusão e a crença partilhada, na relação reciprocamente fundadora entre sujeito sensível e objeto percebido, destacando-se no horizonte da sensação” (BERTRAND, 2003, p. 21).

No entanto, diferentemente de Merleau-Ponty (1999, p. 5), cuja visada realista encara o mundo como um “já dado”, e para quem o “real deve ser descrito, não construído ou constituído”, a semiótica de Greimas, como uma teoria relativista da linguagem, não compartilha dessa visada visto que se define “a uma certa distância do paradigma filosófico, como uma teoria descritiva da significação discursiva: quando fala de ser, ela designa gramaticalmente um predicado de estado, fora de qualquer visão ontológica” (BERTRAND,

2003, p. 21). A semiótica, como diz Greimas, não se interessa pelo sentido do ser, mas pelo ser do sentido, isto é, como ele se apresenta para o sujeito da percepção.

À medida que apreende o sentido através de suas descontinuidades, a teoria de Greimas somente à distância manterá diálogo com a fenomenologia. Para tanto, será preciso esperar até a última década do século XX e início do XXI para testemunharmos uma “virada fenomenológica na semiótica” através de um desdobramento teórico que procura depreender o sentido no fluxo do contínuo, isto é, na continuidade - a visada tensiva.

Como nenhuma disciplina ou ciência específica nasce pronta, mas se desenvolve paulatinamente em um fazer contínuo, constatamos que desde a publicação de *Semântica estrutural*, a semiótica foi adensando seu corpo teórico por meio de formulações e reformulações, idas e vindas, até se tornar a sólida teoria que é hoje. É o próprio Greimas quem estimula esse fazer imperfeito de sua teoria ao dizer:

Que sentido se pode dar a esse desejo de permanência se a semiótica com a qual havíamos sonhado, longe de se satisfazer com a pura contemplação de seus próprios conceitos, devia colocar a mão na massa a todo instante e a qualquer preço, e se mostrar eficaz ao se apropriar do "real", pois o objeto a ser construído determinava, então, em grande medida, a visão do sujeito? (GREIMAS, 2014, p. 17).

Nesse sentido, como diz Fiorin (2002, p. 131), o fazer teórico da semiótica deve ser “aspectualizado sempre imperfectivamente, o que significa que não constitui ela uma teoria pronta e acabada, mas um projeto, um percurso. Não está *facta*, mas *in fieri*, isto é, está em construção; e “esse estar aspectualizado imperfectivamente equivale a dizer que o modelo teórico da semiótica está num fazendo-se ininterrupto, para o qual concorre o princípio do empirismo” (SARAIVA, 2012, p. 40).

Para Fontanille (2008, p. 22), do ponto de vista de uma disciplina específica, “uma *episteme* é também um princípio de seleção e de regulação do que se deve, em uma época dada, ser considerado como pertinente e científico para essa disciplina”. Nesse fazer contínuo, a teoria precisa estar *aberta* a mudanças, inovações teóricas e metodológicas às vezes nem sempre bem recebidas na comunidade científica. Como trabalha com uma metodologia de natureza indutivo-dedutiva, o semioticista deparar-se-á sempre com esse ir-e-vir entre o que a teoria diz sobre o objeto e o que o objeto diz sobre a teoria. No entanto, recomenda Fontanille (2011, p. 22), nessa abertura, “é preciso evitar rupturas epistemológicas e mudanças de paradigma”.

3.1.2 Entre o descontínuo e contínuo: dois modelos, uma semiótica

É sempre muito temerário traçar em poucas linhas quase seis décadas de desenvolvimento teórico de uma disciplina como a semiótica em suas diversas abordagens pois há sempre o risco de caricaturá-la. No entanto, mesmo assumindo a possibilidade desse risco tal descrição se faz necessária. Cronologicamente, o desenvolvimento teórico da Semiótica passa por quatro momentos distintos: a) modelo *standard*; b) a entrada da enunciação na semiótica; c) o ingresso das paixões, e, d) a semiótica tensiva. Passaremos a seguir a um breve delineamento dessas fases.

3.1.2.1 A semiótica do descontínuo e do inteligível

A semiótica do descontínuo ou também chamada modelo *standard*¹¹⁴ é caracterizada pelo surgimento do quadrado semiótico e do percurso gerativo do sentido. Em *Semântica estrutural*, embora se não tivesse ainda instituído o percurso gerativo do sentido, a concepção de que o discurso comporta níveis de invariância é perceptível. O texto é uma união do plano do conteúdo com o plano da expressão e analisá-lo requer que percorramos suas camadas de produção. Esse percurso do ponto de vista do leitor vai do nível mais superficial ao nível mais profundo, e do ponto de vista do produtor, o caminho é justamente o inverso. Como assinala Fiorin (1995), o percurso gerativo do sentido é apenas um simulacro metodológico, utilizado para explicar o processo de construção e interpretação do texto ou do discurso.

O que subsidia a idealização desse simulacro metodológico é exatamente a concepção de que o discurso é constituído de níveis ou patamares, que vai do mais simples ao mais complexo, do mais profundo ao mais superficial e do mais abstrato ao mais concreto. Barros (2002, p. 14) destaca a importância desse simulacro metodológico salientando que por meio dele “prevê-se a apreensão do texto em diferentes instâncias de abstração e, em decorrência, determinam-se etapas entre a imanência e a aparência e elaboram-se descrições autônomas de cada um dos patamares de profundidade estabelecidos no percurso gerativo”.

Temos, portanto, três patamares que compõem o percurso gerativo do sentido: o nível fundamental (ou profundo), o narrativo e o discursivo. Todos esses níveis contam com uma

¹¹⁴ Na trilha de Saraiva (2012), o emprego que fazemos dos adjetivos *standard*, padrão, clássica, greimasiana e semiótica do descontínuo em relação à semiótica tensiva, ou do contínuo, não contém aqui nenhum juízo de valor ou uso pejorativo. Esses termos são usados apenas para se referir ao modelo relativamente estabilizado que caracteriza a semiótica antes do aparecimento dos desdobramentos tensivos.

sintaxe e uma semântica próprias, definidas, respectivamente, como o conjunto de mecanismos que ordena os conteúdos, e os conteúdos investidos nos arranjos sintáticos. “A sintaxe e a semântica complementam-se na gramática semiótica” (BARROS, 2002, p. 15).

No nível fundamental, o nível mais profundo e ao mesmo tempo mais simples e abstrato do percurso gerativo, segundo Barros (2002, p. 16), “a sintaxe explica as primeiras articulações da substância semântica e das operações sobre elas efetuadas e uma semântica surge como um inventário de categorias sêmicas com representação sintagmática assegurada pela sintaxe”. É o nível das categorias que ordenam de maneira mais direta os conteúdos do texto. É também o nível das oposições semânticas. Ressaltamos que, nessa fase, falamos de uma semiótica do descontínuo, razão pela qual o sentido “nasce da descontinuidade”, ‘da ruptura’, “da percepção da diferença”, razão pela qual a determinação das oposições no nível fundamental é importante para a diluição da continuidade, pois o mundo não é diferença pura.

Nesse nível, surge na semiótica padrão o quadro semiótico que, segundo Greimas e Courtés (2016, p. 400), “compreende a representação visual da articulação lógica de uma categoria qualquer”. Como construto teórico, o quadrado semiótico é reformulado e passa no desenvolvimento da teoria padrão por, pelo menos, três gerações. Sua centralidade na teoria semiótica, segundo Fontanille e Zilberberg (2001), está na posição que Greimas lhe designa no percurso gerativo. No nível fundamental as oposições transformam-se ainda em valores carregados de traços tímicos ou fóricos, isto é, valores marcados pela foria, a “força que leva adiante” (TATIT, 2006, p. 200).

No segundo patamar, o nível narrativo é onde as categorias do nível fundamental transformam-se em estruturas narrativas mínimas, que podem ser definidas como uma transformação de estado. Transformação é a mudança de um estado a outro. É aqui que, segundo Barros (2002, p. 27), “pela conversão semântica, os valores virtuais, isto é, ainda não assumidos por um sujeito na instância fundamental, são selecionados e atualizados na instância narrativa”. Lembremos que narratividade deve ser entendida como a transformação de conteúdo e, portanto, um componente da teoria do discurso.

A gramática narrativa estabelecida por Greimas a partir de Propp é o aspecto da teoria semiótica mais desenvolvido e tem a função de descrever e explicar o modo de existência e de funcionamento das estruturas narrativas. O nível narrativo prevê também uma sintaxe e uma semântica. Distinguindo dois tipos de enunciados, de fazer e de estado, a sintaxe narrativa, retoma a concepção de espetáculo da teoria sintática de Tesnière e “simula o fazer do homem que transforma o mundo”. Compete à sintaxe desse nível desvendar a organização narrativa do

discurso, o que implica, portanto, “em descrever e explicar as relações e funções do espetáculo, assim como em determinar seus participantes” (BARROS, 2002, p. 27).

As transformações ocorridas nesse nível seguem uma sequência que se convencionou chamar esquema canônico, composto de manipulação, competência, performance e sanção. Essa sequência canônica revela, portanto, segundo Fiorin (1999), a dimensão sintagmática da narrativa e mostra as fases obrigatoriamente presentes no simulacro da ação do homem no mundo. Na manipulação um sujeito transmite ao outro um querer e um dever; na competência esse sujeito atribui o saber e o poder para executar determinado programa narrativo; na performance o sujeito desempenha ou não o programa proposto, cumprindo ou não o contrato fiduciário implícito; na sanção, última etapa, o sujeito é sancionado positiva ou negativamente por seu destinador. É importante ressaltar que, como destaca Fiorin (1999, p. 136), a sequência canônica não é uma espécie de engessamento do texto em modelo pré-estabelecido, isto é, “a sequência não é uma forma onde se faz caber a narrativa. Ao contrário, inúmeras possibilidades devem ser levadas em conta, para permitir desvelar a forma específica que a narrativa assume num texto particular”.

O último nível é o das estruturas discursivas, cuja importância se dá “por serem consideradas o lugar, por excelência, de desvelamento da enunciação e de manifestação dos valores sobre os quais está assentado o texto” (BARROS, 2002, p. 72). É nesse nível que as estruturas narrativas são revestidas pelas estruturas mais superficiais, as do discurso. O papel de mediador entre as estruturas narrativas e estruturas discursivas pertence à enunciação.

Conforme Fiorin (2016), compete à instância da enunciação a conversão das estruturas narrativas em estruturas do discurso. Enquanto a sintaxe discursiva organiza as relações entre enunciação e discurso por meio dos mecanismos de actorialização, temporalização e espacialização, a semântica do nível discursivo enriquece e adensa as estruturas narrativas por meio do estabelecimento dos percursos temáticos e do revestimento figurativo dos conteúdos da semântica deste nível.

Além dos mecanismos sintáticos de instalação de pessoa, espaço e tempo, temos ainda nesse nível os mecanismos semânticos da figuratividade, tematização e isotopia. A enunciação que, na perspectiva semiótica, só pode ser pressuposta, é necessariamente assumida por um sujeito que tem a função de disseminação discursiva dos temas e a figurativização do discurso. A figurativização, a tematização e a isotopia dão ao discurso coerência semântica e criam efeitos de realidade, garantindo a relação entre mundo e discurso.

Segundo Bertrand (2003, p. 100), a “figurativização do discurso é, mais exatamente, um processo gradual sustentado de um lado pela iconização, que garante a semelhança por relação

às figuras do mundo sensível e, de outro, pela abstração, que delas se afasta”. Por outro, segundo esse semioticista, a tematização consiste, assim, numa redução do figurativo, isto é, em “reconhecer, a partir de uma ou de várias isotopias figurativas, uma isotopia mais abstrata, subjacente aos conteúdos figurativos cuja significação global ela condensa, orientando-a e integrando-lhe valores. Assim, para ser compreendido, o figurativo precisa ser assumido por um tema e este último dá sentido e valor às figuras.

3.1.2.1.1 Da semiótica do enunciado à semiótica da enunciação

Na fase inicial, os conceitos de quadrado semiótico, percurso gerativo do sentido e narratividade foram centrais na constituição do corpo teórico da semiótica francesa. É importante destacar que, embora tenhamos feito referência à enunciação na primeira fase, ela era considerada apenas como pressuposta ao aparecimento do enunciado. Como nos lembra Saraiva (2012),

O modelo gerativo de sentido, calcado na noção de narratividade, não explicita, por exemplo, como as estruturas semânticas do nível fundamental são constituídas e convocadas para o discurso. Ou seja, não aborda o problema da enunciação, instância em que se operam a seleção, a organização, a disposição e até a deformação das categorias presentes no discurso. Não permite igualmente apreender a razão por que são constituídas as relações semânticas apresentadas no texto (SARAIVA, 2012, p. 54).

A entrada da enunciação na semiótica, que inaugura uma segunda fase, não foi uma passagem natural de uma semiótica do enunciado para uma semiótica da enunciação, objetual para subjetal, nos termos de Coquet (2013). Embora Greimas declarasse desde o início que a semiótica estava interessada na dimensão discursiva da língua enquanto fala, a teoria ainda estava presa a uma abordagem estrutural que deixava pouco espaço para a enunciação e menos ainda para a interação, pois privilegiava “claramente o uso, isto é, a dimensão social da linguagem, que organiza e deposita na memória coletiva o *thesaurus* estruturado das formas significantes. Ela procurava assim compreender acima de tudo as condições da partilha cultural do sentido” (BERTRAND, 2003, p. 29).

Enquanto, na década de setenta do século passado, a enunciação ganhava espaço entre as disciplinas linguísticas, a semiótica se via às voltas com a questão de como integrar a uma teoria imanente uma concepção de enunciação e seu sujeito sem comprometer sua epistemologia. Bertrand (2003) mapeia a trajetória da relação entre semiótica e enunciação através de quatro palavras: *supressão*, *pressuposição*, *mediação* e *práxis*.

Ensejando uma descrição objetiva do texto e procurando garantir fidelidade ao princípio imanentista, já em *Semântica estrutural* Greimas decide que a descrição semântica do texto enunciado deve ser feita expulsando de seu campo de pertinência a atividade enunciativa do sujeito falante, o que implicava a eliminação do parâmetro da subjetividade. Em benefício de uma semântica do enunciado, a enunciação é suprimida e tratada apenas como uma *instância virtual*.

Depois de ser suprimida, a enunciação passa a ser considerada como uma instância pressuposta pelo aparecimento do enunciado. No *Dicionário de Semiótica*, Greimas e Courtés (2016, p. 168) assinalam uma “confusão lamentável entre enunciação propriamente dita, cujo modo de existência é ser o pressuposto lógico do enunciado, e a enunciação enunciada (ou narrada), que é apenas o simulacro que imita dentro do discurso, o fazer enunciativo”. Nessa fase, a enunciação é assumida como pressuposta pelo aparecimento do enunciado e o sujeito do discurso, a instância subjetiva do texto é apenas “um sujeito lógico, uma posição pura e simples, uma instância em construção, sempre parcial, incompleta e transformável, que apreendemos a partir dos fragmentos do discurso realizado” (BERTAND, 2003, p. 83).

Em um curso ministrado no Brasil, em 1974, respondendo ao problema da enunciação, Greimas (1974, p. 2) argumenta que “é necessário que o enunciado possua um predicado, uma função, enfim, a enunciação. Se já existe um enunciado enquanto objeto do pensamento, da enunciação, se existe um processo intitulado enunciação, isso pressupõe a existência de um sujeito da enunciação”. Em seguida, conclui dizendo que “só podemos falar de enunciação, na medida em que esta enunciação é enunciada”, sendo a enunciação propriamente dita, portanto, *pressuposta*.

Por volta do final da década de setenta, quando a teoria se achava estabilizada, especialmente o simulacro metodológico da geração de sentidos, a enunciação aparece na semiótica como a instância de mediação. A enunciação asseguraria não apenas a discursivização da língua, que permite a passagem da competência à performance, das estruturas semióticas virtuais às estruturas realizadas sob a forma de discurso, como também a *conversão* das estruturas profundas em superficiais. Como o percurso gerativo pressupõe a existência no discurso de três patamares, a enunciação então seria a instância responsável pela conversão das estruturas semionarrativas em discursivas. A montante dessa instância de mediação, diz Fiorin (2006), estão as estruturas semionarrativas, a jusante aparece o discurso. Nessa etapa, o sujeito do discurso, “é instalado no cruzamento das restrições sintáticas e semânticas que lhe determinam a competência com o espaço de liberdade relativa pressuposto pela efetuação do discurso”, conforme Bertrand (2003, p. 84).

Sendo uma teoria que concede lugar privilegiado ao princípio do imanentismo¹¹⁵ sob o qual erigiu todo o seu edifício teórico, a semiótica constantemente precisa evitar uma concepção de sujeito e realidade tal como assumida pelo realismo ingênuo, razão pela qual, evita a todo instante uma concepção ontologizada ou psicológica de sujeito e de realidade como já dados. Nesse sentido, seu esforço é sempre manter-se rigorosamente na realidade do objeto textual a construir, a única a que se tem acesso, verdadeiramente, no âmbito do projeto semiótico. Tanto a realidade quanto o sujeito são construídos no texto e pelo texto, razão pela qual, disse Greimas (1974, p. 25), em tom de brincadeira, “fora do texto não há salvação”¹¹⁶. O exercício do discurso e as partilhas do sentido são, portanto, comandadas pela força regente do uso.

É nessa perspectiva que entra em cena a noção de práxis enunciativa, conceito desenvolvido por Fontanille e Zilberberg (2001), para explicar a copresença de duas grandezas no discurso: aquelas fixadas pelo sistema e as estabelecidas pelo uso. A noção de práxis enunciativa, longe de conceber a enunciação apenas como pressuposta ou como instância de mediação, na esteira da semiótica tensiva que trata das pré-condições da significação, a entende como discurso em ato. Fontanille (2008) explica:

Segundo a perspectiva da práxis enunciativa, o discurso em ato e o sistema subjacente estão em interação, independentemente da distinção entre diacronia e sincronia. Graças à práxis enunciativa, o discurso pode também atualizar as virtualidades do sistema, recuperar formas cristalizadas potencializadas pelo uso ou inventar outras novas. (FONTANILLE, 2008, p. 256).

¹¹⁵ Discutindo o ponto de vista imanentista na prática descritiva dos fatos semióticos, Saraiva e Leite (2017, p. 140) afirmam que, em semiótica, o conceito de imanência deve ser entendido em duplo sentido: em oposição à transcendência e em oposição à manifestação. “Em oposição à transcendência, a imanência se constitui uma tomada de posição teórica avessa a qualquer viés ontologizante que tenha como propósito estudar a linguagem fazendo apelo ao que ela não é. E, em oposição à manifestação, a imanência deve ser encarada como o manifestado por um conjunto significante assumido como texto, única via de acesso à língua e à linguagem conforme a orientação de Hjelmslev”.

¹¹⁶ Paráfrase do axioma religioso “*Extra Ecclesiam nulla salus*” (fora da igreja não há salvação), encontrado nos escritos de São Cipriano de Cartago (século III d.C.) e tornado dogma pela Igreja Católica Romana. Essa breve citação foi retirada de uma palestra de Greimas proferida no Brasil e que terminou virando uma espécie postura dogmática em relação ao texto. Landowski adverte que é preciso cautela para não transformar esse breve slogan numa doutrina dogmática, pois, se interpretadas literalmente, essas palavras terminam por “confundir objeto empírico e objeto de conhecimento”. Nas palavras do autor: “Ao pronunciar sua advertência, Greimas queria apenas incitar os membros de um grupo de especialistas brasileiros da literatura, a quem ele estava se dirigindo, a ser lógicos consigo mesmos, a trabalhar sobre as obras ao invés de especular sobre os parâmetros biográficos, afetivos e outros, que puderam intervir na sua gênese. Mas fez-se logo de suas palavras um decreto indiscutível, um verdadeiro *ucasse* que traçaria para sempre a fronteira entre o discurso verbal, de preferência escrito, que se começou então a considerar como o território próprio do semiótico (embora ele se tornaria sua prisão), e, tudo ao redor – imenso continente supostamente decretado proibido – o “contexto”, ou seja, nada menos que a sociedade, a história, o real, a vida! Isso era confundir objeto empírico e objeto de conhecimento, pois, se os textos interessavam evidentemente aos semióticos como a todo o mundo, nosso objeto próprio de conhecimento não é o texto: é o sentido” (LANDOWSKI, 2017, p. 170-171 - grifos do autor).

Segundo Bertrand (2003), desde *Semântica estrutural*, Greimas salientava o caráter eminentemente social da comunicação humana e o uso aparece na teoria de Greimas estreitamente vinculado às noções de sistema e história, de um lado, e de fala do outro. Sistema e processo estão vinculados pelo uso. O primeiro estabelece as coerções do uso e compete ao segundo atualizar o sistema através dos produtos do uso. É importante considerar a distinção entre fala e uso. Conforme esclarece Bertrand,

A fala remete exclusivamente ao exercício livre e individual da língua, apresentado como promessa de uma criatividade indefinida, enquanto o uso remete, ao contrário, às práticas pouco a pouco sedimentadas pelos hábitos das comunidades linguísticas e culturais ao longo da história. Esta noção permite assim dar conta do relativo cerceamento da manifestação «em relação às possibilidades oferecidas pela estrutura». Essa estrutura semântica «permanece aberta, só recebendo fechamento pela história»; a história «fecha a porta a novas significações contidas como virtualidades da estrutura da qual participa» (BERTRAND, 2003, p. 86 - grifos do autor).

É nesse sentido que estrutura linguística, uso e história se cruzam, pois é por meio das práxis enunciativa que o sistema estabilizado é pré-condição para o uso e ao mesmo tempo em que é reatualizado pelo discurso. O individual e o social, sistema e processos estão interconectados em uma relação recíproca e interdependente. Assim, o discurso social é tecido por configurações já prontas, blocos pré-moldados e prontos para serem utilizados, produtos do uso que se depositam, na qualidade de primitivos, no sistema da língua, como diz esse autor. Esses produtos do uso são resultados da práxis enunciativa. O exercício da fala ou as enunciações concretas são duplamente condicionadas: primeiramente as imposições das categorias morfossintáticas (sistema/estrutura) e “os limites, de ordem sociocultural, impostos pelo hábito, pelas ritualizações, pelos esquemas, pelos gêneros, e até pela fraseologia, que moldam e modelam, sem que o saibamos, a previsibilidade e as expectativas de sentido” (BERTRAND, 2003, p. 87).

Consequentemente, a ideia de um sistema fechado, imune às atualizações, e a de uma fala livre e soberana não se sustenta, pois entre as regularidades do sistema e o exercício da fala instalam-se os produtos do uso, essas configurações já prontas para serem utilizadas. Assim, entre a fala e o sistema estão os produtos que, em sua práxis enunciativa, o locutor atualiza, ao mesmo tempo, que condicionam uma comunicação eficiente.

A concepção benvenistiana de enunciação apresentada em seu texto “*O aparelho formal da enunciação*” como “este colocar em funcionamento a língua por um ato individual de utilização” (BENVENISTE, 2006, p. 82) que, de certo modo, pressupõe uma fala livre, e um

sistema fechado e intocável e acesso direto do enunciador ao sistema, tornando, portanto, uma enunciação de caráter estritamente individual entra na berlinda pois, na perspectiva da práxis, essas enunciações individuais não são independentes das enunciações coletivas ou sociais visto que a sedimentação das estruturas significantes, resultante da história, determina todo ato de linguagem, dando origem a uma espécie de impessoalização da enunciação. Por essa razão,

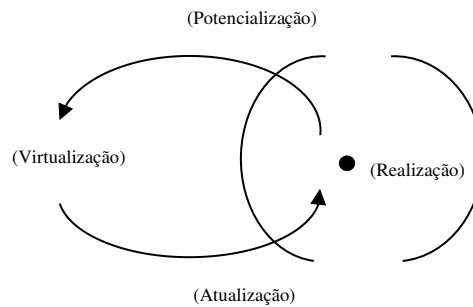
Há sentido ‘já-dado’, depositado na memória cultural, arquivado na língua e nas significações lexicais, fixado nos esquemas discursivos, controlado pelas codificações dos gêneros e das formas de expressão que o enunciador, no momento do exercício individual da fala, convoca, atualiza, reitera, repete ou, ao contrário, revoga, recusa, renova e transforma (BERTRAND, 2003, p. 87 - grifos do autor).

Assim a fala fixa-se no uso mais que no sistema, razão pela qual as enunciações particulares estão constantemente convocando seus produtos e os reatualizando. Esses produtos podem ser tanto revogados quanto assumidos pela práxis enunciativa. No primeiro caso, os produtos do uso podem ser transformados para se tornarem úteis a novas significações e, no segundo, podem ser sedimentados no discurso tornando-se convocáveis antes de cair em desuso. Esses usos ou grandezas convivem num mesmo discurso e ligam-se a diferentes modos de existência: *virtualizado*, *atualizado*, *potencializado* e *realizado*, que convertem essa copresença em espessura discursiva e projetam distensões modais nessa profundidade. Acerca disso vejamos o que dizem Fontanille e Zilberberg (2001):

- 1) As formas semionarrativas (o sistema) constituem a competência enunciativa **virtual**;
- 2) A primeira operação da práxis é a convocação dessas formas em discurso, isto é, uma primeira ativação-seleção no percurso gerativo, que as **atualiza**;
- 3) Os produtos dessa convocação são de duas ordens: por um lado, ocorrências, quase **realizam** em discurso; por outro, **praxemas** (os tipos, particularmente), os quais são **potencializados** pelo uso;
- 4) Os produtos **potenciais** ou são postos em memória (em disponibilidade, de algum modo), ou são **realizados** por uma nova convocação em discurso;
- 5) Estes experimentarão, então, dois devires diferentes: ou são convocados para serem **virtualizados**, isto é, “denunciados” em prol de uma reabertura da combinatória virtual; ou, ao contrário, são por sua vez **realizados** em ocorrências, desde que o discurso explore diretamente as formas canônicas disponíveis (FONTANILLE E ZILBERBERG, 2001, p. 175, grifos dos autores).

Esses produtos do uso, no espaço tensivo, passam por duas ordens de operações intensivas: as ascendentes e as descendentes, conforme diagrama abaixo:

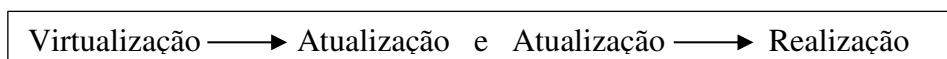
Figura 02 – Operações da práxis enunciativa



Fonte: Fontanille e Zilberberg (2001)

Nas operações ascendentes da práxis enunciativa, o ato de produzir o discurso coloca-se numa tensão dupla: entre o *virtual* e o *atualizado* e entre o *atualizado* e o *realizado*. Explicitemos melhor. Na enunciação, o ato produtor do discurso pode fazer emergir uma forma, um produto do uso, ou uma grandeza que está apenas virtualizada, o que significa que está fora do campo do discurso, e realizá-la no discurso. Essa convocação, no entanto, não ocorre diretamente, passa antes pelo modo de existência atualizado. Essas são as duas tensões: as operações intensivas, ascendentes:

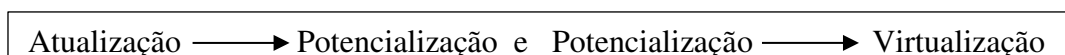
Figura 03 – Representação das operações ascendentes.



Fonte: Elaborada para a tese.

Por outro lado, temos as operações decadentes segundo as quais, conforme os autores, as formas são explicitadas, estocadas em memória e até mesmo apagadas e esquecidas. A dupla tensão então se estabelece entre os modos *realizados* e *potencializados*, e deste ao virtualizado. É o que podemos ver na figura abaixo:

Figura 04 – Representação das operações descendentes.



Fonte: Elaborada para a tese.

É importante salientar que, como nos lembra Fontanille (2008, p. 276), seguindo na perspectiva do discurso em ato, entendido pelo autor como o campo do discurso propriamente

dito, “não se pode voltar ao modo virtual estritamente falando: sair do campo esquemático é adotar uma posição que está ainda definida em relação a esse campo, não é voltar às estruturas virtuais do sistema”.

A semiótica do século XXI se vê às voltas com uma bifurcação quanto ao conceito de enunciação. Se, por um lado, há aqueles que, como Fontanille e Zilberberg (2001), Fontanille (2011) e Zilberberg (2006b, 2007 e 2011), investigando as pré-condições do sentido, o patamar tensivo-fórico de geração do sentido e os estados de alma, defendem uma concepção de enunciação como práxis, como discurso em ato, dando primazia a esta em relação à enunciação particular e subjetivante, por outro lado, há aqueles que, como Bertrand (2003)¹¹⁷ e, sobretudo, Fiorin (2016, 2020), que, procurando apreender o sentido do discurso a partir do enunciado efetivamente realizado, pronto e acabado, defendem uma concepção de enunciação estreitamente ligada semiótica padrão, quer como instância de mediação entre sistema e uso, isto é, conversora das estruturas semionarrativas em discursivas, quer como pressuposta pelo aparecimento do enunciado¹¹⁸. Para Fiorin (2020, p. 136), são dois conceitos inconciliáveis, pois “em ciência, não se usa um termo para referir-se a dois conceitos distintos”.

De fato, como argumenta Mancini (2019, p. 85), são dois conceitos distintos posto que elaborados em momentos diferentes do desenvolvimento teórico da semiótica. No entanto, como argumenta a autora, os conceitos de enunciação como práxis (colocação em presença) e instância de mediação entre a estrutura e o acontecimento não precisam ser excludentes, pelo contrário, as duas acepções “podem ser espelhadas a partir de uma mesma base” e por isso “dialogam intimamente, irmanadas na coerência que a teoria sempre demonstrou desde seu início. São metamorfoses consequentes e coerentes de uma base firme sedimentada por Greimas”.

Neste trabalho, embora reconheçamos a diferença do conceito de enunciação assumido pelos modelos *standard* e *tensivo* e concordemos com alegação de Fiorin (2020) de que as tentativas de os arranjar ainda não têm conseguido êxito em compatibilizá-los, preferimos um posicionamento aberto ao diálogo, isto é, uma aproximação dos conceitos¹¹⁹, posicionamento,

¹¹⁷ Esse autor conclui sua apresentação do conceito de enunciação retornando à concepção greimasiana, pois afirma: “a enunciação é, assim, compreendida como a mediação entre o sistema social da língua e sua assunção por uma pessoa individual na relação com o outro” (BERTRAND, 2003, p. 89).

¹¹⁸ Notemos mais uma vez a presença dos vocábulos *pressuposição* e *mediação*.

¹¹⁹ Como não é o objetivo desta pesquisa a problematização do conceito de enunciação, preferimos manter o diálogo com os dois conceitos até que, como o fazer semiótico é eternamente imperfectivo, fique constado não apenas a inviabilidade de operacionalizarmos com os dois conceitos em paralelo. Entendemos que o uso concomitante dos dois conceitos não revela nenhuma incoerência teórica, uma vez que, enquanto um remete à enunciação enquanto práxis (pré-condições do sentido), o outro a toma com já dado, como enunciação enunciada. Portanto, são compatíveis e operacionalizáveis concomitantemente, visto que partem de perspectivas diferentes, porém complementares.

aliás, assumido não apenas no conceito de enunciação como as demais categorias tensivas utilizadas nesta pesquisa, pois concordamos com Saraiva (2017, p. 86) que “a semiótica Tensiva constitui menos uma ruptura com a semiótica greimasiana do que um seu prolongamento”.

Voltemos, agora, para a terceira fase do desenvolvimento teórico da semiótica da escola de Paris – a semiótica das paixões.

3.1.2.1.2 Prenúncios do sensível na teoria da significação: a semiótica das paixões

Conforme Greimas e Fontanille (1993), a teoria padrão explicava os estados de coisas, mas não os estados de alma. Nesse momento de constituição de seu corpo teórico, a semiótica privilegiou as estruturas da ação, buscando explicar as transformações dos “estados de coisas”. (conjunção/disjunção, manipulação, transformação, sanção etc.). Segundo Fiorin (2007), nenhuma atenção praticamente era dada ao sujeito que passava por essas transformações e que experimentava diferentes “estados de alma” na sua relação com o objeto-valor e com outros sujeitos (destinador, antissujeito). Era preciso então ocupar-se de textos que operam com a paixão, definida como qualquer “estado de alma”, pois, como diz esse autor, o sentimento é uma forma de racionalidade discursiva.

Segundo Barros (1990, p. 60), a semiótica, depois de descrever a ação narrativa destacando o papel da competência do sujeito, “concentrou sua atenção no exame da relação intersubjetiva de manipulação entre destinador e destinatário, quando, então, enveredou pelo caminho da modalização, já antes pressentida na definição da competência do sujeito operador”. Depois da análise das modalizações do *fazer*, era natural que a semiótica passasse a se interessar, portanto, pela modalização do *ser*. É nesse momento que nasce seu interesse pelas paixões, tema de interesse de diversas áreas do saber humano, como a retórica, a filosofia, a religião, a psicologia, a psicanálise etc. Em seu ensaio “*Sobre a cólera - Estudo de semântica lexical*”, Greimas (2014) volta-se para os estados de alma, geralmente restritos à taxonomia e explicação psicologizante desse fenômeno humano, e introduz uma abordagem semântica das paixões.

Segundo Greimas e Fontanille (1993),

O sujeito afetado pela paixão será, portanto, sempre, em última análise, sujeito modalizado segundo o "ser", isto é, sujeito considerado como sujeito de estado, ainda que, por outro lado, ele seja responsável por um fazer: a questão já foi colocada, e distinguimos entre estados de coisas e estados de alma e propusemos reconhecer um conjunto de procedimentos de homogeneização fundadora da paixão e que repousa

sobre a mediação do corpo que-sente-que-percebe (GREIMAS e FONTANILLE, 1993, p.41).

Como destaca também Bertrand (2003, p.378), as paixões se definem em semiótica em uma dupla oposição: em oposição à ação e em oposição à razão. A primeira é representada pela obra de Greimas e Fontanille (1993), a segunda por Coquet (2013). Em oposição à ação, o sofrer é interpretado como “modulação dos estados do sujeito, provocados pelas modalidades investidas no objeto (invejável, odiável, temível, etc.) que definem “o ser” do sujeito. Em outras palavras, as paixões são tratadas não como um componente psicoemocional do sujeito empírico, mas como “efeitos de sentido de qualificações modais que modificam o sujeito de estado” (BARROS, 1990, p.60), que é entendido aqui como sujeito de papel, discursivo, criado na linguagem e pela linguagem, e não como o sujeito real. Por outro lado, Coquet (2013) “estabelece a dimensão passional a partir do estatuto particular do sujeito da paixão, oponível ao sujeito do julgamento” (BERTRAND, 2003, p.378). Conforme o próprio Coquet (2013, p.18), “o sujeito tem, por definição, o domínio do sentido, mas ele não está sempre, a todo momento, em todos os lugares, em condições de fazer saber que ele é senhor”. Assim, as paixões para esse autor se constituem em oposição à razão.

Segundo Barros (2002), a abordagem das paixões em semiótica tem diante de si dois caminhos:

O primeiro estabelece a relação entre a organização modal narrativo-discursiva e as categorias semânticas da estrutura fundamental que estão por detrás das paixões, ou seja, preocupa-se com a relação vertical e de conversão entre dois níveis do percurso gerativo, para explicitar, de uma certa forma, a “origem” gerativa das paixões; o segundo tenta determinar, horizontalmente, as relações sintagmáticas modais que caracterizam as paixões, a partir de configurações discursivas, e, também, suas relações paradigmáticas, que constituem “sistemas de paixões” (BARROS, 2002, p. 60 - grifos da autora).

Ao reconhecer que todo discurso resulta das interações humanas e é perpassado pelo componente patêmico ou passional, a semiótica compreenderá as paixões como “efeitos de sentido das compatibilidades e incompatibilidades das qualificações modais que modificam o sujeito de estado e se organizam sob a forma de arranjos sintagmáticos” (FIORIN, 2007, p. 11). O estudo da dimensão patêmica do discurso, objeto da semiótica das paixões, incorporado ao estudo das dimensões pragmáticas e cognitivas não apenas enriqueceu a rede conceitual e analítica da escola de Paris como, principalmente, apontou para um caminho que a semiótica tomaria no final do século XX, a chamada virada fenomenológica e sua predileção pelo sensível e pelo contínuo. É o que discutiremos brevemente a seguir, concluindo essa visão panorâmica do desenvolvimento teórico da semiótica francesa.

3.1.2.2 A semiótica do contínuo e do sensível

A partir da última década do século XX, surgem na semiótica um conjunto de formulações e desenvolvimentos que “instalam a dinâmica do corpo e a sensibilização dos afetos no centro mesmo dos mecanismos de produção de sentido” (TEIXEIRA, 2014, p.11). Desse conjunto de novos desenvolvimentos, destacaremos, por questões metodológicas, apenas a semiótica tensiva.

A semiótica padrão privilegiou a descontinuidade, o valor, a oposição, a diferença, pois defendia que o sentido nasce do descontínuo, da ruptura, da percepção e da diferença. Era uma semiótica calcada no puro inteligível, de base radicalmente estruturalista que produziu uma gramática da espera e de natureza implicativa, como diz Tatit (2019). No entanto, surge ao lado dessa gramática implicativa uma concessiva “voltada aos fenômenos considerados inexistentes...embora aconteçam”! (TATIT, 2019, p.16). O contínuo, o afeto, o sensível, a surpresa e o acontecimento encontram seu lugar no fenômeno da significação através desse desdobramento teórico.

Na verdade, essas transformações ou, se é que podemos chamar, essa *virada fenomenológica* já estava presente de uma forma embrionária na teoria das modalidades introduzida por Greimas (2014) e na *semiótica das paixões*, de Greimas e Fontanille (1993), e de modo mais explícito no último livro do mestre lituano, “*Da imperfeição*”, em 1987, um opúsculo de natureza mais analítica que teórica em que o autor mostra uma tendência a considerar os aspectos sensíveis ou estésicos na constituição do sentido, especialmente nas cenas da obra que “manifestavam uma carga tensiva” (TATIT, 2019, p.16). Nessa direção, Greimas abre caminho para integrar ao projeto de uma semiótica do descontínuo e inteligível a semiótica do contínuo e do sensível. Digo integrar, e não substituir, pois, como defende Zilberberg (2006b, p.166), “a ‘casa do sentido’ é vasta o bastante para acolher tanto o contínuo, quanto o descontínuo”.

Na década de noventa e início do século vinte e um, vários trabalhos esboçam de modo claro, a direção desses novos desenvolvimentos teóricos que instituem o *corpo semiótico* como a sede da experiência sensível. Como ressalta Tatit (1997),

O nível tensivo aparece então como lugar de sensibilização pré-cognitiva ao qual o sujeito recorre quando estimulado por uma ocorrência extraordinária que rompe o seu cotidiano. A principal característica é a continuidade plena e, portanto, a ausência de direcionalidade, intencionalidade, causalidade, finalidade etc. Não há solução de continuidade entre o homem e o mundo e diante de tal harmonia, nem o sentido faz sentido. Trata-se, evidentemente, de um limite ontológico distante das aspirações

operacionais da semiótica, mas necessário às indagações sobre seus pressupostos epistemológicos. (TATIT, 1997, pp. 40-41).

À obra *Tensão e significação* (2001) de Fontanille e Zilberberg, talvez se possa dar o título de discurso fundador da modelo tensivo. Entretanto, é apenas nas obras *Essais sur les modalités tensives* (1981), “*Síntese da gramática tensiva*” (Zilberberg 2006b), “*Elementos de gramática tensiva*” (2011) e “*La structure tensive*” (2012) que Zilberberg desenvolve e sistematiza esse desdobramento teórico da semiótica.

Segundo Mendes (2011), a semiótica tensiva procura analisar as figuras da ordem da instabilidade, do devir, da gradiência etc. Zilberberg (2006b) estabelece três postulados básicos em sua teoria: a) o apego à estrutura, mais que ao estruturalismo; b) a primazia do contínuo; e o lugar preponderante dado ao c) andamento ou velocidade. Quanto ao apego à estrutura mais que ao estruturalismo, o autor quer dizer que o modelo tensivo “mantém a ideia de que a significação nasce das relações, mas não há um compromisso com as oposições privativas. Além disso, por essa perspectiva, o contínuo e o descontínuo são modos pelos quais o sentido se apresenta” (MENDES, 2011, p.191).

Como já dissemos alhures, enquanto a semiótica padrão investigava o sentido na descontinuidade, Zilberberg introduz a gradação e dá primazia ao contínuo. Isso significa que

A proposta das pequenas células tensivas de medida – mais-mais, menos-menos, mais-menos, menos-mais – desempenham para o universo do contínuo dos semantismos o mesmo papel de fundação (desta feita tensiva) que desempenharam para a semiótica anterior as células paradigmáticas e sintagmáticas (então categoriais), cuja melhor síntese veio da pena de Hjelmslev: “ou...ou” – “e...e”, as quais regem a paradigmática e a sintagmática geral das linguagens (BEIVIDAS, 2015, p. 80)

A pertinência, no entanto, deve ser atribuída não ao contínuo em si, mas, conforme o próprio Zilberberg (2006b, p.166), “à direção reconhecida, ou seja, à reciprocidade simultaneamente paradigmática e sintagmática do *aumento* e da *diminuição*”. Invocando Ernest Cassirer (2001), Zilberberg (2006b, p.167) atribui ao acento um papel de destaque, tanto no plano da expressão quanto no plano do conteúdo. Segundo esse autor, a semiótica greimasiana concede ao “aspecto um alcance extraordinário, muito além de sua aplicação ao processo: figuralmente falando, o aspecto é a análise do devir *ascendente* ou *decadente* de uma intensidade, fornecendo, aos olhos do observador atento, certos *mais* e certos *menos*”. Em outras palavras, a semiótica padrão de alguma forma já estava no terreno da intensidade, da gradação, do contínuo tensivo. Nesse sentido, o grau de presença de uma grandeza no campo

tensivo pode ser medido a partir dos eixos da intensidade e da extensidade, em que o primeiro é o termo regente e o segundo, o termo regido.

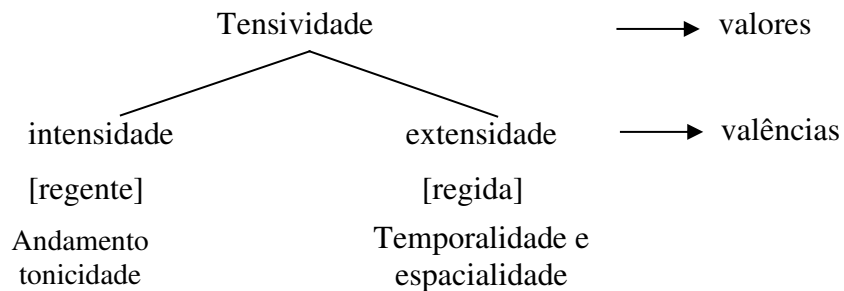
Quanto ao terceiro postulado, a semiótica tensiva entende o discurso como um acontecimento, um devir. Nesse sentido, o *andamento* é uma das subdimensões do eixo da intensidade, juntamente com a tonicidade. Segundo Zilberberg, não se trata apenas de aceitar a existência do andamento, mas de reconhecer sua autoridade. Para esse autor, “o andamento é senhor, tanto de nossos pensamentos, quanto de nossos afetos, dado que ele controla despoticamente os aumentos e as diminuições constitutivas de nossas vivências” (ZILBERBERG, 2006b, p. 168). É por essa razão que o autor se interroga: “como estabelecer os rudimentos de uma semiótica do acontecimento sem declarar a prevalência do andamento?” O andamento e seu componente afetivo regulam o tempo e espaço afetivo, tornando-os ou concentrados ou difusos.

A foria, presente na semiótica desde suas obras seminais, ganha na semiótica tensiva um lugar de destaque pois, como estrutura prosódica, “insere o isomorfismo entre os planos da linguagem definitivamente no campo metalinguístico da semiótica” (TATIT, 2019, p.131) e é acolhida como afetividade, ou melhor, como uma grandeza regente da extensidade – a intensidade. Intensidade e extensidade formam o par derivado da esquizia inaugural. O eixo da intensidade representa, portanto, os afetos, os estados de alma, o sensível; o eixo da extensidade é o estado de coisas, o inteligível. A união dos dois eixos “define a o espaço tensivo de percepção para as grandezas que têm acesso ao campo de presença: pelo próprio fato de sua imersão nesse espaço, toda grandeza discursiva vê-se qualificada em termos de intensidade e extensidade” (ZILBERBERG, 2006b, p. 169).

A prevalência ou regência da intensidade sobre a extensidade deriva-se do fato de que, para uma semiótica centrada no corpo sensível, “um objeto parece atraente ou repulsivo antes de parecer negro ou azul, circular ou quadrado” (MERLEAU-PONTY, 1999, p.50). É por estar sujeito ao mundo que esse sujeito, esse eu semiótico, é assaltado pelos acontecimentos que adentram seu campo de presença. De acordo com Fontanille e Zilberberg (2001, p.128), esse sujeito “não se reduz ao ‘eu’ linguístico: o ‘eu’ semiótico é um ‘eu’ sensível, afetado, muitas vezes atônito, quer dizer, comovido pelos êxtases”. O ato perceptivo desse sujeito constitui o campo da presença, e seu alcance é expresso em termos de extensão dos objetos percebidos e de intensidade das percepções. Nesse sentido, a tonicidade de uma grandeza no eixo da intensidade define, portanto, em um discurso, aquilo que é tônico, ou seja, o que é considerado importante, relevante, conforme já havia destacado Cassirer em sua *Filosofia das formas simbólicas*. Assim, o sensível tem prevalência ante ao cognitivo.

Zilberberg (2006b, p.66) estabelece como subdimensão da valência da intensidade o *andamento* e a *tonicidade*, e, para a extensidade, a *temporalidade* e a *espacialidade*. A tensividade é, em seu ponto de vista, um valor, e valor em sua teoria é produto valencial.

Figura 05 – Representação da tensividade e suas dimensões e subdimensões

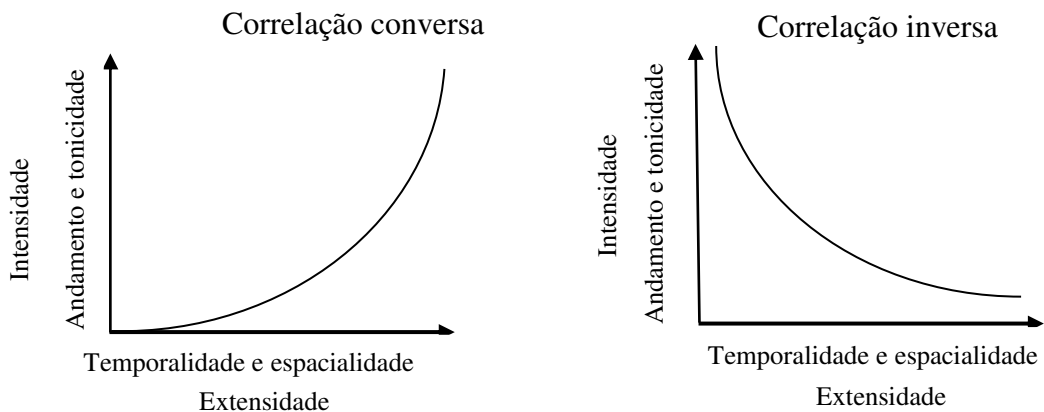


Fonte: Adaptado de Zilberberg (2011)

Nessa gramática do afeto, construída pelas dimensões intensas e extensas, o aumento pode ser gramaticalizado a partir de suas correlações no espaço tensivo. A correlação é a articulação entre intensidade e extensidade. Segundo Fontanille (2011, p.76), “a correlação será estabelecida a partir de uma certa qualidade e de uma certa quantidade da presença sensível antes mesmo que uma figura seja conhecida”.

A correlação conversiva é a do tipo "quanto mais intensidade, mais extensidade; já a inversa é a do tipo "quanto mais intensidade menos extensidade ou quanto menos intensidade mais extensidade. Utilizando a metalinguagem da geometria analítica, especialmente o quadrante positivo do esquema cartesiano para descrever o espaço tensivo-fórico, o campo discursivo para gramaticalizar o afeto, Zilberberg representa da seguinte forma essas correlações:

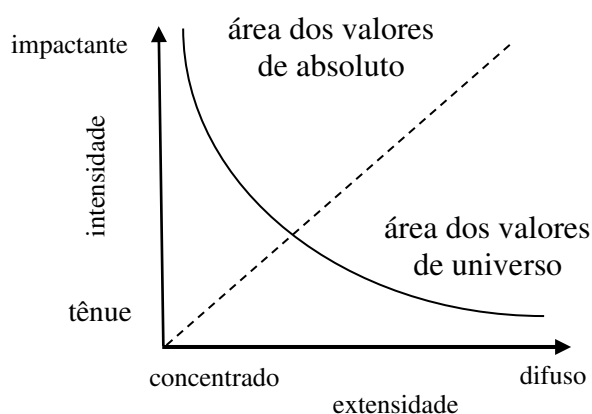
Figura 06 – Representação das correlações tensivas



Fonte: Adaptado de Zilberberg (2006b).

Se há correlações entre os eixos da intensidade e extensidade, também é verdade que há quanto às subdimensões tanto do mesmo eixo quanto do seu oposto. Nos eixos opostos, se a intensidade rege a extensidade, da mesma forma as subdimensões daquela regem, as subdimensões desta. Isso acontece de duas maneiras: por correlação inversa, o andamento rege a temporalidade visto que quanto mais velocidade menos tempo; por correlação convers a tonicidade rege a espacialidade, pois, quanto mais tônico, mais desdobramentos do espaço serão necessários. No tocante às subdimensões dos mesmos eixos, a correlação é sempre convers, gerando produtos ou valores; no caso da intensidade, quanto mais tônico, maior o andamento, o resultado é valores de impacto, ou de absoluto; no segundo caso, quanto mais tempo, maior o espaço, o produto é a universalidade, ou seja, os valores de universo. Como afirma Zilberberg (2011, p.90), “os valores semióticos são resultantes da convergência da intensidade e da extensidade”. Vejamos no gráfico abaixo a representação dessa convergência:

Figura 07 – Representação dos valores no gráfico tensivo



Fonte: Zilberberg (2011)

Para Zilberberg (2006b, p. 173), as variações e as vicissitudes de toda espécie que afetam o sentido decorrem de sua imersão na *foria*. Articulado as subdimensões apresentadas em uma mesma base formal - os *foremas* - na tentativa de *cifrar a foria*, o autor estabelece os foremas da direção, posição e elã, que, combinados com essas subdimensões produzirão doze pares de valências, conforme podemos ver no quadro a seguir:

Figura 08 – Representação dos doze pares de valência tensivas

dimensões	intensidade regente		extensidade regida	
subdimensões	andamento	tonicidade	temporalidade	espacialidade
foremas				

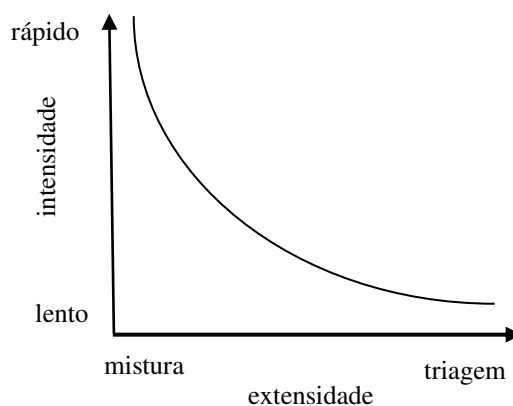
Direção	aceleração vs desaceleração	tonificação vs atonização	foco vs apreensão	abertura vs fechamento
Posição	adiantamento vs retardamento	superioridade vs inferioridade	anterioridade vs posterioridade	exterioridade vs interioridade
Elã	rapidez vs lentidão	tonicidade vs atonía	brevidade vs longevidade	deslocamento vs repouso

Fonte: Zilberberg (2006b)

Conforme esse autor, essas valências são gramaticais em sentido estrito na medida em que são funções quando se trata de termos para o *significante* e de complexo para os *significados*, ou seja, formas no plano da expressão e afetos no plano do conteúdo. Na verdade, são modos de cifrar a *foria*, a afetividade no/do discurso.

Segundo Zilberberg (2006b), uma análise bem fundamentada do afeto precisa levar em conta outras quatro categorias aspectuais que devem ser combinadas com a rede de doze pares de valência supracitadas, que vão gerar doze subvalências em cada subdimensão. Essas categorias aspectuais são: minimização, atenuação, restabelecimento e exacerbação. Essas categorias, operando uma análise do sensível a partir do contínuo, possuem a função de garantir a homogeneidade do sistema, pois “as propriedades gerais deste último - a saber, por um lado a orientação ascendente ou decadente e, por outro, a "analísabilidade" - são convertidas em formas locais, atribuindo a cada subvalência uma direção tensiva e uma identidade segura” (ZILBERBERG, 2006b, p. 185). Essas categorias aspectuais, conjugadas com os formas nas quatro dimensões do eixo da intensidade e das extensidade, produzem então quarenta e oito subvalências. Em termos de sintaxe intensiva, temos o *aumento* e a *diminuição* e quanto à sintaxe extensiva temos os regimes de participação: a *triagem* e a *mistura*. Quanto à discursivização, a gramática tensiva opera com as categorias da *melhoriação* e *pejoração*.

Figura 09 – Representação das operações de triagem e mistura no gráfico tensivo



Fonte: adaptado de Zilberberg (2011)

A semiótica discursiva chega ao século XXI em pleno desenvolvimento teórico. Vários desdobramentos testemunham esse fato, destes, talvez o da semiótica tensiva seja o mais importante. Ao dar prevalência ao aspecto sensível da significação em detrimento do inteligível, razão pela qual se fala em virada fenomenológica, e ao explorar a “elasticidade” do discurso levando em consideração não apenas a descontinuidade como também a instabilidade, a continuidade e o fluxo em devir, unindo o sensível ao inteligível, a semiótica tensiva é um modelo teórico que não pretende substituir a teoria padrão, mas integrar-se a ela em um fazer contínuo, *in fieri*, como diz Fiorin (2016), sempre constante.

Essa apresentação foi apenas um breve delineamento de alguns aspectos históricos do desenvolvimento teórico da semiótica em suas quase seis décadas de história. Doravante, abordaremos duas das principais categorias eleitas para a investigação dos mecanismos de construção dos sentidos do discurso bíblico epistolar paulino, na determinação do *ethos* do enunciador, o ator da enunciação.

3.2 A enunciação, discurso e mecanismos de instalação de pessoa

Como argumentamos alhures, não vemos nenhuma incoerência teórica ao utilizarmos concomitantemente a noção de enunciação como instância de mediação entre sistema e uso, como instância de conversão das estruturas semionarrativas em discursivas por um lado e, por outro, como esse “colocar em presença através da linguagem”, como discurso em ato, uma vez que, enquanto esta remete à enunciação enquanto práxis (pré-condições do sentido), aquela diz respeito ao sentido já construído, já dado, portanto, como enunciação enunciada.

Entender a enunciação como práxis, como afirma Saraiva (2012, p.70), implica em “admitir a precedência do ato enunciativo sobre seus actantes. É assumir o discurso como um fazer, ou melhor, como um fazendo-se, na mediação entre as formas semionarrativas e sua realização em discurso”. O que significa dizer que o sujeito não preexiste ao discurso, pelo contrário, é construído por e através dele. As marcas deixadas no enunciado remetem ao modo de dizer, que prefigura um modo de ser, uma identidade enunciativa, pois é no discurso assumido aqui como ato a partir do qual o actante da enunciação se singulariza ao enunciar.

Assumimos aqui, portanto, com Fontanille (2011, p.86), uma concepção de discurso como uma “instância de análise na qual a produção, isto é, a enunciação, não poderia ser dissociada de seu produto, o enunciado”. Mais do que o plano de conteúdo de um texto ou o mero uso das formas linguísticas do sistema, o discurso em ato “inventa incessantemente novas figuras, contribui para redirecionar e deformar o sistema que outros discursos haviam antes

alimentado”. Para esse autor, é por meio das formas significantes que o discurso não apenas opera a mediação entre sistema e processo como também “esquematiza nossas experiências e nossas representações com o objetivo de torná-las significantes e de partilhá-las com outrem”.

Como afirma Barros (2001), o texto, objeto de muitas disciplinas, é produto da união do plano do conteúdo com o plano de expressão. Além disso, o texto é um objeto de significação, um artefato cultural de comunicação entre sujeitos. Como objeto o texto é simultaneamente linguístico, histórico e cultural. Em sua relação com o discurso, entendido como “o plano do conteúdo do texto, que resulta da conversão, pelo sujeito da enunciação, das estruturas sêmio-narrativas em estruturas discursivas” (BARROS, 1999, p.81), o texto é, assim, uma unidade que se dirige para a manifestação.

A relação entre texto e discurso pode ser explorada a partir do ponto de vista que segue o percurso gerativo do sentido. Diremos que, do ponto de vista do texto, a direção segue o percurso *descendente*, indo das organizações mais concretas e superficiais às mais profundas e abstratas; por outro lado, seguindo o ponto de vista do discurso, a direção será *ascendente*, pois vai das estruturas mais profundas e abstratas (plano do conteúdo) às mais superficiais e concretas (plano da expressão). Fontanille (2011) defende que o primeiro ponto de vista (do discurso à manifestação) seria *gerativo* e se empenharia em apresentar a *produção semiótica*; já o segundo ponto de vista (do texto ao discurso) poderia ser qualificado como *hermenêutico*, uma vez que daria uma representação da *interpretação semiótica*. É importante destacar que, embora a semiótica esteja interessada na produção e interpretação do texto, sua preocupação maior é justamente com o ponto de vista gerativo, ou seja, a *produção semiótica*, posicionamento coerente com seu compromisso, com a epistemologia imanentista e com o primado da relação sobre os termos.

O discurso em ato, portanto, deve ser considerado como uma instância, isto é, como o conjunto das operações, dos operadores e dos parâmetros que controla o discurso. Assumir esse posicionamento tem a clara vantagem, segundo Fontanille (2011, p.97), de “evitar especialmente a introdução prematura da noção de sujeito. O ato vem primeiro, *sui generis*, e os componentes de sua instância vêm em segundo lugar”. Esse ato, que é o ato de enunciar vai produzir a função semiótica, que, do ponto de vista do texto, pode ser examinada como a reunião do plano de conteúdo com o plano da expressão.

Seguindo a fenomenologia merleau-pontiana que investiga o conceito de “estar no mundo” e concebe a percepção como esse “tornar algo presente a si com a ajuda do corpo, tendo a coisa sempre seu lugar num horizonte de mundo e consistindo a decifração em colocar cada detalhe nos horizontes perceptivos que lhe convenha” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 93),

Fontanille vai defender o postulado de que “enunciar é tornar algo presente a si com ajuda da linguagem”. Esse axioma semiótico pressupõe evidentemente a noção de corpo sensível ou corpo semiótico, “o primeiro actante da enunciação para o qual a presença se dá como tal” (SARAIVA, 2012, p. 71). O próprio ato de perceber já é linguagem, pois é significante.

Ora, se enunciar é tornar algo presente com a ajuda do corpo, então o operador desse ato é o corpo próprio, sensível, a primeira forma assumida pelo actante da enunciação. Isso significa que antes mesmo de ser identificado ou não como sujeito (eu), esse corpo actancial é constituído como o centro de referência sensível, que reage à presença em seu entorno. “Essa primeira etapa tem suas consequências: a dêixis do discurso (o espaço, o tempo e, depois, o ator da enunciação) não é uma mera forma, ela está a princípio associada a uma experiência sensível da presença, uma experiência perceptiva e afetiva” (FONTANILLE, 2008, p.98).

Assim entendida, a enunciação é, antes de tudo, uma tomada de posição. Primeiramente uma tomada de posição sensível que instala um centro de referência, mas não é apenas isso. É uma tomada de posição, sobretudo, sobre as dimensões da sensibilidade perceptiva: a intensidade e a extensidade, conforme o referido autor. Fontanille (2008) esclarece:

No caso da intensidade, dir-se-á que a tomada de posição é uma *visada*; no caso da extensão, uma *apreensão*. A *visada* opera sobre o modo da *intensidade*: o corpo próprio vai, então, em direção àquilo que nele suscita uma intensidade sensível (perceptiva, afetiva). A *apreensão* opera, em contrapartida, sobre o modo da *extensão*: o corpo próprio percebe as posições, as distâncias, as dimensões e as quantidades (FONTANILLE, 2011, p.98).

A *visada* (foco) e a *apreensão* são, conforme Saraiva (2012), operações realizadas pelo corpo próprio no momento da percepção. Como ressalta esse autor, não se trata aqui de uma escolha de um sujeito consciente que assume as posições marcadas em sua enunciação; na verdade diz respeito a um sujeito ainda fenomenológico, isto é, estamos tratando de um sentido ainda em construção e não de um sujeito do enunciado enquanto produto acabado de uma enunciação particular.

Enunciar nesse sentido é, portanto, “tomar posição, é construir versões sensíveis e inteligíveis do mundo, é criar perspectivas a partir das quais o vivido se apresenta sempre redimensionado pelo próprio ato enunciativo” (SARAIVA, 2012, p. 74). Essa tomada de posição constitui o que Fontanille (2008) chama “campo posicional”, cujas propriedades elementares são: (1) o centro de referência; (2) os horizontes do campo; e (3) a profundidade do campo, que põe em contato o centro e seus horizontes; (4) os graus de intensidade e de quantidade próprios a essa profundidade.

Tendo como operador da tomada de posição o actante mínimo, que é o corpo sensível que ocupa o centro de referência do discurso, esse centro constitui-se, portanto, como lugar da intensidade máxima e da extensidade mínima. Mas esse centro, o corpo sensível, precisa da debreagem para que não possa se sentir apenas como uma pura intensidade emocional e proprioceptiva¹²⁰.

Os horizontes do campo posicional estão associados ao domínio da presença, pois correspondem à intensidade mínima e extensidade máxima. Para Fontanille (2008), a presença de uma intensidade muito forte no horizonte do campo posicional marca a presença de outro campo em concorrência com o primeiro, o campo posicional da alteridade. A profundidade diz respeito à distância (sensível, percebida) entre o centro de referência do discurso (o corpo sensível) e os horizontes; trata-se de uma certa tensão entre o centro e seus horizontes, tensão que depende das variações da intensidade e da extensão perceptivas.

Essa profundidade contém em si todas as determinações para constituir um campo de presença, pois

ela pressupõe um centro de referência, ela indica o lugar dos horizontes do campo, ela precisa a distância que os separa. Portanto, a experiência da profundidade, definida como uma correlação inversa entre uma intensidade e uma extensão, bastaria para definir um campo posicional e suas principais direções. Nos dois extremos da correlação situam-se, respectivamente, o corpo-centro, em profundidade nula, e os horizontes, em profundidade máxima (FONTANILLE, 2008, p.102).

Passemos agora para os actantes posicionais. Em primeiro lugar, precisamos distingui-los dos actantes transformacionais. Lembremos que não estamos falando aqui dos actantes da enunciação enunciada, ainda está aquém disso, na verdade são actantes da percepção, a estrutura actancial mínima que permite falar, como diz Fontanille, em atos perceptivos. São actantes de campo, portanto, anteriores à emergência da significação. Distintos dos actantes transformacionais, os actantes de campo “fornecem as primeiras regras e orientações, enquanto os actantes transformacionais são "actantes de percurso", que realizam, de algum modo, os valores esboçados e inventados pelos primeiros” (FONTANILLE, 2008, p.104).

¹²⁰ A *exteroceptividade* são as sensações presentes do mundo e oferecidas para o sujeito; a *proprioceptividade* são as sensações recebidas pelo corpo sensível do sujeito, e a *interoceptividade* são as sensações produzidas no interior do sujeito. A *proprioceptividade* na semiótica tensiva passa a ser vista como instância produtora de sentido, pois é o lugar onde se dá a operação de semiose, em que o plano do conteúdo (de origem interoceptiva) é posto em relação com o plano da expressão (de origem exteroceptiva), por isso lhe compete a função de fazer a passagem de um ao outro. Ver Zilberberg (2011, p. 152).

Esses são actantes da *visada* (foco) e da *apreensão*, e seus papéis são três: fonte, alvos e actantes de controle. Não se trata aqui, mais uma vez, dos actantes da enunciação enunciada vistos que, como um sujeito pré-sentido,

Esse sujeito, imerso no contínuo tensivo-fórico, anterior a qualquer categorização, procura estabilizar a massa fórica atribuindo-lhe uma forma, por isso a dimensão da extensidade é regida pela da intensidade. É o sujeito afetado, na qualidade de corpo, que procura estabelecer, a partir do *foco*, as morfologias dos estados de coisas, na *apreensão* (SARAIVA, 2012, p.77 – grifos do autor).

O discurso como “campo de presença”, a instância que coloca “em presença” as grandezas da percepção semiotizada pelo corpo sensível do “eu” semiótico a partir da proprioceptividade, é o espaço onde essas grandezas são avaliadas em termos de intensidade e extensidade. E, como já dito alhures, essa é a primeira posição tomada pelo sujeito que enuncia.

Depois dessa breve discussão sobre a enunciação como discurso em ato, devemos abordá-la agora, na esteira da semiótica clássica, como instância de mediação entre o esquema e o uso (produto e processo), a língua e a fala, entre as estruturas sêmio-narrativas e as discursivas. Encará-la nessa perspectiva é, antes de tudo, vê-la como um enunciado, pois, como defende Greimas (1974), em sua primeira definição, “a enunciação é um enunciado no qual apenas o actante-objeto é manifestado”. Segundo esse autor, só é possível falar em enunciação a partir do enunciado, pois este é produto ou manifestação daquela. No feliz trocadilho francês, a enunciação é, portanto, o pensamento pensante, e o enunciado, o pensamento pensado.

Segundo Greimas (1974, p.2), a presença do actante-objeto, o enunciado, implica a existência do actante-sujeito. Assim, a enunciação é uma espécie de função que tem como fúntivos, de um lado, o sujeito (lógico e pressuposto) e de outro o predicado (o enunciado). O sujeito do discurso, nesse sentido, só pode ser depreendido como entidade pressuposta pelo aparecimento do enunciado. Se há enunciado, houve uma enunciação, e, se há enunciação, há um enunciador. Esse sujeito obviamente, na perspectiva da semiótica, não diz respeito ao ente real, ontológico, mas é construído no texto e pelo texto. Essa postura epistemológica não é uma negação do mundo exterior, na verdade é uma postura coerente com o imanentismo saussuriano sobre o qual está sedimentada a semiótica, pois, como diz o autor, postular a existência do sujeito exterior à linguagem compromete o projeto e “toda a semiótica vai por água abaixo”.

Segundo o semioticista lituano, o discurso em termos enunciativos comporta três níveis: o do enunciado enunciado, o da enunciação enunciada e o do sujeito. O enunciado enunciado é aquele nível em que estão ausentes quaisquer indícios da enunciação enunciada. São os enunciados do de tipo constatativo ou descritivo, como diz o autor. O segundo nível é o da

enunciação enunciada. Nesse nível, há na enunciação simulações ou simulacros da enunciação enquanto instância implícita. Evidentemente que a enunciação enunciada não é a enunciação, visto que esta é apenas implícita. O outro nível é o do sujeito que, em semiótica, é a síncrese do enunciador e enunciatário e sempre pressupostos pelos pressupostos anteriores. Tanto no enunciado enunciado quanto na enunciação enunciada há um sujeito pressuposto que logicamente não coincide com o “eu” que pode ou não ser instalado no texto pois, como argumenta o autor, “todos os *eu* que vocês acham no discurso enunciado não são sujeitos da enunciação, são simulacros. Os diferentes eu que vocês encontram no discurso são eu já falados e não eu que falam. Porque o *eu* da enunciação está sempre oculto, sempre subentendido” (GREIMAS, 1974, p.2).

Na economia da semiótica clássica, nenhum autor desenvolveu essa concepção tão amplamente quanto Fiorin. Em “*As astúcias da enunciação*”, o semioticista sistematiza esse conceito e opera aplicações produtivas a partir de textos da literatura brasileira, Como estamos especialmente interessados nos mecanismos de instalação de pessoa no discurso, categoria que utilizaremos para análise do *ethos* do enunciador no discurso paulino, doravante, centrar-nos-emos nessa categoria.

Fiorin (2016) diz que a enunciação entendida como atividade discursiva pode ser estudada por catálise, isto é, explicitando as relações de pressuposição que os elementos manifestados no texto mantêm com os implícitos, em outras palavras, a partir do texto, é possível reconstruir o ato gerador do enunciado seguindo as “pistas” deixadas no texto que remetem à atividade discursiva.

O autor destaca que, enquanto atividade discursiva, a enunciação pressupõe além da ética da informação e de um acordo fiduciário entre enunciador e enunciatário, um sujeito competente, isto é, que possua as condições necessárias para a produção do enunciado. Com as devidas escusas pela longa, mas pertinente, citação, eis o que diz Fiorin sobre essas competências:

- a) competência linguística, que é a competência básica para produzir um enunciado: o falante deve conhecer a gramática (sistemas fonológico, morfológico e sintático) e o léxico de uma língua para nela produzir enunciados gramaticais aceitáveis;
- b) competência discursiva, que engloba uma competência narrativa e diz respeito às transformações de estado presentes em todo texto e a seu arranjo em fases de um esquema canônico que parece ser universal: uma competência discursiva propriamente dita, que concerne, de um lado, à tematização e à figurativização e, de outro, à actorialidade, à espacialização e à temporalização, bem como aos mecanismos argumentativos, que vão da utilização dos implícitos ao uso da norma linguística adequada, das figuras de pensamento aos modos de citação do discurso

- alheio, dos modos de argumentação *stricto sensu* (ilustração, silogismo etc.) aos efeitos de sentido de objetividade, de realidade, etc.;
- c) competência textual, que concerne ao saber utilizar a semiótica-objeto em que o discurso será veiculado (por exemplo, os processos de criação de imagens no cinema e na televisão e mesmo os procedimentos de textualização em língua natural, que decorrem do caráter linear dos significantes de seus signos);
 - d) competência interdiscursiva, que diz respeito à heterogeneidade constitutiva do discurso;
 - e) competência intertextual, que se refere às relações contratuais ou polêmicas que um texto mantém com outros ou mesmo com uma maneira de textualizar, como ocorre, por exemplo, na estilização;
 - f) competência pragmática, que concerne aos valores ilocutórios dos enunciados;
 - g) competência situacional, que diz respeito ao conhecimento referente à situação em que se dá a comunicação e ao parceiro do ato comunicativo. (FIORIN, 2016, pp. 27,28).

Na trilha de Greimas (1974) e Greimas e Courtés (2016), Fiorin ratifica a noção de enunciação como a instância pressuposta pelo aparecimento do enunciado, de natureza sempre implícita e, portanto, apreendida apenas como enunciação enunciada pois, “em si mesma, a enunciação é da ordem do inefável, só quando se enuncia pode ser apreendida” (FIORIN, 2007, p.81).

Segundo esse autor, agora seguindo Benveniste em seu texto “Da subjetividade na linguagem”, a enunciação deve ser analisada ainda como a instância de instauração do sujeito, pois,

Como a pessoa enuncia num dado espaço e num determinado tempo, todo espaço e todo tempo organizam-se em torno do “sujeito”, tomado como ponto de referência. A partir do espaço e do tempo da enunciação, organizam-se todas as relações espaciais e temporais. Porque a enunciação é o lugar de instauração do sujeito e este é o ponto de referência das relações espaço-temporais, ela é o lugar do *ego, hic et nunc* (FIORIN, 2007, p.81).

Fiorin (2016, p.37) nos lembra que “os mecanismos básicos com que se instaura no texto as categorias de pessoa, espaço e tempo são dois: debreagem e embreagem”. Esses dois mecanismos, tomados de empréstimo a Jakobson em sua teoria do “shifters” ou embreadores, em semiótica “caracterizam o ato de enunciação por excelência, ato pelo qual o discurso pode manifestar, indiretamente, a tomada de posição” (FONTANILLE, 2008, p.99).

A debreagem é a operação em que a instância de enunciação disjunge de si projetando para fora de si os atores do discurso, bem como suas coordenadas espaço-temporais. Essa operação realiza a passagem da posição original a uma outra posição, por essa razão tem orientação disjuntiva, visto que,

Graças a ela, o mundo do discurso separa-se do simples "vivido" indizível da presença. Com ela, o discurso certamente perde em intensidade, mas ganha em extensão: novos espaços, novos movimentos podem ser explorados, outros actantes podem ser postos em cena. Logo, a debreagem é, por definição, plural e apresenta-se como um desdobramento em extensão. Ela pluraliza a instância de discurso: o novo universo de discurso, que é assim descortinado, comporta, ao menos virtualmente, uma infinidade de espaços, de momentos e de atores (FONTANILLE, 2008, p. 99).

O sujeito da enunciação, produtor do discurso, pode instalar no discurso quer os actantes da enunciação quer os do enunciado. Decorre disso portanto a distinção entre debreagem enunciativa e enunciva, respectivamente. Segundo Greimas e Courtés (2016), a debreagem enunciativa consiste, portanto, em disjuntir do sujeito da enunciação e projetar no enunciado um *não eu*, a debreagem temporal projeta um *não agora* e a debreagem espacial consiste em colocar em oposição um *não aqui* no enunciado em relação ao aqui pressuposto da enunciação. Essa instalação do *eu-aqui-agora* da enunciação no enunciado produz no discurso o efeito de proximidade e subjetividade. A debreagem enunciva é aquela em que se instauram no enunciado as categorias do enunciado. É constituída, portanto, pelo *ele*, o *alhures* e o *então*. O enunciador geralmente faz uso da debreagem enunciva para produzir no enunciado o efeito de objetividade, distanciamento e realidade.

Por outro lado, o mecanismo de embreagem, segundo Fontanille (2008, p.99), tem orientação conjuntiva pois, “sob sua ação, a instância de discurso procura reencontrar sua posição original, o que não chega a fazer, pois o retorno à posição original é um retorno ao indizível do corpo próprio, ao simples pressentimento da presença”. Para Greimas e Courtés (2016), esse efeito de retorno produzido pela embreagem ocorre através da suspensão da oposição entre certos termos da categoria de pessoa, tempo e espaço da enunciação e pela denegação da instância do enunciado. Nessa operação a enunciação simula recuperar as formas que projetou fora de si. Nega-se o enunciado e procura-se produzir o efeito de suspensão da oposição entre os atores, o espaço e o tempo do enunciado e os da enunciação.

Toda embreagem, segundo Greimas e Courtés (2016) pressupõe uma debreagem que lhe é pressuposta e anterior. Explicitemos melhor. Se Pelé disser que Zico foi o segundo melhor jogador do Brasil de todos os tempos, isso é apenas uma debreagem enunciva, visto que instala um ele, um sujeito distinto e distante em relação à instância de enunciação. Mas quando o Pelé afirma: O Pelé pensa que o Zico nunca foi o segundo maior jogador do Brasil de todos os tempos. Em termos formais, esse enunciado ainda é uma debreagem enunciva, no entanto, faz uso de um conjunto de procedimentos que visam a muitos efeitos, dentre eles a identificação entre o sujeito do enunciado e o sujeito da enunciação.

Greimas e Courtés (2016) reconhecem que, da mesma forma como a debreagem, a embreagem pode ser de dois tipos: enunciativa e enunciva. É enunciativa quando o termo debreante é tanto enunciativo como enuncivo, mas o embreante é enunciativo. Por exemplo, quando, em um discurso interior, um jovem diz a si mesmo: “trabalhas bem, meu rapaz!”, temos aqui o debreante tu e o embreante *eu*. A embreagem enunciva é aquele em que o termo debreante pode ser enunciativo ou enuncivo, mas o termo embreante é enuncivo, como no exemplo supracitado, quando o próprio Pelé afirma: O Pelé pensa que o Zico nunca foi o segundo maior jogador do Brasil de todos os tempos. O termo debreado é enuncivo (ele), e o termo embreado é *eu*.

O enunciador, instância produtora do discurso e implícita no enunciado, instaura necessariamente um *tu* também implícito, seu enunciatário, e ambos constituem, portanto, o sujeito da enunciação. Por outro lado, o *eu* instalado no enunciado é o narrador, que também se define em relação a seu outro, o *tu*, seu o narratário. Além disso, o narrador pode delegar a voz a personagens que serão respectivamente interlocutor e interlocutário. Para produzir efeitos de sentidos distintos, o enunciador instala o narrador, que por sua vez delega a voz ao interlocutor e interlocutário, atores instalados no enunciado. Segundo Barros (2002), essas diferentes debreagens internas e delegação de voz não acontecem por mero efeito estilístico, pelo contrário,

definem unidades discursivas e produzem efeitos de sentido diferenciados. Os efeitos de sentido, ao menos na nossa cultura, são de dois tipos: efeitos de referente ou de realidade e efeitos de enunciação, com os quais se obtêm efeitos de verdade. A verdade ou a falsidade de um discurso ligam-se à comprovação referencial ou à proximidade e autoridade da enunciação. O efeito de realidade é produzido, em grande medida, pelas desembreagens internas (segundo, terceiro graus) que criam a ilusão de situação “real” do diálogo (BARROS, 2002, p.76).

Esses níveis de debreagens são pertinentes para se compreender o jogo de delegação de vozes no interior do texto/discurso. Fiorin (2008, p.138) lembra que “enunciador e enunciatário são o autor e o leitor, mas não autor e leitor reais, mas implícitos, construídos pelo texto”. Greimas/Courtés (2016, p.45) distinguem ainda as noções de sujeito da enunciação de ator da enunciação. Segundo esses autores,

“Do ponto de vista da produção do discurso, pode-se distinguir o sujeito da enunciação, que é um actante implícito logicamente pressuposto pelo enunciado, do ator da enunciação: neste último caso, o ator será, digamos, “Baudelaire”, enquanto se define pela totalidade de seus discursos” (GREIMAS e COURTÉS, 2016, p.45).

Então, o enunciador não é o sujeito empírico, entidade ontológica pela qual a semiótica não tem interesse, não é o actante do enunciado, nem o narrador ou os interlocutores instalados no interior de um texto, mas o *eu* implícito da enunciação e que pode estar sincretizado com o ator da enunciação na medida em que este se define pela totalidade de seus discursos.

Para deprendermos o *ethos* ou a identidade enunciativa do ator da enunciação de um conjunto de discursos, é preciso, segundo Discini (2003, p.7),

reconhecer um estilo, o olhar analítico identificará a recorrência do que é dito, circunscrita a um fato formal, que supõe a constância de uma estrutura. A partir do que é dito, o analista reconstruirá o sujeito do dizer por meio do exame de estratégias discursivas, que se fundam em um modo próprio de ser e de sofrer emoções e paixões vistas também como efeito de sentido do próprio discurso.

É na configuração interdiscursiva de uma totalidade de discursos enunciados que podemos identificar um estilo, o *ethos* de um autor implícito. Nessa recorrência dos modos de dizer é que se origina um efeito de individuação ou singularidade, pois este aponta para um modo específico de usar a linguagem, de enunciar. Se como Landowski (1992, p. 167) considerarmos a enunciação como “o ato pelo qual o sujeito faz o sentido ser; correlativamente, o ‘enunciado’ realizado e manifestado aparecerá, na mesma perspectiva, como o objeto cujo sentido faz o sujeito ser”, entenderemos que para depreender a imagem de um sujeito, não podemos ir do sujeito ao discurso, mas, ao contrário, devemos ir do discurso ao sujeito, ou do objeto (o enunciado) ao sujeito (da enunciação), porque este está implícito ou pressuposto. Nesse sentido, o percurso do analista deve ser do estilo ao sujeito e não do sujeito ao estilo pois, como pontua Discini (2003, p.17), “o sujeito que faz, ou que é determinado estilo, pode ser (re)construído numa totalidade de discursos enunciados. Estamos num percurso inverso ao demonstrado, pois vamos do estilo ao sujeito”. Mas o que é *ethos*? Como depreendê-lo? O que é identidade? Como se constitui a dinâmica identitária de um sujeito? É possível homologar os conceitos de *ethos*, estilo e identidade? É o que discutiremos na sessão a seguir.

3.3 A noção de *ethos*: da Retórica à Semiótica

Sendo *ethos* nossa categoria fundante, examinaremos doravante seu surgimento na Retórica aristotélica, sua emergência na análise do discurso francesa, especialmente nos textos de Maingueneau, e sua assunção na semiótica discursiva. Por fim, discutiremos brevemente a relação entre *ethos*, estilo e identidade.

3.3.1 *Ethos na Retórica aristotélica*

Surgida na Retórica clássica, a noção de *ethos* está associada à construção do discurso persuasivo, à palavra eficaz. Para Aristóteles (2006, p.37), “a verdadeira retórica funda-se em provas, entendendo por provas uma espécie de demonstração, ou seja, um raciocínio através de entimemas”. Essas provas ou meios de persuasão se classificariam em dois tipos: *não técnicos*, que não são inventados pelo orador e, portanto, não dependiam dele, de sua arte, são, por exemplo, evidências de testemunhos, leis, tratados, documentos etc.; e as provas *técnicas*, inventadas pelo do orador com o fim de persuadir seu auditório. Entre essas provas está o *ethos*, fundado no caráter do orador. Nas palavras do autor, “os meios artísticos de persuasão são três: os derivados do caráter do orador (*ethos*); os derivados da emoção despertada pelo orador nos ouvintes (*pathos*); e os derivados de argumentos verdadeiros ou prováveis (*logos*)” (ARISTÓTELES, 2006, p.37). Assim, *ethos*, *pathos* e *logos*, como provas retóricas, são qualidades das quais os oradores necessitam e nas quais investem para levar seu auditório à adesão de suas teses.

Na Retórica aristotélica o *ethos* deriva do caráter do orador, isto é, o orador precisa apresentar para seu auditório a imagem de um locutor confiável, pois como afirma Aristóteles,

Persuade-se pelo caráter quando o discurso é proferido de tal maneira que deixa a impressão de o orador ser digno de fé. Pois acreditamos mais e bem mais depressa em pessoas honestas, em todas as coisas em geral, mas sobretudo nas de que não há conhecimento exato e que deixam margem para a dúvida. Persuade-se pela disposição dos ouvintes, quando estes são levados a sentir emoção por meio do discurso, pois os juízos que emitimos variam conforme sentimos tristeza ou alegria, amor ou ódio. [...] Persuadimos, enfim, pelo discurso, quando mostramos a verdade ou o que parece verdade, a partir do que é persuasivo em cada caso particular (ARISTÓTELES, 2006, pp.96, 97).

Assim, para o filósofo grego, o discurso é persuasivo e eficaz quando o orador usa argumentos razoáveis, lógicos (*logos*), argumentando de modo inteligente e generoso; quando desperta as emoções favoráveis de seu auditório quanto aos seus argumentos (*pathos*); mas é, principalmente, construindo uma imagem favorável de si mesmo, que gera confiança no auditório e se preste aos fins persuasivos (*ethos*) do orador, pois “quase se poderia dizer que o caráter é o principal meio de persuasão” (ARISTÓTELES, 2006, p.96). No entanto, precisamos lembrar que essa imagem deve ser criação do discurso, não precisa ser uma imagem prévia, ou o caráter real do orador, visto que, como argumenta Aristóteles (2006, p.96), “é necessário que esta confiança seja resultado do discurso, e não de uma opinião prévia

sobre o caráter do orador; pois não se deve considerar sem importância a probidade do que fala”. Probidade construída no discurso e pelo discurso. Curiosamente, com essa noção, Aristóteles antecipa o conceito de veridicção, conforme postulado por Greimas (2014) quando afirma que persuadimos pelo discurso quando mostramos a verdade ou o que “parece verdade” a partir do que é persuasivo em cada situação particular.

Portanto, *ethos* na Retórica aristotélica, segundo Reboul (2004, p.247), é “o caráter que o orador deve parecer ter, mostrando-se ‘sensato, sincero e simpático’. Igualmente, caráter do auditório (jovens, ruralistas etc.), ao qual o orador deve adaptar-se”. Falando acerca dessa imagem que os oradores precisam produzir em seus discursos a fim de serem eficazes, Aristóteles (2006, p.160) diz que há “três causas que tornam persuasivos os oradores, e a sua importância é tal que por elas nos deixamos persuadidos, sem necessidade de demonstrações: são elas a prudência, a virtude e a benevolência. Segundo o filósofo grego, a prudência (*phrónesis*) é a virtude intelectual e faculdade da razão prática; a virtude (*areté*) é a virtude de abrangência moral que acompanha a *phrónesis* nas decisões práticas; e a benevolência (*eunóia*) traduz a atitude e o comportamento respeitoso do orador ante a seu auditório. Segundo Fiorin (2004), para a Retórica aristotélica,

O orador que se utiliza da *phrónesis* se apresenta como sensato, ponderado e constrói suas provas muito mais com os recursos do *logos* do que com os dos *pathos* ou do *ethos* (em outras palavras, com os recursos discursivos); o que se vale da *areté* se apresenta como desbocado, franco, temerário e constrói suas provas muito mais com os recursos do *ethos*; o que usa a *eunóia* apresenta-se como alguém solidário com seu enunciário, como um igual, cheio de benevolência e de benquerença e erige suas provas muito mais com base no *pathos* (FIORIN, 2004, p.19 - grifos do autor)

Se, para Aristóteles, o *ethos* é a imagem do caráter do orador, essa imagem ou esse caráter aparente do orador é construído no discurso, portanto de natureza *intradiscursivo* já que prescindem do caráter prévio do orador. Contudo, muitas outras retóricas contemporâneas e posteriores a Aristóteles divergiam dele em muitos pontos, mas especialmente neste. A título de exemplo, a retórica latina (Cícero e Quintiliano), e a retórica cristã (João Crisóstomo, Agostinho, Lutero e Calvino) entendiam que o *ethos* deve ser o “caráter real” do orador, pois é nisso que está assentada a autoridade daquele que fala.

Na contemporaneidade, autores como Bourdieu (2008), em sua Sociologia dos campos, compreende que a eficácia da palavra não está ligada ao caráter real do orador nem ao que deve “parecer ter” construído no discurso, visto que não está no seu valor ilocucionário, do qual desdenha o sociólogo, pelo contrário, em sua opinião, a autoridade do orador é derivada de seu papel institucional. Nas palavras do autor,

O verdadeiro princípio da magia dos enunciados performativos reside no mistério do ministério, isto é, na delegação ao cabo da qual um agente singular (rei, sacerdote, porta-voz) recebe o mandato para falar e agir em nome do grupo, assim constituído nele e por ele, tal princípio encontra-se, mais precisamente, nas condições sociais da instituição do ministério que constitui o mandatário legítimo como sendo capaz de agir através das palavras sobre o mundo social pelo fato de instituí-lo enquanto médium entre o grupo e ele mesmo; isso ocorre, entre outras coisas, ao municiá-lo com signos e insígnias destinados a lembrar o fato de que ele não age em seu nome pessoal e de sua própria autoridade (BOURDIEU, 2008, p. 63).

Assim, conforme o autor, a força da palavra (o discurso persuasivo, o poder de dizer e fazer com as palavras), não está nela mesma (atos ilocutórios - intradiscursivos), mas “nas condições institucionais de sua utilização – na função social do orador, no lugar de onde enuncia” (BOURDIEU, 2008, p. 30). Em “*A economia das trocas linguísticas*”, Bourdieu se pergunta “se a força de persuasão vem da posição exterior do orador ou da imagem que ele produz de si mesmo em seu discurso, parece mais profícuo analisar como o discurso constrói um *ethos*, que se funda em dados pré-discursivos diversos” (AMOSSY, 2018, p.89).

Retornaremos a essa questão mais adiante, pois nosso propósito aqui não é fazer uma arqueologia desse conceito, porém, dado o escopo de nossa pesquisa, o interesse agora é discutir sua emergência e adaptação em duas disciplinas que tomam o discurso como objeto e que mantém, a certa distância por conta de posturas epistemológicas próprias, um diálogo profícuo e proveitoso: a Análise do discurso francesa, especialmente os trabalhos de Maingueneau, e a semiótica discursiva, a partir dos textos de Fiorin (2004 e 2008a) e Discini (2003 e 2015).

2.3.2 *Ethos* na Análise do discurso francesa de Maingueneau¹²¹

A movência do conceito de *ethos* no percurso teórico desse analista do discurso será investigada a partir dos seguintes textos: Maingueneau (1997, 2008a, 2008b, 2010a, 2011a, 2011b, 2013, 2018 e 2020).

Como admite o próprio Maingueneau, o *ethos* não é uma categoria fácil de manipular visto não ser possível estabilizá-la definitivamente, razão pela qual recomenda apreendê-la, antes de tudo, como um “eixo gerador de uma multiplicidade de desenvolvimentos possíveis”

¹²¹ Parte dessa subsecção é uma forma adaptada da que foi publicada no artigo MACHADO, D.S e CAVALCANTE, M. M. *O ethos na análise do discurso de Maingueneau e na análise da argumentação no discurso de Amossy: encontros e desencontros*. In FARIA, M. da G. dos S., ARANHA, M. B. R., e ARAÚJO, N. S. Org. **Letras em foco: a linguagem sob diversos olhares**. São Luís: EDUFMA, 2019.

(MAINGUENEAU, 2006, p. 271). Como assevera esse autor (2020), embora a noção de *ethos* tenha emergido na AD francesa a partir de seus trabalhos ainda na década de oitenta, foi somente no início do novo milênio, com publicação *Imagens de si no discurso: a construção do ethos*, organizado por Amossy (2011), que essa noção passou a ter visibilidade.

Ao transpor essa categoria da Retórica aristotélica para a AD francesa, naturalmente Maingueneau o faz teórico-metodologicamente adaptando-a para a nova disciplina. Em sua releitura, podemos identificar, pelo menos três etapas em que o autor foi *afinando* esse conceito. Na primeira, inaugurada a partir da obra *Gênese dos discursos*, em que seu interesse se volta para a relação entre língua e ideologia, o autor insere a problemática do *ethos* em uma semântica global do discurso. Na segunda, a partir do texto “*L’Analyse du discours*” até o livro *Análise de textos de comunicação*, o autor abandona a problemática da ideologia e associa o *ethos* à temática da eficácia comunicativa do discurso. A terceira fase é uma fase de avaliação e reavaliação do poder heurístico da categoria. Tem início com a publicação de seu artigo “*Retour critique sur l’éthos*” (2014) e se consolida com a publicação de sua última obra, “*Variações do ethos*”, em que o autor confessa que o termo “*variação*” usado no título da obra refere-se não apenas à abordagem de *corpora* variados, como também ao fato de que as reflexões e análises empreendidas no texto têm o objetivo de testar os poderes ou limites e “*avaliar a resistência do ethos em ambientes frequentes*” (MAINGUENEAU, 2020, p. 8).

Na primeira etapa, em *Gênese dos discursos*, no capítulo em que postula uma semântica global dos discursos, Maingueneau (2008, p.90) argumenta que “um discurso não é somente um determinado conteúdo associado a uma determinada “*dêixis*” e a um estatuto de enunciador e enunciatário”, mas também uma “*maneira de dizer*” específica”, a que o autor chama de “*modo de enunciação*”. Segundo o autor, através de seus enunciados, o discurso produz um espaço no qual se desdobra uma “*voz*” (um tom) que lhe é intrínseca, própria de todo discurso. “A fé em um discurso supõe a percepção de uma voz fictícia, garantia da presença de um corpo” (MAINGUENEAU, 2008, p.91). Os textos, que manifestam a interdiscursividade, são, portanto, inseparáveis de uma voz, de um tom particular.

A noção de “*voz*” ou “*tom*” como um dos planos constitutivos da discursividade de um discurso, de acordo com o autor, se apoia em duas propriedades do enunciador que são estreitamente inter-relacionadas e indissociáveis: *caráter* e *corporalidade*. Caráter e corporalidade não estão associados ao autor empírico do discurso, o autor de carne e osso, mas à figura do locutor como enunciador primeiro, aquele que é responsável pelas representações da enunciação de um texto.

Enquanto o *caráter*, segundo o autor, “corresponde a uma gama de traços psicológicos” (Maingueneau, 2013, p.108), a *corporalidade* de um discurso tem a ver com esquemas que definem a maneira de um enunciador “habitar” seu corpo. Diz respeito a uma compleição corporal e uma maneira de se vestir e de se movimentar no espaço social.

Esse “modo de habitar o mundo” não é explícito no texto, contudo é perceptível, pois está relacionado ao modo de dizer, que é também um modo de ser. Todo discurso revela, por seu modo de enunciação, “um retrato físico e caracterológico do enunciador”. A corporalidade é, portanto, uma representação estereotipada, construída no discurso, do corpo do enunciador, mas também do enunciatário, não somente no sentido de uma compleição física como também de um modo de vestir-se e habitar¹²² o espaço social. Por exemplo, na análise que Maingueneau (2008) faz dos discursos do jansenismo e do humanismo devoto, ele identifica, neste último, uma voz ou tonalidade doce, moderada e uma corporalidade sanguínea, em contraste com o discurso jansenista.

Para tratar da imbricação radical que há entre o discurso e seu modo de enunciação, Maingueneau (2008, p. 93) postula o conceito de *incorporação*, noção que ele vai refinando ao longo de seus textos subsequentes. A incorporação diz respeito ao modo como o coenunciador – audiência ou leitor – se apropria do *ethos* do enunciador.

Maingueneau estabelece, dessa forma, uma relação entre *ethos* e o conceito de *habitus* proposto por Bourdieu (1999), “na medida em que esses esquemas corporais, no seu modo de enunciação, só podem ser interiorizados pela comunidade discursiva e, assim, cumprir sua eficácia, se servirem como princípios organizadores de práticas e representações discursivas” (GONÇALVES, 2006, p. 64).

A noção de *incorporação* envolve três dimensões, segundo Maingueneau (2018, p.272):

a) todo discurso corporifica o enunciador, isto é, dá-lhe um corpo através do “corpo textual”;

b) o enunciatário apreende, incorpora ou assimila um conjunto de esquemas que correspondem a uma maneira específica e socialmente caracterizável de se remeter ao mundo habitando seu próprio corpo; e, por último,

¹²² Segundo Gonçalves (2006, p. 29), para Heidegger, “a linguagem é fundamental para a compreensão do *ethos* como categoria fenomenológica da aparição, da mostração do ser. Refletindo sobre a importância da linguagem nesse aspecto do pensamento heideggeriano, Oliveira (1996, p. 215) ressalta que: ‘O ser acontece na linguagem e, agora, faz todo o sentido dizer que ela é a casa do ser, isto é, o lugar onde o sentido se mostra’. Ademais, o filósofo ainda destaca: ‘A linguagem é um dizer no sentido original da palavra, isto é, um deixar aparecer, ver, ouvir. A linguagem deixa aparecer o ser como sentido; ela é a casa do ser’. Visão, de certo modo, compartilhada por Mikhail Bakhtin, que, dentro dos estudos da linguagem, propôs a ideia de que a identidade do eu se forma especularmente pela identidade do outro. Na verdade, a subjetividade se redescobre em sua coconstituição intersubjetiva em que as relações morais explicam a função do outro na formação da identidade de um indivíduo”.

c) essa dupla incorporação permite a constituição de um corpo da comunidade imaginária dos que aderem ao mesmo discurso. Os enunciatários aderem a um discurso na medida em que se “identificam” não somente com os conteúdos e posições daquele discurso, mas, sobretudo, se veem no mesmo corpo daquela comunidade que assume esse discurso, isto é, ele ascende a uma maneira de ser através de uma maneira de dizer.

Para o teórico francês, os conflitos entre as formações discursivas não podem ser reduzidos a conflitos de classes sociais, como na vulgata marxista que tanto caracterizou a AD nos seus primórdios, mas tem a ver mais com o modo como se estabelece a relação dos sujeitos com o mundo através da linguagem de uma comunidade. Assim, para se compreender a constituição de um modo de enunciação específico, é preciso levar em conta os esquemas corporais dos enunciadores construídos socialmente nos discursos.

Vale salientar que Maingueneau faz distinção entre o *ethos* discursivo e o pré-discursivo, dando preeminência ao primeiro. O *ethos pré-discursivo* comporta os dados anteriores ao discurso e resulta de estereótipos construídos em discursos anteriores. Já o *ethos discursivo* diz respeito à imagem construída na enunciação e que prescinde dos dados “extradiscursivos”. E a partir da distinção ducrotiana entre locutor-lâmbda e locutor-L, Maingueneau classifica o *ethos discursivo* em *dito* e *mostrado*. O *dito* é estabelecido de forma direta ou indireta, seja através de metáforas ou da menção a outras cenas de fala, como por exemplo, “este é um amigo que vos fala”, portanto se explicita no enunciado. O *ethos mostrado*, ao contrário, acontece na enunciação, é resultado do conjunto de elementos supracitados (corpo, caráter, tom). O *ethos efetivo* de um discurso seria, então, a consequência da relação entre elementos diversos, como o *ethos pré-discursivo* e o *ethos discursivo (dito e mostrado)*. É importante ressaltar que nem sempre o *ethos efetivo* é o *ethos visado*, ou seja, aquilo que o locutor queria que o interlocutor captasse. Isso dependerá muito de uma série de variáveis que comporta o discurso, dentre elas as escolhas feitas pelo locutor, que o qualificará ou não como um enunciador competente.

Na segunda fase da releitura de *ethos* nos textos do autor, constatamos uma desvinculação dessa noção das formações discursiva e do assujeitamento ideológico para associá-la às instâncias tipológicas e genéricas dos enunciados. Como afirma Amossy (2011, p. 16), desde *L'Analyse du discours*, passando pelo livro *O contexto da obra literária* até a *Análise de textos de comunicação*, a noção de *ethos* se desenvolveu de forma articulada à de cena de enunciação.

Os discursos são construídos não em formas inaugurais, mas em tipos “relativamente estáveis de enunciados”, os gêneros discursivos, nos termos de Bakhtin (1997, p.280). Embora

os tipos de discurso (religioso, político, literário etc.) comportem uma distribuição preestabelecida de papéis, o locutor, no entanto, é mais ou menos livre para escolher a cenografia através da qual irá enunciar/encenar. No discurso religioso, por exemplo, o locutor (padre, pastor, rabino) pode dirigir-se aos fiéis em cenografias distintas, como pastoral, professoral, patriarcal, paternal etc.

Rejeitando a concepção retórica de *ethos* como um meio de persuasão ou como uma prova do discurso persuasivo, Maingueneau afirma que essa noção é parte da cena de enunciação da mesma forma que o vocabulário e os modos de dizer de um discurso. Não existe discurso a não ser inserido numa cena de enunciação. Nesse sentido, o autor distingue três tipos de cenas: englobante, genérica e cenografia. A englobante tem a ver com o tipo de discurso (filosófico, político, literário etc.) em que um discurso se materializa. A cena genérica diz respeito ao contrato associado a uma instituição discursiva, ou seja, ao tipo de gênero discursivo (editorial, bula de remédio, entrevista etc.) em que o discurso é configurado. E a cenografia é a cena de fala com seus rituais mais ou menos convencionados que o discurso pressupõe para poder ser enunciado e que, por sua vez, deve ser validada através da sua própria enunciação.

Maingueneau faz notar que nem todo gênero discursivo apresenta cenografia típica e relativamente rígida, como o relatório do especialista, o despacho administrativo, a bula de remédio etc. Alguns gêneros apresentam maior plasticidade para a construção de diversas cenografias, como é caso do anúncio publicitário, do editorial, da carta pessoal etc. De fato, como argumenta o autor, “a situação de enunciação não é, com efeito, um simples quadro empírico, ela se constrói como cenografia por meio da enunciação (MAINGUENEAU, 2008a, p. 51).

Três conceitos são fundamentais nessa segunda etapa de releitura do *ethos* por Maingueneau. O primeiro é a noção de *fiador*¹²³ (ou simplesmente garantidor). Por optar por uma concepção encarnada de *ethos*, o autor argumenta que essa noção recobre não só a dimensão verbal, mas também o conjunto de determinações físicas e psíquicas ligadas ao “fiador” pelas representações coletivas estereotípicas. O fiador é uma imagem construída pelo coenunciador com base em indícios textuais de diversas ordens. É possível criar a imagem de

¹²³ “...a existência de uma ‘vocalidade’ e de uma relação com um fiador associado a uma corporalidade e a um caráter independente do modo de inscrição material do discurso, contudo, é em razão das especificidades dessa materialidade nos diferentes tipos e gêneros do discurso que surge uma diversificação do *ethos*. Desse modo, se o gênero se manifesta apenas em um tipo de materialidade, evidentemente, a vocalidade associada ao fiador será elaborada apenas nessa dimensão, mas, se a sua corporificação ocorre mediante diversas materialidades, o *ethos* efetivo é elaborado com base na interação delas”. (MENDES, 2013, p. 41)

um fiador calmo e tranquilo, mesmo que ele não tenha essas características. É o fiador que está “associado ao “*mundo ético*” do qual ele é parte prenante e ao qual ele dá acesso” (MAINGUENEAU, 2011, p.18).

Outro conceito é a noção de *ethos* híbrido. Na obra *Análise de texto de comunicação*, o autor adverte que o *ethos* homogêneo é relativo apenas a alguns textos. De fato, existem outros que misturam vários *ethé*¹²⁴ em uma mesma enunciação. É o caso, por exemplo, conforme análise de Maingueneau, do folder “*Culture à la femme*”, em que o enunciador apresenta “um *ethos* que mistura ostensivamente traços de *ethos* de mediador cultural e de *ethos* rural convencional” (MAINGUENEAU, 2013, p. 113).

Por fim, em *O discurso literário*, o autor trabalha a noção de *antiethos*. Enquanto o *ethos* diz respeito à imagem de si construída no/pelo discurso, o *antiethos* é o seu oposto, isto é, a imagem que o locutor quer evitar. Ao enunciar, um locutor, pelo seu modo de dizer, que é também um modo de ser, está declarando: “sou isto e não sou aquilo”, isto é, está simultaneamente construindo um *ethos* e rejeitando um *antiethos*. É a imagem de si ao avesso, o seu contrário, aquilo que o discurso rejeita e ao qual seu opõe, que o autor chama *antiethos*.

Maingueneau (2016), percebendo um inflacionamento nas formas de caracterizar o *ethos*, constata que o conteúdo conferido ao *ethos* de um enunciador está muito associado aos tipos ou gêneros de discurso estudados. Por essa razão, para evitar a proliferação descontrolada dessas caracterizações da imagem do enunciador, propõe atribuir a essa noção apenas três dimensões que interagem entre si frequentemente. São elas:

- 1) a dimensão “categorial” recobre coisas muito diversas. Ela pode tratar de papéis discursivos ou de *status* extradiscursivos. Os papéis discursivos são aqueles ligados à atividade de palavra: animador, contador, pregador... Os *status* extradiscursivos podem ser de natureza muito variada: pai de família, funcionário, médico, camponês, americano, solteiro etc.;
- 2) a dimensão “experencial” do *ethos* recobre as características sociopsicológicas estereotipadas, associadas às noções de incorporação e de mundo ético: bom senso e lentidão do camponês, dinâmica do jovem empreendedor...;
- 3) a dimensão “ideológica” refere-se a posicionamentos dentro de um campo: feminista, de esquerda, conservador ou anticlerical... dentro do campo político, romântico ou naturalista... dentro do campo literário etc. Essas três dimensões interagem fortemente. O camponês (categorial) tem afinidades estereotipadas com o bom senso (experencial) e o conservadorismo (ideológico); o cabeleireiro ou o criador de moda (categorial) fazem alusão a um comportamento efeminado (experencial) etc. (MAINGUENEAU, 2016, p.16).

É evidente que essas dimensões categoriais não têm o poder de esgotar todas as possibilidades de caracterização da imagem do enunciador, mas dão um direcionamento

¹²⁴ Plural grego da palavra *ethos*.

adequado e estacam sua proliferação desnecessária. Além disso, elas não são estanques, pelo contrário, interagem fortemente entre si.

Na terceira fase, que estamos chamando de fase de avaliação e alargamento da noção de *ethos*, o autor admite:

Apesar de fazer parte daqueles que introduziram em análise do discurso a problemática do *ethos*, mais especificamente de *ethos* discursivo (MAINGUENEAU, 1984, 2002; AMOSSY, 1999), tenho consciência de que sua investigação levanta múltiplas dificuldades, algumas das quais foram evidenciadas. Até o momento, o *ethos* é um termo muito pouco especificado se quisermos apreender eficazmente os enunciados em toda sua diversidade (MAINGUENEAU, 2018, p.322).

Uma dessas questões ou dificuldades, segundo o autor, é aquela suscitada pela interação entre o *ethos* dito e o *ethos* mostrado. De modo geral, há três estratégias de gestão entre o *ethos* dito e o *ethos* mostrado: divergência, convergência e apagamento do *ethos* dito. Ou seja, o discurso pode, em primeiro lugar, estabelecer uma ruptura entre o dito e o mostrado; pode fazê-los convergir; e em terceiro lugar, pode fazer desaparecer o *ethos* dito em proveito do *ethos* mostrado.

Em sua obra mais recente, “Variações do *ethos*” (2020), cujo propósito, segundo o autor, é testar a partir da análise de corpora diversos, especialmente digitais, os poderes e limites do conceito de *ethos*, Maingueneau (2020, p.08) admite que é preciso abandonar a ideia de que o *ethos* é um instrumento completamente dominado, útil para analisar *qualquer corpora*; por isso, “é preciso ‘dessubstancializá-la’, deixar de ver no *ethos* um elemento bem delimitado e estável”, pois, segundo o autor, “estudar o *ethos* é, na realidade, estudar a enunciação em seu conjunto, mas sob certo ângulo”. Esse ângulo precisa ser pertinente, isto é, tem que oferecer “um ponto de observação interessante para destravar certas propriedades dos enunciados que nos proponhamos a estudar” (MAINGUENEAU, 2020, p.08).

Nesse texto, o autor introduz novos conceitos que valem apenas destacar. Fala de *ethos* monologal, aquele que deriva de discursos em gêneros monológicos (epistolar, por exemplo) e onde o locutor tem a possibilidade de apresentar um *ethos* que controle: um *ethos* identificável, baseada na recorrência de traços proeminentes e em harmonia com o conteúdo de seu enunciado. Diferentemente dos discursos dialogais (debate público, por exemplo), onde os oradores têm mais dificuldade de controlar o *ethos*, especialmente na relação entre o *dito* e o *mostrado*. Aqui mais dois conceitos são cunhados pelo autor ao dizer que nesse tipo de discurso, quando o locutor consegue estabelecer coerência entre o *ethos* dito (quando há um) e o *mostrado*, temos o *ethos compacto*, que, estaticamente, é pouco frequente. Por outro lado,

quando a coerência não se estabelece, temos um *ethos flutuante*. Esse *ethos* flutuante, segundo Maingueneau (2020, p.29), “está presente especialmente em situações de interlocução conflituosa”, e é o mais recorrente nos discursos.

Maingueneau (2020) distingue ainda as noções de enquadramento e encaixamento do *ethos*. O autor chama *ethos* encaixado um tipo de hierarquia presente em todo tipo de texto que ocorre quando uma enunciação está encaixada em outra. Nos discursos relatados, temos, portanto, esse duplo *ethos*, o do autor e do personagem. Para exemplificar, Maingueneau dá um duplo exemplo. Na obra Diálogos, de Platão, “dizer qual é a relação entre o *ethos* do autor, Platão, e o personagem Sócrates que ele põe em cena equivale a dar certa interpretação da filosofia ocidental” (MAINGUENEAU, 2020, p.33). Outro exemplo é o *ethos* de Jesus construído pelo discurso reportado (enunciações diretas) construído pelos evangelistas. Podemos depreender aí tanto o *ethos* do evangelista (representante) quanto o *ethos* encaixado de Jesus (representado). O *ethos* representante e o representado interagem no discurso segundo modalidades que variam do tipo de gêneros de discurso relacionados e do posicionamento dos autores.

Maingueneau (2020) conclui esse texto apontando a direção que as novas pesquisas sobre o *ethos* devem seguir. É preciso, doravante, *encarnar o ethos*, ou seja, associá-lo a certos semas que remetem a determinações do corpo em movimento como “*look*”, “*style*”, “*lifestyle*”. A razão é porque o *ethos* se defronta com forças que ultrapassam as ciências humanas e sociais, qual sejam: a crise de representação, o domínio da publicidade, a nova economia, o desenvolvimento da comunicação e da informação etc. Nesse contexto, a atenção se deslocou das doutrinas e dos aparelhos ligados às essas forças para a apresentação de si. Nessa sociedade “glocal”, nunca o desgastado clichê “a imagem é tudo” fez tanto sentido.

Em suma, a noção de *ethos* na AD de Maingueneau é uma construção discursiva não associada à questão do dispositivo de persuasão. Mas também não é explicitamente intradiscursiva, já que em sua semântica global do discurso o autor a concebe como associada à cena da enunciação e na relação entre o *ethos* dito e o mostrado, o prévio e o discursivo. As coordenadas teóricas da noção de *ethos* em Maingueneau são três (2018b, p. 269): a) *ethos* é uma noção discursiva; b) está intrinsecamente ligado a um processo interativo de influência sobre o outro; e c) é uma noção intrinsecamente híbrida (sociodiscursiva), um comportamento social avaliado, que não pode ser apreendido fora de uma situação de enunciação precisa, integrada a uma conjuntura sócio-histórica

O *ethos* efetivo, que é a imagem reconstruída pelo enunciatário na interação discursiva, é resultante tanto da interação entre o *ethos* pré-discursivo com o discursivo, como da

interação entre *ethos* dito e *ethos* mostrado, ambos remetendo a um mundo ético construído por estereótipos.

3.3.3 *Por uma concepção semiótica de ethos*

Nosso objetivo agora é entender como a semiótica discursiva, com os pressupostos e compromissos epistemológicos que lhe são peculiares tem concebido em seu quadro teórico a noção de *ethos*. Para tentar dirimir essa questão, é necessário, portanto, recorreremos aos trabalhos de dois semioticistas brasileiros, Fiorin (2004 e 2008b) e Discini (2003 e 2015), aos quais as pesquisas em semiótica que versam sobre a temática, geralmente recorrem¹²⁵.

Da mesma forma como Maingueneau introduz no quadro teórica da AD francesa a noção de *ethos*, Fiorin (2008b) adapta esse conceito para a economia teórica da semiótica greimasiana. A partir de um diálogo bem fundamentado entre a Retórica aristotélica e os trabalhos de Maingueneau, Fiorin (2004, 2008) dá uma importante contribuição teórico-analítica sobre esse conceito não apenas para a semiótica como também para os estudos da linguagem, e o faz paradoxalmente aproximando-se e se distanciando das acepções assumidas por essas duas disciplinas.

Recuperando o conceito de *ethos* retórico e em concordância com Maingueneau, Fiorin (2008b) defende que *ethos é a imagem do enunciador, criada no discurso e pelo discurso, explicitada na enunciação enunciada a partir das marcas deixadas no enunciado com vistas à adesão do enunciatário e em interação com este, um simulacro reflexivo compreendido por três componentes: caráter, corpo e tom; estabelecido no interdiscurso e produtor de um efeito de identidade*. Explicitemos *pari passu* esse conceito, haja vista sua importância para a semiótica.

Em primeiro lugar, *ethos é a imagem do enunciador*. Fiorin (2008) deixa claro que *ethos* é a imagem do enunciador. Esse enunciador não é o autor real, o sujeito empírico, de carne e osso, função social que assina os textos; tampouco se trata do narrador ou dos interlocutores instalados no texto, embora possamos com facilidade identificar no interior de um discurso o *ethos* de um personagem, pois como afirma o autor,

“Não há qualquer dificuldade para determinar o que se poderia chamar o *ethos* do interlocutor, já que este é uma personagem construída na obra, com todas as suas

¹²⁵ Dentre esses diversos trabalhos podemos citar: Cruz (2008), Silva (2007, 2011), Jadon (2009), Demarchi (2015), Postal (2010) e Saraiva (2012).

características físicas e psíquicas. O problema é distinguir o caráter do enunciador e o do narrador. É Greimas quem nos dá a pista para fazer essa distinção. Diz ele, em passagem citada acima, que o enunciador tomado como ator da enunciação define-se pela totalidade de sua obra. Quando analisamos uma obra singular, podemos definir os traços do narrador, quando estudamos a obra inteira de um autor é que podemos apreender o *ethos* do enunciador (FIORIN, 2004, p.20).

Como a enunciação é sempre implícita, o sujeito enunciador que produz os discursos é também implícito; é esse “eu” que quando diz “eu já não é mais, visto que já é um narrador instalado pelo enunciador. No entanto, como advertem Greimas/Courtés (2016, p.45) é preciso distinguir “o sujeito da enunciação, que é um actante implícito logicamente pressuposto pelo enunciado, do ator da enunciação: neste último caso, o ator será, digamos, “Baudelaire”, enquanto se define pela totalidade de seus discursos”. Fiorin (2004) explica:

Quando falamos em “eu” e “tu”, falamos em actantes da enunciação, ou seja, em posições dentro da cena enunciativa, aquele que fala e aquele com quem se fala. No entanto, nos diferentes textos, essas posições são concretizadas e esses actantes tornam-se atores da enunciação. O ator é uma concretização temático-figurativa do actante. Por exemplo, o enunciador é sempre um “eu”, mas, no texto *Memórias Póstumas de Brás Cubas*, esse “eu” é concretizado no ator “Machado de Assis”. Nunca é demais insistir que não se trata do Machado real, em carne e osso, mas de uma imagem do Machado produzida pelo texto (FIORIN, 2004, p.18 - grifos do autor).

Reiterando, o enunciador não é o sujeito empírico, entidade ontológica pela qual a semiótica não tem interesse, não é o actante do enunciado, nem o narrador ou os interlocutores instalados no interior de um texto, mas o *eu* implícito da enunciação e que pode estar sincretizado com o ator da enunciação, na medida em que este se define pela totalidade de seus discursos. Por essa razão, o enunciador do *corpus paulinum*, a entidade pressuposta, é figurativamente concretizado no Apóstolo Paulo; na medida em que é construído pela totalidade de seus discursos. Segundo Barros (2007), podemos examinar nos textos três *ethé* do enunciador,

- O primeiro, construído pela dimensão racional e inteligível dos textos, é o de um enunciador competente, capaz, que diz a verdade e deve levar o enunciatário à credibilidade, à confiabilidade, à crença;
- O segundo, criado nas dimensões do inteligível e do emocional (do *ethos* propriamente dito), é o do enunciador corajoso, justo;
- O terceiro, resultante da dimensão passional e sensorial dos textos, é o do enunciador benevolente, cúmplice (BARROS, 2007, p. 165).

Em segundo lugar, o *ethos* é uma imagem criada no discurso e pelo discurso. *Ethos*, para Fiorin, é de natureza intradiscursiva. Na trilha de Aristóteles, Fiorin (2008b),

diferentemente de Maingueneau, para quem o *ethos* efetivo resulta da interação entre o *ethos* prévio e o discursivo, defende a existência apenas do *ethos* mostrado, isto é, a imagem do enunciador construída no discurso e não antes dele. Abandonando uma visão ontológica de mundo, a semiótica não defende a concepção de uma realidade pré-existente à linguagem, mas, apenas aquela que é construída pelos discursos, logo, o *ethos* prévio é, de certa forma, já discursivo uma vez que resulta da intertextualidade ou da interdiscursividade, ou seja, de tudo aquilo que já se disse sobre esse sujeito, uma imagem prévia estereotipada. Consequentemente, essa concepção de *ethos* rejeita tanto as perspectivas retóricas de Isócrates, da retórica latina e da retórica cristã medieval (que a consideravam extradiscursiva) quanto a defendida por Bourdieu (2008), para quem a autoridade do orador está na sua função social, no lugar de onde enuncia, sendo, portanto, “exterior” ao discurso.

Em terceiro lugar, o *ethos* é explicitado na enunciação enunciada a partir das marcas deixadas no enunciado. Há duas considerações a fazermos sobre esse aspecto do conceito. Primeiro, o *ethos* não se explicita no enunciado, mas na enunciação. Ou seja, não é o que o sujeito diz de si, mas o que deixa ver a partir de seu modo de dizer. Segundo Barthes (2000, p. 77), o *ethos* é conjunto dos traços de “caráter que o orador deve *mostrar* ao auditório (pouco importa sua sinceridade) para causar boa impressão: são seus jeitos”. Não se trata daquilo que o locutor diz de si mesmo (enunciado), mas da imagem que constrói de si mesmo através de seus modos de dizer ou enunciar (enunciação). Por essa razão, diz Barthes (2000, p. 78), “o *ethos* é, no sentido próprio, uma conotação: “o orador enuncia uma informação e, *ao mesmo tempo*, afirma: sou isso, sou aquilo”.

Fiorin, mais uma vez, explica:

Quando um professor diz “eu sou muito competente”, está explicitando uma imagem sua no enunciado. Isso não serve de prova, não leva à construção do *ethos*. O caráter de pessoa competente constrói-se na maneira como organiza as aulas, como discorre sobre os temas etc. À medida que ele vai falando sobre a matéria, vai dizendo “sou competente” (FIORIN, 2004, p.18).

O segundo aspecto a destacar é que o *ethos* não se constitui no enunciado, mas na enunciação a partir do modo recorrente de dizer, que caracteriza um modo de ser no mundo. O *ethos* do narrador, dos interlocutores, é facilmente apreendido no enunciado, mas se queremos identificar o *ethos* do ator da enunciação é preciso nos determos nas marcas da enunciação enunciada, verificando a recorrência de um modo específico de dizer. A questão que se coloca então é que tipo de recorrência observar pois, como lembra Gonçalves (2015), para a semiótica discursiva, “tudo o que está registrado no enunciado, quer na ordem do

enunciado enunciado, quer na ordem da enunciação enunciada, coopera para a constituição da imagem do sujeito da enunciação, seja do *ethos* do enunciador, seja do *pathos* do enunciatário”. Fiorin (2008b, p.143) diz que o analista deve estar atento às recorrências de qualquer elemento composicional do discurso ou do texto, tais como: “a escolha do assunto, a construção das personagens, os gêneros escolhidos, o nível de linguagem usado, o ritmo, a figurativização, a escolha dos temas, as isotopias etc.”.

Portanto, é nessas recorrências dos modos de dizer que depreendemos características tanto no plano do conteúdo quando no do plano da expressão que remetem à um estilo, a uma imagem construída no discurso e pelo discurso e que singularizam uma identidade enunciativa, um sujeito, pois, como diz Fiorin (2004, p.27), “o discurso não é apenas um conteúdo, mas também um modo de dizer, que constrói os sujeitos da enunciação. O discurso, ao construir um enunciador, constrói também seu correlato, o enunciatário”. Assim, o semioticista deve seguir em seu percurso analítico metodologicamente por indução, isto é, primeiramente identificar as marcas no plano da expressão e do conteúdo deixadas pela instância enunciativa, em seguida depreender a recorrência de modo específico de dizer, e depois remetê-lo a um modo específico de ser, um *ethos*, uma imagem-fim do sujeito, um efeito de identidade.

Em quarto lugar, *o ethos visa à adesão do enunciatário*. Diferentemente de Maingueneau, que optou por desvincular o *ethos* da noção de eficácia discursiva deixando de verificá-lo como prova do discurso, Fiorin (2008b), mais uma vez seguindo os passos de Aristóteles, concebe o *ethos* como uma categoria de valor heurístico para a questão da argumentação do discurso pois, segundo o autor, “a eficácia discursiva está diretamente ligada à questão da adesão do enunciatário ao discurso” (FIORIN, 2004, p.27). Porém, distintamente de Aristóteles, que pensava nessa imagem apenas nos discursos argumentativo, Fiorin (2008b) compreende que todo tipo de texto/discurso imprime uma imagem de seu enunciador, mesmo aqueles sem visada¹²⁶ argumentativa, como os textos literários, que o autor analisa com bastante propriedade em suas obras.

¹²⁶ Nesse sentido, Fiorin está de acordo com Amossy (2018) que, quanto à questão argumentativa, discrimina os discursos em dois tipos: os de visada argumentativa e os de dimensão argumentativa. Os discursos de *visada* argumentativa (retóricos) são aqueles cujo propósito explícito é a persuasão do enunciatário e estão organizados em termos de sequência argumentativa dominante (artigos de opinião, editoriais, artigos acadêmicos, nos ensaios jornalísticos, publicidade etc.). Por outro lado, em concepção mais alargada da argumentação, Amossy entende que, integrados em práticas sociais, todos os discursos apresentam uma *dimensão* argumentativa a eles associada, visto que a argumentação é intrínseca à linguagem enquanto discurso, enquanto forma de agir sobre o outro. Em outras palavras, em todo discurso é possível depreender um *ethos* do enunciador, embora, como diz Maingueneau (2020), essa categoria possua mais *poder heurístico* em determinados tipos de discurso que em outros.

Nesse sentido, o *ethos*, como uma imagem que o enunciador procura imprimir em seu discurso para causar boa impressão em seu enunciatário, é um instrumento poderoso para o fazer persuasivo do destinatador, pois visa à manipulação do destinatário para fazê-lo aderir ao contrato fiduciário proposto. O discurso religioso, notadamente o de natureza constituinte ou fundadora nas cartas paulinas, é instaurador de um sujeito manipulador e persuasivo, sempre munido de uma estrutura modal saber-fazer, poder-fazer, querer-fazer e dever-fazer, e cujo projeto persuasivo (*fazer-crer*) subjaz um *fazer-fazer*.

Como todo discurso religioso, o discurso paulino não visa, evidentemente, apenas à adesão do enunciatário a uma crença específica, mas a partir dela a um modo de ser e de agir no mundo, isto é, mais do que um fazer crer, objetiva um fazer ser. Nesse sentido, objetiva à adesão a uma forma de vida. Como dizem Greimas e Courtés (2016, p. 107), o discurso persuasivo visa “à adesão do sujeito ao enunciado de um estado”. No eixo da comunicação, como afirmam esses autores, o crer corresponde à instância do enunciatário que exerce seu fazer interpretativo, nesse caso, aderindo ao discurso do enunciador e incorporando a imagem por ele projetada em seu discurso. Dependendo do modo como escolhe as estratégias argumentativas e de manipulação do destinatário no esquema narrativo canônico, o enunciador constrói uma imagem de si ora centrada nos recursos do *logos* (*phrónesis*), revelando-se sensato, ponderado; ora centrada no próprio *ethos* (*areté*), transparecendo franqueza e audácia; e ora, com os recursos do *pathos* (*eunóia*), mostrando-se solidário, benevolente e simpático.

Em quinto lugar, o *ethos* é uma imagem construída em interação com o *pathos* do enunciatário. Como lembra Fiorin (2016), o enunciador (eu implícito) no discurso instala necessariamente seu enunciatário (tu implícito), constituidores do sujeito da enunciação. Esse enunciatário não é um simples destinatário passivo ou receptor indiferente da cadeia comunicativa, pelo contrário, conforme Greimas e Courtés (2016, p.170), seu papel é de coenunciador, isto é, “um sujeito produtor do discurso, por ser a “leitura” um ato de linguagem (um ato de significar) da mesma maneira que a produção do discurso propriamente dito”. Como afirma Fiorin (2004, p.23), o enunciatário “não é um ser passivo, que apenas recebe as informações produzidas pelo enunciador, mas é um produtor do discurso, que constrói, interpreta, avalia, compartilha ou rejeita significações”.

Nesse sentido, o enunciador do discurso, em seu projeto enunciativo e na construção de seu *ethos*, leva em consideração a imagem do enunciatário, o ator da enunciação, o leitor ideal de seu discurso. Por essa razão, o *ethos* é construído em interação com a imagem do

enunciatário. Sua identidade advém dessa relação¹²⁷, pois é na interação entre o *eu* e o *outro* que se constitui a identidade dos sujeitos.

Em sexto lugar, *se o ethos é uma categoria de natureza interativa é porque também é, antes, reflexiva*. Entendendo *ethos* como uma imagem-fim do ator da enunciação de uma totalidade de discursos enunciados, Discini (2003, p.144) explica que essa imagem-fim é tanto simulacro *hétero-construído*, pois pressupõe a visão que o enunciador tem do enunciatário, bem como a visão que o enunciatário tem do enunciador, como também *reflexivo*, porque pressupõe a imagem que o enunciador tem de si mesmo, com a qual também se identifica e, ao se identificar, fortalece sua identidade: sou o que sou.

Fiorin (2008, p.109) associa o *ethos* a estilo, pois, em sua perspectiva, estilo é “um conjunto de características da expressão e do conteúdo que criam um *ethos*”. O autor destaca nessa acepção pelo menos cinco aspectos do estilo que devem ser considerados: a) estilo é recorrência; b) é um fato diferencial; c) produz um efeito de sentido de individualidade; d) configura um *ethos* do enunciador, ou seja, uma imagem dele; e) é heterogêneo, seja no modo de sua constituição (heterogeneidade constitutiva), seja na superfície textual (heterogeneidade marcada). Discini (2003), desenvolvendo essa concepção de Fiorin em sua pesquisa de doutorado publicada com o título “O estilo nos textos”, concebe o estilo

como o modo próprio de dizer de uma enunciação, única, depreensível de uma totalidade enunciada. Essa perspectiva faz com que as relações de sentido convirjam recorrentemente para um centro que, longe de mostrar um sujeito empírico, cria o próprio sujeito. Por isso afirmamos que o ato singular de dizer emerge do dito, também em se tratando de totalidade (DISCINI, 2003, pp.17,18).

Distanciando-se da ideia comum ao campo da literatura que concebe estilo como desvio da norma, grau zero de expressividade, a autora argumenta “que o “*estilo é o homem*, se, para homem, for pensado um modo próprio de presença no mundo: um *ethos*”. “É recorrência de traços de conteúdo e de expressão, que produz um efeito de sentido de individualidade” (DISCINI, 2003, p.07,31).

¹²⁷ Algo semelhante é adotado por Pêcheux (1997) no jogo de imagens que preside o discurso enquanto efeito de sentido entre sujeitos. Adaptando o esquema de comunicação de Jakobson à sua análise do discurso, Pêcheux prevê um jogo especular de 6 imagens: 1) Imagem do lugar de A para o sujeito colocado em A; 2) Imagem do lugar de B para o sujeito colocado em A; 3) Imagem do lugar de B para o sujeito colocado em B; 4) Imagem do lugar de para o sujeito colocado em B; 5) “Ponto de vista” de A sobre R e 6) “Ponto de vista” de B sobre R. É claro que o filósofo francês fala aqui de lugares sociais ocupados pelos sujeitos enunciadores, orientadores da construção do discurso. Embora posto a funcionar sobre outra perspectiva epistemológica, nada impede que a semiótica veja essa imagem do lugar do sujeito colocado em B como parte integrante do *ethos* do enunciatário, uma vez que diz respeito a “imagem” e não lugares reais, como admite o próprio Pêcheux (1997).

Da mesma forma que *ethos*, estilo, para essa autora, só pode ser apreendido a partir de uma totalidade de discursos, é um fato diferencial, no sentido de que distingue os sujeitos do discurso, razão pela qual produz efeito de individualidade que permite a construção do ator da enunciação investido de um caráter, um corpo e uma vocalidade e que se constrói na relação com o outro, ou seja, nas palavras da autora (2003, pp. 31 e 57): “o estilo constrói-se sobre outro estilo e, por isso, mostra seu direito e seu avesso”. Portanto, *ethos*, para essa autora, é estilo e estilo é *ethos* posto afirmar ela categoricamente que “Estilo é *ethos*, é modo de dizer, implicando esse *ethos* um policiamento tácito do corpo, uma maneira de habitar o espaço social”.

Em sétimo lugar, para Fiorin (2004), que nesse quesito segue Maingueneau (2008), *o ethos compreende três componentes: caráter, corpo e tom*. O enunciatário não se deixa persuadir por um determinado enunciador apenas porque seu discurso é um conjunto de ideias com as quais compartilha, mas “porque se identifica com um dado sujeito da enunciação, com um caráter, com um corpo, com um tom. Assim, o discurso não é apenas um conteúdo, mas também um modo de dizer, que constrói os sujeitos da enunciação” (FIORIN, 2004, p.27).

Portanto, para que o discurso se mostre persuasivo não está em jogo apenas as ideias nele expressas, é preciso que o enunciatário *incorpore* a figura dessa instância subjetiva, o fiador desse discurso. Nas palavras do autor,

A eficácia do discurso ocorre quando o enunciatário incorpora o *ethos* do enunciador. Essa incorporação pode ser harmônica, quando *ethos* e *pathos* ajustam-se perfeitamente, é o caso do enunciatário da Folha ou do Estado, ou complementar, quando o *ethos* responde a uma carência do *pathos*, é o caso dos manuais de autoajuda, em que a um enunciatário inseguro, confuso, que busca segurança, corresponde um enunciador cheio de certezas (FIORIN, 2004, p.26).

Em oitavo lugar, Fiorin (2008b) postula que *o ethos estabelece-se no interdiscurso*. Como o discurso é da ordem da imanência, o texto é da ordem da manifestação. Isso significa que o discurso pertence ao plano do conteúdo enquanto o texto ao plano da expressão. Discurso e texto são para o autor produtos da enunciação. Pensando no discurso na perspectiva translinguística, o discurso “ganha sentido e identidade na relação com outros discursos, que ele cita, parodia, estiliza, com que concorda, de que discorda, a que se opõe, etc.” (FIORIN, 2017, p. 151).

A partir das ideias defendidas pelo círculo de Bakhtin, Fiorin (2006) distingue dois tipos de relações: as relações dialógicas entre enunciados e as que se dão entre textos. Por isso, diz o autor “chamaremos qualquer relação dialógica, na medida em que é uma relação de

sentido, interdiscursiva. O termo *intertextualidade* fica reservado apenas para os casos em que a relação discursiva é materializada em textos” (FIORIN, 2006, p.181 – grifo do autor). A intertextualidade pressupõe sempre uma interdiscursividade, mas que o contrário não é verdadeiro, pois, “quando a relação dialógica não se manifesta no texto, temos interdiscursividade, mas não intertextualidade. No entanto, é preciso verificar que nem todas as relações dialógicas mostradas no texto devem ser consideradas intertextuais” (FIORIN, 2006, p.181).

O conceito de interdiscursividade como essa relação dialógica entre enunciados/discursos também é desenvolvido por Maingueneau em sua obra “Gênese dos discursos” (2008). Na tentativa de oferecer uma explicação clara acerca dessa categoria ou pelo menos torná-la mais operacional e produtiva para o analista, esse autor postula o primado do interdiscurso sobre o discurso. Esse postulado implica pelo menos duas coisas: a primeira é que, para estudar a especificidade de um discurso, deve-se considerá-lo em relação a outros discursos; e a segunda é que o interdiscurso deve ser considerado como o espaço de regularidade pertinente, do qual os vários discursos em relação são componentes.

Nessa mesma obra, o autor estabelece o primado do interdiscurso, o que implica considerar que os discursos, em termos de gênese, não se constituem independentemente uns dos outros para serem, em seguida, colocados em relação, mas que eles se constituem de maneira regulada no interior de um interdiscurso, já que é a relação interdiscursiva que estrutura a identidade de cada discurso. Maingueneau (2008) reconhece que, ao inscrever o interdiscurso na perspectiva da heterogeneidade constitutiva, noção desenvolvida por Authier-Revuz (1990), mas de algum modo já presente nos trabalhos de Bakhtin, é preciso torná-lo menos vago e mais operacionalizável substituindo-o por “por uma tríade: universo discursivo, campo discursivo, espaço discursivo” (MAINGUENEAU, 2008, p. 33)¹²⁸.

É nessa relação dialógica entre o *eu* e o *outro* que está na base da constituição e significação do discurso que o ator da enunciação constrói sua imagem, simulacro de si construído para si mesmo e para o outro com o objetivo de manipular o enunciatário. Da mesma forma, como o discurso se constrói interdiscursivamente, assim acontece ao sujeito

¹²⁸ Afinando esse conceito, Maingueneau (2008) vai entender o interdiscurso a partir dessa tríade: universo, campo e espaço discursivos. O universo discursivo deve ser entendido como um conjunto de formações discursivas de todos os tipos que interagem em dada conjuntura. O campo discursivo é “um conjunto de formações discursivas que se encontram em concorrência, delimitam-se reciprocamente em uma região determinada do universo discursivo” (MAINGUENEAU, 2008, p. 34). O espaço discursivo é onde pelo menos duas formações discursivas estão em relação. A noção de formação discursiva no interior de um campo discursivo é entendida por esse analista do discurso como posicionamento, mais precisamente como uma identidade enunciativa forte, um lugar de produção discursiva bem específico no interior de um campo.

pois, segundo Fiorin (2006, p. 58), “o sujeito é integralmente social e integralmente singular”. E é nessa relação entre o *ego* e o *alter*, o singular e o plural, o individual e o social que o sujeito constrói sua imagem-fim, seu simulacro identitário, pois, como defende Landowski (2012, p.4), “a emergência do sentimento de identidade parece passar necessariamente pela intermediação de uma alteridade a ser construída”. Identidade e alteridade não existem a priori, são construídas no e pelo discurso.

Por fim, o nono e último aspecto do conceito de *ethos* em semiótica, tomado a partir dos textos de Fiorin e Discini, é que, como uma imagem-fim do sujeito de um conjunto de textos, *o ethos constitui-se como um fato diferencial e conseqüentemente produz um efeito de sentido de individualidade ou de identidade*. Ao falar sobre como distinguir o *ethos* do enunciador do *ethos* do narrador, Fiorin (2008a, p.141) diz que é somente quando investigamos “a obra inteira de um autor é que podemos apreender o *éthos* do enunciador e ao final da análise encontrar uma *identidade ou diferença* entre o caráter do enunciador e o do narrador numa obra singular”.

Considerando o primado epistemológico da semiótica clássica de que os sentidos do discurso se constroem na relação e, portanto, na diferença, segundo Discini (2003), a análise do *ethos* deve ser conduzida na relação que se estabelece entre identidade e alteridade, pois, como afirmam Greimas e Courtés (2016, p.251), esses conceitos, interdefiníveis pela relação de pressuposição recíproca, são indispensáveis “para fundamentar a estrutura elementar da significação”. Apoiando-se em Brøndal e Greimas, a autora propõe que o efeito de identidade produzido pelo *ethos* deve ser buscado na relação entre o *totus* (a totalidade) e *unus* (a unidade, discreta), pois

o *totus*, “onde as partes são indistintas ou dominadas”, é unificado, em estilo, por uma recorrência de um modo de dizer, que emerge da recorrência de um dito. Desse eixo, *totus/unus* desponta o efeito de individuação, base do estilo. Desse eixo desponta o *ethos* constituinte do efeito de sujeito de uma totalidade (DISCINI, 2003, p. 35).

Portanto, o *ethos*, imagem-fim do sujeito de uma totalidade de discurso é efeito de individuação do eixo *totus/unus*. Essa imagem, segundo a autora, é um simulacro ou uma imagem virtual que o sujeito constrói de si mesmo e para si mesmo, primeiramente, razão pela qual a autora chama imagem reflexiva. Com mais propriedade, explica a autora que

Em se tratando do sujeito de uma totalidade de discursos, dizemos que essa imagem-fim o actualiza, confirma nele um modo de ser no mundo. Isso, porque o faz querer, querer-ser de certo modo, ou seja, sobremodaliza a construção de sua competência modal. Não se trata da competência para um fazer, para uma *performance*, para um

agir apenas, mas uma competência para *ser*, e ser discursivamente, como presença no mundo, ser como caráter (DISCINI, 2003, p.73).

O ator da enunciação de uma totalidade de discursos, a partir de seu modo de dizer reiterado, deixa marcas tanto no plano da expressão quanto no plano do conteúdo que remetem à projeção dessa imagem-fim, esse simulacro identitário omnipresente e recorrente no conjunto de seus enunciados/textos. Esse simulacro nada mais é, conforme Greimas e Courtés (2006), do que esse “parecer do sujeito”, uma espécie de avatar linguageiro, pois o enunciado é “o objeto cujo sentido faz o sujeito ser” (LANDOWSKI, 1992, p. 167).

Antes de concluir essa secção, precisamos fazer duas considerações necessárias. A primeira é reiterar que a noção de *ethos* conforme assumida aqui se distingue da concepção de Maingueneau em dois pontos específicos: primeiramente, se para esse autor, como pontuamos alhures, o *ethos* é a imagem do enunciador construída no discurso, e resultante da interação entre o *ethos* pré-discursivo e discursivo, e do *ethos* dito e mostrado; para nós, além dessa imagem do enunciador, o *ethos* constrói, pelo modo reiterado de dizer, um simulacro identitário omnipresente, isto é, uma imagem-fim do ator da enunciação. No tocante à noção de simulacro, é pertinente lembrar o que diz Landowski no verbete “simulacro” do Dicionário II de semiótica

De uma forma um tanto metafórica, usamos o termo *simulacro* na Semiótica narrativa e discursiva, para designar o tipo de figuras, com seus componentes modal e temático, através dos quais os actantes da enunciação se deixam mutuamente apreender, uma vez projetados no âmbito do discurso enunciado. Da perspectiva de seu conteúdo, tais figuras podem ser consideradas como representativas das competências próprias que os actantes da comunicação se atribuem reciprocamente. Portanto, a construção de tais simulacros intervém, na dimensão cognitiva, como um pré-requisito de todo programa de manipulação intersubjetiva. (GREIMAS; COURTÉS, 1986, p. 206, grifo do autor - tradução nossa)¹²⁹

Essa imagem-fim é uma espécie de avatar linguageiro, esse “parecer do sujeito” que emerge dos textos pelo modo de dizer no dito. É depreensível de uma totalidade de enunciados e remete a um estilo, uma identidade, concebida como efeito de sentido.

Em segundo lugar, se Maingueneau se afasta da noção de *ethos* retórico como mera prova de um discurso persuasivo, desvinculando-o do dispositivo de persuasão, a semiótica, embora não o reduza a mera prova, na esteira de Aristóteles, não deixa de verificá-lo como

¹²⁹ “De façon quelque peu métaphorique, on emploie le terme de *simulacre*, en sémiotique narrative et discursive, pour désigner le type de figures, à composante modale et thématique, à l’aide desquelles les actants de l’énonciation se laissent mutuellement appréhender, une fois projetés dans le cadre du discours énoncé. Du point de vue de leur contenu, ces figures peuvent être considérées comme représentatives des compétences respectives que s’attribuent réciproquement les actants de la communication. De ce fait, la construction de tels simulacres intervient, sur la dimension cognitive, comme un préalable nécessaire à tout programme de manipulation intersubjective.”

prova do discurso. Antes de concluir essa subsecção, precisamos ainda delinear a relação entre três conceitos que estão estreitamente imbricados, mas precisam ser distinguidos.

3.3.4 A relação entre *ethos*, *estilo* e *identidade*

O conceito de identidade, segundo Greimas e Courtés (2016), se opõe ao de alteridade. O par identidade (mesmo) e alteridade (outro) possui estatuto próprio, sendo, portanto, interdefiníveis pela relação de pressuposição recíproca. Não há identidade a não ser na relação com a alteridade. Para esses autores, “a identidade serve para designar o princípio de permanência que permite ao indivíduo continuar ‘o mesmo’, persistir no seu ser, ao longo de sua existência narrativa, apesar das modificações que provoca ou sofre” (GREIMAS e COURTÉS, 2016, p.252).

Essa ideia de permanência está na base do conceito de identidade conforme entendido pela semiótica. Quando esses autores falam em identidade de um actante/sujeito/ator de um discurso, referem-se à permanência desse actante (no nível narrativo) apesar das transformações, dos modos de existência e ainda dos papéis actanciais que esse actante assume no percurso narrativo, e da permanência de um ator discursivo no decorrer do discurso no qual ele se inscreve. Segundo esses autores, é através da anaforização, pela recorrência de traços do conteúdo e da expressão, que constatamos esse princípio de permanência, bem como a identificação desse ator no decurso de sua existência discursiva. Para Beividas e Ravello (2006, p. 134), que abordam o conceito de identidade em diálogo com a psicanálise, identidade e identificação “não apenas nos fazem mergulhar imediatamente no coração da vida do discurso. Mais que isso, esses conceitos nos obrigam também a ampliar o conceito de discurso, fazê-lo sair do “papal” e atingir a própria vida, como discurso”.

Se a identidade carrega esse traço de permanência, a identificação por outro lado, acontece quando o enunciatário, em seu fazer interpretativo, identifica o universo do discurso com seu próprio universo. Esse conceito de identificação é praticamente homologável à noção de incorporação de Maingueneau (2008), pois diz respeito ao modo como o enunciatário se apropria do *ethos* do enunciador à proporção que se identifica não apenas com os conteúdos e posições de seu discurso, mas porque se enxerga no mesmo corpo daquela comunidade que assume esse discurso, isto é, ascende a uma maneira de ser através de uma maneira de dizer.

O conceito de identidade que assumimos aqui é o defendido por Saraiva (2011, 2012) que, numa tentativa de convergência das propostas de Landowski (1992, 2002), Coquet (1997), Fontanille e Zilberberg (2001) e Zilberberg (2006b, 2011), concebe-a como um simulacro, uma

imagem-fim do sujeito, apreendida pela “recorrência do dizer, no dito, sobretudo quando ela se constrói dialogicamente com base nos simulacros que os textos fornecem, tanto de seu enunciador, quanto de seu enunciatário”(SARAIVA, 20012, p.28). Sem dúvida, a identidade nessa perspectiva é construída no discurso como uma imagem-fim de um sujeito que é resultante das modulações tensivas identificadas em discurso, dos objetos-valor convocados para ele, além das relações estabelecidas entre esse sujeito e seus destinadores, conforme pontua esse autor.

Por fim, a questão que se coloca para nós agora é entender qual a relação entre os conceitos de *ethos*, estilo e identidade, conforme concebidos no quadro teórico da teoria semiótica. De modo geral, essas categorias têm sido empregadas como se tratando de um mesmo fenômeno. Mas afinal, estilo, *ethos* e identidade são conceitos homologáveis? Para Fiorin (2004, p.174), “o estilo é o conjunto das características do plano da expressão e do conteúdo que determina a singularidade de uma coisa”, e pode ser definido por meio de cinco hipóteses: a) estilo é recorrência; b) é um fato diferencial; c) produz um efeito de sentido de individualidade; d) configura um *ethos* do enunciador, ou seja, uma imagem dele; e) é heterogêneo, seja no modo de sua constituição (heterogeneidade constitutiva), seja na superfície textual (heterogeneidade marcada). Nesse sentido, para esse autor, o estilo configura um *ethos*, isto é, remete a uma imagem do enunciador de um conjunto de texto, portanto, *ethos* e estilo estão imbricados.

Para Discini (2016, p.16), “o estilo é um efeito de sentido de identidade produzido no interior de uma totalidade de textos. É a imagem do enunciador, apreensível de um modo recorrente e sistematizado de dizer, que funda um modo próprio de ser”. Portanto, para essa autora, o *ethos* discursivo é uma categoria homologável ao conceito de estilo, conforme tem defendido em todos os seus trabalhos. Segundo essa pesquisadora, “para entender o estilo, deve-se prender à imagem-fim do ator da enunciação de uma totalidade de discursos enunciados”. (DISCINI, 2003, p.28).

O *ethos*, na medida em que é a imagem do enunciador (ator da enunciação) criada no discurso, explicitada na enunciação enunciada ou na práxis enunciativa, com vistas à adesão do enunciatário e em interação com este, um simulacro reflexivo composto por caráter, corpo e tom, e estabelecido no interdiscurso, *produz um efeito de identidade*.

Se, como defende Saraiva (2011, p.18), a identidade do sujeito “decorre do discurso em ato, ou melhor, do processo enunciativo, no fazendo-se de uma totalidade discursiva”, constituindo-se, portanto, um simulacro do sujeito enunciador construído na recorrência do

dizer no dito, podemos dizer então que identidade é *ethos*, e *ethos* é identidade na exata proporção em que também suscita no enunciatário um efeito de identificação.

No final, o estilo remete ao *ethos*, e este produz um efeito de identidade. Embora, em nossa opinião, esses conceitos não sejam plenamente homologáveis, cremos haver algum ganho heurístico em aproximá-los quando o assunto é a constituição da identidade do ator da enunciação de um dado conjunto de textos. Assim pensamos por que não foram ainda traçadas, de forma clara e precisa, as fronteiras definicionais capazes de semioticamente circunscrever cada conceito particular em seu exclusivo âmbito/domínio teórico, metodológico e analítico.

Depois desses apontamentos teóricos, na próxima secção, compete-nos operacionalizar a análise do *corpus paulinum*, com vistas à identificação do *ethos* do ator da enunciação desse conjunto de textos.

4 SOU O QUE SOU: A CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE *ÉTHICA* DO ENUNCIADOR DO *CORPUS PAULINUM*

De nossa parte, limitamo-nos a defender que, em alguns casos, a retórica e a semiótica podem se caracterizar, uma em relação à outra, como um *ponto de vista*, ou seja, um revelador. Essa perspectiva retórica não é nada fortuita: desde o início desta pesquisa, a intensificação de uma qualidade promove, dentro de certos limites, tanto uma retorização da semiótica quanto uma semiotização da retórica, aproximação que simultaneamente eleva e reduz a semiótica e a retórica repondo-as como pontos de vista.

Claude Zilberberg¹³⁰

4.1 Do *corpus* – entre escolhas e exclusões

Considerando o *corpus paulinum* como uma totalidade discursiva composta por treze missivas, de extensão variada, e levando em conta o princípio de que, conforme Discini (2007), uma totalidade integral está pressuposta em suas partes, embora a soma dessas partes não seja necessariamente a totalidade, não se faz necessário, portanto, analisar cada uma das cartas para deprendermos as marcas que levam à constituição de uma identidade *ética* do enunciador desse *corpus*, pois, como defende essa autora, “o sujeito enunciador de um estilo será recomposto pelo analista como enunciação enunciada e será depreensível de uma totalidade discursiva dita integral: um conjunto de textos ao qual subjaz o efeito de identidade obtido pelo exame da recorrência de um modo de dizer” (DISCINI, 2007, pp. 202,203).

Fundamentando-se no pensamento de Brøndal (1948, 1986), ao discutir o princípio de que o todo está nas partes, Discini argumenta:

O todo, que concerne a uma totalidade de discursos, é subjacente não só a cada texto componente de determinado conjunto, mas é também subjacente às distintas fases da *quase-presença*, por meio das quais manifesta o unificador de um estilo. Esse princípio desempenha um papel de sistematização do sentido no interior de cada um dos enunciados assim reunidos. Cada enunciado encerra em si o próprio princípio unificador que rege a presença do todo nas partes, para que tenhamos a totalidade estilística (DISCINI, 2015, pp. 23,24 – itálicos da autora).

Então, se, como defende a autora, o todo está nas partes, e ele não é a mera soma dessas partes, posto que existe uma estrutura que sistematiza e que esquematiza um modo de dizer como um efeito de identidade, como uma voz, um corpo e um caráter, somos levados a recortar,

¹³⁰ ZILBERBERG, C. *Elementos de semiótica tensiva*. São Paulo: Ateliê Editorial, 2011, pp. 203,204.

dessa totalidade discursiva das missivas atribuídas ao apóstolo Paulo, aquelas que são submetidas à análise semiótica e que nos oferecem dados suficientes para depreendemos um modo de dizer, que remete ao um modo de ser e constrói uma imagem-fim do ator da enunciação, depreendida dessa totalidade discursiva.

Como já dissemos, atualmente essa totalidade discursiva tradicionalmente atribuída ao apóstolo Paulo é classificada em três grupos: 1) as protopaulinas, ou seja, aquelas que são autênticas, indisputadas e decididamente obras desse autor (Romanos, 1 e 2 Coríntios, Gálatas, 1 Tessalonicenses, Filipenses e Filemon); 2) as deuteropaulinas, ou seja, as que são questionáveis ou disputadas (Efésios, Colossenses e 2 Tessalonicenses); e 3) as pseudopaulinas, isto é, aquelas cuja maioria dos especialistas considera não paulinas, mas fruto de alguns discípulos do apóstolo no fim do primeiro e início do segundo século da era cristã (1 e 2 Timóteo e Tito), embora ainda haja especialistas que consideram essas missivas obras do apóstolo.

Como um dos objetivos desta pesquisa é confrontar a identidade *ética* levantada em cada um desses grupos de missivas, conforme explicitamos na introdução desta tese, selecionamos dessa totalidade discursiva 6 epístolas para nossas análises. Das protopaulinas, Gálatas e Filemon; das deuteropaulinas, Efésios e 2 Tessalonicenses; e das pseudopaulinas, 2 Timóteo e Tito. Precisamos agora apontar os critérios de seleção.

4.1.1 Dos critérios de seleção do corpus

A escolha dessas missivas justifica-se por algumas razões específicas, além de serem representativas dos grupos nos quais se divide o *corpus paulinum* quanto à sua autenticidade. Em primeiro lugar, das protopaulinas evitamos as chamadas “grandes epístolas” (Romanos, 1 e 2 Coríntios) pelo fato de que suas análises em conjunto, conforme metodologia adotada nesta pesquisa, tornaria este projeto inexecutável. A escolha de Gálatas justifica-se por ser a primeira epístola do autor¹³¹ e provavelmente a mais antiga do Novo Testamento, além de ser uma missiva ocasional em que se depreende o envolvimento sensível do enunciador com os temas e os valores convocados no discurso e flagra a presença de um “estilo”, um modo de dizer, que pode ou não ser recorrente na totalidade do *corpus*. Já a escolha de Filemon deu-se pelo fato de ser a mais pessoal e sensível das missivas do autor.

Em segundo lugar, a escolha de Efésios e 2 Tessalonicenses, representando o grupo da

¹³¹ Estas informações estão conforme a maioria dos pesquisadores desse acervo. Alguns especialistas, contudo, acreditam que 1 Tessalonicenses teria sido a primeira missiva do apóstolo.

deuteropaulinas, tem motivações mais interdiscursivas do que intradiscursivas, isto é, essas duas cartas são as mais questionadas desse segundo grupo. Pela mesma razão, escolhemos 1 Timóteo e Tito para representar o terceiro grupo, as pastorais. Isso não significa, contudo, que não recorreremos àquelas missivas que não são objetos de análise. Pelo contrário, elas serão convocadas para evidenciar a presença das marcas recorrentes de um modo de dizer, ou sempre que acharmos pertinente.

Nesse sentido, com as análises dessas epístolas, temos uma amostra representativa da totalidade discursiva desse autor – o todo está nas partes - de onde podemos, a partir das marcas do dizer no dito, levantar a identidade *ética* do enunciador, o autor implícito desse *corpus*, pois é nessa recorrência dos modos de dizer que se origina um efeito de individuação ou singularidade, posto que aponta para um modo específico de usar a linguagem, de enunciar.

4.1.2 Da metodologia analítica

Para operacionalizar as análises subsequentes, elegemos como categorias fundamentais para apreensão dos modos de dizer que nos permitem reconstituir o *ethos* ou a identidade *ética* do enunciador do *corpus paulinum*: nos níveis das estruturas narrativas e discursivas - os procedimentos argumentativos e o fazer persuasivo do destinador-manipulador através das escolhas das estratégias de manipulação; e nas estruturas tensivas - a percepção sensível, o percurso passional do sujeito e o estilo tensivo epistolar.

A prática da análise segue, portanto, aquilo que Greimas já preconizava nos primórdios da semiótica, ou seja, mediada pela observação e descrição do *corpus*, a análise segue o movimento dinâmico de múltiplos vai-e-vem entre teoria e prática. Assim, como já pontuamos algures, o semioticista deve seguir em seu percurso analítico metodologicamente por indução, isto é, primeiramente identificar as marcas no plano da expressão e do conteúdo deixadas pela instância enunciativa, em seguida apreender a recorrência de um modo específico de dizer, e depois remetê-lo a um modo específico de ser, um *ethos*, uma imagem-fim do sujeito, um efeito de identidade do ator da enunciação.

4.1.3 Da tradução bíblica escolhida

A Bíblia foi escrita originalmente em grego, hebraico e aramaico. Ao longo de mais de três mil anos, as Escrituras veem sendo traduzidas para, praticamente, todas as línguas e dialetos do planeta. Como sabemos, o Novo Testamento, inclusive as cartas paulinas, foram escritas em

grego koinê, uma variante popular do grego ático, disseminado pelo império macedônio e tornado língua franca nos limites do Império Romano.

Em língua portuguesa, há dezenas de boas traduções da Bíblia. Estamos cientes de que uma tradução não é um mero e ingênuo “transporte” dos sentidos de uma língua de partida para uma língua de chegada. Pelo contrário, como apontam muitas teorias tradutológicas¹³², a tradução, é, antes de tudo, uma leitura, ou mais apropriadamente, uma enunciação que passa pelo crivo dos enunciadores-tradutores, que se utilizam de estratégias discursivas para a construção de sentidos no texto de chegada, a fim de construir, confirmar ou fortalecer ideologias subjacentes¹³³.

Do ponto de vista da semiótica, conforme postulam Greimas e Courtés (2016, p.508), a tradução é um processo que opera com dois fazeres: um fazer interpretativo de um texto *ab quo* e um fazer produtor de um texto *ad quem*. Nesse sentido, a tradução é uma atividade de interpretação e produção de sentidos pois, conforme salientam esses autores, “falar do sentido é ao mesmo tempo traduzir e produzir significação”.

Assim, embora tendo a possibilidade de operar as análises do *corpus paulinum* a partir do texto original em língua grega¹³⁴, fazendo nossa própria tradução, preferimos, contudo, utilizar uma tradução consolidada entre o público leitor brasileiro, razão pela qual escolhemos uma das traduções mais lidas no Brasil, a Nova Almeida Atualizada. Entretanto, a principal razão pela qual a selecionamos se deve ao fato de ser uma tradução guiada pelo princípio de equivalência formal¹³⁵.

Diante disso, passamos, doravante, para a análise do *ethos* do ator da enunciação do epistolário paulino.

4.2 A identidade *ética* do enunciador das protopaulinas

O *ethos* não é dito, ele se mostra por meio das marcas da enunciação depreensíveis do enunciado e pelo modo particular de combinação de temas e figuras, conforme Discini (2006),

¹³² Gentzler (2009, p. 15) afirma que “existem hoje tantas teorias acerca da tradução que nenhum teórico ou livro é capaz de acompanhar ou abordar todas elas”.

¹³³ Ver Machado (2011).

¹³⁴ Como os manuscritos originais não existem mais, o que se tem são cópias preservadas pela tradição textual do Novo Testamento, atualmente as sociedades tradutoras da Bíblia utilizam-se de edições críticas ou ecléticas como o *Novum Testamentum Graece* (Nestle-Aland, 28. ed.) e a "The Greek New Testament" (GNT), da United Bible Society. Nesta tese, só recorreremos ao texto de partida quando acharmos pertinente.

¹³⁵ A tradução que faz uso desse princípio orienta-se principalmente pela língua fonte, ou seja, guia-se pela mensagem na sua forma original. Por dar mais importância ao texto fonte, procura conservar, ao máximo, as características gramaticais, a estrutura de cláusulas e frases, e a consistência na tradução dos termos da língua de partida. Entretanto, os tradutores da NAA, como o objetivo de oferecer um texto de fácil compreensão, também adotam a conhecida norma: “formal ou literal sempre que possível; dinâmico sempre que necessário”.

configurando assim um estilo autoral como modo próprio de dizer, que remete a um modo de ser do sujeito da enunciação, ao qual se vincula um tom de voz, um caráter, uma corporalidade. Não é custoso reiterar que esse sujeito não se refere ao autor empírico, sujeito histórico, mas ao autor implícito de um conjunto de textos, o ator da enunciação.

4.2.1 O ethos do enunciador da Epístola aos Gálatas

No plano da textualização, a carta aos Gálatas é o primeiro escrito cristão a documentar os bastidores do surgimento da igreja, sobretudo no cenário não judeu¹³⁶. O apóstolo escreve às comunidades cristãs gentílicas¹³⁷ que ele mesmo havia estabelecido na Galácia¹³⁸, durante sua primeira viagem missionária, conforme relato de Lucas em Atos dos Apóstolos. Escrita provavelmente entre 49 e 51 d.C., da cidade de Corinto na Grécia, a carta tem o objetivo de combater a influência de um grupo de mestres judaizantes¹³⁹ que persuadiram essas comunidades paulinas a acreditar que, para se tornar cristão, um gentio precisava tornar-se judeu: guardar a Lei e ser circuncidado. Também questionavam a autoridade apostólica de Paulo, acusando-o de falso apóstolo e proclamador de um evangelho modificado para agradar às pessoas. Além disso a carta tinha o propósito de repreender as igrejas por terem se deixado levar por esses judaizantes e se afastado do “único e verdadeiro evangelho”, fazendo-as retornar ao ensino do apóstolo. Por isso, toda a argumentação da carta está construída sobre dois eixos: a defesa do apostolado do autor e a defesa de seu evangelho. Na textualização do gênero, é possível perceber que a missiva foi escrita e um tom grave e enérgico.

4.2.1.1 Uma mensagem de exortação enérgica e amorosa

De acordo com Greimas (1988), a troca epistolar é um simulacro da comunicação e interação humana e, portanto, um lugar de encontros intersubjetivos, pois é “marcada pela vontade, por parte dos correspondentes, de fazer de suas mensagens o lugar de um verdadeiro encontro intersubjetivo, ou seja, de uma autêntica ‘presentificação’ (*mise en présence*) recíproca”. (LANDOWSKI, 2012, pp. 166, 167). Mais do que dar informações de si (*fazer*

¹³⁶ Alguns estudiosos defendem que 1 Tessalonicenses teria sido a primeira missiva de Paulo.

¹³⁷ Ver nota 75.

¹³⁸ O debate inconcluso acerca da localidade exata da Galácia (norte ou sul) não é pertinente aqui.

¹³⁹ Os judaizantes eram os judeus convertidos ao cristianismo que ensinavam que, para um gentio ser salvo ou pertencer ao povo da Aliança (Israel/igreja), precisava antes tornar-se um judeu, isto é, era necessário obedecer aos rituais étnicos e religiosos do Antigo Testamento.

saber), a epístola é uma forma de estar presente na ausência (*fazer-se presente*). As missivas paulinas expressam esse desejo de romper a disjunção da distância e entrar em conjunção com os destinatários, persuadindo-os a permanecer na fé, isto é, pastoreando suas igrejas.

Em termos de convenções do gênero usado pelo enunciador para seu encontro intersubjetivo com seus enunciatários, é flagrante o fato de que a prática epistolar paulina tanto segue quanto modifica as convenções da época, ampliando a cena genérica. Por exemplo, a *praescriptio* apresenta caracterizações do remetente, do destinatário, da saudação e da comunicação. Nesse sentido, como todo gênero possui seu próprio estilo, o enunciador, polemizando com as coerções do gênero epistolar, amplia a cena genérica, o que remete ao estilo autoral.

Escrita em gênero retórico forense/deliberativo ou, em linguagem teológica, apologético/exortativo, a carta é uma exortação enérgica, emotiva e amorosa, em tons graves que denunciam certa revolta e decepção por parte do remetente em relação aos destinatários. Segundo Alexandre Junior (2021), em termos retóricos, podemos dizer que a *dispositio*¹⁴⁰ do discurso aos gálatas segue a estrutura comum consoante à prática retórica da época, isto é, constitui-se de proêmio (1:1-12), proposição ou tese (1:11,12), narração (1:13-2:21), prova (3:1-6:18), epílogo ou conclusão (6:11-18).

4.2.1.2 Plano do conteúdo (estruturas narrativas, discursivas e tensivas)

O sujeito da enunciação é considerado um sujeito realizador de um programa de construção de um objeto de valor cognitivo: a Epístola aos Gálatas. Nesse objeto-discurso, o enunciador faz uma veemente defesa de seu evangelho e de seu apostolado com o objetivo de persuadir, ou melhor, de dissuadir seus enunciatários dos ensinamentos judaizantes e fazê-los retornar ao seu evangelho. Compete, portanto, ao receptor interpretante, sujeito destinatário-julgador da missiva (figurativizado pelas igrejas da Galácia), sancionar o fazer do enunciador, aceitar ou rejeitar, conforme o êxito ou o fracasso do projeto de manipulação do destinatário e contrato fiduciário (contratual/polêmico) implícitos.

¹⁴⁰ Lembremos que, segundo Aristóteles (2005), o sistema retórico se divide em 5 partes: a) *inventio* (busca de argumentos e de outros meios de persuasão); b) *dispositio* (ordenação dos argumentos); c) *elocutio* (estilo, conversão em linguagem do material das fases anteriores); d) *actio* (proferição efetiva do discurso); e) *memoria* (memorização do discurso). Segundo o filósofo, no tocante à *dispositio*, “as partes necessárias são, pois, a exposição e as provas. Estas são, então, as seções apropriadas; no máximo, digamos proêmio, exposição, provas e epílogo” (ARISTÓTELES, 2006, p. 277)

Em termos da sintaxe narrativa, o discurso da epístola estabelece um contrato polêmico entre o enunciador e seu *outro*, figurativizado pelos judaizantes, e ao mesmo tempo um contrato fiduciário tácito com os enunciatários, as igrejas da Galácia. O sujeito destinador-manipulador, modalizado, respectivamente, volitiva, epistêmica, e deonticamente pelo *querer fazer*, *saber fazer* e *poder fazer* e *dever fazer*, através do uso de estratégias de persuasão e manipulação e uma retórica própria, procura persuadir os enunciatários a rejeitar o discurso judaizante e a permanecer crendo no seu discurso. É um programa narrativo de privação, reflexiva de renúncia na medida em que o enunciador procura fazer com que o enunciatário renuncie a uma concepção de evangelho recebida de seus oponentes, os judaizantes. Nesse sentido, do ponto de vista do enunciador, esse é um programa de natureza modal que pode ser localizado na dêixis negativa do quadrado semiótico de base greimasiana, visto que seu propósito é *dissuadir* os enunciatários da decisão de abandonar o evangelho paulino para seguir “outro evangelho”. Portanto, persuadi-los a um *fazer-não-crer* acompanhado de um *fazer-não-querer* conjungir com os valores e axiologias desse discurso. Portanto, o enunciado da epístola realiza-se como um chamado ao retorno ao “verdadeiro evangelho” por parte dos enunciatários.

Como já dito alhures, do ponto de vista enunciativo, a cena genérica epistolar coloca em jogo um conjunto de simulacros discursivos criado na e pela linguagem. São as figuras do enunciador, enunciatário e da situação de enunciação. Na *praescriptio* da epístola, notamos a construção inicial desses simulacros:

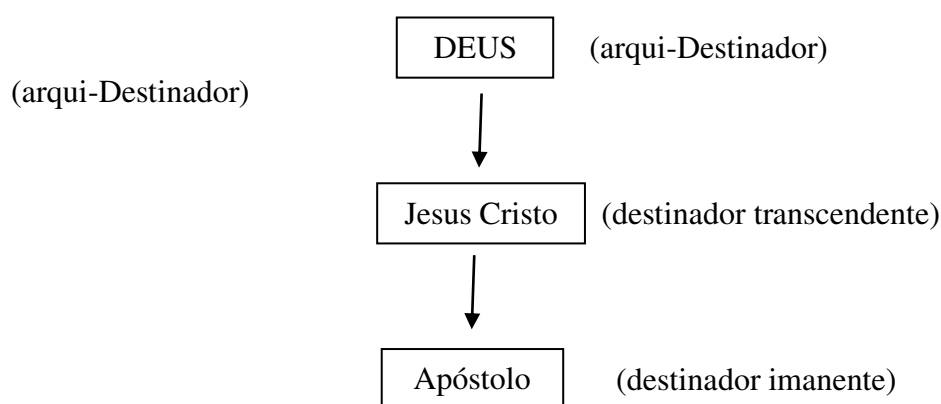
¹ Paulo, apóstolo — não da parte de pessoas, nem por meio de homem algum, mas por Jesus Cristo e por Deus Pai, que o ressuscitou dos mortos —, ² e todos os irmãos que estão comigo, às igrejas da Galácia. ³ Que a graça e a paz estejam com vocês, da parte de Deus, nosso Pai, e do Senhor Jesus Cristo, ⁴ o qual entregou a si mesmo pelos nossos pecados, para nos livrar deste mundo perverso, segundo a vontade de nosso Deus e Pai, ⁵ a quem seja a glória para todo o sempre. Amém! (GÁLATAS 1:1-5 – NAA, 2017, p. 894).

O enunciador, sincretizado na figura do narrador, constrói, nesse excerto, conforme as coerções do gênero epistolar, a autoapresentação do destinador e dos destinatários além de introduzir uma saudação inicial. Onomasticamente figurativizado por Paulo, ao qual acrescenta um epíteto expansivo “apóstolo — não da parte de pessoas, nem por meio de homem algum, mas por Jesus Cristo e por Deus Pai, que o ressuscitou dos mortos”. Nesse epíteto, o enunciador defende a origem divina de seu chamado/apostolado em resposta à palavra do outro, isto é, a acusação de seus oponentes de que não seria um verdadeiro apóstolo, pois não pertenceria ao grupo dos doze que Jesus havia chamado. Nesse sentido, o enunciador está respondendo ao argumento *ad hominem* de seus oponentes que, para desautorizar sua mensagem, procuram

desqualificar o orador. Assim, é como apóstolo, designado por Jesus Cristo e por Deus Pai, que o sujeito destinador fala de seu lugar de autoridade sobre as igrejas, sobretudo sobre aquelas que ele mesmo fundou. Esse é o simulacro do enunciador do qual depende o programa de manipulação para obter êxito.

Em termos da sintaxe narrativa, como é típico do discurso religioso de natureza fundante, notamos, como Cardoso (2018), a presença de uma hierarquia de actantes/atores/destinadores.

Figura 10 – Hierarquia de destinadores no discurso epistolar bíblico



Fonte: Elaborada para tese.

Situado no nível abaixo de Jesus Cristo, o apóstolo é, na formação discursiva cristã, um homem chamado por Deus e enviado pelo próprio Jesus para proclamar a mensagem cristã, portanto, um agente autorizado a falar em nome do filho de Deus: “¹Paulo, apóstolo — não da parte de pessoas, nem por meio de homem algum, mas por Jesus Cristo e por Deus Pai”. Além do mais, é aquele que possui as competências necessárias para dizer à igreja o que é a doxa cristã e apto a denunciar a heterodoxia, isto é, a heresia, o falso ensino. Notemos também que, nessa autodescrição, o enunciador já introduz a defesa de seu apostolado atribuindo-lhe origem divina e não humana, o que abordará de modo mais direto nas secções subsequentes.

O narrador acrescenta: “e todos os irmãos que estão comigo”. A presença desses corremetentes, mais uma alteração da prática epistolar da época, não significa que a carta foi escrita a muitas mãos, mas, como salienta Burnet (2001), significa que o enunciador não falava em seu próprio nome, mas em nome da equipe que o acompanhava. Em outras palavras, é uma estratégia de manipulação do destinador para tentar convencer os destinatários recorrendo ao

consensus ecclesiae, isto é, os valores e as ideologias presentes no discurso epistolar não eram somente dele, mas de outros irmãos e da igreja também.

Além da construção do simulacro de si, para levar a efeito seu projeto de manipulação, o enunciador precisa construir também o simulacro do enunciatário, ou seja, precisa ter em mente a imagem dos destinatários aos quais deseja persuadir. Os destinatários aqui são figurativizados no enunciado como “as igrejas da Galácia”, conotando não apenas uma comunidade específica, mas um grupo de igreja designadas pelo topônimo Galácia. A designação dada ao destinatário, diferentemente do que ocorre no restante do *corpus*, em que as comunidades são tratadas com avaliações afetivas¹⁴¹, aqui é desprovida de qualquer avaliação positiva, indicando o estado passional do enunciador/narrador, de decepção e até certa revolta pela apostasia dos narratários, conforme certa doxa cristã.

Notemos também que não há nenhum elogio aos destinatários na secção ação de graças, que segue a *praescriptio*, diferentemente do que acontece em outras epístolas. Contudo, o narrador os saúda em forma de oração rogando que a graça e a paz de Deus estejam com eles. Paradoxalmente, embora perplexo com a apostasia e sem motivos para elogiar seus narratários, o narrador ainda demonstra suas afeições desejando-lhes o favor e a paz de Deus em tempo de turbulência na relação intersubjetiva. Essa estratégia tem o objetivo de estabelecer um vínculo necessário entre enunciador e enunciatário. Vai se construindo aqui, conforme Barros (2007), como resultante da dimensão passional e sensorial do texto da missiva, um *ethos* benevolente e compassivo.

Ainda no proêmio da missiva, o enunciador, debruçando-se em um *eu* narrador no enunciado epistolar e estabelecendo um *vocês* como narratários, produzindo efeitos de subjetividade e proximidade, coloca em discurso um enunciado que adentra o campo de presença como uma grandeza de alto impacto:

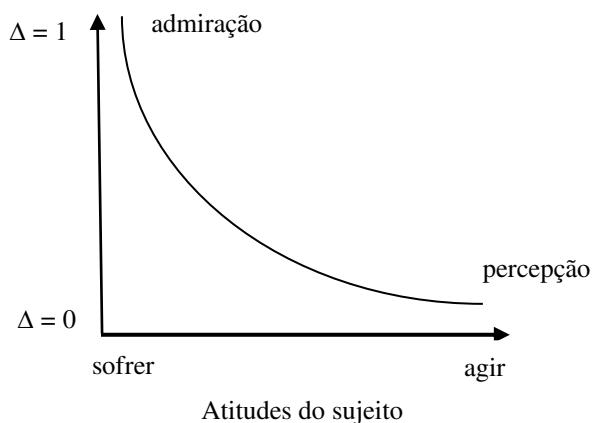
⁶ Estou muito surpreso em ver que vocês estão passando tão depressa daquele que os chamou na graça de Cristo para outro evangelho, ⁷ o qual, na verdade, não é outro. Porém, há alguns que estão perturbando vocês e querem perverter o evangelho de Cristo. ⁸ Mas, ainda que nós ou mesmo um anjo vindo do céu pregue a vocês um evangelho diferente daquele que temos pregado, que esse seja anátema. ⁹ Como já dissemos, e agora repito, se alguém está pregando a vocês um evangelho diferente daquele que já receberam, que esse seja anátema. ¹⁰ Por acaso eu procuro, agora, o favor das pessoas ou o favor de Deus? Ou procuro agradar pessoas? Se ainda estivesse

¹⁴¹ Veja por exemplo: “A todos os amados de Deus que estão em Roma” (Rm 1:7); “à igreja de Deus que está em Corinto” (1 Cor 1:2); “à igreja de Deus que está em Corinto e a todos os santos em toda a Acaia” (1 Cor 1:1); “aos santos que vivem em Éfeso e são fiéis em Cristo Jesus” (Ef 1:1); “a todos os santos em Cristo Jesus, inclusive bispos e diáconos que vivem em Filipos” (Fp 1:1); “aos santos e fiéis irmãos em Cristo que estão em Colossos” (Cl 1:2) etc.

procurando agradar pessoas, eu não seria servo de Cristo. (GÁLATAS 1:6-10 – NAA, 2017, p. 894).

Em termos tensivos, diremos que o enunciador, ainda aturdido com o acontecimento que invade seu campo de presença como uma grandeza altamente tônica, vê-se perplexo com o fato de suas igrejas estarem se afastando do seu evangelho, para seguir outro ensino. O acontecimento “se apropria do sujeito, ou, para sermos mais justos, desapropria-o de suas competências modais, transformando-o em sujeito do sofrer, conforme defende Zilberberg (2011, p. 25). Segundo esse autor, “em decorrência da intensidade repentina e superior daquilo que sobrevém, a ‘admiração’ inerente ao objeto-acontecimento penetra no espaço tensivo, onde se instala como guardião do acento, e inscreve a percepção como correlato inacentuado ou desacentuado” (IBIDEM, p. 165). O sujeito afetado pela força de impacto da grandeza tensiva que invade seu campo de presença e caracterizado pela admiração, é modalizado como sujeito do *sofrer*. Somente depois que o acontecimento for “despossuindo” o sujeito, fazendo-o assimilar o ocorrido é que se torna o sujeito do agir. Vejamos o gráfico abaixo:

Figura 11 – Atitudes modais do sujeito



Fonte: Zilberberg (2011, p. 165)

No entanto, precisamos atentar para o fato de que a admiração do enunciador já é uma perplexidade retORIZADA, portanto, do ponto de vista tensivo, o sujeito já é um sujeito do agir, do foco, um sujeito de estado, posto que, passadas as vicissitudes do sobrevir, vive a regularidade do pervir. A grandeza semiótica já perdeu em intensidade e ganhou extensidade, permitindo que o sujeito, afetado pelo sobrevir, reestruture seu campo perceptivo.

O tom emotivo de surpresa e indignação constitui-se um forte apelo ao *pathos* do enunciatário. O apóstolo expressa sua perplexidade pelo fato de suas igrejas estarem deixando

seu evangelho para seguir outro ensino que, segundo ele, nem era evangelho. Além da disjunção actorial e espaciotemporal pressuposta pela cena genérica, disjunções que a práxis epistolar procura romper, o enunciador teme outra disjunção, digamos, ideológica de seu discurso por parte dos destinatários. Por isso, no afã de manipulá-los a aderir ao projeto narrativo de base, isto é, dissuadi-los de seguir os mestres judaizantes e voltar ao seu evangelho, o destinador usa diversas estratégias de manipulação e persuasão. Segundo Greimas e Courtés (2016, p.270), em todo projeto de manipulação o que está em jogo é sempre a competência modal do destinatário. Se o destinatário conjunge ao *não poder não fazer* um *dever-fazer*, tem-se a provocação ou a intimidação; por outro lado, se o destinatário conjunge um *querer-fazer*, tem-se então a sedução ou tentação. Na intimidação há uma ameaça do destinador sobre o destinatário.

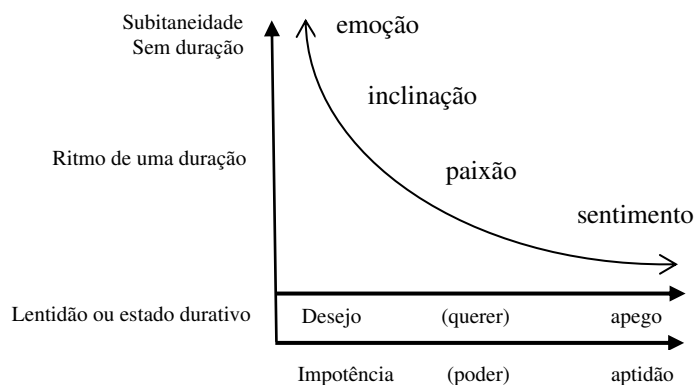
Ao argumentar que os gálatas não deveriam crer em outro evangelho, pois qualquer outro evangelho seria uma perversão do verdadeiro, conforme transmitido por Paulo, o enunciador, faz uso da manipulação por intimidação ao invocar uma impreciação sobre aquele que ensinar tal evangelho: “⁸Mas, ainda que nós ou mesmo um anjo vindo do céu pregue a vocês um evangelho diferente daquele que temos pregado, que esse seja anátema”(Gl 1:8). Assim, os destinatários são intimidados pelo destinador a rejeitar a mensagem judaizante (*dever-não-crer*) sob pena de maldição. A ameaça que, *a priori*, faz referência ao terceiro (“⁷há alguns que estão perturbando vocês e querem perverter o evangelho de Cristo”), mas que tem como foco os destinatários, é atenuada quando o narrador aplica a si mesmo: “⁸Mas, ainda que nós ou mesmo um anjo vindo do céu pregue a vocês um evangelho diferente daquele que temos pregado, que esse seja anátema”.

Ao operar com a revelação dos saberes a respeito do conteúdo do que é o verdadeiro e o falso evangelho, o discurso busca a adesão do destinatário por meio da manipulação executada também pela modalização deôntica do *dever-fazer* (prescrição), isto é, deve rejeitar essa versão do evangelho, e do *crer-poder-saber* entrar em conjunção com os valores ideológicos propostos pelo “verdadeiro evangelho”. Dessa forma, o enunciador busca a adesão do enunciatário tanto pela “força da sua palavra” quanto pela “imagem” que constrói de si no enunciado. Estão em jogo, portanto, a tríade regente da força persuasiva do discurso, conforme preconizada por Aristóteles: *ethos*, *logos* e *pathos*.

O investimento no *pathos* do enunciatário revela-se no uso de figuras como a hipébole (“ou mesmo um anjo vindo do céu”) que, segundo Fiorin (2017), do ponto de vista tensivo, é uma figura da valência da intensidade e da subdimensão da tonicidade, imprimindo um tom

emotivo ao discurso e conferindo um *ethos* forte e afetado passionalmente. Fontanille e Ziberberg (2001) distinguem o complexo modal e fórico das emoções da seguinte forma:

Figura 12 – Dimensões do complexo afetivo



Fonte: Fontanille e Zilberberg (2001, p.284)

Conforme explicam esses autores, a emoção, do ponto de vista da foria, se define pelo regime da subitaneidade, produto da rapidez e da tonicidade; do ponto de vista aspectual, corresponde à síncope da duratividade e, no que tange ao aspecto modal, tem-se a prevalência das valências de inibição sobre as de impulsão. No excerto em análise, o enunciador mostra-se perplexo, isto é, fortemente comovido pela suposta apostasia de seus destinatários. Revela uma percepção sensível aspectualizada pela prevalência da dimensão da intensidade sobre a extensidade, da subvalência do andamento e tonicidade sobre a temporalidade e espacialidade, mostrando-se sob o efeito de um regime acelerado e tônico de perceber o mundo.

Dada a natureza dialógica da linguagem, em que um enunciado é sempre uma atitude responsiva a outro enunciado, pois o enunciador procura responder à acusação de seus oponentes de que, para agradar as pessoas (os gentios), teria anunciado no mundo gentílico uma versão “facilitada” do evangelho (salvação pela graça por meio da fé, sem as obras da lei), e por isso não autorizada pela igreja de Jerusalém, sede e berço do cristianismo nascente. Em tom enérgico argumenta: “Por acaso eu procuro, agora, o favor das pessoas ou o favor de Deus? Ou procuro agradar pessoas? Se ainda estivesse procurando agradar pessoas, eu não seria servo de Cristo”. Assim, o enunciador argumenta em defesa de suas motivações no tocante à natureza de sua mensagem e nos capítulos seguintes procura usar este mesmo argumento contra seus opositores.

No excerto a seguir, em termos retóricos, o enunciador anuncia sua tese ou proposição, que procurará defender no restante da missiva:

¹¹ Mas informo a vocês, irmãos, que o evangelho por mim anunciado não é mensagem humana, ¹² porque eu não o recebi de ser humano algum, nem me foi ensinado, mas eu o recebi mediante revelação de Jesus Cristo. (GÁLATAS 1:6-10 – NAA, 2017, p. 894).

Depois de introduzir a defesa da origem divina de seu chamado, o enunciador agora passa a defender nos capítulos seguintes da missiva a origem divina de seu evangelho, sua mensagem, duramente atacada pelos seus opositores. Em tom mais sereno, o narrador designa seus narratários pelo vocativo fraterno, “irmãos”, conotando fraternidade e familiaridade¹⁴² e produzindo um efeito de proximidade afetiva.

De acordo com Zilberberg (2011, p.196), o campo de ação do discurso persuasivo é dividido entre uma argumentologia, de natureza implicativa e de atonia reduzida e uma tropologia, concessiva e com maior tonicidade. Zilberberg dedica espaço em sua teoria tensiva a alguns aspectos da tropologia e contribui para uma semiotização da retórica e para retorização da semiótica, já que a linguística não deu a devida atenção à arte do discurso persuasivo. Nesse sentido, segundo o autor, o lugar de acolhimento natural da retórica seria o nível das estruturas discursivas, embora o Dicionário de semiótica admita isso com alguma reserva. Portanto, é nesse patamar mais superficial e mais complexo do percurso gerativo do sentido, o nível das estruturas discursivas, onde a retórica tropológica e argumentológica encontra seu lugar.

Embora a argumentologia naturalmente implicativa e de atonia reduzida possa operar no discurso tanto por implicação (se x , então y) quanto pela concessão (embora x , y), como nos lembra Fiorin (2007), os argumentos repertoriados pela retórica são majoritariamente implicativos. Usando uma estrutura entimemática negativa e uma positiva, na enunciação da tese da missiva, o enunciador recorre à lógica implicativa para manipular o enunciatário e assim conquistar sua adesão. Vejamos então como a lógica implicativa opera na construção do enunciado: se o evangelho proclamado pelo enunciador é de origem divina e não humana, então ele é verdadeiro. Se ele é verdadeiro, então a mensagem ensinada pelos judaizantes é falsa, não digna de crédito.

Como nos lembram Lopes e Bevidas (2007, p. 33), “o fazer persuasivo desdobrado em manipulação pelo Destinator inicial e como fazer interpretativo ou sancionante pelo Destinator

¹⁴² Texto grego: Γνωρίζω γὰρ ὑμῖν ἀδελφοί τὸ εὐαγγέλιον τὸ εὐαγγελισθὲν ὑπ’ ἐμοῦ ὅτι οὐκ ἔστιν κατὰ ἄνθρωπον. (Gal 1:11 SBLGNT).

final envolve o regime da veridicção, da persuasão e da argumentação”. Assim, pela força retórica da palavra, e estabelecido o contrato tácito de veridicção entre enunciador e enunciatário, o enunciador procura fazer *parecer ser* verdade seu evangelho e *parecer ser* falso o discurso do outro.

Na narração ou exposição do corpo da missiva (1:13-2:21), o enunciador aglutina procedimentos argumentativos e estratégias de manipulação para sustentar sua tese de que seu chamado e mensagem são de origem divina:

¹¹ Mas informo a vocês, irmãos, que o evangelho por mim anunciado não é mensagem humana, ¹² porque eu não o recebi de ser humano algum, nem me foi ensinado, mas eu o recebi mediante revelação de Jesus Cristo. ¹³ Porque vocês ouviram qual foi, no passado, o meu modo de agir no judaísmo, como, de forma violenta, eu perseguia a igreja de Deus e procurava destruí-la. ¹⁴ E, na minha nação, quanto ao judaísmo, levava vantagem sobre muitos da minha idade, sendo extremamente zeloso das tradições dos meus pais. ¹⁵ Mas, quando Deus, que me separou antes de eu nascer e me chamou pela sua graça, achou por bem ¹⁶ revelar seu Filho em mim, para que eu o pregasse entre os gentios, não fui imediatamente consultar outras pessoas, ¹⁷ nem fui a Jerusalém para me encontrar com os que já eram apóstolos antes de mim, mas fui para as regiões da Arábia e voltei, outra vez, para Damasco. ¹⁸ Passados três anos, fui a Jerusalém para me encontrar com Cefas e fiquei quinze dias com ele. ¹⁹ E não vi outro dos apóstolos, a não ser Tiago, o irmão do Senhor. ²⁰ Ora, a respeito do que estou escrevendo a vocês, afirmo diante de Deus que não estou mentindo. ²¹ Depois, fui para as regiões da Síria e da Cilícia. ²² E eu não era conhecido pessoalmente pelas igrejas da Judeia, que estão em Cristo. ²³ Ouviam somente dizer: “Aquele que antes nos perseguia, agora prega a fé que no passado procurava destruir.” ²⁴ E glorificavam a Deus a meu respeito. ²⁵ Catorze anos depois, fui outra vez a Jerusalém com Barnabé, levando também Tito. ²⁶ Fui em obediência a uma revelação. E lhes apresentei o evangelho que prego entre os gentios — mas fiz isso em particular aos que pareciam de maior influência —, para não correr ou ter corrido em vão. ²⁷ Mas, nem mesmo Tito, que estava comigo, sendo grego, foi obrigado a submeter-se à circuncisão. ²⁸ E isto surgiu por causa dos falsos irmãos que se haviam infiltrado para espreitar a liberdade que temos em Cristo Jesus e nos reduzir à escravidão. ²⁹ A esses não nos submetemos por um instante sequer, para que a verdade do evangelho permanecesse entre vocês. ³⁰ E, quanto àqueles que pareciam ser alguma coisa — o que eles foram, no passado, não me interessa; Deus não aceita a aparência do homem —, esses, digo, que pareciam ser de maior influência, nada me acrescentaram. ³¹ Pelo contrário, quando viram que me havia sido confiado o evangelho da incircuncisão, assim como a Pedro foi confiado o evangelho da circuncisão ³² — pois aquele que operou eficazmente em Pedro para o apostolado da circuncisão também operou eficazmente em mim para com os gentios — ³³ e, quando reconheceram a graça que me foi dada, Tiago, Cefas e João, que eram reputados colunas, estenderam a mim e a Barnabé a mão direita da comunhão, a fim de que nós fôssemos para os gentios e eles fossem para a circuncisão. ³⁴ Somente recomendaram que nos lembrássemos dos pobres, o que também me esforcei por fazer. ³⁵ Quando, porém, Cefas veio a Antioquia, resisti-lhe face a face, porque havia se tornado repreensível. ³⁶ De fato, antes de chegarem alguns da parte de Tiago, ele comia com os gentios; quando, porém, chegaram, começou a afastar-se e, por fim, separou-se, temendo os da circuncisão. ³⁷ E também os demais judeus se fizeram hipócritas juntamente com ele, a ponto de o próprio Barnabé ter-se deixado levar pela hipocrisia deles. ³⁸ Quando, porém, vi que não procediam corretamente segundo a verdade do evangelho, eu disse a Cefas, na presença de todos: “Se você, que é judeu, vive como gentio e não como judeu, por que quer obrigar os gentios a viverem como judeus?” ³⁹ Nós, judeus por natureza e não pecadores dentre os gentios, ⁴⁰ sabendo, contudo, que o homem não é justificado por obras da lei, e sim mediante a fé em Jesus Cristo, também temos crido em Cristo Jesus, para que fôssemos justificados pela fé

em Cristo e não por obras da lei, pois por obras da lei ninguém será justificado. ¹⁷ Mas, se nós, procurando ser justificados em Cristo, fomos também achados pecadores, será que isto significa que Cristo é ministro do pecado? De modo nenhum! ¹⁸ Porque, se volto a edificar aquilo que destruí, a mim mesmo constituo transgressor. ¹⁹ Porque eu, mediante a própria lei, morri para a lei, a fim de viver para Deus. Estou crucificado com Cristo;²⁰ logo, já não sou eu quem vive, mas Cristo vive em mim. E esse viver que agora tenho na carne, vivo pela fé no Filho de Deus, que me amou e se entregou por mim. ²¹ Não anulo a graça de Deus; pois, se a justiça é mediante a lei, segue-se que Cristo morreu em vão. (GÁLATAS 1:11-2:21 – NAA, 2017, pp. 894,895).

Da perspectiva retórica, para sustentar seu argumento de que seu evangelho não é de origem humana, o enunciador lança mão de três álibis (Gl 1:16b-24): a) depois de sua conversão não foi a Jerusalém se encontrar com aqueles que eram apóstolos antes dele (v. 17); b) foi para as regiões da Arábia e voltou a Damasco (v.17); e c) só foi a Jerusalém conhecer os apóstolos muito tempo depois de ser chamado ao apostolado por Cristo (v.18).

Para oferecer provas da origem divina de sua mensagem e de como ela era legítima e chancelada pela igreja, o enunciador recorre a 4 provas: a) seu procedimento fanático e perseguidor da igreja antes de tornar-se cristão (vv.13,14); b) seu chamado divino à conversão e apostolado (vv. 15,16); c) o reconhecimento e chancela dos líderes da igreja de Jerusalém quanto ao seu apostolado e conteúdo do evangelho que “nada lhe acrescentaram” e estenderam a ele e a seu companheiro Barnabé a mão direita da comunhão (2:1-10); e d) sua repreensão a Pedro em Antioquia por ter cedido às pressões ético-religiosas dos judeus vindos de Jerusalém (Gl 2.11-21).

Assim, caracterizando-se por um modo específico e recorrente de dizer, o enunciador dessa missiva, o autor implícito, vai construindo um *ethos* de competência, vinculado a um corpo, a uma voz e a um caráter, que remete a um estilo. Lembremos que, para Discini, em sua estilística discursiva, o estilo deve ser entendido como

um efeito de sentido de identidade produzido no interior de uma totalidade de textos. É a imagem do enunciador, apreensível de um modo recorrente e sistematizado de dizer. Apresenta-se recorrente, esse modo de dizer, ao ser levada em conta a voz enunciativa que fala em cada texto e no conjunto deles – o todo integral, que sustenta a totalidade discursiva. (DISCINI, 2016, p. 16)

Ainda segundo essa semioticista, a voz é modo de pensar, é ponto de vista, o que encerra um modo de sentir e de interpretar as coisas do mundo. “Falar, por sua vez, é o ato de um sujeito enunciar-se, ao apropriar-se do que pensa e sente – e isso, no confronto, mais do que inevitável, necessário, com o outro” (IBIDEM, p.16). Ao enunciar, o sujeito enuncia-se, isto é, cria, conforme Aristóteles, um “ar” estrangeiro, um “ar” próprio, que emerge do próprio discurso e remete ao modo de ser do “orador”, o sujeito da enunciação. O enunciador como sujeito do

estilo é o enunciador apreendido no interior do discurso pela imagem que constrói de si resultante de um modo peculiar de sustentar a própria voz, resultante de um modo de sentir, perceber e interpretar as coisas do mundo. Constata-se nesse texto a presença de uma voz grave, uma corporalidade sadia, um caráter sólido e firme, que no plano do conteúdo e na tensão entre o sensível e o inteligível constrói um *ethos* de autoridade, a imagem de um enunciador corajoso e firme, que sabe sustentar sua voz.

Nesse excerto da *narratio* em análise, para sustentar essa voz e conseguir a adesão do enunciatário, o enunciador recorre ao uso de diversos tropos retóricos como: parêntesis, hipérbato, ironia, metonímia, metáfora. Analisemos especialmente esta última que, na perspectiva tensiva, é uma figura que se constrói com o operador da mistura, isto é, da sintaxe extensiva, visto que, segundo Jakobson (2007), a metáfora é uma figura da similaridade. Nesse sentido, é resultante do regime da participação, que é o confronto do igual e do desigual. A igualdade pressupõe grandezas intercambiáveis; a desigualdade implica grandezas que se opõem como superior e inferior, segundo Fontanille e Zilberberg (2001). No excerto abaixo, o enunciador usa a figura da metáfora da escravidão para associá-la à obediência à lei judaica, especialmente um aspecto dela, a circuncisão, tonificando-a em seu discurso.

⁴ E isto surgiu por causa dos falsos irmãos que se haviam infiltrado para espreitar a liberdade que temos em Cristo Jesus e nos reduzir à escravidão. ⁵ A esses não nos submetemos por um instante sequer, para que a verdade do evangelho permanecesse entre vocês. (GÁLATAS 2:4,5 – NAA, 2017, p. 895).

Construindo o binômio liberdade/escravidão, o enunciador associa a fé em Cristo ou a graça proclamada pelo seu evangelho à liberdade, valorada euforicamente; e a obediência legalista à lei, à escravidão de natureza disfórica, por meio da mistura de duas grandezas, duas isotopias que, de alguma forma, mantêm entre si uma relação de analogia, de similaridade, de intersecção. Se, como defende Zilberberg (2004, p. 78), “a sintaxe da extensividade operaria exclusivamente por *triagens* e *misturas*, de tal sorte que cada operação teria sempre a outra por objeto”, então, ao operar com a mistura por meio da metáfora, associando duas grandezas (graça/liberdade *versus* lei/escravidão), o enunciador também opera por triagens, visto que “toda metonímia é ligeiramente, metafórica e toda metáfora tem um matiz metonímico” (JAKOBSON, 2007, p.148).

Como o discurso não é uma descrição objetiva e neutra pois, a todo momento, ele toma posição, sanciona, aprova ou reprova; do ponto de vista dos conteúdos axiológicos que constroem os discursos em relação polêmica nesta epístola, notamos que o discurso dos

opponentes do enunciador, por meio da sintaxe intensiva, proclama a insuficiência, o não bastante da grandeza, isto é, que o evangelho de Paulo não é suficiente, posto que é incompleto, e através da *melhoriação* adicionam ou incluem uma grandeza - a obediência à lei - por isso operam pela mistura, embora, do ponto de vista axiológico do discurso paulino, o que os judaizantes fizeram foi *profanar* o evangelho, operando a inclusão de uma grandeza ruim.

Por outro lado, em termos da sintaxe extensiva, o enunciador, por meio da triagem, desqualifica o excesso, o desnecessário, o inútil, e pela *pejoração*, com vistas à pureza e aos valores de absoluto, elimina uma grandeza ruim - a obediência à lei. Nesse sentido, Paulo tria por eliminar elementos condicionantes do ‘ser cristão’ e, ao triar, livra o cristão gentio do ‘excesso’ de coerções e amplia a liberdade deste. Ao condicionar a justificação do cristão apenas pela graça/fé, Paulo opera uma triagem sobre a mistura. A mistura, por sua variedade de elementos condicionantes é atonizadora destes e ampliadoras das coerções, razão pela qual é escravizante. A triagem restringe o número de condicionantes e, neste caso, essa redução alcança o exclusivo, isto é, o valor de absoluto, tornando-se, portanto, geradora da liberdade. E quanto maior a liberdade do fiel, melhor é a qualidade do seu vínculo com o valor fidelizado e mais intensa é a fé”: “sabendo, contudo, que o homem não é justificado por obras da lei, e sim mediante a fé em Jesus Cristo, também temos crido em Cristo Jesus, para que fôssemos justificados pela fé em Cristo e não por obras da lei, pois por obras da lei ninguém será justificado” (Gl 2:16). Assim, essas operações sintáticas, “assumem ou atualizam uma coloração *religiosa*, compreensível se levarmos em conta que o religioso tem no seu étimo, no seu âmago, a junção em si mesma” (ZILBERBERG, 2004, pp. 89,90).

Conforme propugna esse autor, o que está em tensão no enunciado epistolar é a tensão entre o sagrado e o profano, pois “o religioso tem como paradigma básico a tensão entre o *sagrado* e o *profano*; essas duas categorias pertencem a estilos axiológicos distintos que, por sua vez, podem ser compreendidos em termos de *valências*” (IBIDEM, p.90). O sagrado é da ordem do sensível, da valência da intensidade, o profano da ordem do inteligível, da valência da extensidade. No plano do conteúdo, o sagrado é uma grandeza de natureza tônica, acentuada, conforme Tatit (2019, p. 74). Por outro lado, o profano é desacentuado, átono, posto que é inteligível.

Numa espécie de conclusão da narração, o enunciador, instalando no texto por embreagem actancial enunciativa de primeira pessoa um *eu* que, na verdade, é um *tu*, suspendendo, assim, as oposições de pessoa, apela aos enunciatários para não anularem a graça de Deus procurando ser justificado por meio da lei: “Não anulo a graça de Deus; pois, se a justiça é mediante a lei, segue-se que Cristo morreu em vão”. Podendo enunciar injuntivamente,

“não anule a graça de Deus”, uma vez que os Gálatas, persuadidos pelos judaizantes procuravam fazê-lo, o enunciador mostra um *ethos* generoso e benevolente com seus enunciatários ao instalar um *eu* como simulacro do *tu*, isto é, aplicando a si o que esperava do outro, e protegendo a face positiva deste, na troca intersubjetiva.

Na longa secção da carta (3:1-6:10), chamada retoricamente “prova”, o enunciador imiscui “exposição doutrinária” e “exortações ética ou parenéticas¹⁴³” em duas grandes unidades argumentativas (Gl 3:1-4:31 e 5:1-6:10) e uma digressão didática (3:15-25). É uma secção complexa, em que narrador lança mão de variados procedimentos retórico-argumentativos para “provar” que seu evangelho é de origem divina e para persuadir o enunciatário a rejeitar o discurso judaizante da busca da justificação pelas obras da lei. Também recorre a diferentes tipos de manipulação que são combinados e confundidos em estruturas de manipulação complexas e explicitados pela organização e encadeamento dos programas no percurso do destinador-manipulador.

É importante salientar que, como pontuamos algures, dependendo do modo como escolhe as estratégias argumentativas e as de manipulação no esquema narrativo canônico, o enunciador constrói uma imagem de si, ora centrada nos recursos do *logos* (*phrónesis*), revelando-se sensato, ponderado; ora centrada no próprio *ethos* (*areté*), transparecendo franqueza e audácia; e ora, com os recursos do *pathos* (*eunóia*), mostrando-se solidário, benevolente e empático.

Fazendo uso dos recursos do *pathos* e antecipando as exortações parenéticas¹⁴⁴, em tom de indignação e reprimenda, o enunciador interpela os enunciatários:

¹Ó gálatas insensatos! Quem foi que os enfeitiçou? Não foi diante dos olhos de vocês que Jesus Cristo foi exposto como crucificado? ²Quero apenas saber isto: vocês receberam o Espírito pelas obras da lei ou pela pregação da fé? ³Será que vocês são tão insensatos que, tendo começado no Espírito, agora querem se aperfeiçoar na carne? ⁴Será que vocês sofreram tantas coisas em vão? Se é que, na verdade, foram em vão. ⁵Aquele que lhes concede o Espírito e que opera milagres entre vocês, será que ele o faz pelas obras da lei ou pela pregação da fé? (GÁLATAS 3:1-5 – NAA, 2017, p.895).

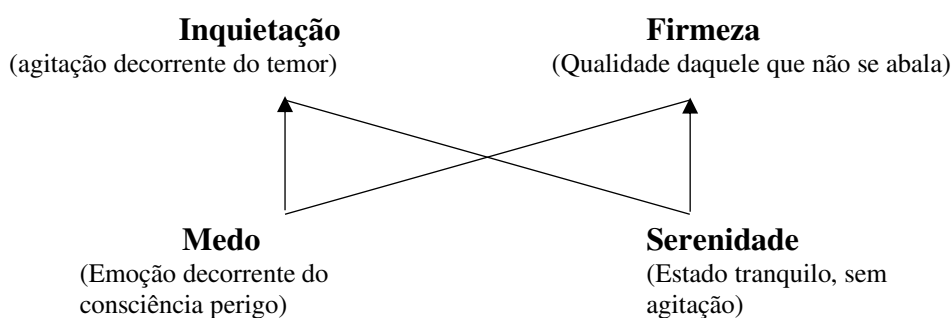
¹⁴³ Há dois tipos de exortações nas missivas paulinas: as *parenéticas* e as *protrépicas*. A primeira são aquelas em que os destinatários são exortados a *manter fidelidade* aos valores éticos dos cânones bíblicos da fé cristã; a segunda são as que apelam *às mudanças requeridas* por um viver em conformidade aos valores e axiologias cristãs. Essas exortações práticas geralmente aparecem no *corpus* paulino no final do corpo das missivas.

¹⁴⁴ Exortações parenéticas são aquelas em que os destinatários são exortados a *manter fidelidade* aos valores éticos dos cânones bíblicos da fé cristã; por outro lado, as exortações protrépicas são exortações que apelam *às mudanças requeridas* por um viver em conformidade aos valores e axiologias cristãs. Essas exortações práticas geralmente aparecem no *corpus* paulino no final do corpo das missivas.

Para “dar provas” de que a justificação do pecador ocorre pela fé e não pelas obras da lei, essência de seu evangelho e ponto nevrálgico na polêmica com o discurso judaizante, o enunciador recorre aos recursos retóricos da experiência (argumento pelo exemplo) e às Escrituras do A.T. (citações de autoridade). O apelo a esses recursos argumentativos e às estratégias de manipulação visam à preparação da competência do sujeito/destinatário para a realização da performance: “primeiro adquirindo o crer, a convicção, em seguida o querer e/ou dever (como suas modalizações virtualizantes), para depois ser munido das demais competências atualizantes do saber e poder, o que o habilitará à realização da performance. “O enunciador aciona um *fazer-crer* ao qual corresponde ou não um *crer* do enunciatário” (FONTANILLE; ZILBERBERG, 2001, p. 271).

No excerto em análise, o enunciador manifesta certa inquietação resultante do temor de perder seus destinatários, vendo-os se alienarem de seu evangelho: “Ó gálatas insensatos! Quem foi que os enfeitiçou?”. Em termos passionais, o percurso do enunciador evolui da perplexidade para a inquietação, complementarmente com o medo. Fontanille e Zilberberg (2001) postulam assim as estruturas elementares tímicas desses estados passionais:

Figura 13 - Estruturas elementares tímicas de estados passionais



Fonte: Fontanille e Zilberberg (2001, p. 267)

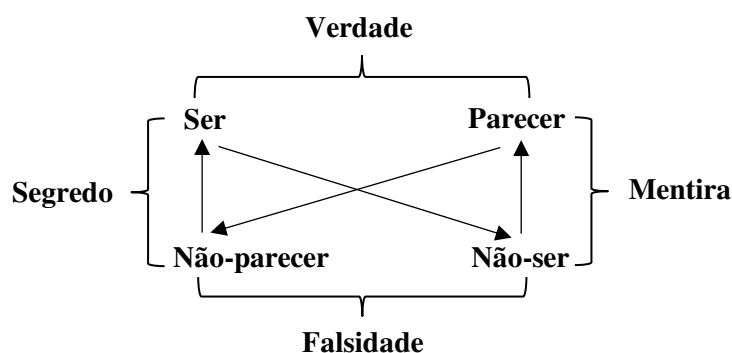
Em tom de reprimenda atinge o *pathos* do enunciatário “Ó gálatas insensatos!”, mas atoniza essa reprimenda atribuindo essa insensatez a um “feitiço”. Conforme os valores axiológicos do discurso desta epístola, abandonar o “verdadeiro” evangelho da Graça sem as obras da lei, evangelho da liberdade, e da justiça pela fé, pelo discurso judaizante da salvação pelas obras da lei, é insensatez e só deve ser resultante de um feitiço. A metáfora do feitiço/persuasão é tônica nesse excerto e remete interdiscursivamente aqui a certa crítica à retórica ainda vigente na época, como a arte de enganar e ludibriar o auditório. Notamos aqui a presença de um *ethos* monologal, isto é, aquele que é típico de gêneros monologais como a

epístola, em que o locutor tem a possibilidade de controlar a construção de sua imagem equilibrando a recorrência de traços proeminentes com o conteúdo de seu enunciado.

O apelo ao recurso retórico do exemplo, ou da própria experiência dos enunciatários, realiza-se com a pergunta retórica: “você receberam o Espírito pelas obras da lei ou pela pregação da fé?” A conclusão entimemática é a seguinte: se os gálatas receberam o Espírito Santo quando creram no evangelho por ele anunciado, que consistia em essência na justificação pela fé, a despeito das obras da lei, então, como poderiam se deixar enfeitiçar pelo discurso judaizante? A engenhosidade dessa prova, constituída por argumentos implicativos, é que apela não ao *logos*, mas ao *pathos* do enunciatário, pois não ousariam questionar sua própria experiência. Além do mais, recorrendo ao Arquí-Destinador divino - Deus, argumenta mais uma vez, por meio da pergunta retórica: “⁸Aquele que lhes concede o Espírito e que opera milagres entre vocês, será que ele o faz pelas obras da lei ou pela pregação da fé?”.

De acordo com Perelman e Olbrechts-Tyteca (2005, p.399), a argumentação pelo exemplo “implica, supõe um acordo prévio sobre a própria possibilidade de uma generalização a partir de casos particulares”. É importante ressaltar que a comunicação epistolar pressupõe um contrato fiduciário entre enunciador e enunciatário que apela para uma tripla confiança: confiança de que o dizer do enunciador é verdadeiro (veridicção), “confiança na capacidade do enunciatário de compreender os termos da carta e interpretá-la corretamente (fazer interpretativo), e confiança de que o enunciatário aceitará o contrato fiduciário e se deixará persuadir pelo enunciador (fazer persuasivo). Para persuadir, o enunciador precisa fazer seu discurso parecer verdadeiro. E não apenas isso, também precisa fazer o discurso de seus oponentes parecer mentiroso. Todas as estratégias argumentativas, centradas no *logos*, têm esse propósito em mira.

Figura 14 - Quadrado das modalidades veridictórias



Fonte: Adaptado de Greimas (2014, p. 66).

O evangelho pregado pelos judaizantes *parece*, mas *não é* verdadeiro, por isso é mentiroso: “¹³Pois nem mesmo os que se deixam circuncidar guardam a lei, mas querem apenas que vocês se submetam à circuncisão para que eles possam se gloriar na carne de vocês” (Gl 6:13). Por outro lado, sua mensagem *parece e é verdadeira*: “¹⁵Pois nem a circuncisão é coisa alguma, nem a incircuncisão, mas o ser nova criatura” (Gl 6:15)

Nesse sentido, os diversos recursos argumentativos, entre eles a argumentação pelo exemplo, visam a esse fim, isto é, construir o “*parecer*” verdadeiro do discurso, convencer e obter, conseqüentemente, a adesão de seu enunciatário. Outro argumento pelo exemplo é a invocação da figura de Abraão, patriarca de Israel, que “creu em Deus, e isso lhe foi atribuído para justiça”. Aqui, o enunciador faz alusão às Escrituras judaicas (Gn 15:6) para apoiar seu ponto de vista de que Deus justifica as pessoas pela fé, independentemente das obras da lei. E em seguida recorre ao argumento de autoridade, para provar sua tese de que Deus aceita as pessoas pela fé e que, pela obediência à lei, ninguém pode ser justificado:

¹⁰Pois todos os que são das obras da lei estão debaixo de maldição, porque está escrito: ‘Maldito todo aquele que não permanece em todas as coisas escritas no Livro da Lei, para praticá-las.’ ¹¹E é evidente que, pela lei, ninguém é justificado diante de Deus, porque ‘o justo viverá pela fé’. ¹²Ora, a lei não procede de fé, mas “aquele que observar os seus preceitos por eles viverá”. (GÁLATAS 3:1-5 – NAA, 2017, p. 895).

Por meio de citações de Deuteronômio 27:26 e Habacuque 2:4, levemente modificadas pelo narrador, o enunciador recorre às Escrituras, reinterpretando o *archéion* do discurso do judaísmo, para instalar uma nova leitura dessa fonte fundadora, pois, como já dissemos em outro lugar, para se constituir como discurso fundador, a Bíblia se alimenta de fragmentos do ritual já instalado - da ideologia já significativa – apoiando-se em “retalhos” desse ritual para produzir uma ruptura e instalar “o novo”. Como podemos constatar, os discursos do *corpus paulinum*, notadamente nesta epístola, se constitui numa rede interdiscursiva com as Escrituras do A.T., através de citações, alusões, um verdadeiro *pachwork* na sincronia. Essas citações e alusões ao *corpus biblicum* vétero testamentário conferem ao discurso do enunciador um caráter autorizado, visto que, ao recorrer à palavra divina por meio do argumento de autoridade, o enunciador fortalece o caráter persuasivo do seu fazer manipulador, pois institui o arqui-Destinador divino como fiador do seu discurso. Através de uma retórica própria, vai consolidando a imagem de um intelectual, um teólogo cristão, um *ethos* de competência. Vemos, portanto, que é nesse entrelaçamento entre o *logos* e o *pathos* que o *ethos* é construído no discurso, entrelaçamento esse constatado, sobretudo, nas análises subsequentes, onde o apelo ao *pathos* ganha especial relevo nesse discurso paulino.

Como podemos constatar, na construção do enunciado desta missiva, para persuadir o enunciatário a aceitar o seu projeto de manipulação e assim executar o programa narrativo proposto, o enunciador recorre aos recursos do *logos*, do *ethos* e do *pathos*. Ao mesmo tempo em que se mostra duro, revela-se afável e constrói um *ethos* oscilatório entre a imagem de autoridade de um apóstolo e, por meio da sensibilização patética, a imagem terna de uma mãe, conforme excerto abaixo:

¹⁷Esses que se mostram tão zelosos em relação a vocês não estão sendo sinceros. O que eles querem é afastar vocês de mim, para que vocês se interessem por eles. ¹⁸É bom ser sempre zeloso pelo bem e não apenas quando estou com vocês, ¹⁹meus filhos, por quem, de novo, estou sofrendo as dores de parto, até que Cristo seja formado em vocês. ²⁰Bem que eu gostaria de estar agora aí com vocês e falar em outro tom de voz, porque estou perplexo com vocês. (GÁLATAS 4:17-20 – NAA, 2017, p. 895 - grifos nossos).

Ao argumentar que o interesse dos mestres judaizantes pelas igrejas gálatas não era sincero, pois tinha o objetivo de atingir o próprio Paulo, afastando-as do próprio apóstolo, o enunciador, no intuito de sensibilizar o *pathos* do enunciatário, destina-lhe o tratamento afetivo, “meus filhos”¹⁴⁵, construindo no texto uma isotopia temático-figurativa de família. E como ocorre em outras missivas, por exemplo, na carta a Filemon, em que trata Onésimo como “filho gerado na prisão”, o enunciador lança mão da metáfora dramática da maternidade, invocando a relação familiar e fortalecendo uma imagem terna de um enunciador modalizado pela ternura de uma mãe: “por quem, de novo, estou sofrendo as dores de parto, até que Cristo seja formado em vocês”.

Como asseveramos acima, a metáfora é uma figura da sintaxe extensiva, isto é, constrói-se pela mistura de duas grandezas, duas isotopias, que neste caso é a relação do apóstolo como fundador/mãe das igrejas da Galácia. As perseguições e dificuldades enfrentadas pelo enunciador para cristianizar esses gentios são metaforizados como “dores de parto” suportadas por uma mãe para dar à luz seus filhos. Essa dramaticidade produzida por efeito do tropo retórico ao construir uma relação natural entre essas duas grandezas afeta a percepção sensível do enunciatário e funda a paixão da empatia como efeito de sentido do discurso.

Ressaltamos que a escolha da estratégia de manipulação é um traço importante do *fazer* e do modo de dizer deste destinador-manipulador. Como nos lembra Barros (1999), a manipulação é a segunda etapa do percurso do destinador-manipulador e diz respeito à sua competência modal. Essa fase constitui a manipulação propriamente dita, em que o destinador

¹⁴⁵ Texto grego: τέκνα μου οὓς πάλιw ὀδίνω μέχρις οὗ μορφωθῆ Χριστὸς ἐν ὑμῖν. (Gal 4:19 BNT).

doa ao destinatário-sujeito os valores modais do querer-fazer, do dever fazer, do saber-fazer e do poder-fazer'. Situada sintagmaticamente entre o querer do destinador e a realização efetiva, pelo destinatário sujeito, do programa narrativo proposto pelo manipulador, a manipulação é esse fazer agir.

No discurso-objeto em análise, o sujeito da enunciação, investido na função actancial de destinador-manipulador, recorre a diversas estratégias de manipulação para persuadir o destinatário ao *fazer-criar* e ao *fazer-fazer*. Vejamos algumas dessas estratégias em excertos do enunciado epistolar, em que, à medida que a missiva dirige-se à conclusão, multiplica seus apelos para uma “tomada de posição” em relação aos seu discurso, isto é, à assunção dos valores ideológico-doutrinários construídos no enunciado epistolar.

¹Para a liberdade foi que Cristo nos libertou. Por isso, permaneçam firmes e não se submetam, de novo, a jugo de escravidão. ²Eu, Paulo, lhes digo que, se vocês se deixarem circuncidar, Cristo não terá valor nenhum para vocês. ³De novo, testifico a todo homem que se deixa circuncidar que o mesmo está obrigado a guardar toda a lei. ⁴Vocês que procuram justificar-se pela lei estão separados de Cristo; vocês caíram da graça de Deus. ⁵Porque nós, pelo Espírito, aguardamos a esperança da justiça que provém da fé. ⁶Porque, em Cristo Jesus, nem a circuncisão, nem a incircuncisão têm valor algum, mas a fé que atua pelo amor (GÁLATAS 5:1-6 – NAA, 2017, pp. 596,597).

Nesse excerto, por exemplo, podemos verificar a presença de uma estruturas de manipulação complexa, em que se emiscuem diferentes tipos de estratégias de manipulação. Primeiro ocorre a tentação, isto é, o manipulador propõe ao manipulado uma recompensa, ou seja, um objeto de valor positivo: “Para a liberdade foi que Cristo nos libertou”. Em outras palavras, se o destinatário permanecer em Cristo, ele permanece livre. Em seguida, acontece a intimidação, que é quando o manipulador o “obriga o fazer” do destinatário mediante uma ameaça, velada ou explícita: “Por isso, permaneçam firmes e não se submetam, de novo, a jugo de escravidão. Eu, Paulo, lhes digo que, se vocês se deixarem circuncidar, Cristo não terá valor nenhum para vocês”. O destinatário manipulado é intimidado a permanecer firme no discurso do destinador, o evangelho da justificação pela fé sem as obras da lei, sob pena de não apenas voltar para o julgo de escravidão como tornar nulo para si mesmo o sacrifício de Jesus: “Cristo não terá valor nenhum para vocês”.

Através do artifício retórico-semítico do paralelismo amplificado, o enunciador repete as estratégias de manipulação por intimidação, amplificando o castigo: “De novo, testifico a todo homem que se deixa circuncidar que o mesmo está obrigado a guardar toda a lei. Vocês que procuram justificar-se pela lei estão separados de Cristo; vocês caíram da graça de Deus”.

Se os destinatários se deixassem circuncidar, isto é tentar justificar-se pelas obras da lei, serão obrigados a guardar a lei completa¹⁴⁶, separando-se do próprio Cristo, destinador transcendente evocado no texto como fiador do discurso e transformado em objeto-valor pelo discurso do enunciador. Conseqüentemente, o destinatário ainda “cairia da graça¹⁴⁷”, ou seja, perderia sua condição de justificado unicamente pelo favor divino. Notemos que os binômios fé/lei, graça/obras da lei são construídos no discurso com valorações eufóricas e disfóricas, respectivamente.

Segundo defende Zilberberg (2011), a dimensão fiduciária tem como verbo-pivô o "crer" e por alternância elementar o par *crer versus não-crer*. Crer no acreditável e não crer no inacreditável remete a certa doxa, e por isso é implicativo. Por outro lado, crer no inacreditável e não crer no acreditável remete à lógica concessiva e associa-se à heterodoxia.

Figura 15 - Sintagmas elementares da crença

Sintagma implicativos ↓	Sintagma concessivos ↓
Crer no acreditável Não crer no inacreditável	Crer no inacreditável Não crer no acreditável

Fonte: Zilberberg (2011, p. 243).

Notemos, portanto, que, conforme os sintagmas elementares da crença, no discurso epistolar, o evangelho judaizante remete a certa doxa, por isso sua lógica implicativa: fé em Cristo + as obras da lei = justificação, isto é, se creres em Cristo e praticares as obras da lei, então serás justificado. Por outro lado, o evangelho paulino reveste-se de certa heterodoxia do ponto de vista da primeira doxa, posto que partindo de uma lógica concessiva, postula: embora apenas creia em Cristo, serás justificado. Ou seja, do ponto de vista doxal, é crer no inacreditável e não crer no acreditável (a circuncisão ou a incircuncisão e toda a lei).

¹⁴⁶ Guardar toda a lei pode referir tanto a tentar ser justificado pela obediência irrestrita aos 10 mandamentos (a lei mosaica), guardar as leis cerimoniais e religiosas dos judeus (dentre elas a circuncisão), ou tornar-se judeu, perdendo assim a identidade étnica. Há uma disputa insolúvel entre os estudiosos paulinos sobre o que Paulo quer dizer quando se refere à lei em oposição à graça ou a justificação pelas obras da lei versus a justificação pela fé somente: seria a lei moral? cerimonial? Ou alguns ritos dos religiosos dos judeus? Para uma discussão mais profunda sobre o tema, sob cinco perspectivas dos estudos paulino, veja MCKNIGHT, Scot; OROPEZA, B.J. (orgs). **Perspectivas sobre Paulo**: cinco pontos de vista. Trad. Paulo Benício. São Paulo: Thomas Nelson Brasil, 2021.

¹⁴⁷ Há uma querela milenar na teologia cristã sobre o significado dessa expressão, embora não a ignoremos, está fora de propósito abordá-la aqui. O pertinente é apenas dizer que, no enunciado em análise, do ponto de vista da semiótica da manipulação o “cair da graça” é um objeto de valor disfórico, portanto, uma sanção negativa ao desempenho do destinatário manipulado.

Utilizando-se do mecanismo de instalação de pessoa no discurso, o enunciador, ator da enunciação, maximamente desejoso de conjunção com o “tu”, o narratário, utiliza-se de um “nós”, o plural inclusivo (“eu + tu = nós”), conforme Fiorin (2016), sincretizando nesse “nós” não apenas seus companheiros corremetentes da missiva, mas, principalmente o enunciatário, como estratégia de manipulação para produzir o efeito de partilha dos mesmos valores axiológicos ou da mesma formação discursiva: “Porque nós, pelo Espírito, aguardamos a esperança da justiça que provém da fé. Porque, em Cristo Jesus, nem a circuncisão, nem a incircuncisão têm valor algum, mas a fé que atua pelo amor”.

É importante salientar que, segundo Maingueneau (1984, p. 5), a compreensão que temos do discurso do outro é feita por um processo de tradução, de interincompreensão regrada, isto é, a partir do ‘simulacro’ que construímos desse outro, pois “cada um conduz o Outro em seu fechamento, traduzindo seus enunciados nas categorias do Mesmo e, assim, sua relação com esse Outro se dá sob a forma do ‘simulacro’ que dele constrói”. Na relação polêmica com o discurso judaizante, o enunciador epistolar coloca o objeto-valor fé como aquém (antes) e além (depois) tanto da circuncisão quanto da incircuncisão, isto é, da identidade étnico-religiosa de um povo: “⁶Porque, em Cristo Jesus, nem a circuncisão, nem a incircuncisão têm valor algum, mas a fé que atua pelo amor” (GL 5: 6).

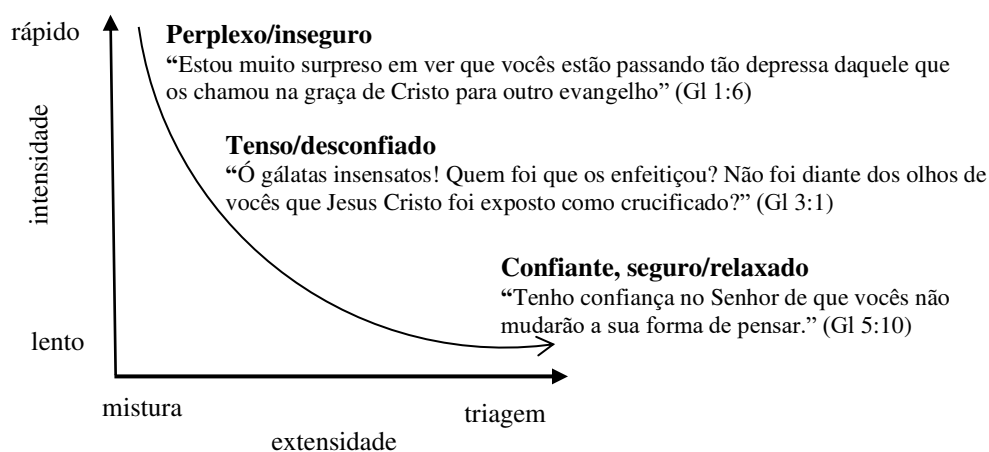
No parágrafo seguinte (5:7-12), por meio de um uso variado de tropos retóricos como metáfora (“corriam bem” - a vida cristã como corrida), citação de provérbios (“um pouco de fermento leveda toda a massa”), interrogação retórica (“Mas, irmãos, se ainda prego a circuncisão, por que continuo sendo perseguido?”) etc., o enunciador adverte e apela em tom emotivo a que os enunciatários não se deixem persuadir pelo discurso concorrente:

⁷ Vocês vinham correndo bem! Quem foi que os impediu de continuar a obedecer à verdade? ⁸ Esta persuasão não vem daquele que os chamou. ⁹ Um pouco de fermento leveda toda a massa. ¹⁰ Tenho confiança no Senhor de que vocês não mudarão a sua forma de pensar. Mas aquele que está perturbando vocês, seja ele quem for, sofrerá a condenação. ¹¹ Mas, irmãos, se ainda prego a circuncisão, por que continuo sendo perseguido? Nesse caso, estaria desfeito o escândalo da cruz. ¹² Quem dera até se mutilassem aqueles que estão perturbando vocês. (GÁLATAS 5:1-6 – NAA, 2017, pp. 896,897 - grifos nossos).

No verso 10, para sensibilizar o *pathos* do enunciatário e construir um *ethos* generoso, benevolente e confiante, o enunciador recorre à estratégia de manipulação por sedução, que ocorre quando o enunciador manifesta um juízo positivo sobre a competência do manipulado: “Tenho confiança no Senhor de que vocês não mudarão a sua forma de pensar”. O enunciador procura mostrar confiança de que o manipulado possui a competência modal para desempenhar

o programa narrativo proposto, a despeito dos oponentes. Em termos tensivos, notemos, no percurso passional do sujeito, a modulação dos estados passionais, à proporção que se aproxima o epílogo da missiva:

Figura 16: Oscilação tensiva do percurso passional do sujeito-destinador



Fonte: Elaborada para a tese a partir de Zilberberg (2011, p. 165).

No discurso desta epístola, os estados passionais do enunciador, em termos de sintaxe tensiva, segue o estilo descendente, do sobrevir ao pervir, da apreensão ao foco, da concessão à implicação, do acontecimento ao estado, do sofrer ao agir. A aspectualização desse sujeito é caracterizada pela passagem da desordem passional, da aceleração, para o sujeito do controle, da programação, da lentidão. Em termos de existência modal, evolui de uma existência modal potencializante (*crer*) para a realizante (*fazer*).

Partindo da tese de que aqueles que creem no evangelho da justificação pela fé estão livres (“Porque vocês, irmãos, foram chamados à liberdade”) da submissão aos ditames da lei judaica, o apóstolo dedica a próxima seção (Gl 5:13-6:10) a exortações parenéticas e protrélicas de seus destinatários, exortando-os a não usarem a liberdade para viver uma vida desregrada e egoísta: “Porque vocês, irmãos, foram chamados à liberdade. Mas não usem a liberdade para dar ocasião à carne; pelo contrário, sejam servos uns dos outros, pelo amor” (Gl 5:13). Através de uma série de tropos retóricos e argumentação pelo silogismo, máximas, além de estratégias de manipulação por injunção (“vivam no Espírito e vocês jamais satisfarão os desejos da carne”), o enunciador tenta persuadir, conforme os valores axiológicos de seu discurso, os enunciatários a não transformar a “liberdade de seu evangelho” em “libertinagem”. Para se assegurar de que os enunciatários concluem

equivocadamente de que a libertação das coerções da lei e a liberdade da graça/fé em Cristo implicam no enfraquecimento do compromisso ético, Paulo os exorta a não transformarem a liberdade da graça em libertinagem da carne, isto é, a degenerarem sua liberdade escravizando-se aos apetites e paixões mundanas pecaminosas.

Por fim, no epílogo da missiva (Gl 6:11-18), em que geralmente insere notícias pessoais ou conselhos específicos para indivíduos, o enunciador ainda inclui, como último recurso retórico argumentativo, uma comparação entre duas formas de vida:

¹¹ Vejam com que letras grandes escrevi a vocês de próprio punho.¹² Todos os que querem ostentar-se na carne, esses querem obrigar vocês a se deixarem circuncidar, e agem assim somente para não serem perseguidos por causa da cruz de Cristo. ¹³ Pois nem mesmo os que se deixam circuncidar guardam a lei, mas querem apenas que vocês se submetam à circuncisão para que eles possam se gloriar na carne de vocês. ¹⁴ Mas longe de mim gloriar-me, senão na cruz de nosso Senhor Jesus Cristo, pela qual o mundo está crucificado para mim, e eu estou crucificado para o mundo. ¹⁵ Pois nem a circuncisão é coisa alguma, nem a incircuncisão, mas o ser nova criatura. ¹⁶ E, a todos os que andarem em conformidade com esta regra, paz e misericórdia sejam sobre eles e sobre o Israel de Deus. ¹⁷ Quanto ao mais, ninguém me moleste; porque eu trago no corpo as marcas de Jesus. (GÁLATAS 6:12-17 – NAA, 2017, p. 897).

Como nos lembra Duarte (2020, p. 35), “as formas de vida evidenciam os modos como os indivíduos e as coletividades percebem o mundo e dão a conhecer suas concepções de existência”. Elas incorporam valores e princípios que permitem aos sujeitos se reconhecer no âmbito de uma sociedade; elas se manifestam por meio de atitudes e expressões que revelam nossas posições e escolhas axiológicas, conforme a autora. Ademais, como concepções de vida, essas formas podem ser consideradas de duas maneiras: como uma filosofia de vida, uma atitude do sujeito e, por outro, como um comportamento esquematizável. Surgem sempre como uma negação estetizada da ética estabelecida, de uma forma de vida cristalizada pela prática cultural e pela práxis enunciativa, pois, como defendem Fontanille e Zilberberg (2001, p. 226), “por se apresentarem como a negação estetizada das formas cristalizadas sobre cujo fundo se destacam, uma forma de vida se apresenta sempre em discurso como uma coerência nascente elevada contra a incoerência estabelecida”.

No excerto em análise, o enunciador coloca em contraste a forma de vida judaica (construída sob os valores axiológicos do judaísmo), convencional, cristalizada, *versus* uma forma de vida cristã, nascente, subversiva e emergente. O enunciador argumenta que os

mestres judaizantes, embora cristãos de origem judaica¹⁴⁸, querem persuadir os destinatários a rejeitar o evangelho da justificação pela fé e buscar a justificação pelas obras não porque tinham algum interesse nesses cristãos, mas para se orgulhar de ter mantido a ética judaica (valores axiológicos fundamentais não somente da religião judaica como também da identidade étnica dos judeus) no movimento cristão no mundo gentílico. Isto é, venceram o embate pela permanência de valores da coletividade, da cultura religiosa vigente entre os judeus.

Além disso, o enunciador os acusa de fazerem isso “somente para não serem perseguidos por causa da cruz de Cristo”, pois o cristianismo emergente, com seus novos valores, sua nova ética e, principalmente, com sua mensagem de que o salvador do mundo morreu em uma cruz, era loucura¹⁴⁹ para um judeu ortodoxo, razão pela qual um judeu cristão helenista tenta manter algum vínculo com sua cultura, mesmo assumindo uma nova, que emerge a partir da sua própria. Em outras palavras, mais do que uma questão religiosa, isso era uma questão de identidade étnico-cultural, ou seja, de preservação de uma forma de vida.

Como afirma Duarte (2020, p. 44), “o sujeito do discurso é, assim, marcado por essas tensões, e a ele cabe decidir entre a concordância com a doxa ou, ao contrário, pelo rompimento com essa mesma doxa, seguindo seus próprios preceitos”. Situados no interior da semiosfera¹⁵⁰ onde, segundo essa autora, permanecem à disposição dos sujeitos e onde são classificadas entre estratos de grandezas exploráveis, exploradas ou mesmo recusadas, as formas de vida podem passar por diversas formas de existência modal, por meio da práxis enunciativa: virtualizadas, atualizadas, realizadas e potencializadas, isto é, podem ser excluídas, segregadas, banalizadas ou admitidas sob o consentimento da coletividade, perante forte assunção e amplo reconhecimento do uso e tornar-se o padrão, a norma, a regra, a ética vigente.

¹⁴⁸ Como os judeus foram dispersos pelo vasto império romano, e a estratégia principal do apóstolo era começar comunidades cristãs em cidades a partir das sinagogas judaicas de cada cidade, quase todas as comunidades cristãs eram compostas de judeus e gentios cristianizados pelo trabalho missionário do apóstolo ou de outros missionários itinerantes.

¹⁴⁹ Em Gálatas 5:11, Paulo chama seu evangelho pelo epíteto de “o escândalo da cruz”, fazendo referência ao impacto sensível que a mensagem cristã provocou nas culturas judaica e gentílicas. Em 1 Coríntios 1:23, escreveu: “mas nós pregamos a Cristo crucificado, escândalo para os judeus, loucura para os gentios” (NAA, 2017, p. 876).

¹⁵⁰ O conceito de semiosfera aqui é emprestado de Fontanille (2008, pp. 282, 283) que, a partir da teoria de Lotman, compreende a semiosfera como o domínio no qual os sujeitos de uma cultura experienciam a significação. “A semiosfera é, antes de tudo, o domínio que permite a uma cultura definir-se e situar-se para poder dialogar com outras culturas. É também um campo cujo funcionamento dialógico tem por principal tarefa regular e resolver as heterogeneidades semioculturais”. Portanto, a semiosfera, segundo o pensamento de Fontanille, fornece um modelo para o campo de exercício da práxis enunciativa.

O enunciador faz emergir pelo seu discurso uma nova forma de vida, com valores axiológicos diferentes, mas, ao mesmo tempo, instaurada a partir da anterior, com formações discursivas contínuas e descontínuas em relação àquela, pois, do ponto de vista discursivo, o discurso cristão cria uma nova tradição quando ressignifica as escrituras do Antigo Testamento, passando a lê-las a partir da vinda do messias, derivando daí uma outra memória discursiva.

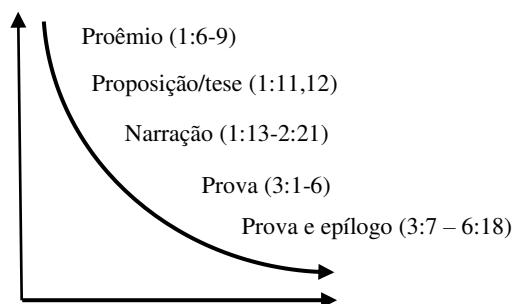
Se é pelo discurso ou pela práxis enuciativa que as formas de vida surgem e ganham seu lugar na semiosfera, o discurso fundador no enunciado epistolar se serve do sentido já-lá para, através de rudimentos dele, instalar uma ruptura, cujo efeito é o reconhecimento e o diferente: “Mas longe de mim gloriar-me, senão na cruz de nosso Senhor Jesus Cristo, pela qual o mundo está crucificado para mim, e eu estou crucificado para o mundo. Pois nem a circuncisão é coisa alguma, nem a incircuncisão, mas o ser nova criatura” – eis aí uma nova forma de vida, que não é apenas individual, coletiva pois, como defendem Fontanille e Zilberberg (2001, p.225), “as ‘Formas de vida’ permitem apreender a globalidade de uma prática significativa ligada às escolhas axiológicas próprias a um indivíduo ou a uma cultura inteira”. A emergência dessas formas de vida restaura a estética do sentido da vida, estas, por sua vez, se deixam aprender pela “diversidade dos papéis actanciais, modais, temáticos, passionais e figurativos que se encontram sob a identidade dos mesmos atores” (IBIDEM, p. 224).

Nesse sentido, se, como defende Fontanille (1999), todo texto é uma montagem de textos citados, mencionados, evocados, não podendo haver, conseqüentemente, enunciação estritamente individual, mas sobretudo re-enunciações individuais de um substrato textual e cultural coletivo”, então podemos dizer que a análise do *corpus paulinum* nos permite, mais do que reconstruir o *ethos* do ator da enunciação, a imagem do sujeito implícito que emerge de seus textos, apreender um corpo, um jeito de ser que remete a uma forma de vida, uma forma de vida cristocêntrica – “Quanto ao mais, ninguém me moleste; porque eu trago no corpo as marcas de Jesus” (Gl 6:17).

Assim, o enunciador conclui sua missiva, conforme as coerções da cena genérica, com uma bênção final: “A graça de nosso Senhor Jesus Cristo esteja com o espírito de vocês, irmãos. Amém!” (Gl 6:17). Segundo podemos verificar no enunciado-objeto em análise, as cartas na prática epistolar desse enunciador servem muito menos para fornecer informações aos enunciatários sobre seu autor (*fazer saber*) que como forma de agir sobre eles (*fazer ser*). Um modo de tornar-se presente, romper as distâncias, exercer seu fazer persuasivo sobre seus destinatários.

Em termos da sintaxe intensiva, que opera por aumentos e diminuições, podemos constatar que a Epístola aos Gálatas segue uma direção tensiva da diminuição em que as células tensivas menos mais (atenuação), mais menos (minimização) e somente menos (extinção) caracterizam o estilo tensivo decadente da missiva, conforme figura abaixo:

Figura 17 - Estilo tensivo da Epístola aos Gálatas



Fonte: Adaptado de Zilberberg (2011, p. 165).

Procuramos associar a noção de estilo tensivo conforme proposto por Zilberberg (2011) à noção de estilo desenvolvida por Discini (2004b), construído pelo modo de dizer do enunciador, que remete a um jeito de ser, ao *ethos* do ator da enunciação.

A partir dos modos recorrentes de dizer, localizados através nos mecanismos de construção do conteúdo dos textos, na sua textualização, que une o plano da expressão e o plano do conteúdo (procedimentos argumentativos e estratégias de manipulação), e no nível tensivo (percepção sensível e estado passional do sujeito), o enunciador da Epístola aos Gálatas constrói uma imagem de si associada a um corpo ereto, forte e jovial, a um caráter firme e humilde, e a uma vocalidade grave e intransigente. Esse corpo, caráter e voz constroem, pela dimensão racional e inteligível do texto epistolar, o *ethos* de um *enunciador competente*, que saber fazer uso de uma retórica própria para persuadir seus enunciatários. É a imagem de um pregador intelectual, corajoso e convicto que emerge do texto epistolar e que, submisso ao fiador transcendente (Jesus) e a seu Arquí-Destinador (Deus), remete a outro fiador associado ao ‘mundo ético’ do qual ele é parte prenante e ao qual ele dá acesso: a autoridade de um apóstolo de Jesus Cristo.

Na dimensão passional e sensível da missiva, vemos um enunciador que vai se singularizando por um modo próprio de ser, uma *héxis* corporal – uma maneira de pensar, falar, de sentir e de interpretar as coisas do mundo. Evidenciado pelo percurso que vai da inquietação e insegurança à confiança e relaxamento e do estilo tensivo descendente da epístola, vemos emergir, portanto, o *ethos* da brandura e firmeza de um guia espiritual. Esses

índices identitários, associados ao mundo ético, remetem a um jeito de ser, a uma forma de vida cristã ligada às escolhas axiológicas próprias a um indivíduo e a uma cultura religiosa emergente, a cultura cristã.

Precisamos, agora, verificar a reincidência ou não dessa identidade *ética* em mais uma missiva do grupo das “autênticas” ou protopaulinas.

4.2.2 O *ethos* do enunciador da Epístola a Filemom¹⁵¹

A carta a Filemon é uma epístola de natureza particular e não eclesiástica. É a mais breve (apenas 335 palavras no original grego) e a mais pessoal das epístolas paulinas. É endereçada, conforme o texto da epístola, a um homem cristão rico por nome Filemon, discípulo de Paulo, em favor de seu escravo Onésimo, que teria fugido de sua casa, depois de ter furtado algo de seu senhor. Não se sabe como, mas de alguma forma Onésimo teria tido contato com o apóstolo, que o tornara cristão e mantido a seu serviço por algum tempo, até que o enviara de volta a seu amo. Como as leis romanas eram muito severas no tocante a escravos fugitivos¹⁵², Paulo o faz portador desta missiva solicitando amavelmente a Filemon que aceite o jovem de volta, agora não mais como escravo, mas como irmão.

Diferentemente de Gálatas que, por ser uma epístola eclesiástica que trata de problemas doutrinários enfrentados pela comunidade, esta missiva, possui caráter particular e pessoal, coloca em tela a relação de Paulo com Filemon no tocante a um pedido que o destinador faz ao destinatário. Esta missiva teria sido escrita de uma prisão romana, por volta de 60-62 d.C., portanto, mais de quinze anos após a escrita da Epístola aos Gálatas.

Do ponto de vista da análise epistolar, a carta possui abertura epistolar composta de uma *praescriptio* (1-3) e uma seção de ação de graças (4-7), o corpo ou desenvolvimento (8-21), e um fechamento epistolar com uma parênese (22) e uma despedida com saudações pessoais (23-25). Em termos retóricos, essa missiva pode ser estruturada da seguinte forma: proêmio ou exórdio (vs. 4-7), demonstração ou provas do discurso (vs. 8-16), e a peroração ou epílogo (vs. 17-22).

¹⁵¹ Esta análise é parte do artigo **Ethos e identidade: uma abordagem semiótica da carta bíblica de Paulo a Filemon**, publicado na *Revista Estudos Semióticos*, vol. 16, n. 2, em outubro de 2020.

¹⁵² Barclay (1994, p. 26) diz que no Império Romano havia 60 milhões de escravos. Um escravo não era uma pessoa, era uma ferramenta vivente. Qualquer amo tinha direito de vida e morte sobre seus escravos. Tinha um poder absoluto sobre eles. "Podia esbofeteá-los, condená-los a tarefas pesadas, obrigá-los a trabalhar acorrentados e em condição miserável. Podia ainda castigá-los com golpes de vara, pôr neles sua marca de propriedade na testa se fossem ladrões ou fugitivos; e, finalmente, se se comprovasse que eram incorrigíveis, os senhores podiam crucificá-los."

4.2.2.1 *Uma epístola fraterna*

Como objeto da comunicação, a missiva em análise é instrumento de interação entre os destinatários Paulo e Timóteo, seja este no papel de coautor ou simplesmente como amanuense¹⁵³, e seus destinatários Filemon, Áfia, Arquipo, e a Igreja que se reúne na casa de Filemon. O objetivo da epístola é explicitamente convencer Filemon a receber Onésimo de volta. Pela natureza desse discurso epistolar, veremos, ao longo da missiva, os constantes apelos ao *pathos* do enunciatário.

Conforme será demonstrado na análise, o discurso da epístola é construído pela configuração discursiva da *fraternidade* (amor fraterno) e a narrativa do texto é arquitetada por um programa narrativo de base proposto pelo sujeito destinatador-manipulador, modalizado pela estrutura modal factitiva *querer-fazer, saber-fazer, poder-fazer e dever fazer*, que deseja manipular seu destinatário para executar o programa proposto. É uma performance de natureza patêmica da perspectiva do enunciador-manipulador e pragmática do ponto de vista do manipulado. Implícitos ao programa narrativo de base, há alguns programas de uso que precisam ser executados a fim de que o destinatário desempenhe a performance desejada pelo destinatador.

4.2.2.2 *Plano do conteúdo (estruturas narrativas, discursivas e tensivas)*

De acordo com a arquitetura das correspondências *ad hoc* do apóstolo Paulo, na secção de abertura ou introdução da epístola na qual temos as informações sobre o remetente, o destinatário e a saudação, está escrito:

¹ Paulo, prisioneiro de Cristo Jesus, e o irmão Timóteo, ao amado Filemom, que é também nosso colaborador, ² à igreja que se reúne em sua casa, à irmã Áfia e a Arquipo, nosso companheiro de lutas. ³ Que a graça e a paz de Deus, nosso Pai, e do Senhor Jesus Cristo estejam com vocês. (FILEMON 1-3 – NAA, 2017, p.917).

¹⁵³ Segundo Carson, Moo e Moris (1997), devido ao baixo índice de alfabetização e o alto custo do papiro no mundo greco-romano, a maioria das cartas eram, geralmente, escritas por um amanuense e não por seu remetente. Paulo mesmo fez uso de diversos amanuenses como, Tércio (Romanos), Timóteo, Lucas e outros. Havia nesse período, de acordo com Fitzmeyer (2011, p. 409), quatro modalidades de escrita de cartas: (1) escrever de próprio punho; (2) ditar palavra por palavra, sílaba por sílaba; (3) ditar o sentido, deixando a formulação por conta de um secretário; (4) fazer com que alguém escrevesse em nome da pessoa, sem indicar os conteúdos. As modalidades mais comumente usadas eram (1) e (3). Uma questão importante que desemboca no estilo das cartas é saber qual o método de escrita de Paulo é até onde esse método influenciava o conteúdo da carta. Em outras palavras, que liberdade o autor dava ao seu escriba? O ditado foi do tipo (2) ou (3)? O tipo de método de escrita poderia variar conforme a habilidade do escritor e, talvez, principalmente, pelo grau de relacionamento que Paulo tinha com seu secretário.

Na trilha das coerções do gênero epistolar da época, o narrador lança mão dos antropônimos “Paulo e Timóteo” como autoapresentação dos destinadores que se dirigem aos destinatários, figurativizados aqui por Filemon, Áfia, Arquipo e a Igreja que se reunia na casa de Filemon.

Em termos da sintaxe discursiva, a enunciação simula a interação entre os narradores (nós), Paulo e Timóteo, e os narratários (vocês), Filemon, Áfia, Arquipo, e a Igreja que se reúne na casa de Filemon. Na verdade tal simulacro não é apenas uma convenção do gênero epistolar da época, que requeria a identificação do destinador e destinatário, mas uma estratégia discursiva utilizada pelo sujeito para manipular o enunciatário a fim de fazê-lo realizar o programa que irá apresentar. Embora a missiva seja dirigida a Filemon, a presença de outros destinatários indica que a carta deveria tornar-se conhecida por Áfia, Arquipo e, especialmente, pela comunidade cristã, a igreja que se reunia em sua casa. De certo modo, tal estratégia poderia “forçar” o destinatário a atender o pedido de Paulo.

Também se constitui uma estratégia de manipulação do enunciatário o epíteto do enunciador¹⁵⁴, isto é, sua autodesignação como “prisioneiro de Cristo Jesus”, uma referência explícita a seus sofrimentos como encarcerado pela causa do evangelho. Ao trazer ao campo de presença seu estado de encarceramento, o enunciador constrange o destinatário a aceitar o programa de manipulação proposto, como se dissesse: se pela causa do evangelho estou disposto a perder a própria liberdade, porque, pois, pela mesma causa você não poderia perder alguns direitos e privilégios que a lei romana garante a você e aceitar de volta Onésimo?

Como nos lembram, Makhloufi e Pénicaud (1999), o reflexo do enunciador construído no texto não é uma imagem fiel, o que teremos será mais uma anamorfose do que uma fotografia desse enunciador. A construção de simulacros na cena genérica epistolar é um pré-requisito necessário para qualquer programa de manipulação intersubjetiva e influencia diretamente no êxito ou fracasso dessa manipulação. Por isso o *eu* debruado que se dirige ao *tu* vai projetando no texto o simulacro que constrói não apenas de si, mas para dar cabo ao seu projeto de manipulação também precisa construir o simulacro do seu enunciatário, figurativizado como o destinatário do remetente.

No excerto epistolar em análise, o tratamento destinado ao enunciatário, marcado por valorações afetivas como, “*amado Filemom, nosso colaborador*”, aponta também para

¹⁵⁴ Lembremos que, conforme Burnier (2003), a autodesignação do destinador é uma das alterações do gênero epistolar, típica da práxis epistolar paulina.

essa estratégia de manipulação. Situada sintagmaticamente entre o querer do destinatador e a realização efetiva, pelo destinatário sujeito, do programa narrativo proposto pelo manipulador, a manipulação é esse fazer agir. O uso do sintagma nominal “*amado Filemom*”¹⁵⁵, aponta para essa intenção de aproximação entre narrador e narratário e confere um tom afetivo ao modo de dizer do enunciador, uma fala terna e uma corporalidade relaxada e calma.

Doravante, no nível discursivo, o enunciador instala pela debreagem actancial um *eu*, logicamente diferente do *eu* pressuposto da enunciação, produzindo, assim, um efeito de subjetividade e de proximidade. Esse narrador dirige-se logicamente a um tu, seu narratário, como podemos conferir no excerto a seguir:

⁴ Dou graças ao meu Deus, lembrando sempre de você nas minhas orações, ⁵ porque tenho ouvido falar da fé que você tem no Senhor Jesus e do seu amor por todos os santos. ⁶ Oro para que a comunhão da sua fé se torne eficaz no pleno conhecimento de todo o bem que há em nós, para com Cristo. ⁷ Pois, irmão, o seu amor me trouxe grande alegria e consolo, visto que o coração dos santos tem sido reanimado por você. (FILEMON 4-7 – NAA, 2017, p.917).

Nessa secção de ação de graças da epístola que, na textualização do gênero, inclui uma oração por saúde espiritual, votos pelo bem e lembrança de alguma coisa relevante acerca do destinatário, o narrador, debreado ora como um *eu* ora com um *nós*, sincretizando assim as figuras dos atores Paulo e Timóteo, fala de sua gratidão a Deus, pela fé e amor que caracterizam a vida religiosa do narratário, manifestada sobretudo pela prática da consolação e conforto aos cristãos. O ritmo lento e cadenciado do discurso aponta para uma figura passional relaxada e tranquila, afetada pelas paixões da piedade e da gratidão¹⁵⁶. No nível tensivo, a atonia e a lentidão, formas da tonicidade e andamento, que caracterizam o modo de dizer do enunciador aspectualizam um sujeito intencional, lento, do controle, da regra, e da programação. Dá-se aqui início ao percurso do destinatador-manipulador que usa da estratégia de manipulação por sedução para propor seu programa ao destinatário.

Como nos dizem Greimas e Courtés (2016, p.270), em todo projeto de manipulação o que está em jogo é sempre a competência modal do destinatário. Se o destinatário conjunge ao *não poder não fazer* um *dever-fazer*, tem-se a provocação ou a intimidação; se ele lhe conjunge um *querer-fazer*, tem-se então a sedução ou tentação. “Na provocação e na sedução, o destinatador diz ao destinatário, de forma clara ou implícita, o que sabe de sua

¹⁵⁵ Texto grego: Φιλήμονι τῷ ἀγαπητῷ καὶ συνεργῷ ἡμῶν

¹⁵⁶ Ritmo que também pode ser constatado na sintaxe simples do primeiro verso do excerto no texto grego: ³ χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη ἀπὸ θεοῦ πατρὸς ἡμῶν καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ.

competência, colocando-o em posição de escolha forçada” (Barros, 2002, p.38). Na sedução, portanto, o destinatário-julgador precisa recusar a representação lisonjeira que dele foi feita ou deixar-se manipular. É uma estratégia eficaz porque o julgamento da competência do sujeito é perspectivado de modo positivo e não negativo.

No excerto epistolar em análise, o enunciador tece elogios ao desempenho religioso do enunciatário na medida em que salienta sua generosidade e amor pelos santos: “⁷Pois, irmão, o seu amor me trouxe grande alegria e consolo, visto que o coração dos santos tem sido reanimado por você”. Ora, na verdade, ele está dizendo que o destinatário já possui a competência modal requerida para desempenhar a performance do programa que lhe proporá. Já está munido de uma estrutura modal caracterizada por um *poder-fazer, saber-fazer*, mas precisa ser persuadido a *querer-fazer e dever-fazer*, daí a necessidade da manipulação por sedução. Aliás, essa é a genialidade da sedução, o *saber-fazer* do destinador impelirá o *querer-fazer* do destinatário. Ao se identificar com essa mensagem, o destinatário é seduzido e levado ao *querer-fazer*, graças, principalmente à modificação na sua própria competência operada pela crença nos valores disseminados pelo manipulador e compartilhados pelo destinador e destinatário.

Lembremos mais uma vez que a escolha da estratégia de manipulação é um traço importante do *fazer* e do modo de dizer deste destinador-manipulador, pois, se na hierarquia religiosa cristã, o ator Paulo, lançando mão de sua autoridade como apóstolo de Jesus Cristo, teria legitimidade para fazer uso de uma estratégia de manipulação de caráter negativo como a intimidação e não o faz, preferindo uma positiva, protegendo a face¹⁵⁷ positiva do seu destinatário, manifesta, assim, na dimensão cognitiva e racional do texto epistolar, não apenas a imagem de um enunciador competente, que sabe modalizar seu discurso, como também constrói um *ethos* empático, solidário, humilde, euforicamente compatível com a axiologia cristã construída no texto.

No excerto abaixo o destinador-manipulador apresenta seu programa de performance ao destinatário:

⁸ Pois bem, ainda que eu sinta plena liberdade em Cristo para ordenar a você o que convém ser feito, ⁹ prefiro, no entanto, pedir em nome do amor, sendo o que sou, Paulo, o velho, e agora também prisioneiro de Cristo Jesus. ¹⁰ Faço um pedido em favor de meu filho Onésimo, que gerei entre algemas. ¹¹ Antes, ele era inútil para você; atualmente, porém, é útil, para você e para mim. ¹² Eu o estou

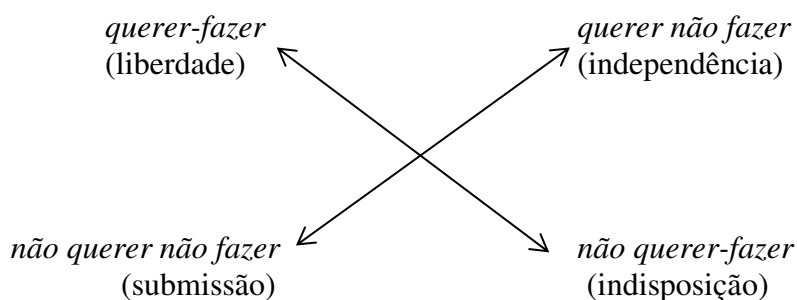
¹⁵⁷ A noção de face aqui é emprestada de Goffman (1985, p. 77), que a define como “o valor social positivo que uma pessoa efetivamente reclama para si mesma através daquilo que os outros presumem ser a linha por ela tomada durante um contato específico.” Face positiva, portanto, está relacionada à necessidade de aceitação do indivíduo, o desejo de ser aprovado, aceito, apreciado pelos parceiros da atividade comunicativa.

mandando de volta a você — ele, quero dizer, o meu próprio coração. (FILEMON 8-12 – NAA, 2017, p. 917).

Paulo apresenta o objetivo de sua missiva: que Filemon receba de volta seu escravo fugitivo¹⁵⁸. Em termos da sintaxe narrativa, o sujeito Paulo quer/intenciona que Filemon entre em conjunção com o suposto objeto de valor, Onésimo. Na dimensão cognitiva do enunciador, a argumentação do narrador quer transformar Onésimo, de um mero objeto de valor descritivo, mediante um investimento tímico ou patêmico, em sujeito, conforme veremos adiante nas análises. Como se trata de um programa narrativo com valores modais, o destinador-manipulador leva o destinatário ao *querer-fazer* e ao *dever-fazer*. O manipulador quer transformar o *querer* e o *dever* de Filemon pois, como cristão, o destinatário é compelido a *querer* e *dever* receber Onésimo de volta.

Depois de recorrer estrategicamente ao simulacro do enunciatário de bom cristão, alguém cuja fé e amor pelos “irmãos tem reanimado o coração dos santos”, o enunciador se volta então para o *querer* e *dever* de Filemon. Logo, o fazer persuasivo (*fazer-crer*) subjacente à manipulação vai orbitar em torno dos núcleos modais *querer-fazer* e *dever-fazer*. Quanto ao primeiro, a ênfase incide sobre o subcontrário *não querer não fazer*, implicando a submissão do destinatário.

Figura 18 - Projeção no quadrado semiótico da modalização do *querer-fazer*



Fonte: Adaptado de Greimas e Courtés (2016)

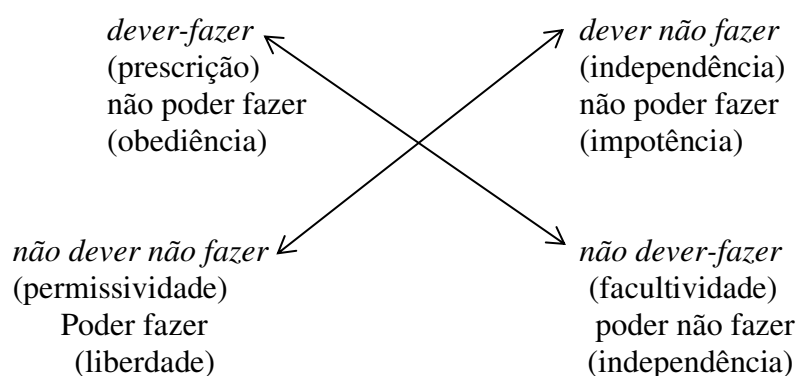
Para investir na competência volitiva do sujeito, o destinador diz: “⁸Pois bem, ainda que eu sinta plena liberdade em Cristo para ordenar a você o que convém ser feito, ⁹ prefiro, no entanto, pedir em nome do amor”. Paulo está dizendo que embora tenha o direito de exigir o que Filemon devia fazer, não recorre a esse direito, pelo contrário, ao invés de um

¹⁵⁸ Segundo Oliveira e Oliveira (1978, p. 170), “Paulo, acolhendo um escravo fugitivo, tornava-se cúmplice duma grave infração do direito privado, e Onésimo arriscava-se a ser preso e levado ao seu proprietário, que lhe podia infringir um duro castigo”.

dever-fazer, prefere incitar o *querer-fazer*. No entanto, ao trazer ao campo de presença seu direito de exigir, o destinador está efetivamente usando-o. Contudo, procura atenuar o efeito autoritário “dessa exigência” mantendo a estratégia de manipulação por sedução, ressaltando a competência do destinatário. Essas estratégias discursivas nos permitem perceber o caráter sobredeterminador do amor fraternal na relação entre Paulo e seu discípulo Filemon.

No entanto, há uma tensão entre o *querer-fazer* e o *dever-fazer*. É o que podemos ver na figura abaixo:

Figura 19 - Projeção no quadrado semiótico da modalização do *dever-fazer*

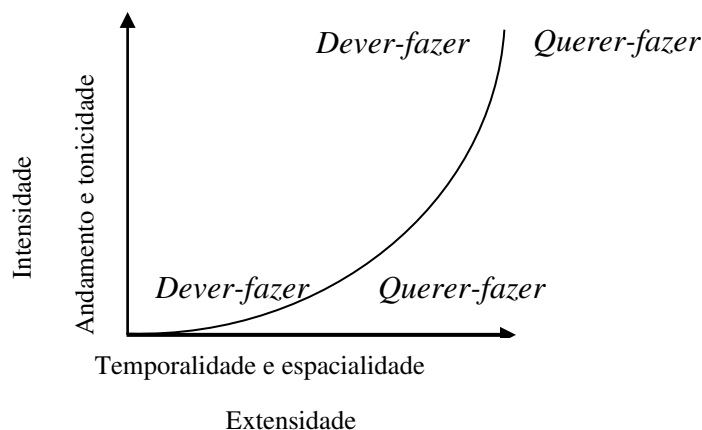


Fonte: Adaptado de Greimas e Courtés (2016)

Como podemos perceber, a estratégia do manipulador é investir não em um *dever-fazer*, mas no subcontrário implicado: *não dever não fazer*. No nível tensivo, em termos de prosodização do conteúdo, conforme postula Zilberberg (2011), percebemos a atenuação do dever e a tonificação do querer. Assim, constrangido pelo amor fraternal, resultante do sistema de valores cristãos que constitui os sujeitos, Filemon é levado a um *não dever não fazer*. Entretanto, uma vez que o pedido requeira sua submissão (*não querer não fazer*) ao apóstolo, o *não dever não fazer* é mais que uma simples permissividade, é mesmo um constrangimento. Logo, constrangido pelo amor fraternal que os conjunge reciprocamente e pelo amor fraternal que deve ter pelos cristãos (sobretudo por Onésimo), Filemon é levado a um *querer-fazer* e a um *dever-fazer*.

Em termos de gramática tensiva, essa tensão entre o querer e o dever pode ser definida pela correlação conversa, que é a do tipo quanto mais intensidade, mais extensidade.

Figura 20 – Correlação entre o *querer-fazer* e a um *dever-fazer*.



Fonte: Elaborada para a tese.

Quanto mais intenso é o *dever-fazer*, mais extenso deve ser o *querer-fazer*. A submissão ao apóstolo sobredetermina o *dever-fazer* e o amor cristão sobredetermina o *querer-fazer*. O *querer* está associado ao amor que conjunge Filemon aos cristãos (“do seu amor por todos os santos”) e o *dever* é motivado pela submissão ao apóstolo e à sua imagem de bom cristão.

Porém, ocorre que, no programa narrativo da epístola, o ator Onésimo poderia não se constituir num objeto de valor para o destinatário, ou seja, Filemon poderia não mais estar interessado na recuperação de seu escravo. Portanto, nessa troca, Onésimo era mais objeto de valor de Paulo do que de Filemon. O modo como o narrador refere-se a Onésimo, evocando semas relacionados à família (*meu filho*) e à maternidade (*gerei*), aponta para uma relação familiar e fortalece uma imagem terna de um enunciador modalizado pela compaixão¹⁵⁹. Como na epístola aos Gálatas, o enunciador lança mão da metáfora dramática da maternidade, invocando a relação familiar através da imagem terna de uma mãe: “¹⁰Faço um pedido em favor de meu filho Onésimo, que gerei entre algemas”.

É importante ressaltar que a metáfora é uma figura da sintaxe extensiva, isto é, constrói-se pela mistura de duas grandezas, duas isotopias, que neste caso é a relação do apóstolo como cristianizador do mundo gentílico e, portanto, aquele que “fez nascer” como cristão a Onésimo. A dramaticidade desse tropo retórico constrói no texto, conforme certa

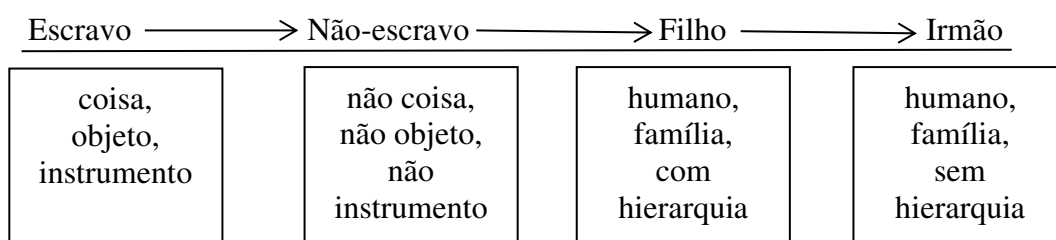
¹⁵⁹ Segundo Comte-Sponville (2007, p. 56), “a compaixão é a simpatia na dor ou na tristeza, em outras palavras, é participar do sentimento do outro”.

doxa cristã, a relação familiar da paternidade espiritual presente no discurso cristão.

Do ponto de vista do destinatário, a performance poderia não acontecer porque poderia ser obstaculizada pelos oponentes passionais de Filemon, o rancor ou desejo de vingança de Onésimo, o escravo fujão. Filemon poderia não aceitar a manipulação do destinador, caso esteja movido pela paixão da vingança contra o escravo, pois se para o destinador-manipulador Onésimo representaria um objeto de valor patêmico (um filho gerado em prisão), para Filemon, contudo, poderia representar mero objeto de valor utilitário¹⁶⁰. Assim, o projeto de manipulação do destinador precisa “ressemantizar” o objeto. Se, como escravo, Onésimo era, conforme a cultura da época, reduzido à condição de objeto na relação sub-objetal com Filemon, Paulo procura mostrar que, agora, depois de tornar-se cristão, o escravo não era mais apenas um servo, mas um irmão amado. É o que vai procurar fazer mais adiante no texto quando suplica: “¹⁶não como escravo, mas, muito mais do que escravo, como irmão caríssimo”.

Portanto, no discurso do destinador, há uma mudança de estatuto do objeto. A conversão de Onésimo não apenas o descoisifica e o reumaniza como também o transforma em um irmão, inserindo-o na grande família cristã da qual enunciador e enunciatário fazem parte. Nesse novo estatuto, Onésimo goza de uma relação horizontal e simétrica com Paulo e Filemon, isto é, sem hierarquia. É sobretudo a assimetria social entre senhor e escravo comum na cultura da época que é colocada em xeque pelo discurso cristão. Em um contínuo, podemos verificar o processo de transformação de Onésimo suscitada no discurso paulino:

Figura 21 – Projeção no contínuo das transformações semânticas do objeto Onésimo



Fonte: Elaborada para a tese.

A manipulação só ocorrerá se o destinatário aceitar o contrato fiduciário e

¹⁶⁰ Texto grego: $\nu^{\tau\omicron\nu}$ τόν ποτέ σοι ἄχρηστον νυνὶ δὲ [καὶ] σοὶ καὶ ἐμοὶ εὐχρηστον. Há aqui uma espécie de trocadilho com o nome Ὀνήσιμος (Onésimo), que significa “útil”. O narrador diz: “se outrora ele te foi inútil, mas doravante será muito útil a ti, como se tornou para mim”.

assegurar-se do “valor” do *valor* do objeto a ser recebido em contrapartida. Em outras palavras, para executar o programa proposto pelo destinatário, Filemon precisa ver Onésimo não apenas como uma ferramenta viva a ser recuperada, mas como um “irmão caríssimo”. Eis o contrato que sustenta a manipulação do destinador: o contrato de *fraternidade* implícito no sistema de valores cristãos tanto do enunciador quanto do enunciatário. Mais uma vez um *ethos* empático, benevolente, solidário vai se constituindo no texto, tanto no plano da expressão quanto no plano do conteúdo, a partir da recorrência dos modos do dizer no dito.

Debreando actancialmente num narrador que diz *eu*, simulando no enunciado a instância de enunciação, o destinador-manipulador faz uso da estratégia da sedução, manifestando um juízo positivo sobre a competência do destinatário. Paulo roga a Filemon que aceite Onésimo de volta argumentando que, embora tivesse liberdade para lhe dar ordem expressa, prefere, pelo contrário, pedir por amor, o mesmo amor que no início da missiva salientara já existir em Filemon. O efeito de sentido de sedução se dá no nível do implícito: Filemon não precisava receber uma injunção para cumprir o pedido do apóstolo. Não há necessidade de se ordenar a quem por amor está pronto a acolher. Receber o escravo de volta é consequência imediata do estado passional do amor benevolente ao qual está conjunto Filemon.

Além do mais, o destinador sincretizado no enunciador e embreado actancialmente na figura do ator *Paulo, o velho, o prisioneiro*¹⁶¹, procura despertar a compaixão do destinatário ao salientar seu estado (prisioneiro) e apela para que Onésimo seja acolhido como se fosse o próprio apóstolo. O amor fraternal mostra-se mais uma vez como o sobredeterminador de todas as relações intersubjetivas do texto epistolar. Notemos que, diferentemente das outras missivas, o enunciador não se apresenta aqui como apóstolo, imagem que evoca, conforme a doxa cristã, a autoridade de um enviado de Cristo, pois conforme a estratégia discursiva astuciosa do enunciador, o objetivo da missiva não era dar uma ordem como apóstolo, mas fazer um pedido como amigo.

Na dimensão cognitiva aberta pela estratégia argumentativa do destinador-manipulador, o enunciador converte Onésimo, de suposto objeto de valor, em sujeito, através de um investimento patemizante, atonizando os semas que poderiam fortalecer a isotopia temática da escravidão e tonificando os semas relacionados à fraternidade, como no excerto abaixo:

¹⁶¹ Texto grego: Ἡ Παῦλος πρεσβύτερος νυνὶ δὲ καὶ δέσμιος Χριστοῦ Ἰησοῦ.

¹⁵ Talvez ele tenha sido afastado de você temporariamente, a fim de que você o receba para sempre, ¹⁶ não como escravo, mas, muito mais do que escravo, como irmão caríssimo, especialmente de mim e, com maior razão, de você, quer como ser humano, quer como irmão no Senhor. (FILEMON 15-16 – NAA, 2017, p. 918).

Paulo pede a Filemon que não apenas receba seu escravo fujão de volta, agora um cristão, mas o faça como um irmão amado. Do ponto de vista do destinador-manipulador e de suas estratégias de persuasão, o ator Onésimo, ressemantizado em sujeito, é categorizado pelo sema de família, como é explicitado no excerto a seguir: “¹⁶ não como escravo, mas, muito mais do que escravo, como irmão caríssimo¹⁶²”.

Como toda religião é, segundo Greimas (2004, p.14), “uma axiologia, isto é, um sistema conforme o qual se afirmam ou se negam certos valores”, um sistema abstrato e conceitual”, o enunciador, afetado pela ideologia cristã, vai se singularizando por uma competência discursiva eficaz, *saber-fazer*, *poder-fazer*, *querer-fazer* e *dever-fazer*, e construindo um *ethos* solidário, benevolente e humilde não somente pela maneira de se submeter à instância doadora de seus próprios valores como também pelas estratégias que usa para manipular seu destinatário. O discurso vai se constituindo por um tom informal, condescendente e afetuoso.

Vale ressaltar que “os diferentes tipos de manipulação manifestam-se, em geral, combinados e confundidos em estruturas de manipulação complexas que se explicam pela organização e encadeamento dos programas no percurso do destinador-manipulador” (Barros, 2002, p.38). No excerto final da *narratio* da epístola, o sujeito destinador sincretiza diversas estratégias de manipulação:

¹⁷ Portanto, se você me considera companheiro, receba-o como receberia a mim. ¹⁸ E, se ele causou algum dano a você ou lhe deve alguma coisa, ponha tudo na minha conta. ¹⁹ Eu, Paulo, de próprio punho, escrevo isto: Eu pagarei. É claro que não preciso dizer que você me deve a própria vida. ²⁰ Sim, irmão, que eu receba de você, no Senhor, este benefício. Reanime o meu coração em Cristo. ²¹ Certo, como estou, da sua obediência, eu escrevo a você, sabendo que fará mais do que estou pedindo. (FILEMON 17-21 – NAA, 2017, p. 918).

Apelando para sua relação afetiva (de amizade) com Filemon, Paulo pede a acolhida de Onésimo por amor de sua amizade, ou como se fosse ele mesmo. O apóstolo também

¹⁶² Onésimo não se torna livre no sentido jurídico do termo pois o cristianismo primitivo não se insurgiu contra a escravidão no mundo greco-judaico-romano, mas subversivamente alterou as relações sociais fazendo com que os senhores de escravos, embora tivessem estes a seu serviço, os tratassem como irmãos.

apela para os débitos que Filemon teria com ele, pedindo que o destinatário coloque todos os débitos do jovem em sua conta, pois ele mesmo pagará, mas em seguida, em tom de intimidação, afirma: “¹⁹É claro que não preciso dizer que você me deve a própria vida”. Entretanto, volta a recorrer à bondade e ao amor do destinatário ao dizer: “²⁰Sim, irmão, que eu receba de você, no Senhor, este benefício. Reanime o meu coração em Cristo”. Por fim, conclui o corpo da missiva reafirmando sua certeza de que Filemon fará mais do que o solicitado. Do ponto de vista retórico, o enunciador deseja aqui suscitar no enunciatários a paixão da empatia e da generosidade. O apelo ao pathos é explícito ao solicitar que Filemon lhe “reanime o coração em Cristo”.

Em termos de sintaxe discursiva, o enunciador, debreado actancialmente no *eu*, e simulando a interação intersubjetiva da enunciação, interpela o enunciatário em tom familiar, ²⁰*Sim, irmão, e* faz uso de uma estrutura de manipulação complexa em que entremeia *provocação, intimidação e sedução*. Primeiramente provoca quando diz: “¹⁷Portanto, se você me considera companheiro, receba-o como receberia a mim”. Com essa estratégia o manipulador impele o manipulado à ação exprimindo dúvida, pelo uso do conectivo condicional, a respeito da veracidade da relação afetiva entre ambos (a amizade, valorizada aqui euforicamente): “se você me considera companheiro, receba-o como receberia a mim”. A estratégia aqui, de natureza pragmática, impele ao *dever-fazer* e não ao *querer-fazer*. Paulo está dizendo a Filemon que este deveria receber Onésimo por amor à sua amizade, pois caso o destinatário não acate seu pedido, ficaria evidente que não o considerava seu amigo e, portanto, a amizade que o apóstolo supunha existir entre ambos não seria verdadeira.

Em seguida, o destinador intimida de forma implícita, pois diz que está pronto para pagar qualquer prejuízo que Onésimo tenha causado, mas arremata: “É claro que não preciso dizer que você me deve a própria vida”. A intimidação também recai sobre o *dever-fazer*. O destinatário é confrontado com o dever de aceitar Onésimo de volta e perdoar suas dívidas. Mas a força da manipulação se evidencia quando o destinatário faz uma ameaça velada na preterição “É claro que não preciso dizer” (já dizendo) que o destinatário lhe deve sua própria vida¹⁶³.

Por último, o enunciador recorre ao uso da sedução quando afirma: “²⁰Sim, irmão,

¹⁶³ Os débitos de Filemon com Paulo eram de natureza espiritual. Da mesma forma como Onésimo tornara-se cristão por meio do apóstolo, Filemon convertera-se ao cristianismo pela instrumentalidade direta de Paulo (Atos 19:10) ou através de seu discípulo Epafras (Fm 1:23). Desse modo, Filemon “devia até a si mesmo” àquele que o introduzira na família cristã. Se os débitos de Onésimo a Filemon possivelmente se restringiam a alguns trocados, ao apóstolo Filemon devia a própria vida.

que eu receba de você, no Senhor, este benefício. Reanime o meu coração em Cristo. ²¹Certo, como estou, da sua obediência, eu escrevo a você, sabendo que fará mais do que estou pedindo”. Como o fazer persuasivo do destinador incide aqui sobre a modalidade do saber, “Certo, como estou, da sua obediência, eu escrevo a você, sabendo que fará”, emitindo um juízo positivo sobre o *saber* e o *querer* do destinatário, “fará mais do que estou pedindo”, o manipulador leva o manipulado a ter de escolher, necessariamente, entre duas imagens de sua competência: uma positiva e outra negativa. Nessa dimensão cognitiva da persuasão, caso prepondere a imagem positiva de si mesmo Filemon ter-se-á deixado levar pela sedução; se prevalecer a imagem negativa, será levado a fazer por provocação. De todo modo, Paulo coloca Filemon na situação de ter que escolher manter a imagem positiva de bom cristão, amigo leal, colaborador fiel, irmão amado, ou a negativa de desleal, desobediente, desafetuoso e mau cristão.

Nesta missiva, o enunciador dispensa a exortação moral, típica da secção da epístola eclesiástica chamada *parênese*, por se tratar de uma carta particular. Em vez disso, ele faz um pedido para que Filemon lhe prepare um lugar em sua casa, pois alimentava a esperança de que, com o auxílio das orações dos amigos, seria restituído¹⁶⁴ (livre da prisão) e estaria com Filemon. É o que diz no verso 22: “E, ao mesmo tempo, prepare-me também pousada, pois espero que, por meio das orações de vocês, eu lhes seja restituído”.

O sujeito enunciador aqui se revela modalizado pela paixão da espera. Espera que Filemon acolha Onésimo de volta e espera entrar em conjunção com a liberdade¹⁶⁵. Conforme Greimas (2014), há dois tipos de espera: a simples e a fiduciária. A primeira é a espera pelo objeto, e a segunda tem a ver com uma relação modal intersubjetiva. Ou seja, enquanto na espera simples um */querer-estar-conjunto/* com o objeto de valor caracteriza o estado modal do sujeito, a espera fiduciária é caracterizada pela relação que o sujeito estabelece com o sujeito do fazer. O percurso passional do sujeito destinador-manipulador da presente epístola é modalizado pela espera fiduciária em ambos os casos. No primeiro caso, Paulo espera que Filemon, manipulado por seu fazer persuasivo, execute o programa

¹⁶⁴ Verbo grego χαρισθήσομαι (ser concedido)

¹⁶⁵ Lembremos que a carta a Filemon, juntamente com Efésios, Filipenses e Colossenses, compõem o grupo das chamadas epístolas da prisão, ou seja, foram redigidas quando Paulo encontrava-se encarcerado em prisão romana. Segundo o relato de Atos dos Apóstolos e das próprias epístolas paulinas, o apóstolo sofreu o aprisionamento diversas vezes por causa de sua mensagem aparentemente “subversiva” ao Império Romano. Não é possível identificar com precisão o lugar da prisão de onde escreveu essas epístolas. Cullman (2015), como a maioria dos estudiosos, acredita ter sido de Roma no suposto segundo aprisionamento do apóstolo nessa cidade, onde esperava o julgamento de Nero, que o condenaria à morte. Portanto, a carta teria sido escrita por volta do ano 59 ou 63 d.C., dependendo do tipo de cronologia adotada.

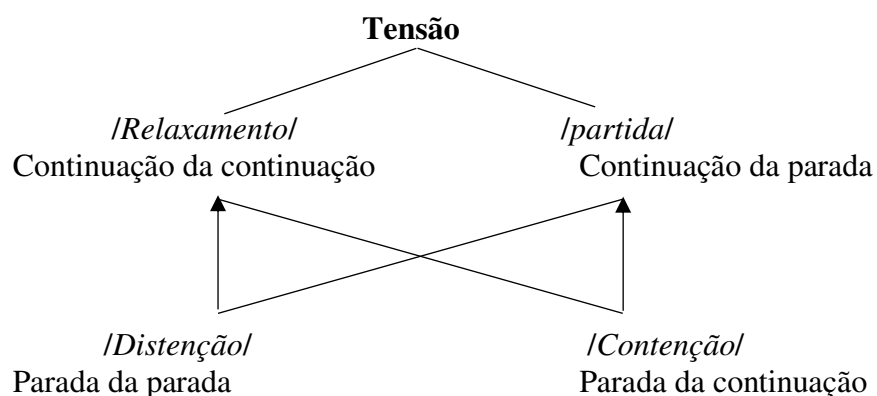
proposto e entre em conjunção com o objeto de valor Onésimo. Assim o destinador atribui/confia ao destinatário um *dever-fazer*; mas nesse caso, diz respeito à conjunção do próprio destinatário com objeto de valor. O sucesso da espera, portanto, depende não apenas do contrato fiduciário que subsidia a relação intersubjetiva mas, sobretudo, do sucesso da manipulação do enunciador.

No segundo caso, o destinador deseja entrar em conjunção com o objeto de valor, a liberdade, e para isso atribui ao sujeito do fazer uma espécie de modalidade deôntica, um *dever-fazer*, isto é, crer que esse sujeito o colocará em conjunção com o objeto de valor. Assim, Paulo atribui a Deus, o Arqui-Destinador, um *dever-fazer*, ou seja, crer que através das orações de Filemon, Deus deve colocá-lo em conjunção com a liberdade. É o que podemos observar no excerto a seguir: “E, ao mesmo tempo, prepare-me também pousada, pois espero que, por meio das orações de vocês, eu lhes seja restituído”. Por meio da missiva, o enunciador procura romper a distância espaço-temporal que o disjunge de seu enunciatário e entrar em conjunção com Filemon e com a igreja que se reunia em sua casa, mas terá que suportar a espera da resposta divina às orações de seus amigos.

Logo, o percurso passional do destinador revela um sujeito modalizado pela paixão da espera. Entretanto, não se trata de uma espera tensa, mas serena e tranquila. O discurso desta missiva constrói o simulacro de um sujeito em cujo estado de ânimo prepondera o relaxamento. Essa espera relaxada e tranquila caracteriza um sujeito distendido e em estado de euforia, uma vez que sua conjunção com o objeto-valor “liberdade” parece estar-lhe assegurada pela resposta divina às orações de seus amigos destinatários. Ademais, o enunciador espera entrar em conjunção não apenas com a liberdade, como também com os próprios destinatários, do quais se encontra disjunto, devido à distância espaço-temporal pressuposta pela práxis epistolar: “eu lhes seja restituído”. Há aqui também, conforme Greimas (2014), os dois tipos de espera: a simples, em que o enunciador espera entrar em conjunção com a liberdade e com os próprios destinatários; e a espera fiduciária, pois espera que pelas orações de seus destinatários, Deus, seu Arqui-Destinador divino, o sujeito do fazer, o coloque em conjunção com a liberdade.

Em termos tensivos podemos descrever o estado passional do sujeito como uma continuação da continuação, conforme o quadrado das tensões do nível tensivo, que prevê a conversão de um estado tensivo em outro, a partir do equilíbrio / desequilíbrio entre a continuação e a parada:

Figura 22 - Projeção no contínuo do estado passional do sujeito-enunciador



Fonte: Fontanille e Zilberberg (2001)

Nesse sentido, o arqui-Destinador (Deus), que na sintaxe narrativa ocupa também a função sintática de adjuvante, isto é, aquele ajudará o sujeito a entrar em conjunção com o objeto-valor liberdade, no quadro geral do discurso epistolar é o responsável por fornecer as condições necessárias para o desempenho do programa e, por isso mesmo, o garantidor/fiador de um estado passional distenso e relaxado.

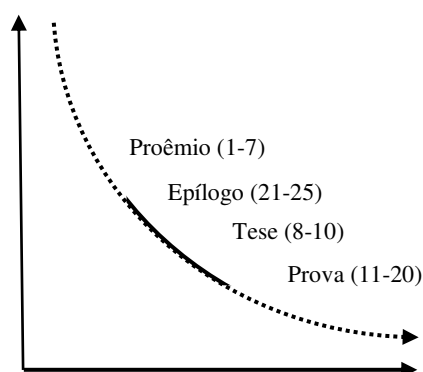
Por fim, na última secção da epístola, dedicada às saudações finais e às bênçãos, está escrito: “²³Epafras, prisioneiro comigo, em Cristo Jesus, ²⁴ Marcos, Aristarco, Demas e Lucas, meus colaboradores, mandam saudações a você. Bênção ²⁵ A graça do Senhor Jesus Cristo esteja com o espírito de todos vocês”. Aqui, o enunciador, mais uma vez debruado actancialmente no *eu* através do possessivo *meu(s)* e instalando o narrador figurativizado no nível discursivo pelo ator Paulo, simula no enunciado as saudações do gênero epistolar, marcadas por um tom afetivo, humilde e solidário.

Como se trata de uma carta em que não se tem a resposta do destinatário, não é possível saber se o fazer persuasivo do destinador foi bem sucedido e se o manipulado executou o programa. Nesse sentido, o esquema narrativo canônico apresenta aqui apenas as duas primeiras etapas: a manipulação (e seu contrato fiduciário implícito) e a competência. Só resta ao destinador esperar.

Conforme podemos constatar nas análises, semelhantemente do que ocorre na carta aos Gálatas, nesta epístola temos o estilo tensivo *descendente*. Contudo, essa descendência é tênue, não parte de um evento, de uma concessão pura, enquanto acontecimento. Se pudermos falar de graus de concessão, como o fazem Macini e Coutinho (2020), podemos dizer que o estilo dessa carta parte de uma concessão fraca. Em se tratando de células tensivas que descrevem a modulação, diremos que o estilo desta missiva se caracteriza pela

retirada de mais menos (minimização) e pelo acréscimo de menos menos (reestabelecimento). Essa é a razão pela qual, no gráfico tensivo abaixo, o estilo está centralizado entre a descendência e a ascendência.

Figura 23 – Estilo tensivo da Carta a Filemon



Fonte – Elaborada para a tese a partir de Zilberberg (2011)

O estilo tensivo da carta pressupõe um estado de permanência vivido pelo sujeito, um estado de lentidão e um modo dessacelerado de e ver perceber o mundo, o que faz desse enunciador um sujeito do *foco*, intencional, um sujeito ao modo do agir.

Conforme pudemos verificar, a partir dos modos recorrentes de dizer localizados através do mecanismos de construção do conteúdo dos textos, na sua textualização, que une o plano da expressão e o plano do conteúdo (estratégias de conversão das estruturas narrativas em discursivas, procedimentos argumentativos e estratégias de manipulação), e no nível tensivo (percepção sensível e percurso passional do sujeito), o enunciador da Epístola a Filemon constrói uma imagem de si associada a uma voz firme e terna, e a um caráter humilde e benevolente.

Na dimensão passional e sensível da missiva, vemos um enunciador que vai se singularizando por um modo próprio de ser, uma *héxis* corporal – uma maneira de pensar, falar, de sentir e de interpretar as coisas do mundo. Pelo percurso passional hegemonicamente marcado por uma espera serena, relaxada e paciente, esse sujeito evidencia uma corporalidade frágil, senil, mas paradoxalmente ativa, pois deseja ir novamente, uma vez liberto, ao encontro do destinatário na cidade de Colossos. O estilo tensivo caracteriza um modo de dizer de um sujeito implicativo, imperfectivo, lento, da programação, da argumentologia. Vemos, portanto, emergir deste enunciado epistolar o *ethos* de um *enunciador competente*, que faz uso de uma retórica própria para persuadir seu

enunciatório. Mais do que isso, podemos depreender o *ethos* de mansidão e fraternidade de um pastor, brandura e firmeza de um guia espiritual.

Precisamos, doravante, atar as pontas e verificarmos os traços que constituem a identidade *ética* do ator da enunciação desse primeiro grupo de missivas.

4.2.3 O *ethos* do ator da enunciação das protopaulinas

Conforme nos lembra Discini (2016), *ethos* é a imagem do enunciador, apreensível de um modo recorrente e sistematizado de dizer, e depreensível de uma corporalidade, um caráter, uma voz enunciativa que fala em cada texto e no conjunto deles – o todo integral, que sustenta a totalidade discursiva. O *ethos* remete e ao mesmo é componente do estilo do autor implícito, esse sujeito linguageiro inferido pela totalidade de seus textos, pois “a mediação entre o sujeito que percebe e o mundo percebido é feita pelo observador, que, lado a lado com o narrador, é constituinte do corpo do ator da enunciação, este que é respaldo do *ethos*, componente do estilo” (DISCINI, 2016, p.29).

Depois de analisarmos sob o crivo teórico-metodológico da semiótica discursiva dois textos (missivas), como representantes de uma totalidade discursiva (uma totalidade das totalidades) atribuída pela pesquisa teológica e a tradição ao ator Paulo, concretização semântico-figurativo do actante sintático e do enunciador do texto epistolar, precisamos agora, juntando os dados levantados, identificar o *ethos* ou *ethé* do ator da enunciação desse grupo de missivas, construído como uma imagem-fim, um efeito de identidade.

A partir da análise de algumas categorias associadas às estruturas narrativas, discursivas e tensivas, observando, sobretudo, os modos recorrentes de dizer através dos mecanismos de construção do conteúdo dos textos, na sua textualização, que une o plano da expressão e o plano do conteúdo (procedimentos argumentativos e estratégias de manipulação), e no nível tensivo (percepção sensível, percurso passional do sujeito e estilo tensivo epistolar), percebemos a existência de narradores/enunciadores¹⁶⁶ distintos nas duas missivas, contudo, no conjunto, verificamos a permanência de traços identitários que remetem à presença de uma imagem-fim comum aos dois enunciados epistolares, conforme podemos constatar no quadro a seguir:

¹⁶⁶ Ressaltamos que, geralmente, como é típico da cena genérica epistolar, o enunciador debruça-se no narrador e este se sincretiza na figura actorial do autor/remetente.

Quadro 03 – Síntese dos índices identitários do ator da enunciação das protopaulinas

EPÍSTOLAS	RECORRÊNCIAS DO DIZER	NARRADOR/ SUJEITO/ ENUNCIADOR	ETHOS
Epístola aos Gálatas	Procedimentos argumentativos e estratégias de manipulação	Sujeito competente, intransigente e corajoso.	<i>Ethos</i> de um teólogo combativo, um pregador intelectual, confiante e competente; a imagem <i>autoritativa</i> de um apóstolo.
	Percepção sensível e percurso passional do sujeito e estilo tensivo da missiva	Sujeito acelerado, tônico, do sofrer; percurso passional da tensão ao relaxamento, benevolente. Estilo descendente.	
Epístola a Filemon	Procedimentos argumentativos e estratégias de manipulação	Sujeito competente, astucioso e justo.	<i>Ethos</i> de brandura e firmeza de um guia espiritual. É a imagem de mansidão, fraternidade, humildade e benevolência de um pastor.
	Percepção sensível e percurso passional do sujeito e estilo tensivo da missiva	Sujeito da lentidão, do agir, da programação; percurso passional do relaxamento, enunciatário cúmplice e humilde. Estilo levemente descendente.	
TRAÇOS IDENTITÁRIOS RECORRENTES DO ATOR DA ENUNCIÇÃO DAS PROTOPAULINAS			
<ol style="list-style-type: none"> 1. Sujeito firme e intransigente com os valores outorgados por sua instância doadora: Arqui-Destinador (Deus), Destinador transcendente (Jesus Cristo), cristianismo; 2. Destinador-manipulador astucioso e competente, retórica própria e recorrente (uso de diversas estratégias de manipulação, com ênfase na tentação e sedução; procedimento argumentativos diversos e figuras retóricas recorrentes); 3. Um modo próprio de combinar figuras e temas (recorrência de metáforas dramáticas, quiasmos, binômios) que remete a um modo próprio de “ver” o mundo, uma percepção sensível; 4. Estado passional determinado pela relação discursiva com o enunciatário; 5. Uma <i>héxis</i> corporal – uma maneira de pensar, falar, de sentir e de interpretar as coisas do mundo – singularizadora de um modo próprio de ser, de falar, de sentir, ao qual podemos associar o <i>ethos</i> de um teólogo convicto e combativo, um pregador competente, um guia espiritual brando, um pastor humilde e benevolente e a imagem autoritativa de um apóstolo. 			

Fonte: Elaborado para a tese.

Essas são as imagens-fins que emergem dos textos das missivas protopaulinas. Esses *ethé* dos enunciatários concorrem para construção da identidade, ou melhor, para o efeito de sentido identitário produzido nos textos do ator da enunciação, o autor implícito, actorializado pelo antropônimo Paulo.

Como a noção de identidade só tem sentido na relação com a alteridade, precisamos, portanto, prosseguir com as análises dos outros dois grupos restantes (deuteropaulinas, pseudopaulinas) para verificarmos a presença do “princípio de permanência que permite ao

indivíduo continuar ‘o mesmo’, persistir no seu ser, ao longo de sua existência narrativa, apesar das modificações que provoca ou sofre” (GREIMAS e COURTÉS, 2016, p.252).

4.3 A identidade *ética* do enunciatador das deuteropaulinas

As deuteropaulinas são aquelas missivas que, a partir do século XVIII, tiveram a autoria paulina questionada. O argumento principal contra essa autoria é o de que o Paulo destes escritos apresenta uma significativa diferença de estilo e teologia em relação ao autor do primeiro grupo de missivas. De fato, como veremos a seguir na análise de duas dessas cartas, a imagem do autor desses textos constrói uma identidade *ética* singularmente distinta, mas não contraditória, do ator da enunciação do primeiro grupo.

4.3.1 O *ethos* do enunciatador da Epístola aos Efésios

A carta aos efésios ficou conhecida na literatura especializada como “a rainha das epístolas paulinas”¹⁶⁷. Diferentemente das outras missivas do *corpus paulinum*, geralmente de natureza *ad hoc*, isto é, escritas apressadamente para responder a necessidades específicas das comunidades cristãs, Efésios é uma composição que se assemelha mais a uma reflexão teológico-devocional, ou como diz Barclay (s.d., p. 13), essa missiva é construída com a “linguagem da prece em poesia lírica, não com a do argumento, da controvérsia ou da recriminação”, razão pela qual alguns estudiosos, em termos literários, a entenderam mais como um discurso teológico de natureza doxológica que como missiva¹⁶⁸.

Contudo, em nossa análise, abordamos esse texto como epístola por duas razões contundentes: a primeira é porque ela apresenta inegavelmente uma estrutura mínima da práxis epistolar da época¹⁶⁹, e a segunda razão é porque tanto os primeiros leitores quanto a tradição eclesiástica posterior receberam esse texto como carta, o que significa dizer que, quando o liam,

¹⁶⁷ O filósofo, poeta e crítico literário inglês, Samuel Taylor Coleridge, disse que Efésios é “a mais divina composição humana”. Barclay (Ibidem, p. 9) diz que “Efésios se localiza no plano mais elevado dentro da literatura devocional e teológica da Igreja primitiva”. Hendriksen (2013, p. 41), Efésios é “a essência destilada da religião cristã”.

¹⁶⁸ Discurso teológico, sermão ou discurso querigmático, texto introdutório do *corpus paulinum* etc., essas são algumas formas de como os estudiosos têm classificado em termos de gênero essa carta.

¹⁶⁹ Embora seja possível reconhecer significativas alterações da cena genérica epistolar, este escrito preserva uma estrutura minimamente necessária para defini-lo como o gênero carta, como defende Hahn: “segue a estrutura epistolar comum nas demais cartas, inicialmente citando (Ef 1:1) Paulo como autor e a igreja em Éfeso como destinatária, e concluindo em Ef 6:23s com um voto de bênção. Também as ações de graças em Ef 1:15s e a referência à pessoa que levará a carta (Tíquico), em Ef 6:21s têm paralelos em outras cartas do Novo Testamento. Todas as exposições e exortações da carta dirigem-se aos destinatários da mesma forma como ocorre em escritos de cunho similar (HAHN, 2006, p. 11)”.

o faziam subsidiados pelo contrato de comunicação epistolar implícito e não como tratado teológico ou qualquer outro gênero.

Há um consenso de que Efésios é uma carta singularmente bela e teologicamente profunda. Mas esse consenso tem sua solução de continuidade aqui. Há uma série de controvérsias que circundam essa missiva. Aqui faremos referência a essas polêmicas apenas de passagem. A primeira é quanto ao próprio autor. Enquanto conservadores mantêm a perspectiva da tradição de que Paulo teria escrito essa missiva, outros defendem veementemente que Efésios é obra de um discípulo de Paulo produzida no final do primeiro século da era cristã, compilada, a partir de fragmentos de outras missivas, para servir de introdução ao *corpus paulinum*¹⁷⁰. A disputa entre os comentaristas bíblicos a respeito da autoria desse texto é secular¹⁷¹.

Barclay (*op. cit.* p. 14), defendendo a autoria paulina dessa missiva contra o argumento de que ela seria diferente de todos os escritos do apóstolo, argumenta que essa disparidade pode ser explicada pela circunstância da escrita da epístola. Enquanto a maior parte de suas cartas foram escritas em circunstâncias muito difíceis e quase sempre, correndo contra o tempo, Efésios foi escrita na prisão (Ef. 3:1, 4:1), provavelmente em Roma¹⁷², por volta do ano 60-

¹⁷⁰ Pinto (2014) sintetiza os argumentos dos que contestam a autoria paulina: a) ausência de referências pessoais numa carta supostamente escrita para uma igreja na qual Paulo teve sua maior permanência como pastor-fundador ; b) um grande número de palavras ou frases não encontradas em nenhum outro lugar nas cartas de Paulo, mas encontradas em outros escritos neotestamentários e subapostólicos ; c) o estilo complexo e pesado, particularmente nos capítulos 1 e 4 ; d) dependência teológica de Colossenses ; e f) conceitos conflitantes ou “avançados” em relação a outras composições paulinas . Por essas razões, alguns estudiosos defendem que a carta deve ter sido escrita por algum discípulo de Paulo no final do primeiro século da era cristã, ou que teria sido composta, a partir de fragmentos de outras missivas, para servir de introdução ao *corpus paulinum*.

¹⁷¹ Pinto mais uma vez sintetiza os contra-argumentos dos que defendem a autoria do apóstolo: “Em resposta à suposta evidência interna de autoria não paulina, deve-se observar que: (1) a ausência de referências pessoais pode ser explicada pela possibilidade de Paulo ter em mente uma carta geral que seria lida em outros lugares; (2) o argumento do vocabulário é fraco, visto que circunstâncias e tema podem bem determinar a escolha de palavras; além do mais, não pode ser provado que tal vocabulário estava fora da abrangência ou uso de Paulo; (3) a questão de estilo pode ser atribuída mais uma vez ao fato de que ele não estava escrevendo para corrigir um problema específico, como era o caso na maioria das suas epístolas, e poderia, portanto, ser mais geral e reflexivo; (4) a suposta dependência de Colossenses é facilmente explicada pela semelhança entre temas e sua proximidade cronológica. Além do mais, este argumento se enfraquece pelo fato de que a mesma razão é usada contra a autoria paulina de Colossenses; (5) embora haja usos incomuns de tais expressões como *ἐν χριστῷ* [em Christō] (de um significado posicional para um instrumental), não há desvio teológico da teologia paulina, e, como Dodd observou, Efésios precisa trazer alguma medida de avanço teológico, como o *opus magnum* teológico de Paulo. (PINTO, 2016, p. 336). Ainda segundo esse autor, há alusões a Efésios como carta paulina em muitos pais da igreja como Clemente de Roma, Inácio e Policarpo, e possivelmente no Didaquê. Assim como referências específicas a ela em Tertuliano, Clemente de Alexandria e Orígenes. “Tudo isto aponta para uma atestação paulina desde a virada do século I” (PINTO, 2014, p. 336).

¹⁷² Alguns defendem que a carta teria sido escrita da prisão de Cesareia ou da suposta prisão que Paulo teria sofrido em Éfeso.

62¹⁷³, e compõe o grupo de missivas que se convencionou chamar epístolas da prisão¹⁷⁴. Nessa situação, sem a pressão das atividades missionárias, Paulo teria muito tempo para reflexão e escrita, razão pela qual o pensamento e a linguagem são bem mais elaborados nesta carta. Então conclui o autor: “ainda se estar muito longe de provar que Efésios não pertença a Paulo” (IBIDEM, p. 14)¹⁷⁵.

A outra controvérsia, inclusive mais acirrada do que questão da autoria de Efésios, é a que diz respeito aos destinatários. Como sabemos, a práxis epistolar da época não previa a identificação do destinatário na frente dos pergaminhos ou papiros das cartas, tal como se faz na prática moderna, exatamente pelo fato de que as correspondências eram entregues em mãos, posto que não existia serviço postal. Conseqüentemente, os títulos das cartas neotestamentárias, tal como aparece nas edições críticas e nas traduções, eram extraídos da fórmula introdutória, a chamada *praescriptio* que, como nos lembra Fitzmeyer (2011, p. 401), era uma frase elíptica que continha o nome do remetente (no nominativo) e do destinatário (no dativo)¹⁷⁶ e uma breve saudação. Os títulos das missivas são produto editorial mais tardio, isto é, foram inseridos depois que as cartas foram colecionadas e publicadas com o fim de serem lidas em toda a Igreja. O problema é que, em três dos mais antigos manuscritos gregos da carta, Efésios não continha o nome dos destinatários¹⁷⁷. A ausência do sintagma preposicionado ἐν Ἐφέσῳ (em Éfeso) nesses manuscritos deu origem a muitas teorias especulativas sobre a questão do destino da missiva¹⁷⁸.

Entretanto, atualmente, a maioria dos especialistas em literatura paulina defende a teoria de que a Carta aos Efésios teria sido escrita como uma carta circular, tendo como destinatárias

¹⁷³ Ver a cronologia das páginas 61,62 desta tese.

¹⁷⁴ Os escritos da prisão são as missivas em que o autor faz referência à sua situação pessoal de prisioneiro, quando produziu a comunicação. São cartas da prisão Efésios (3:1, 4:1), Filipenses (1:7 e 1:12-17), Colossenses (4:10) e Filemom (1, 9, 23).

¹⁷⁵ Contra-argumentando com os defensores da teoria da “imitação”, Hahn (2006, p. 14) afirma que as diferenças de estilo na carta aos efésios “devem ser entendidas a partir das necessidades específicas dos destinatários. H. J. Cadbury, p. ex., indaga: ‘O que é mais provável: que um imitador de Paulo no séc. I tenha formulado um escrito que coincide em 90 ou 95% com o estilo de Paulo, ou que o próprio Paulo tenha escrito uma carta que desvia em cerca de 5 a 10% de seu estilo habitual?’”.

¹⁷⁶ Na práxis epistolar paulina geralmente era um nome *nomen patrium* (quando dirigida a uma igreja: romanos, galatas, tessalonicenses etc.) ou um antropônimo (quando dirigida a indivíduos, Timóteo, Tito, Filemon).

¹⁷⁷ E é aqui que se instala a maior de todas as polêmicas em torno dessa missiva. Quem seriam seus destinatários? Pintos coloca da seguinte forma: “se estudiosos conservadores estão unidos em relação à autoria de Efésios, tal unidade desaparece em relação ao seu destino, visto que a tradição (refletida na presença maciça do título ΠΡΟΣ ΕΦΕΣΙΟΥΣ) é enfraquecida por dúvidas sobre o texto de Efésios 1.1, onde as palavras críticas ἐν Ἐφέσῳ (em Éfeso) não aparecem em alguns manuscritos famosos (B⁴⁶, K, e B)”. (PINTO, 2014, p. 336).

¹⁷⁸ Embora importante, mas por não se constituir no bojo desta pesquisa, consideramos irrelevante essa discussão aqui. Para se inteirar do assunto, ver por exemplo Pinto (2014), Hendriksen (2013) e Hahn (2006). Contudo, vale a pena destacar principalmente aquela que diz que essa carta teria sido dirigida originalmente aos laodicenses, pois Colossenses 4:16, Paulo escreveu: “E, uma vez lida esta epístola perante vocês, providenciem por que seja também lida na igreja dos laodicenses; e a dos de Laodiceia, leiam igualmente perante vocês”.

as igrejas de Éfeso e adjacências. Ou ao contrário, teria sido escrita somente à igreja efésia e depois teria sido adaptada como uma carta circular para as igrejas da Ásia menor¹⁷⁹. De qualquer modo, para nossos interesses, é suficiente saber que a carta foi destinada a comunidades cristãs de origem gentílica, de fala grega, localizadas nos limites da Ásia Menor¹⁸⁰.

4.3.1.1 *Um apelo à construção da unidade identitária do povo de Deus baseada nos valores e na ética cristã*

Conforme defende Greimas (1977), a abordagem semiótica não pretende oferecer uma leitura única, e muito menos uma leitura definitiva de um texto, já que parte do princípio de que todo texto oferece uma pluralidade de leituras possíveis¹⁸¹. O que não significa dizer que todo texto é ambíguo, mas simplesmente que ele pode dizer várias coisas ao mesmo tempo. Por não ser uma missiva *ad hoc*, destinada a tratar de problemas específicos da comunidade, tal como Gálatas, 2 Coríntios e Colossenses, a carta oferece muitas possibilidades de leituras. Inclusive no que tange ao seu propósito, delineiam-se ante aos olhos do leitor diversas possíveis razões pelas quais a carta teria sido escrita¹⁸².

De qualquer modo, apesar de possuir um variado número de temas, no todo, a carta se constitui num contundente apelo à construção da unidade identitária do povo de Deus baseada nos valores e na ética cristã. Em termos semióticos, diremos que o tema da unidade da igreja é a configuração discursiva sob a qual o edifício textual é construído. Consentânea à práxis epistolar paulina, a epístola pode ser dividida em duas grandes unidades: a primeira parte (Ef 1-3), geralmente de natureza mais dogmática e doutrinária; e a segunda (Ef 4-6), de cunho mais ético e prático. Nesta, o enunciador imiscui exortações protrélicas e parenéticas no afã de

¹⁷⁹ Ambas as suposições poderiam explicar a ausência dos destinatários nos manuscritos mais antigos. É importante salientar que Éfeso era a maior e mais importante cidade na província romana da Ásia. (situada na atual Turquia Ocidental). Em seu auge, Éfeso tinha uma população de cerca de 300.000 habitantes. Era também um dos centros do culto ao imperador e da deusa Ártemis (Diana), deusa da fertilidade, cujo templo era uma das sete maravilhas do mundo antigo. Conforme o relato de Atos dos apóstolos, Paulo esteve lá por duas vezes. A primeira, por volta do ano a.D. 52, no fim da segunda viagem missionária de Paulo, onde deixou seus companheiros Áquila e Priscila, e depois em sua terceira viagem missionária, onde ficou cerca de três anos consolidando a igreja e expandindo sua pregação pelas cidades arredores. Éfeso se tornou um centro importante para a religião cristã, pois segundo a tradição lá teria morrido João, o último dos apóstolos, e Maria, mãe de Jesus. Foi também nessa cidade que aconteceu o terceiro Concílio Geral da igreja em 431 d.C.

¹⁸⁰ Essas informações podem ser inferidas do próprio texto da missiva.

¹⁸¹ O que não significa que toda leitura é aceitável. Há fracassos na leitura. O texto deixa pistas textuais que o leitor deve seguir a fim de construir, através dessas pistas, um sentido autorizado pelo próprio texto, pois somente ele pode indicar suas leituras possíveis.

¹⁸² Quando lemos uma dezena de comentários bíblicos constatamos uma variedade de leituras que podem ser feitas a partir dos propósitos da carta que uma determinada interpretação oferece.

persuadir seus destinatários a viver de acordo com as crenças e os valores apresentados na parte dogmática da missiva. Nesse sentido, concordamos com Alexandre Junior (2016), o tema estruturante da carta é sem dúvida a igreja, sua identidade, unidade e seu viver de acordo com os valores do reino de Deus.

Em termos das convenções do gênero epistolar, semelhantemente à carta aos Gálatas, Efésios apresenta significativas alterações da cena genérica. Por exemplo, na conclusão epistolar está ausente uma lista de saudações pessoais, como a que aparece em outras missivas do *corpus*. Na secção de ação de graças onde se têm geralmente um elogio aos destinatários e a gratidão a Deus por sua vida, em Efésios, o enunciador apresenta uma extensa doxologia nos moldes da liturgia cristã nascente e, em seguida, faz orações em favor de seus destinatários. Não há tom polêmico, pois o discurso não é construído para rebater críticas ou para defender o evangelho paulino, como é o caso de Gálatas, mas para fortalecer a fé e exortar os destinatários a viverem de acordo com o evangelho. Apesar de algumas referências pessoais, o estilo de Efésios é mais lento e caracterizado pelo teor poético e meditativo. Os arrebatamentos do enunciador que se constata no texto epistolar não se dão pelo debate com um opositor, mas em seu êxtase contemplativo, em sua doxologia¹⁸³.

Em termos retóricos, Efésios assemelha-se a um discurso que incorpora dois gêneros: o epidíctico e o deliberativo¹⁸⁴, uma vez que, em toda a carta, o enunciador desenvolve sua argumentação intercalando-a de encômios, louvor e a adoração a seu Deus pelos seus destinatários e principalmente pelo seu plano de redenção do cosmos e da humanidade em Cristo, ao mesmo tempo em que exorta, adverte, persuade, dissuade seus leitores a andarem conforme o quadro axiológico dos valores cristãos.

¹⁸³ Do grego δόξα (doxa), de acordo com O'Brien (2008, p. 163), "doxologias são declarações de louvor a Deus que frequentemente aparecem como fórmulas finais de orações, expressões hínicas e passagens das cartas paulinas. Sua estrutura básica é tripla. Primeiro, é mencionada a pessoa a quem se atribui o louvor ("A Deus nosso Pai", Fl 4, 20). Segue-se a palavra de louvor, em geral doxa ("glória", ou um equivalente), e, finalmente, a doxologia conclui com uma descrição temporal, em geral uma fórmula de eternidade ("eternamente"). Na maioria das vezes, a doxologia é seguida por "amém", expressão de origem hebraica que significa assim seja.

¹⁸⁴ Segundo Aristóteles (1969, p. 42), os gêneros retóricos ou oratórios são de três tipos: o *judiciário* (jurídico), o *deliberativo* (político) e o *epidíctico ou demonstrativo*. Segundo Fiorin (2017), esses gêneros são baseados em três critérios, quais sejam, o auditório a que se dirige, sua finalidade e sua visada temporal: a) o jurídico, o tribunal, o júri. Nesse tipo de discurso se acusa ou defende; b) o deliberativo, a Assembleia ou Senado. Por meio desse gênero se aconselha ou desaconselha; e c) o epidíctico, os expectadores, todos que assistem a discursos de aparato, como panegíricos, orações fúnebres etc. O objetivo desse tipo de discurso é censurar, mas geralmente elogia e louva um homem ou uma categoria de homens, como os mortos na guerra, ora uma cidade, ora seres lendários e deuses. Segundo Reboul (2004, p. 45), "Aristóteles mostra que os três gêneros também se distinguem pelo tempo. O judiciário refere-se ao passado, pois são fatos passados que cumpre esclarecer, qualificar e julgar. O deliberativo refere-se ao futuro, pois inspira decisões e projetos. Finalmente, o epidíctico refere-se ao presente, pois o orador propõe-se à admiração dos espectadores, ainda que extraia argumentos do passado e do futuro".

Uma vez que as cartas no mundo antigo estavam permeadas pela influência da retórica clássica, Efésios, como a maioria das missivas do *corpus*, possui uma estrutura e organização retórica definida com praticamente todas as partes de um discurso oratório, consentâneo ao que propugna Aristóteles em sua *dispositio* do discurso. Nesse sentido, podemos constatar que, associada à estrutura da cena genérica (a) *praescriptio* ou introdução (1:1-2), *postscriptio* ou conclusão (6:21-24), nesta carta desenvolve-se uma organização retórica composta de proêmio (1,3-21), narração (2,1-3,23), prova (4,1-6,9) e epílogo (6:10-20)¹⁸⁵.

4.3.1.2 Plano do conteúdo (estruturas narrativas, discursivas e tensivas)

Dadas as coerções da cena genérica e o contrato de comunicação implícito no gênero epistolar, o sujeito da enunciação deste texto é considerado um sujeito realizador de um programa de construção de um objeto de valor cognitivo e pragmático, que neste caso é a Epístola aos Efésios, em cujo objeto-discurso o enunciador procura persuadir seus enunciatários através de um apelo à construção de sua unidade identitária como povo de Deus baseada nos valores e na ética cristã.

A comunicação epistolar pressupõe um contrato fiduciário entre enunciador e enunciatário, garantidor do discurso-enunciado. Como atestam Greimas e Courtés (2016, p. 209), o contrato fiduciário epistolar apela para uma tripla confiança: confiança de que o dizer do enunciador é verdadeiro (veridicção), “confiança na capacidade do enunciatário de compreender os termos da carta e interpretá-la corretamente (fazer interpretativo), confiança que o enunciatário aceitará o contrato fiduciário e se deixará persuadir pelo enunciador (fazer persuasivo)”.

Esse fazer persuasivo, englobante da manipulação pelo Destinator inicial e do fazer interpretativo ou sancionante pelo Destinator final, envolve o regime da veridicção, da persuasão e da argumentação”. Em outras palavras, para ser efetivo e levar o enunciatário a aceitar e desempenhar o programa proposto, o enunciador precisa fazer seu discurso *parecer ser* verdadeiro e persuadir através das estratégias de manipulação e do uso de variados procedimentos retórico-argumentativos.

¹⁸⁵ De acordo com Alexandre Junior (2016, p. 173), “O *proêmio* definia a situação retórica que justificava o discurso e abria caminho ao seu desenvolvimento. A *narração* informava a razão do discurso e clarificava a questão a tratar. A *prova* punha em evidência a razão da causa com base em argumentos lógicos e de recurso à analogia, ao exemplo e a citações de autoridade. A conclusão, *epílogo* ou peroração resumia os argumentos e promovia a sua aceitação”.

Em termos de sintaxe narrativa, o que temos nesta missiva é um programa de aquisição reflexiva de apropriação. O destinador, munido de suas competências modais *saber-fazer*, *poder-fazer*, *querer-fazer e dever-fazer*, procura munir os destinatários das competências para desempenharem a performance. Neste caso, o destinador doa ao destinatário o objeto cognitivo (*saber*), capacitando o destinatário a um *fazer-criar*, propondo um *fazer-querer* conjungir com os valores e axiologias de seu discurso. O enunciador espera que a aquisição de *um saber* conduza seus destinatários a um *fazer criar* e, conseqüentemente, a um *fazer ser*. Em outras palavras, o enunciador acredita que é somente quando seus destinatários estiverem conscientes de quem são e o que Deus espera deles é que poderão construir uma identidade baseada na unidade e nos valores axiológicos da fé cristã comum.

Portanto, o programa de base tácito no texto epistolar é a aquisição por parte dos destinatários de um *saber* que os conduzirá a um *fazer-ser*. Evidentemente que, implícito a esse programa de base, concorre um conjunto de programas de uso que precisam ser desempenhados pelos destinatários. Dada a natureza do gênero epistolar, constituído como um simulacro de uma conversa encetada sob a modalidade escrita e análoga a uma conversa ao telefone, em que só temos acesso a um dos lados desse diálogo (o que fala), não é possível saber se os destinatários desempenharam o programa proposto pelo enunciador e se o projeto de manipulação do destinador foi bem-sucedido ou não.

Na *praescriptio*, secção da missiva onde se principia o jogo de simulacros do enunciador, do enunciatário e da situação de comunicação, criado pela cena genérica epistolar, temos: “¹Paulo, apóstolo de Cristo Jesus pela vontade de Deus, aos santos que vivem em Éfeso e são fiéis em Cristo Jesus. ²Que a graça e a paz de Deus, nosso Pai, e do Senhor Jesus Cristo estejam com vocês” (EFÉSIOS 1:1-2 – NAA, 2017, p. 898). Aqui, seguindo as coerções do gênero epistolar, mais uma vez o enunciador, sincretizado também na figura do narrador, onomasticamente figurativizado por Paulo, constrói a autoapresentação de si, encetando assim a construção do simulacro do enunciador. O narrador, conforme a práxis paulina¹⁸⁶, segundo observa Burnet (1997), atribui-se a si o epíteto de “apóstolo de Cristo Jesus pela vontade de Deus”.

¹⁸⁶ A maioria das cartas atribuídas ao apóstolo possuem uma extensão do onomástico do autor: Romanos 1:1 (Paulo, servo de Jesus Cristo, chamado para apóstolo, separado para o evangelho de Deus); 1 Coríntios 1:1 (Paulo (chamado apóstolo de Jesus Cristo, pela vontade de Deus); 2 Coríntios 1:1 (Paulo, apóstolo de Jesus Cristo pela vontade de Deus); Gálatas 1:1 (Paulo, apóstolo (não da parte dos homens, nem por homem algum, mas por Jesus Cristo e por Deus Pai, que o ressuscitou dos mortos); Colossenses 1:1 (Paulo, apóstolo de Jesus Cristo, pela vontade de Deus); 1 Timóteo 1:1 (Paulo, apóstolo de Jesus Cristo, segundo o mandado de Deus, nosso Salvador, e do Senhor Jesus Cristo, esperança nossa); 2 Timóteo 1:1 (Paulo, apóstolo de Jesus Cristo, pela vontade de Deus, segundo a promessa da vida que está em Cristo Jesus); e Filemon 1:1 (Paulo, prisioneiro de Jesus Cristo, e o irmão Timóteo, ao amado Filemom, nosso cooperador).

É significativa essa autoapresentação do narrador porque não se trata apenas de um desejo de *fazer-saber* do enunciador aos seus destinatários quem é o autor, mas é sobretudo, do ponto de vista pragmático, o estabelecimento de um lugar de fala. É, como apóstolo de Cristo, escolhido inclusive pela vontade de Deus e não por ele mesmo, que o enunciador se dirige a seus enunciatários. É a voz da autoridade apostólica que é colocada aqui. Uma autoridade que não é intrínseca e muito menos pernóstica, mas delegada. Consta-se, mais uma vez, a recorrência da hierarquia típica do discurso religioso de natureza fundadora no gênero epistolar bíblico: Deus > Jesus Cristo > o apóstolo > fiel. A autoridade do seu lugar de fala tem como fiadora “a vontade” do destinador transcendente, isto é, Deus¹⁸⁷, vontade que conjunge reciprocamente enunciador e enunciatário e que estabelece intersubjetivamente um contrato fiduciário.

Como descrição ou apresentação dos destinatários, temos no enunciado epistolar em análise o topônimo introduzido pelo sintagma preposicionado ἐν Ἐφέσῳ que, em algumas edições críticas e traduções, aparecem entre colchetes para aludir ao fato de que os três dos melhores e mais antigos manuscritos (datados dos séculos 3 e 4 d.C.), não possuem a identificação dos destinatários¹⁸⁸, pelas razões que já discutimos de passagem. Se aos efésios ou aos cristãos de toda a região da Ásia menor onde supostamente a missiva circularia, os destinatários são designados pelo enunciador como “santos” e “fiéis (ou crentes) em Cristo Jesus”, designações consentâneas à práxis epistolar presente no *corpus paulinum*. É importante notar que, embora Tíquico estivesse na companhia de Paulo¹⁸⁹, ele não é apresentado aqui como corremetente da missiva, prática que acontece, pelo menos, em oito missivas do *corpus*, mas apenas como o responsável por levar a carta e dar informações pessoais do estado de seu autor.

Concluindo a abertura característica do gênero epistolar da época, o enunciador acrescenta a saudação em consonância com pelo menos oitros das missivas do *corpus*: “Que a graça e a paz de Deus, nosso Pai, e do Senhor Jesus Cristo estejam com vocês”¹⁹⁰. A fórmula estereotipada “Graça e paz” não é apenas uma saudação genérica da práxis epistolar paulina, mas uma verdadeira síntese semiótica de sua teologia. A graça faz alusão ao favor imerecido que Deus dedica aos pecadores, e a paz é uma das consequências ou fruto desse favor.

¹⁸⁷ É interessante destacar que o nome grego Παῦλος (Paulo), oriundo do hebraico *Saulo* e originador do latino *Paulus*, etimologicamente significa “pequeno”.

¹⁸⁸ Ef 1:1 Παῦλος ἀπόστολος Χριστοῦ Ἰησοῦ διὰ θελήματος θεοῦ τοῖς ἁγίοις τοῖς οὖσιν [ἐν Ἐφέσῳ] καὶ πιστοῖς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ,

¹⁸⁹ Veja 6:21, 22: “E, para que saibam como estou e o que estou fazendo, Tíquico, o irmão amado e fiel ministro do Senhor, lhes dará todas as informações. ²²Eu o estou enviando a vocês com esta finalidade: para que conheçam a nossa situação e para que ele console o coração de vocês”.

¹⁹⁰ Ef 1:2 χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη ἀπὸ θεοῦ πατρὸς ἡμῶν καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ.

Pragmaticamente, essa fórmula estereotipada pode ser parafraseada assim: “que Deus lhes trate com bondade e misericórdia embora não mereçam, e que, como resultado desse tratamento misericordioso, vocês tenham paz com ele e com o próximo”. Observamos aqui a relação interdiscursiva com as Escrituras veterotestamentárias, *archéion* do discurso fundador neotestamentário, especialmente a chamada Bênção Sacerdotal Araônica¹⁹¹.

Iniciando pela construção dos simulacros do enunciador, figurativizado aqui pelo antropônimo “Paulo”; dos enunciatários, figurativizados pelos “santos e fiéis irmão de Éfeso ou comunidades circunvizinhas, conforme entendamos a carta como encíclica, o enunciador/narrador posterga a construção do simulacro da situação de comunicação para o corpo da carta (capítulos 3:1, 4:1 e 6:21), onde descreve sua situação quando da escrita da missiva¹⁹². É importante notar a ausência, nesta abertura epistolar, da secção de ação de graças pela vida dos destinatários. Contudo, a ação de graça é alocada após uma extensa oração de natureza litúrgica.

Na longa secção que se segue (1:3-21) que, em termos retóricos, chama o proêmio e cuja finalidade é definir a situação retórica que justifica o discurso e abre caminho ao seu desenvolvimento, o narrador introduz uma extensa oração de louvor a Deus pelas bênçãos concedidas ao seu povo, seguida de uma ação de graças e por uma oração de intercessão.

³Bendito seja o Deus e Pai de nosso Senhor Jesus Cristo, que nos abençoou com todas as bênçãos espirituais nas regiões celestiais em Cristo. ⁴Antes da fundação do mundo, Deus nos escolheu, nele, para sermos santos e irrepreensíveis diante dele. Em amor ⁵nos destinou para ele, para sermos adotados como seus filhos, por meio de Jesus Cristo, segundo o propósito de sua vontade, ⁶para louvor da glória de sua graça, que ele nos concedeu gratuitamente no Amado. ⁷Nele temos a redenção, pelo seu sangue, a remissão dos pecados, segundo a riqueza da sua graça, ⁸que Deus derramou abundantemente sobre nós em toda a sabedoria e entendimento. ⁹Ele nos revelou o mistério da sua vontade, segundo o seu propósito, que ele apresentou em Cristo, ¹⁰de fazer convergir nele, na dispensação da plenitude dos tempos, todas as coisas, tanto as do céu como as da terra. ¹¹Em Cristo fomos também feitos herança, predestinados segundo o propósito daquele que faz todas as coisas conforme o conselho da sua vontade, ¹²a fim de sermos para louvor da sua glória, nós, os que de antemão esperamos em Cristo. ¹³Nele também vocês, depois que ouviram a palavra da verdade, o evangelho da salvação, tendo nele também crido, receberam o selo do Espírito Santo da promessa. ¹⁴O Espírito é o penhor da nossa herança, até o resgate da sua propriedade, em louvor da sua glória. (EFÉSIOS 1:3-14 – NAA, 2017, p. 898 - grifos nossos).

Por meio da debreagem actorial enunciativa, o enunciador, sincretizado na figura do narrador, instala no texto um “nós”, assumindo a narração em primeira pessoa do plural (conforme grifos do texto), para simular uma enunciação coletiva, isto é, não apenas ele

¹⁹¹ Ver Números 6:24-26

¹⁹² Vale lembrar que a divisão dos textos em capítulos e versículos foi um acréscimo didático editorial da Idade Média e não fazia parte da práxis epistolar do mundo antigo.

individualmente, mas todo o povo de Deus, os judeus, os primeiros que creram no Messias (eu + todos = nós) é beneficiário das bênçãos de Deus¹⁹³. Entretanto, esse nós, como povo de Deus, não é pleno até que seja complementado por um vós (vocês), os cristãos de natureza gentílica. Como um dos temas da carta é a unidade do povo de Deus, a esse nós (todos os cristãos de origem judaica) se unem o “vocês” (todos os cristãos de origem gentílica – v.13 “Nele também vocês”) na formação do povo de Deus.

Do ponto de vista da sintaxe tensiva, no tocante ao regime de participação, notamos que o sujeito do discurso epistolar, faz uso das operações de triagem e mistura. Primeiramente ele tria, em seguida mistura. Do contingente dos descendentes de Abraão (os judeus), ele tria, pelo regime de exclusão. Ou seja, de acordo com o discurso do enunciador, nem todos os judeus são, de fato, filhos espirituais de Abraão, e por isso nem todos são filhos ou povo de Deus¹⁹⁴, somente os que creram em Jesus como o Messias prometido e enviado pelo arqui-Destinador divino. Por outro lado, como toda mistura pressupõe uma exclusão e toda exclusão uma mistura, o sujeito promove, pela operação de mistura uma inclusão (¹³Nele também vocês, depois que ouviram a palavra da verdade, o evangelho da salvação, tendo nele também crido, receberam o selo do Espírito Santo da promessa”) - os cristãos de origem gentílica, como parte do povo de Deus e herdeiro de suas promessas, a partir do momento em que creram e receberam o Espírito Santo da promessa. Essa mistura produz uma abertura e visa aos valores de universo. Por outro lado, a triagem opera um fechamento e visa aos valores de absoluto.

O excerto em análise (3-14) é uma das construções linguísticas mais longas, intrincadas e difíceis do *corpus paulinum*, pois no texto de partida constitui-se de um único parágrafo composto de orações coordenadas e subordinadas construídas de um só fôlego¹⁹⁵. O ritmo é acelerado e o enunciador parece estar em um êxtase epifânico ao tributar louvor a Deus (³Bendito seja o Deus e Pai de nosso Senhor Jesus Cristo), seu arqui-Destinador e de seus destinatários. A razão principal de seu encômio é a participação da igreja (nós+vós) no plano de redenção do cosmos e da humanidade através de Cristo Jesus, que, no devido, tempo submeterá todas as coisas ao domínio de Cristo: “Ele nos revelou o mistério da sua vontade, segundo o seu propósito, que ele apresentou em Cristo, de fazer convergir nele, na dispensação da plenitude dos tempos, todas as coisas, tanto as do céu como as da terra” (EFÉSIOS 1:9,10 – NAA, 2017, p. 898 - grifos nossos). Esse plano de redenção estabelece uma relação

¹⁹³ Ef 1:3 Εὐλογητὸς ὁ θεὸς καὶ πατὴρ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὁ εὐλογήσας ἡμᾶς ἐν πάσῃ εὐλογίᾳ πνευματικῇ ἐν τοῖς ἐπουρανίοις ἐν Χριστῷ (grifo nosso).

¹⁹⁴ Veja a interdiscursividade com outros textos atribuídos ao autor: Romanos 2:29, 4:16, 9:6, Gálatas 3:6 etc.

¹⁹⁵ A maioria dos comentaristas bíblicos veem a necessidade de se fragmentar esse enunciador e várias que ele possa ser compreendido.

interdiscursiva com a narrativa do Êxodo, em que se dá a libertação dos judeus da escravidão egípcia¹⁹⁶.

Nessa obra de redenção, o narrador destaca o papel das três pessoas da trindade, Pai, Filho e Espírito Santo, abençoando e garantindo o plano eterno. O pai é digno de louvor por ter concedido toda sorte de bênçãos espirituais aos cristãos, elegendo-os para a santificação (3–4), predestinando-se para a adoção (5), e fazendo deles um troféu de sua graça (6). O Filho é digno de louvor por ter realizado a salvação deles (7–12), redimindo-os através do perdão dos pecados em seu sangue (7–8), revelando o plano de Deus de colocar todas as coisas sob seu controle (9–10) e tornando-os sua herança particular¹⁹⁷. O Espírito Santo recebe louvor do narrador por selar os cristãos para o dia da redenção, tornando-se, portanto, a garantia de que o plano se cumprirá cabalmente no dia final (13,14).

Embora em tom formal e litúrgico, esse encômio revela um sujeito do discurso arrebatado pelo êxtase de sua experiência mítica, um sujeito do acontecimento resultado da valência do andamento sobre a temporalidade, consoante nos lembra Zilberberg (2011, p. 25), “à esfera do acontecimento prende-se um sujeito do espanto e, à da retórica, um sujeito do controle”. Ao operar, na sintaxe tensiva, com o operador da mistura, incluindo os destinatários como parte do plano de Deus, o enunciador mostra-se empático e solidário, principiando a construção de um *ethos* benevolente.

Do ponto de vista retórico, o apelo ao *pathos* do enunciatário se dá também quando esse enunciador comove seus destinatários ao incluí-los nesse plano divino, iniciado na eternidade e executado primeiramente através dos descendentes de Abraão. O “nós” doravante utilizado¹⁹⁸ pelo enunciador marca, em primeiro lugar, a unidade de um novo povo de Deus – a igreja, e ao mesmo tempo, em segundo lugar, evidencia o senso de pertença dos gentios a essa comunidade, compartilhando assim os mesmos valores, conforme certa doxa cristã. Se, como defende Aristóteles (2005, p. 160), “as emoções são as causas que fazem alterar os seres humanos e introduzem mudanças nos seus juízos”, o orador precisa suscitar emoções favoráveis à adesão de seu discurso em seus ouvintes. O enunciador investe na emoção da condescendência simétrica e suscita paixões como a empatia e fraternidade, tornando assim mais persuasivo o seu dizer.

¹⁹⁶ Ver Êxodo 1-12.

¹⁹⁷ E não apenas isso. Notemos a recorrências de índices anafóricos pronominais para indicar a centralidade de Jesus nos planos de Deus: em Cristo, por meio de Jesus Cristo, no Amado, Nele etc.

¹⁹⁸ Ver por exemplo Ef 2:3, 3:20, 4:7, 5:1.

Contudo, conforme defende Maingueneau (2015, p. 6), ao analisar o poder de persuasão de um discurso, devemos evitar duas armadilhas: uma consiste em favorecer o “logos”, isto é, centralizar-se na estrutura argumentativa, e a outra é centralizar-se no *ethos*, visto que o poder de persuasão de um discurso se dá no entrelaçamento entre *logos* e *ethos*, que resulta na cenografia. A cenografia é, segundo esse autor, a cena com que o enunciatório toma contato mais explicitamente, ela está em primeiro plano. Ela diz respeito à dimensão criativa do discurso, na qual se engendra o simulacro de um momento, de um espaço e dos papéis sociais conhecidos e compartilhados culturalmente. Embora os tipos de discurso (religioso, político, literário etc.) comportem uma distribuição preestabelecida de papéis, o locutor, no entanto, é mais ou menos livre para escolher a cenografia através da qual irá enunciar/encenar. No discurso religioso, por exemplo, o locutor (padre, pastor, rabino) pode dirigir-se aos fiéis em cenografias distintas, como pastoral, professoral, patriarcal, paternal etc. No texto em análise, vemos se configurando em toda a missiva uma dupla cenografia: a cenografia apostólica, isto é, aquele que fala em nome de Deus ou se apropriam de seu discurso, posto que é seu representante e enviado, e a quem foi revelado os oráculos ou mistérios de sua vontade¹⁹⁹. A outra é, como veremos ao longo da análise, a cenografia pastoral.

Após esse longo encômio (3-14), o enunciador, construindo o simulacro do emissor da missiva, instala por uma debreagem actancial enunciativa um “eu”, a voz do narrador, em torno do qual se organizam no narrado as coordenadas espaciotemporais, pois, como nos lembra Fiorin (1995, p. 24), “como a pessoa enuncia num dado espaço e num determinado tempo, todo espaço e todo tempo organizam-se em torno do “sujeito”, tomado como ponto de referência. Assim, espaço e tempo estão na dependência do eu, que neles se enuncia”. Como sabemos, o *eu*, *aqui*, e o *agora* do enunciado, não coincidem com o *eu*, *aqui*, e o *agora* da enunciação, uma vez que estes são sempre pressupostos. A debreagem “consiste, pois, num primeiro momento, em disjuntar do sujeito, do espaço e do tempo da enunciação e projetar no enunciado um não *eu*, um não *aqui* e um não *agora* (IBIDEM, p. 27).

¹⁵Por isso, também eu, tendo ouvido a respeito da fé que vocês têm no Senhor Jesus e do amor para com todos os santos, ¹⁶não cesso de dar graças por vocês, mencionando-os nas minhas orações. ¹⁷Peço ao Deus de nosso Senhor Jesus Cristo, o Pai da glória, que conceda a vocês espírito de sabedoria e de revelação no pleno conhecimento dele. ¹⁸Peço que ele ilumine os olhos do coração de vocês, para que saibam qual é a esperança da vocação de vocês, qual é a riqueza da glória da sua herança nos santos ¹⁹e qual é a suprema grandeza do seu poder sobre nós, os que cremos, segundo a eficácia da força do seu poder. ²⁰Ele exerceu esse poder em Cristo, ressuscitando-o dentre os mortos e fazendo-o sentar à sua direita nas regiões celestiais, ²¹acima de todo

¹⁹⁹ A palavra grega μυστήριον (mistério) aparece sete vezes nesta missiva.

principado, potestade, poder, domínio e de todo nome que se possa mencionar, não só no presente século, mas também no vindouro. ²²E sujeitou todas as coisas debaixo dos pés de Cristo e, para ser o cabeça sobre todas as coisas, o deu à igreja, ²³a qual é o seu corpo, a plenitude daquele que a tudo enche em todas as coisas (EFÉSIOS 1:13-23 – NAA, 2017, p. 898 - grifos nossos).

Depois da reconfiguração da cena genérica, ao intercalar a *praescriptio* com uma longa secção litúrgica de natureza encomiástica, o enunciador apresenta a secção ação de graças: “¹⁵Por isso, também eu, tendo ouvido a respeito da fé que vocês têm no Senhor Jesus e do amor para com todos os santos, ¹⁶não cesso de dar graças por vocês, mencionando-os nas minhas orações” (grifos nossos). Nesse excerto, o narrador dá graças a Deus pela fé que eles têm em Cristo e pelo amor que seus destinatários demonstram pelos cristãos. Salienta que a informação que tem de seus destinatários não é de primeira mão, mas ouviu de outros, e que essas informações lhes trouxeram contentamento. Isso pode ser presumido pela gratidão incessante a Deus por eles e pelas menções contínuas em suas orações pelos destinatários. O sujeito do discurso epistolar é aqui um sujeito relaxado e satisfeito com o estado espiritual de seus destinatários.

Após a ação de graças, o narrador apresenta em primeira pessoa uma oração intercessória em favor dos destinatários: “¹⁷Peço ao Deus de nosso Senhor Jesus Cristo, o Pai da glória, que conceda a vocês espírito de sabedoria e de revelação no pleno conhecimento dele”. O enunciador pede que os enunciatários tenham pleno conhecimento pessoal e existencial de Deus, de sua pessoa (17), seu plano eterno (18) e de seu poder (19–23) manifestado na ressurreição de Jesus Cristo. A oração escrita em tom formal e contemplativo termina com a solene declaração de Deus, o arqui-Destinador divino submeteu todas as coisas à autoridade de Cristo e o fez cabeça de tudo, para o bem da igreja. E que a própria igreja é seu corpo na terra. Como é próprio do discurso religioso, especialmente de natureza fundadora, o destinador divino possui todas as atributos que o distinguem dos seres humanos, como onipotência, onisciência, onipresença, e encontra-se numa relação assimétrica com os destinatários. Essa assimetria entre destinador e destinatários se evidencia nos planos que ambos ocupam: o destinador (Deus) está no plano espiritual – atemporal e eterno, o destinatário, por outro lado, encontra-se no plano humano, temporal e transitório.

O paralelismo, a analogia e a metáfora são alguns dos tropos utilizados pelo enunciador nesse excerto em análise. As metáforas da igreja como corpo de Cristo e de Cristo como o cabeça da igreja empregam ao discurso vivacidade e revelam um modo específico de perceber o mundo, um modo próprio de combinar figuras e temas, que remete a um modo próprio de sentir o mundo habitando seu corpo próprio. A metáfora, como figura da sintaxe tensiva, opera

pela mistura de duas grandezas, isto é, duas isotopias, que mantêm entre si uma relação de analogia, de similaridade, de intersecção. A retórica tropológica, sempre de natureza concessiva e marcada pela descontinuidade, mostra aqui seu poder heurístico para a semiótica tensiva no emprego que o enunciador faz desse tropo retórico. A igreja como corpo de Cristo é uma metáfora exclusiva do arquivo paulino, isto é, não aparece em nenhum outro escrito neotestamentário²⁰⁰. Ao associar duas isotopias, a do corpo e sua cabeça com a do povo e seu governante ou do povo eleito e do seu redentor, operando extensivamente pela mistura, o enunciador instala a surpresa, ao mesmo tempo que acentua a importância de seus destinatários para o plano do destinador transcendente.

Levando em consideração que o desejo por persuadir é semioticamente falando sempre um desejo por conjunção, isto é, o enunciador aspira que o enunciatário partilhe os valores e ideias propostas e compartilhadas pelo discurso, no excerto em análise, a oração intercessória do destinador por seus destinatários não deixa de ser uma estratégia de persuasão e uma forma de ganhar adesão dos enunciatários para o projeto de manipulação a ser proposto, uma vez que, do ponto de vista pragmático, demonstra, da parte do destinador, uma preocupação com o bem-estar espiritual de seus destinatários. Ademais, como ainda estamos na seção dogmática da carta-encíclica, e em seu próêmio, o enunciador ainda está definindo a situação retórica que justifica especificamente o logos parenético e protrépico dos capítulos 4-6.

Nesta missiva, a narração ou *diegésis*, que do ponto de vista retórico, conforme a *dispositio* aristotélica, tem a função de informar a razão do discurso e clarificar a questão a tratar, ou seja, é a exposição dos fatos referentes à causa, ocupa os capítulos 2 e 3. A narração, segundo Reboul (2004, p. 56), como “exposição precisa ser clara, breve e crível. É na narração que o *logos* supera o *ethos* e o *pathos*”. Supera no sentido de ser a prova mais recorrente na construção do discurso. E é aqui que podemos perceber as limitações da retórica em relação à semiótica. O *ethos* não é apenas um meio de persuasão derivado do caráter do orador. Mas é essa imagem que é apreendida não apenas do que é dito, como também do como é dito. Em outras palavras, o modo como o enunciador se apropria do dispositivo de persuasão, do logos, o modo como constrói seus argumentos, pela recorrência do dizer no dito, constrói essa imagem como efeito de identidade.

²⁰⁰ A metáfora da comunidade cristã como corpo de Cristo aparece dezenas de vezes no *corpus paulinum* (Rm 12:4, 5; 1Co 6:15, 19; 10:16, 17; 12:12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 22, 23, 24, 25, 27; Ef 1:23; 2:16; 4:4, 12, 16; 5:23, 30; Co 1:18, 24; 2:19; 3:15) e é exclusiva desse arquivo. Apesar de não ser a única, como veremos mais adiante nas análises, é a mais recorrente.

Para salientar o elevado plano divino de redenção e criação de um povo exclusivamente seu a partir da união de judeus e gentios e apelar para a construção da unidade identitária da igreja como povo de Deus e suas consequentes implicações éticas derivadas desse novo *status*, o enunciador traz ao campo de presença o estado anterior de ruína espiritual dos destinatários, a ação de Deus em salvá-los e torná-los seu povo escolhido:

¹Ele lhes deu vida, quando vocês estavam mortos em suas transgressões e pecados, ²nos quais vocês andaram noutra época, segundo o curso deste mundo, segundo o príncipe da potestade do ar, do espírito que agora atua nos filhos da desobediência. ³Entre eles também nós todos andamos no passado, segundo as inclinações da nossa carne, fazendo a vontade da carne e dos pensamentos; e éramos por natureza filhos da ira, como também os demais.

⁴Mas Deus, sendo rico em misericórdia, por causa do grande amor com que nos amou, ⁵e estando nós mortos em nossas transgressões, nos deu vida juntamente com Cristo — pela graça vocês são salvos — ⁶e juntamente com ele nos ressuscitou e com ele nos fez assentar nas regiões celestiais em Cristo Jesus. ⁷Deus fez isso para mostrar nos tempos vindouros a suprema riqueza da sua graça, em bondade para conosco, em Cristo Jesus.

⁸Porque pela graça vocês são salvos, mediante a fé; e isto não vem de vocês, é dom de Deus; ⁹não de obras, para que ninguém se glorie. ¹⁰Pois somos feitura dele, criados em Cristo Jesus para boas obras, as quais Deus de antemão preparou para que andássemos nelas.

¹¹Portanto, lembrem-se de que no passado vocês eram gentios na carne, chamados incircuncisão por aqueles que se intitulam circuncisão, que é feita na carne por mãos humanas. ¹²Naquele tempo vocês estavam sem Cristo, separados da comunidade de Israel e estranhos às alianças da promessa, não tendo esperança e sem Deus no mundo.

¹³Mas agora, em Cristo Jesus, vocês, que antes estavam longe, foram aproximados pelo sangue de Cristo. ¹⁴Porque ele é a nossa paz. De dois povos ele fez um só e, na sua carne, derrubou a parede de separação que estava no meio, a inimizade. ¹⁵Cristo aboliu a lei dos mandamentos na forma de ordenanças, para que dos dois criasse em si mesmo uma nova humanidade, fazendo a paz, ¹⁶e reconciliasse ambos em um só corpo com Deus, por meio da cruz, destruindo a inimizade por meio dela. ¹⁷E, quando veio, Cristo evangelizou paz a vocês que estavam longe e paz também aos que estavam perto; ¹⁸porque, por meio dele, ambos temos acesso ao Pai em um só Espírito. ¹⁹Assim, vocês não são mais estrangeiros e peregrinos, mas concidadãos dos santos e membros da família de Deus, ²⁰edificados sobre o fundamento dos apóstolos e profetas, sendo ele mesmo, Cristo Jesus, a pedra angular. ²¹Nele, todo o edifício, bem ajustado, cresce para ser um santuário dedicado ao Senhor. ²²Nele também vocês estão sendo edificados, junto com os outros, para serem morada de Deus no Espírito. (EFÉSIOS 2:1-22 – NAA, 2017, pp. 898, 899 - grifos nossos).

É notório aqui o uso que o enunciador dessa missiva faz do recurso retórico da amplificação, um recurso que opera, em termos tensivos, com aumentos e diminuições, associados à sintaxe intensiva, células tensivas qualificadoras da força de impacto dos devires no espaço tensivo. A amplificação, conforme Aristóteles (2006), é mais consentânea ao gênero epidíctico, conforme esse autor, “há um tópico comum a todos os discursos: o que diz respeito à grandeza, dado que todos os oradores fazem uso da diminuição e da amplificação, quando deliberam, elogiam ou censuram e quando acusam ou defendem”. Esse recurso, no discurso

jurídico, serve para agravar o caráter do delito, com o fim de tornar o réu digno de pena maior. No tocante ao excerto em análise, o enunciador faz uso desse recurso, descrevendo seus destinatários metonimicamente representando a humanidade, como mortos em transgressões e pecados, vivendo sob a égide do diabo e escravo das paixões pecaminosas, o que os torna dignos da ira de Deus.

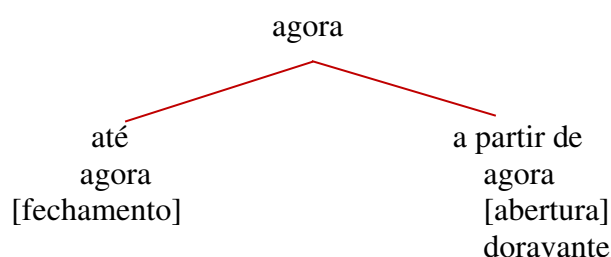
Contudo, no texto em análise, essa amplificação visa a ressaltar não a condenação do réu, mas a superabundância do favor de Deus em perdoá-los e salvá-los, conforme podemos constatar no enunciado adversativo: “⁴Mas Deus, sendo rico em misericórdia, por causa do grande amor com que nos amou, ⁵e estando nós mortos em nossas transgressões, nos deu vida juntamente com Cristo — pela graça vocês são salvos”. E não apenas isso, como o projeto proposto pelo sujeito destinador é persuadir os destinatários à construção de uma unidade identitária, nesta secção dogmática da missiva predomina o *dever-saber* e o *crer-poder-saber*, isto é, o enunciador manipula o enunciatário para *dever-saber* e *crer-poder-saber* entrar em conjunção com os valores ideológicos propostos em seu discurso.

Nesse sentido, o recurso da amplificação mira também a valorização da unidade do povo de Deus construído de judeus e gentios, conforme o favor de Deus, como podemos constatar em mais um enunciado de natureza implicativa: “¹³Mas agora, em Cristo Jesus, vocês, que antes estavam longe, foram aproximados pelo sangue de Cristo. ¹⁴Porque ele é a nossa paz. De dois povos ele fez um só e, na sua carne, derrubou a parede de separação que estava no meio, a inimizade”. Notemos que, embora a retórica argumentológica seja predominantemente implicativa, ela pode também ser concessiva. A lógica concessiva é a da impossibilidade (fez, apesar de não ser possível; não fez, apesar de ser possível) e rompe as expectativas, dando acesso “à descontinuidade do que é marcante na vida” (ZILBERBERG, 2006, p. 196-197). A argumentação deste enunciador é que, embora os destinatários estivessem em estado espiritual que os transformava dignos de toda condenação, Deus os libertou da culpa e os fez seu povo, juntamente com os filhos de Abraão: “mas Deus”, “mas agora”. É digno de nota a presença da retórica tropológica no uso que o enunciador faz da metáfora, “parede de separação”, para marcar uma dupla acentuação no plano do conteúdo: acentuar o distanciamento e a intriga/inimizade entre judeus e gentios, e, ao mesmo tempo, ressaltar a graça de Deus que em Cristo Jesus, fez a paz, derrubou barreiras, e fez dos dois um só povo para si mesmo.

Notemos a natureza da aspectualidade figural do advérbio “agora” nesse excerto. Ele possui aqui tanto uma aspectualidade intensiva quanto extensiva. Zilberberg (2011, p. 127), fazendo referência a um estudo de Bertrand sobre a aspectualização desse advérbio, faz o seguinte comentário: “Em seu estudo sobre a noção de “agora”, D. Bertrand formula uma

questão de mesma natureza: "Por que 'agora' pode ser tanto extensivo como pontual?" (2003: 6). O próprio fato de que o tempo seja apreendido utilizando os funtivos de uma categoria espacial não pode ser fortuito". O "agora" que aspectualiza a adversativa (¹³Mas agora, em Cristo Jesus) é intensivo e pontual no sentido de acentuar o tempo presente, seu estado atual, em relação ao passado anterior de seus destinatários. Mas é também extensivo, porque aqui ele não simula "o agora" da enunciação no enunciado que remete à concomitância (presentificação temporal) da instância enunciativa, mas "o agora" figural extensivo de uma nova era no plano divino coextensivo para as gerações futuras, as quais sempre poderão se referir ao seu hoje como um eterno agora. Ele opera uma abertura e não um fechamento, conforme representação abaixo:

Figura 24 - Aspectualização fórica do agora



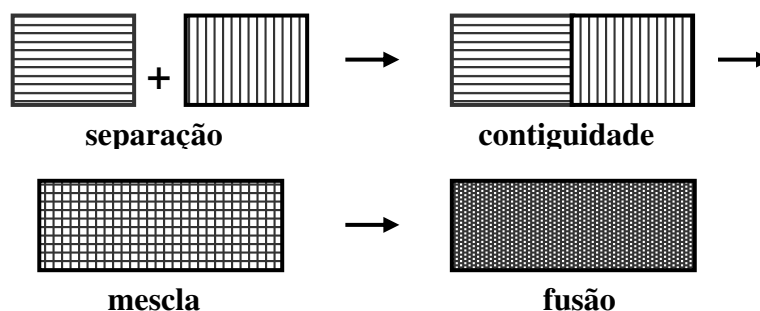
Fonte – Adaptado de Zilberberg (2011)

Em outras palavras, esse “agora” aspectualiza não apenas esse dizer, mas todo o discurso cristão, que compreende a vinda do messias como esse “eterno agora”, temporalização figural da redenção humana, conforme os valores axiológicos do discurso cristão constituinte.

Para acentuar ainda mais a unidade identitária do novo povo de Deus, como uma nova humanidade criada em Cristo, a partir de dois substratos humanos (judeus e gentios), o enunciador recorre a mais duas metáforas que constroem essa isotopia temática - a família de Deus e a construção de um edifício para ser casa de Deus: “¹⁹Assim, vocês não são mais estrangeiros e peregrinos, mas concidadãos dos santos e membros da família de Deus, ²⁰edificados sobre o fundamento dos apóstolos e profetas, sendo ele mesmo, Cristo Jesus, a pedra angular. ²¹Nele, todo o edifício, bem-ajustado, cresce para ser um santuário dedicado ao Senhor”. No programa de manipulação deste destinador, essas metáforas, mais do que simples figuras retóricas de comparação, constituem-se aqui como acontecimento, conforme Zilberberg (2011, p. 183), de natureza concessiva, à qual ele opõe a metáfora-argumento, uma comparação

implicativa e entimêmica. Essas metáforas (aqui também incluo a da comunidade cristã como corpo de Cristo), como figuras da sintaxe extensiva, operam aqui, em termos da aspectualização das misturas com a fusão, conforme a figura abaixo:

Figura 25 – Aspectualização das triagens e misturas



Fonte – Adaptado de Zilberberg (2004)

Em termos da dinâmica extensiva das triagens e misturas, de acordo com Zilberberg (2004, p. 76), ocorre na fusão o oposto da separação, em que a valência de triagem [t] é *plena* [1] e a valência de mistura [m] é *nula* [0], notada como $[t_1 + m_0]$. Ou seja, na fusão, a valência de triagem [t] é nula [0] e a valência de mistura [m] é *plena* [1] - a fusão então será notada como $[t_0 + m_1]$. O discurso desse enunciador atoniza as triagens e tonifica as misturas. A triagem é disfórica, enquanto a mistura é eufórica. No tocante à formação do povo de Deus, a triagem das triagens, isto é, o exclusivismo da nação judaica como povo de Deus é um objeto valor a ser evitado. Por essa razão, o arqui-Destinador divino transforma triagens em misturas (“para que dos dois criasse em si mesmo uma nova humanidade, fazendo a paz, e reconciliasse ambos em um só corpo com Deus”). A triagem, operadora de um fechamento, precisa dar lugar à abertura da mistura.

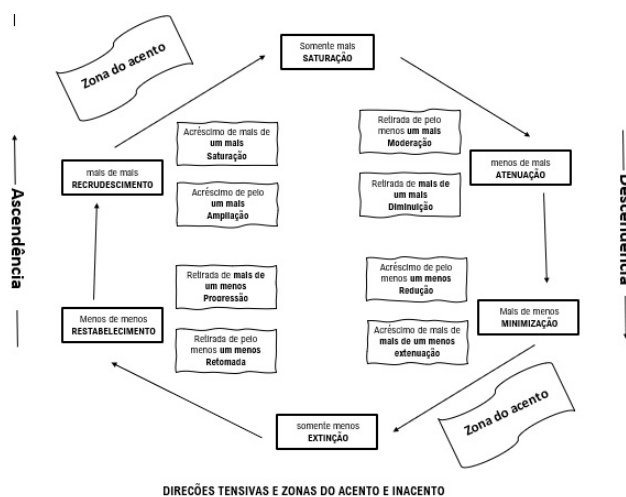
A mistura de natureza fusional com a qual o discurso em tela opera é acentuada quando o enunciador, no afã de persuadir seus enunciatários, recorre ao uso das metáforas do corpo, família e edifício, para enfatizar a isotopia da unidade do povo de Deus. O efeito de acontecimento, concessividade (embora x, y), subitaneidade, impacto e surpresa, produzido por essas metáforas manifesta-se, da parte dos destinatários, em dois sentidos: primeiro pelo fato de “embora” pecadores, foram feitos povo de Deus, e, em segundo lugar, “embora gentios”,

foram feitos com os judeus um só povo, com os mesmos direitos e privilégios, o que seria impensável, tanto para judeus quanto para gentios²⁰¹.

O uso recorrente das metáforas-acontecimento do povo de Deus como “corpo de Cristo”, sendo ele o cabeça desse corpo, “família de Deus”, “edifício de Deus”, “nova humanidade em Cristo” etc., são notadamente uma característica do ator desse *corpus*, ou melhor dizendo, constroem uma retórica própria, um modo de argumentar, de combinar temas e figuras, que remetem a um modo de ver o mundo, um modo recorrente de dizer que deixa ver um corpo, um tom de voz, ao qual podemos associar um caráter, um *ethos*, um jeito de ser, e aponta para a construção dessa imagem-fim do sujeito da enunciação, o ator desse conjunto de discursos.

Voltando ao uso do artifício retórico da amplificação, notamos, no nível tensivo, a engenhosidade retórica do enunciador, na medida em que, como a sintaxe intensiva opera por aumentos e diminuições, essa figura tonifica o estado pecaminoso (mortos em delitos e pecados) do destinatário para atonizar sua incapacidade de salvar-se e tonificar a graça salvadora de Deus: “⁸Porque pela graça vocês são salvos, mediante a fé; e isto não vem de vocês, é dom de Deus; ⁹não de obras, para que ninguém se glorie” (grifo nosso). Podemos situar o uso da diminuição e da amplificação do seguinte modo na figura abaixo:

Figura 26 – sintaxe intensiva da amplificação e diminuição



Fonte – Elaborado para a tese a partir de Tatit (2019)

²⁰¹ Não é sem causa que o entendimento do evangelho da parte de Paulo tenha causado, por um lado, tanta “revolta” nas comunidades judaicas, e tão boa recepção entre as comunidades gentílicas. Conforme vimos nas análises de Gálatas, os judaizantes acusavam o apóstolo de “abrir” as portas aos gentios pela sua pregação da salvação pela graça de Deus sem obrigatoriedade das obras da Lei, tornando possível que judeus e gentios se unissem em um só povo perante Deus. Além disso, conforme pudemos constatar, o discurso paulino faz ruir toda dissimetria entre os dois povos, visto que agora esse mistura é plena (fusão), todos são um em Cristo: “Desse modo, não pode haver judeu nem grego; nem escravo nem liberto; nem homem nem mulher; porque todos vós sois um em Cristo Jesus” (Gl 3:28 – grifos nossos). Essa compreensão levou os estudiosos paulinos a atribuírem ao enunciador desse *corpus* a universalização do cristianismo, retirando-o do gueto do judaísmo.

É importante ressaltar que as direções tensivas, em sua lógica concessiva e implicativa, são diretrizes da percepção que o sujeito tem do tema do seu discurso. Nesse sentido, é importante notar as modulações *ascendentes* e *descendentes* dos devires das direções tensivas que a retórica clássica opera pelo recurso da minimização e amplificação. Por meio da amplificação, o sujeito narrador intensifica, isto é, tonifica, por meio da modulação *ascendente*, o estado espiritual decadente de seus destinatários por aumento até a saturação, a fim de ressaltar sua completa incapacidade de salvar-se a si mesmo, e extinguir na direção *descendente* qualquer possibilidades do pecador ganhar, por seus méritos (não vem de vocês), o favor de Deus. Por outro lado, à proporção que, pela direção descendente, resalta a incapacidade de seus destinatários de salvar-se, pela *ascendente*, satura o favor divino (“é dom de Deus”).

No tocante ao programa proposto de construção da unidade identitária do povo de Deus, o discurso atoniza por minimização e extinção a diversidade de povos, suas idiossincrasias, na formação do povo de Deus e tonifica a unidade por recrudescimento e saturação ao proclamar a formação de um único povo.

Ressaltamos que o uso dessas metáforas e recursos retóricos por parte do eu-enunciador revela, no nível tensivo, o modo próprio de ver o mundo discursivizado, de construir valores e compartilhá-los com seus destinatários. E não apenas isso, revela também uma forma específica de combinar temas e figuras, pois, como afirmam Ramos-Silva e Minussi (2008, p. 5), esse enunciador “pode realizar a combinação, de temas e figuras, de formas diferenciadas com o propósito de chamar a atenção de seu enunciatário para um determinado aspecto da realidade que busque descrever ou explicar”. Essa “realidade”, naturalmente, é o modo como o sujeito do discurso percebe o mundo habitando seu corpo próprio. Em todos os sentido, tudo concorre para a busca pela adesão dos destinatários ao programa de manipulação e, conseqüentemente, para o êxito do empreendimento de persuasão.

Em termos da sintaxe narrativa, temos aqui estratégias de manipulação que pouco se coadunam com as já estabelecidas pela semiótica da manipulação, misturadas em estruturas de manipulação complexas. Contudo, de modo geral, as estratégias incidem sobre a competência do manipulador, isto é, sobre o seu saber e a altereação modal é operada na competência do sujeito manipulado, que passa a *querer* ou *dever-fazer*. O que o sujeito enunciante está dizendo aos enunciatários é o seguinte: eu sei que vocês não podiam salvar-se, não eram povo de Deus, mas, agora, também sei que Deus decidiu salvá-los sem a ajuda de vocês, e os tornaram parte do povo dele juntamente com os judeus. Portanto, agora, vocês

podem construir uma identidade como povo de Deus e viver no mundo como tal. Em síntese, é esse o argumento principal do sujeito enunciador. É uma estratégia de manipulação que oscila entre a tentação e provocação.

Segundo Fiorin (2008a, p. 76), “uma configuração discursiva é um lexema do discurso que engloba várias transformações narrativas, diversos percursos temáticos e diferentes percursos figurativos”. Nesse sentido, conforme já salientamos, a carta é construída sob a configuração discursiva da unidade do povo de Deus. Esse tema perpassa e organiza a estrutura narrativa da missiva. O sujeito enunciante é aquele que *faz-saber*, incita o *crer* e o *poder-viver* em conformidade com os valores axiológicos construídos em seu discurso. O enunciador, como apóstolo e detentor dos oráculos divinos, enuncia: “⁶O mistério é que os gentios são coerdeiros, membros do mesmo corpo e coparticipantes da promessa em Cristo Jesus por meio do evangelho, ⁷do qual fui constituído ministro conforme o dom da graça de Deus a mim concedida segundo a força operante do seu poder” (EFÉSIOS 3:6,7 – NAA, 2017, pp. 899 - grifos nossos).

O apelo ao *pathos* do enunciatário ocorre aqui no fim da narração quando o enunciador recorrendo ao *ethos* dito atribui a si o epíteto de o prisioneiro de Cristo Jesus por causa dos destinatários, não apenas para descrever sua situação quando da escrita da missiva, como para evocar a paixão da solidariedade e da compaixão: “¹Por essa razão eu, Paulo, o prisioneiro de Cristo Jesus, por amor de vocês, os gentios — ²se é que vocês ouviram falar a respeito da dispensação da graça de Deus a mim confiada em favor de vocês, ³pois, segundo uma revelação, me foi dado a conhecer o mistério, conforme escrevi há pouco, resumidamente” (EFÉSIOS 3:1-3 – NAA, 2017, pp. 899 - grifos nossos). Argumentando que recebeu por revelação divina seu evangelho, ou melhor, especificamente a compreensão de que gentios e judeus fazem parte de uma família em Cristo, a igreja, e trazendo ao campo de presença seu estado de prisioneiro por anunciar essa causa que tem como beneficiários diretos os gentios (por amor de vocês, os gentios), o eu-enunciador procura suscitar as paixões da empatia e cumplicidade em seus destinatários por seu “estado de prisioneiro” por causa do evangelho, isto é, de modo indireto, o enunciador estaria dizendo que, em última análise, sua prisão seria por causa de seus destinatários. Procurando suscitar essas paixões em seus enunciatários, o enunciador favorece a adesão de seus espíritos ao programa de manipulação.

O enunciador também recorre ao *ethos* ditos no excerto a seguir: “⁸A mim, o menor de todos os santos, foi dada esta graça de pregar aos gentios o evangelho das insondáveis riquezas de Cristo ⁹e manifestar a todos qual é a dispensação do mistério que, durante tempos passados, esteve oculto em Deus, que criou todas as coisas” (EFÉSIOS 3:8,9 – NAA, 2017, pp. 899 - grifos nossos). Conforme nos lembra Maingueneau, o *ethos* discursivo é resultante da interação

entre o dito e o mostrado, isto é, do que o sujeito diz de si mesmo e do que deixar ver pelo seu modo de dizer. Já o efetivo, a imagem do enunciador que o enunciatário incorpora, “resulta da interação entre o discursivo e o pré-discursivo, ambos remetendo ao mundo ético ao qual o fiador está associado e do qual é parte integrante e ao qual dá acesso” (MAINGUENEAU, 2011, p.18).

A interação entre o *ethos* dito e mostrado suscita sempre algumas dificuldades. Consoante defende esse autor, há, pelo menos, três estratégias de gestão entre esses dois tipos de *ethos*: divergência, convergência e apagamento do *ethos* dito. Ou seja, o discurso pode, em primeiro lugar, estabelecer uma ruptura entre o dito e o mostrado; pode fazê-los convergir; e em terceiro lugar, pode fazer desaparecer o *ethos* dito em proveito do *ethos* mostrado.

No discurso dessa missiva, vemos, a todo momento, o enunciador tentando equilibrar ou fazendo convergir a imagem autoritativa de um apóstolo, aquele que fala em nome de Deus, portanto, a voz autorizada que pode fazer injunções, e a quem seus destinatários devem prestar-lhe obediência; e ao mesmo tempo o *ethos* dito de “o menor de todos os santos”, de “um prisioneiro de Cristo Jesus”, evocando assim a imagem de brandura e principalmente o *ethos* de humildade que, ao invés de ordenar, suplica: “¹³Portanto, eu peço que não desanimem por causa das minhas tribulações em favor de vocês, pois isso é motivo de honra para vocês” (Ef. 3:13). E quando devia censurar seus destinatários por causa de seus pecados, exorta-os com a brandura de um pastor e intercede por eles perante Deus: “¹⁴Por essa razão, eu me ponho de joelhos diante do Pai, ¹⁵de quem toda a família, nos céus e na terra, recebe o nome. ¹⁶Peço a Deus que, segundo a riqueza da sua glória, conceda a vocês que sejam fortalecidos com poder, mediante o seu Espírito, no íntimo de cada um” (Ef 3:14-16). Em termos tensivos, diremos que há, nessa missiva, uma tensão oscilatória entre esses dois *ethé*.

Quando recorre ao *ethos* de apóstolo, agiganta seu corpo e apequena o corpo-próprio dos destinatários, que nada mais lhes resta senão obedecer à voz autorizada para que possam manter a imagem de bom cristão. Isso ocorre pela força sensível da ética deontológica. Mas quando exorta, encoraja, apela e suplica, construindo o *ethos* benevolente de um pastor de almas, maximiza o corpo dos destinatários e minimiza o seu. Nesse sentido, o enunciador constrói a imagem empática de um líder que se coloca em relação simétrica com seus destinatários e a quem estes devem seguir pelo exemplo²⁰².

Depois de refletir sobre o amor e sabedoria de Deus em redimir para si um povo através da morte de seu filho, povo multiétnico unido através da cruz, o enunciador conclui sua narração

²⁰² Em outras missivas, inclusive, o enunciador recorre a esse recurso do exemplo: Filipenses 3:17 “Sede também meus imitadores, irmãos, e tende cuidado, segundo o exemplo que tendes em nós, pelos que assim andam”.

(e com ela a parte dogmática da missiva) em êxtase, e em tom solene e contemplativo enuncia em uma estrutura litúrgica chamada doxologia: “²⁰Ora, àquele que é poderoso para fazer infinitamente mais do que tudo o que pedimos ou pensamos, conforme o seu poder que opera em nós, ²¹a ele seja a glória, na igreja e em Cristo Jesus, por todas as gerações, para todo o sempre. Amém!” (EFÉSIOS 3:20-21 – NAA, 2017, pp. 899). Constatamos aqui a construção da figura passional de um enunciador marcado pela serenidade e quietude. Esse estado passional é derivado de sua confiança no poder do arqui-Destinador divino (“²⁰Ora, àquele que é poderoso”), sobredeterminador das crenças e valores do narrador e narratários. E principalmente, da confiança que seus enunciatários aceitarão o contrato fiduciário e se deixarão persuadir por seu discurso.

A segunda parte da missiva, como cena genérica, é a secção ética que encerra exortações protrépticas e parenéticas. Depois de uma longa secção dogmática, em que estabelece a sua ortodoxia, o enunciador desenvolve a secção prática, em que institui a ortopraxia. Em termos teológicos, diremos que, na parte dogmática, o enunciador discute o que os cristãos são “em Cristo”, na secção ética ele diz o que devem ser “na terra” a partir do que já são no céu (em Cristo). Em termos retóricos, desenvolve-se, aqui, o que Aristóteles chama prova, que é a parte da *dispositio* cuja função é a de pôr em evidência a razão da causa com base em argumentos lógicos e de recurso à analogia, ao exemplo e ao argumento de autoridade. Nesta missiva, a prova subsume os capítulos 4:1- 6:9.

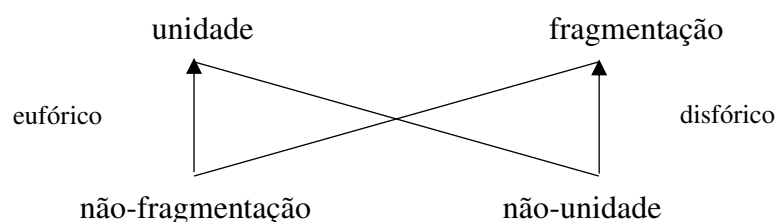
Como se trata de uma secção de aplicação da ortodoxia na vida diária dos destinatários para a construção de uma ortopraxia, o eu-enunciador abre essa secção com um apelo contundente à unidade prática, já que estão unidos em Cristo:

¹Por isso eu, o prisioneiro no Senhor, peço que vocês vivam de maneira digna da vocação a que foram chamados, ²com toda a humildade e mansidão, com longanimidade, suportando uns aos outros em amor, ³fazendo tudo para preservar a unidade do Espírito no vínculo da paz. ⁴Há somente um corpo e um só Espírito, como também é uma só a esperança para a qual vocês foram chamados. ⁵Há um só Senhor, uma só fé, um só batismo, ⁶um só Deus e Pai de todos, o qual é sobre todos, age por meio de todos e está em todos. (EFÉSIOS 4:1-6 – NAA, 2017, pp. 899 - grifos nossos).

A unidade prática da comunidade cristã em seu viver diário, como fio de Ariadne que perpassa esta missiva, é evocada em debreagem enunciativa pelo eu-enunciante, que se atribui o epíteto de prisioneiro no Senhor como uma forma de tocar as emoções do seus destinatários e conseguir sua adesão. Mais uma vez o *ethos* dito de um líder humilde, um pastor brando, procurando convergir com o *ethos* de autoridade de um apóstolo de Cristo. Novamente o pedido

e a súplica em detrimento da ordem e da injunção. Contudo, conforme veremos adiante, nesta segunda parte da missiva predomina a injunção sobre a súplica. A isotopia temática da unidade da igreja é acentuada e colocada como fundamento matricial da identidade da comunidade cristã pela argúcia do destinador-manipulador. Isso pode ser constatado pela recorrência do quantificador “um (a),” que, além de subsidiar o logos implicativo (se os destinatários são “um só corpo”, são habitados por um só Espírito, têm uma só esperança, um só Senhor, uma só fé, um só batismo e um só Deus, então devem andar unidos), também atoniza a fragmentação. Isto é, paradoxalmente, euforiza a unidade e disforiza a divisão do povo de Deus. O quadrado semiótico abaixo mostra o universo semântico-axiológico que o discurso constrói:

Figura 27 – Quadrado semiótico do universo semântico-axiológico de Efésios



Fonte: elaborado para a tese.

Conforme podemos constatar, o discurso não opõe a unidade à diversidade, mas à fragmentação, isto é, a igreja como povo de Deus, consoante aos valores axiológicos do texto em análise, precisa evitar a fragmentação, a desagregação e construir uma unidade identitária. Na verdade, a diversidade é até eufórica quando concorre para a construção da unidade do corpo:

¹¹E ele mesmo concedeu uns para apóstolos, outros para profetas, outros para evangelistas e outros para pastores e mestres, ¹²com vistas ao aperfeiçoamento dos santos para o desempenho do seu serviço, para a edificação do corpo de Cristo, ¹³até que todos cheguemos à unidade da fé e do pleno conhecimento do Filho de Deus, ao estado de pessoa madura, à medida da estatura da plenitude de Cristo, ¹⁴para que não mais sejamos como crianças, arrastados pelas ondas e levados de um lado para outro por qualquer vento de doutrina, pela artimanha das pessoas, pela astúcia com que induzem ao erro. ¹⁵Mas, seguindo a verdade em amor, creçamos em tudo naquele que é a cabeça, Cristo, ¹⁶de quem todo o corpo, bem-ajustado e consolidado pelo auxílio de todas as juntas, segundo a justa cooperação de cada parte, efetua o seu próprio crescimento para a edificação de si mesmo em amor. (EFÉSIOS 4:11-16 – NAA, 2017, pp. 899 - grifos nossos).

A diversidade de dons e ministérios concedidos à comunidade tem em vista a unidade (“¹³até que todos cheguemos à unidade da fé e do pleno conhecimento do Filho de Deus”) do

corpo. Aqui o enunciador amplia a metáfora do corpo para focar suas partes. Cada dom concedido à igreja e que corresponde à liderança ou ministério da comunidade deve operar para produzir a unidade da fé e do conhecimento de Cristo como o cabeça da igreja. Notemos a engenhosidade retórica do enunciador que, ao combinar temas e figuras, através da retorização, produz um dizer mais persuasivo, associado à imagem que constrói de si na cenografia.

No excerto a seguir, construído essencialmente de exortações parenética, isto é, os destinatários são exortados a manter fidelidade aos valores éticos consentâneos à doxa cristã construída no discurso, e protrélicas, que são exortações que apelam às mudanças requeridas por um viver em conformidade aos valores e axiologias cristãs, o enunciador recorre às estratégias de manipulação por sedução, onde o julgamento da competência do destinatário é positivo e não negativo:

²⁰Mas não foi assim que vocês aprenderam de Cristo, ²¹se é que, de fato, ouviram falar dele e nele foram instruídos, segundo é a verdade em Jesus²⁰³. ²²Quanto à maneira antiga de viver, vocês foram instruídos a deixar de lado a velha natureza, que se corrompe segundo desejos enganosos, ²³a se deixar renovar no espírito do entendimento de vocês, ²⁴e a se revestir da nova natureza, criada segundo Deus, em justiça e retidão procedentes da verdade. ²⁵Por isso, deixando a mentira, que cada um fale a verdade com o seu próximo, porque somos membros do mesmo corpo. ²⁶Fiquem irados e não pequem. Não deixem que o sol se ponha sobre a ira de vocês, ²⁷nem deem lugar ao diabo. ²⁸Aquele que roubava não roube mais; pelo contrário, trabalhe, fazendo com as próprias mãos o que é bom, para que tenha o que repartir com o necessitado. ²⁹Não saia da boca de vocês nenhuma palavra suja, mas unicamente a que for boa para edificação, conforme a necessidade, e, assim, transmita graça aos que ouvem. ³⁰E não entristeçam o Espírito de Deus, no qual vocês foram selados para o dia da redenção. ³¹Que não haja no meio de vocês qualquer amargura, indignação, ira, gritaria e blasfêmia, bem como qualquer maldade. ³²Pelo contrário, sejam bondosos e compassivos uns para com os outros, perdendo uns aos outros, como também Deus, em Cristo, perdoou vocês. (EFÉSIOS 4:20-31 – NAA, 2017, pp. 899 - grifos nossos).

Apelando aos destinatários para que vivam em consonância com sua nova identidade como povo de Deus em oposição ao mundo ético do universo discursivo pagão ou gentílico, o enunciador procura manipular seus destinatários, através da estratégia de sedução, para adotar a nova ética, uma nova forma de vida consentânea à doxa cristã. Recorrendo ao destinador transcendente (Cristo), que sobredetermina enunciador e enunciatários, o enunciador procura seduzir os destinatários ao dizer que, como eles aprenderam como seguidores ou discípulos de

²⁰³ O enunciado grego (²¹εἰ γὰρ αὐτὸν ἠκούσατε καὶ ἐν αὐτῷ ἐδιδάχθητε, καθὼς ἐστὶν ἀλήθεια ἐν τῷ Ἰησοῦ) não implica necessariamente em dúvida sobre o conhecimento a respeito de Cristo pelos destinatários, como sugere esta tradução (se é que, de fato, ouviram falar dele e nele foram instruídos, segundo é a verdade em Jesus). Mas como a maioria das traduções modernas apontam, é uma construção que manifesta exatamente o contrário: “Com certeza vocês ouviram falar dele e, como seus seguidores, aprenderam a verdade que está em Jesus” (NTLH); “De fato, vocês ouviram falar dele, e nele foram ensinados de acordo com a verdade que está em Jesus” (NVI); “Uma vez que ouviram falar de Jesus e foram ensinados sobre a verdade que vem dele” (NVT); “Com certeza que ouviram falar dele e foram instruídos acerca da verdade da mensagem de Jesus” (BPT09DC).

Cristo sobre a maneira correta de viver que agrada a seu mestre, então devem praticar: deixando de lado a maneira antiga de viver – abandonando a mentira, evitando ser controlado pela ira, não roubando, evitando uma “linguagem suja”, amargura, indignação, ira, gritaria e blasfêmia, bem como qualquer maldade, e não entristecendo o Espírito de Deus. É importante destacar como o enunciador constrói o universo axiológico de seu discurso por meio de uma argumentação caucionada no jogo dos contrários: mentira/verdade, roubo/trabalho, palavra suja/palavra de graça, ira/perdão etc.

A sedução incide sobre a alteração modal do destinatário pelo *querer-fazer*. Nela o destinador procura persuadir pelo *saber*, pois diz ao destinatário, de forma clara ou implícita, o que sabe de sua competência, colocando-o em posição de escolha forçada: ou aceita ou recusa a representação lisonjeira que dele foi feita pelo manipulador. No excerto em análise, o que está em jogo é a representação dos destinatários como “aqueles que aprenderam de Cristo, isto é, são seus discípulos”. Se não se deixarem manipular, os enunciatários serão forçados a aceitar uma imagem de falsos cristãos, isto é, de não discípulos de Cristo. Se, por outro lado, se deixarem manipular, aceitam a representação lisonjeira que o destinador faz deles, de discípulo de Jesus.

No capítulo 5, ainda construindo suas provas retóricas, o enunciador exorta seus destinatários a um “andar”²⁰⁴ consentâneo aos valores axiológicos de seu discurso e o faz, mais uma vez, recorrendo aos contrários luz/trevas:

⁶Não se deixem enganar com palavras vazias, porque a ira de Deus vem sobre os filhos da desobediência por causa dessas coisas. ⁷Portanto, não participem daquilo que eles fazem. ⁸Porque no passado vocês eram trevas, mas agora são luz no Senhor. Vivam como filhos da luz ⁹— porque o fruto da luz consiste em toda bondade, justiça e verdade —, ¹⁰tratando de descobrir o que é agradável ao Senhor. ¹¹E não sejam cúmplices nas obras infrutíferas das trevas; pelo contrário, tratem de reprová-las. ¹²Pois aquilo que eles fazem em segredo é vergonhoso até mencionar. ¹³Mas todas as coisas, quando reprovadas pela luz, se tornam manifestas; porque tudo o que se manifesta é luz. (EFÉSIOS 5:6-13 – NAA, 2017, pp. 899 - grifos nossos).

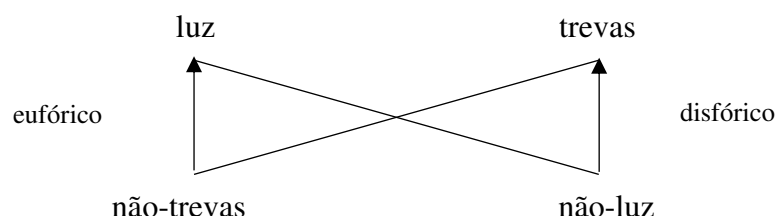
A metáfora do cristão como luz e dos pagãos como trevas atravessa, como o fio de Ariadne, todo o discurso cristão²⁰⁵. Aqui, o enunciador argumenta que seus destinatários “eram trevas, mas agora são luz no Senhor”, fazendo referências à passagem ou conversão do paganismo para o cristianismo. No universo semântico-fórico construído por esse discurso, as

²⁰⁴ No texto de partida, o verbo grego περιπατείτε ocorre aqui diversas vezes para acentuar o novo modo de viver que o cristianismo, enquanto metanarrativa, instaura.

²⁰⁵ Mateus (5:14) registra o discurso de Jesus: “Vocês são a luz do mundo. Não se pode esconder a cidade edificada sobre um monte”.

trevas são disforizadas porque associadas ao modo gentílico/pagão de viver, incrustado na maldade, injustiça e mentira. Por outro lado, a luz é euforizada, visto que associada à bondade, justiça e verdade.

Figura 29 – Quadrado semântico-fórico dos opostos luz/trevas



Fonte: elaborado para a tese.

No tocante às estratégias de manipulação utilizadas pelo enunciador aqui, vemos a presença da estratégia de manipulação por tentação, estratégia que incide sobre a alteração modal do *querer-fazer* e coloca em jogo um objeto de valor positivo:

¹Portanto, sejam imitadores de Deus, como filhos amados. ²E vivam em amor, como também Cristo nos amou e se entregou por nós, como oferta e sacrifício de aroma agradável a Deus. ³Que a imoralidade sexual e toda impureza ou avareza não sejam nem sequer mencionadas entre vocês, como convém a santos. ⁴Não usem linguagem grosseira, não digam coisas tolas nem indecentes, pois isso não convém; pelo contrário, digam palavras de ação de graças. ⁵Fiquem sabendo disto: nenhuma pessoa imoral, impura ou avarenta — porque a avareza é idolatria — tem herança no Reino de Cristo e de Deus. (EFÉSIOS 5:1-5 – NAA, 2017, pp. 899 - grifos nossos).

O objeto valor aqui colocado em jogo é a “herança no Reino de Cristo e de Deus”. Como a manipulação aqui segue a lógica implicativa (se x, então y), o que o manipulador está dizendo é: se seus destinatários não imitarem a Deus, vivendo em amor e santidade, então, como os imorais, impuros, os avarentos e idólatras, não terão herança no Reino de Cristo e de Deus. Já no excerto acima temos a intimidação, quando o objeto valor é negativo e a manipulação requer a alteração modal do *dever-fazer*. Ocorre aqui uma ameaça velada no verso 6: “Não se deixem enganar com palavras vazias, porque a ira de Deus vem sobre os filhos da desobediência por causa dessas coisas”. Ou seja, se deixarem enredar pelos discursos pagãos e permanecerem nos velhos hábitos contrastantes com sua nova identidade como povo de Deus, então a ira de Deus virá sobre eles. Configurado em uma cena genérica (epistolar) e construído em uma cenografia apostólica de autoridade, vemos se projetar aqui um corpo ereto, um tom de voz grave e firme, um caráter firme aos quais se associam um *ethos*, uma imagem que se encarna ao atribuir

valores (de bem e de mal), resultante de sua experiência sensível, seu modo de perceber e de representar o mundo.

Fazendo uso da analogia da relação entre Cristo e a igreja, o enunciador exorta seus destinatários a se sujeitarem uns aos outros: “²¹Sujeitem-se uns aos outros no temor de Cristo”. A esposa se sujeita ao marido, como a igreja se sujeita a Cristo e o marido deve amar sacrificialmente (‘e se entregou por ela’) a esposa, como Cristo a igreja. Os filhos devem se sujeitar e se submeter aos seus pais, e os pais devem educar seus filhos com disciplina e equilíbrio. E os servos devem se sujeitar e obedecer a seus senhores como se o fizessem ao próprio Cristo²⁰⁶. O que temos aqui é um modo próprio de perceber o tema da relação com Deus e de como essa relação afeta todos os relacionamentos humanos. E não apenas isso, se, como defendem Fontanille e Zilberberg (2001, p.225), “as ‘Formas de vida’ permitem apreender a globalidade de uma prática significativa ligada às escolhas axiológicas próprias a um indivíduo ou a uma cultura inteira”, o que vemos aqui é, sem dúvida, a emergência de uma forma de vida. Uma forma de vida ligada ao mundo divino, no sentido bakhtiniano, e centralizada no destinatador transcente, Cristo.

Como recursos retórico-argumentativos, nessa seção, o enunciador lança mão do argumento de autoridade (Ef 4:8; 5:14), ao citar o salmo 68:18 e Isaías 60:1, respectivamente, como fundamentos da autoridade de seu dizer, ratificando assim que o discurso neotestamentário tem seu *archéion* no discurso veterotestamentário. Essas citações podem ser notadas pela recuperação da intertextualidade. As citações, alusões ou qualquer forma de heterogeneidade²⁰⁷ que permeiam a carta e, notadamente, o *corpus paulinum*, conferem-lhe um caráter de representante e intérprete autorizado do mundo divino²⁰⁸. Além disso temos ainda o recurso à imitação (Ef 5:1), à analogia (5:22-24), ao quiasmo etc.²⁰⁹

²⁰⁶ Dizer que o tema da sujeição revela uma visão conservadora, antiprogressista, machista, controladora etc., seria fazer uma leitura anacrônica do texto, isto é, impor-lhe uma cosmovisão contemporânea como se ele tivesse sido produzido em nossa sociedade. Como toda enunciação está ancorada em um *eu-aqui-agora*, o caráter histórico de todo discurso precisa ser preservado e lido à luz do universo axiológico em que foi construído e que o próprio texto constrói.

²⁰⁷ A noção de heterogeneidade discursiva tem origem nos trabalhos de Bakhtin (1997, 2004), para quem a linguagem é por natureza heterogênea, o que implica dizer que todo discurso é constituído a partir do discurso do outro. Esse conceito foi refinado por Authier-Revuz (1982, 1990, 1998), que passou a postular dois tipos de heterogeneidade: a constitutiva e a mostrada. A primeira é aquela que não se mostra no fio do discurso; já a segunda é a inscrição do outro na cadeia discursiva podendo ser marcada por meio de marcas linguísticas (discurso direto, discurso indireto, negação, aspas, metadiscurso do enunciador), denunciando a presença do outro explicitamente; já na heterogeneidade constitutiva, o outro está inscrito no discurso, mas sua presença não é explicitamente demarcada.

²⁰⁸ A noção de mundo divino advém da obra Bakhtin (1997), para quem esse mundo diz respeito à “vida significativa em Deus”. Um gênero discursivo típico desse mundo divino é a hagiografia: “a forma hagiográfica é convencional por tradição, mantida por autoridade incontestada” (1997, p.198).

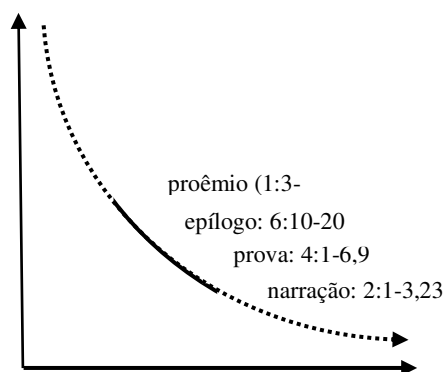
²⁰⁹ O paralelismo (A B A’ B’) e o quiasmo (A B C B’ A’) são formas de repetição que se encontram em abundâncias nas cartas paulinas. De acordo com Greidanus (2008), “o paralelismo servia não só de auxiliar da

Nessas exortações parenética e protrélicas, predominam doravante não mais a súplica ou o pedido, mas a ordem (Ef 4:17). O tom de brandura vai dando lugar à voz de autoridade do apóstolo, que fala do lugar de quem tem autoridade para determinar o que se deve viver de acordo com os valores da doxa cristã, defendidos em seu discurso: “²⁰Mas não foi assim que vocês aprenderam de Cristo, ²¹se é que, de fato, ouviram falar dele e nele foram instruídos, segundo é a verdade em Jesus”. E “²⁵Por isso, deixando a mentira, que cada um fale a verdade com o seu próximo, porque somos membros do mesmo corpo” (Ef 4:21,25). E ainda: “²E vivam em amor, como também Cristo nos amou e se entregou por nós, como oferta e sacrifício de aroma agradável a Deus” (Ef 5:2). Por isso, o *ethos* de apóstolo se sobressai ao *ethos* de pastor e guia espiritual: “²¹Sujeitem-se uns aos outros no temor de Cristo” (Ef 5:21). “¹Filhos, obedçam a seus pais no Senhor, pois isto é justo” (Ef 6:1).

No epílogo da missiva, o enunciador faz a conclusão com exortações à firmeza na fé e à oração diante da batalha contra o mal (Ef 6:10-20). Recorrendo ao uso da analogia das batalhas do exército romano exorta seus destinatários a se munirem da armadura do soldado cristão para vencer os conflitos contra os inimigos espirituais. A saudação subsume a informação a respeito de quem levará a missiva aos destinatários, e com uma bênção final, típica da práxis epistolar da época.

Como podemos constatar, nessa última secção da missiva (as exortações éticas), o ritmo sensível é mais acelerado que na primeira secção (dogmática). Enquanto a primeira é mais lenta, contemplativa, implicativa, a segunda é mais acelerada e concessiva. Apesar da diferença do ritmo sensível dessas duas secções, o texto não encerra uma isotopia plenamente concessiva ou implicativa *in toto* da encíclica, razão pela qual, seu estilo tensivo pode ser representado da seguinte forma:

Figura 28 – Estilo tensivo da Carta aos Efésios



memória, mas também para enfatizar e apresentar o ponto de ângulos diferentes. Além disso, o quiasmo verdadeiro serve também para enfocar literalmente a questão central, o ponto decisivo”. Segundo Alexandre Junior (2016), efésios inteira está estruturada em forma quiástica. O mesmo ocorre com Filemon, conforme demonstrado Santos (2018), em seu estudo sobre os aspectos retóricos da carta de Paulo a Filemon.

Fonte – Elaborada para a tese a partir de Zilberberg (2011)

Como temos ressaltado, estamos associando aqui a noção de estilo tensivo conforme proposto por Zilberberg (2011) à noção de estilo desenvolvida por Discini (2004b), construído pelo modo de dizer do enunciador, que remete a um jeito de ser, ao *ethos* do ator da enunciação. Semelhantemente à missiva a Filemon, *in toto*, o estilo tensivo da carta pressupõe um estado de permanência vivido pelo sujeito, um estado de lentidão e um modo dessacelerado de perceber o mundo discursivizado, apesar de alguns êxtases resultantes de sua mística.

Como pudemos verificar mirando os modos recorrentes de dizer, localizados nos mecanismos de construção do conteúdo do texto, na sua textualização, que une o plano da expressão e o plano do conteúdo (procedimentos argumentativos e estratégias de manipulação), e no nível tensivo (percepção sensível e estado passional do sujeito), o enunciador da Epístola aos Efésios, dentro de uma cenografia apostólica e pastoral, constrói uma imagem de si associada a um corpo ereto e forte, a um caráter firme e humilde, e a uma vocalidade grave e firme. Esse corpo, caráter e voz constroem, pela dimensão racional e inteligível do texto epistolar, um *ethos* semelhante ao do ator da enunciação da Epístola aos Gálatas, isto é, a imagem de *enunciador competente*, que sabe fazer uso de uma retórica própria para persuadir seus enunciatários. O uso recorrente dos mesmos recursos e figuras retóricas (argumento de autoridade, metáforas, binômios) e das mesmas estratégias de manipulação (tentação, sedução e intimidação), a predominância das operações de mistura sobre as de triagens, dos valores de universo sobre os de absoluto, constroem um modo de dizer associado ao *ethos* de um pregador intelectual, submisso ao fiador transcendente (Jesus Cristo) e a seu Arqu-Destinador (Deus), e remete a outro fiador associado ao ‘mundo ético’ do qual ele é parte prenha e ao qual ele dá acesso: a autoridade de um apóstolo de Jesus Cristo.

Na dimensão passional e sensível da missiva, vemos um enunciador que vai se singularizando por um modo próprio de ser, uma *héxis* corporal – uma maneira de pensar, falar, de sentir e de interpretar as coisas do mundo. Nessa missiva, o enunciador mantém um estado de serenidade, quietude e confiança. Seu estado passional só oscila, como supramencionado, em detrimento de sua mística, isto é, sua experiência sensível com o sagrado. Seus êxtases advêm de sua experiência com o mundo divino e, nesse sentido, esse ator é mais “espiritualizado” que o de Gálatas - o que pode ser compreendido à luz da

situação da escrita da missiva: enquanto o enunciador de Gálatas está envolto em uma polêmica com seus opositores judaizantes, o de Efésios está em uma prisão refletindo e escrevendo a seus destinatários sem a tensão de uma querela para administrar. Pelo menos não em primeiro plano.

De fato, este objeto-discurso, do ponto de vista da cena genérica, apresenta características no tocante ao estilo do gênero que podem associá-lo a uma prédica litúrgica ou ao discurso intelectual. Entretanto, apesar disso, a cenografia construída pelo entrelaçamento do *ethos* com o *logos* nos permite depreender o *ethos* autoritativo de um apóstolo, que tem poder de revelar os oráculos de Deus (a quem Deus revela mistérios), e a imagem humilde, branda, mas firme de um pastor, um guia espiritual. Como já ressaltamos, esses índices identitários estão associados ao mundo ético do qual o fiador faz parte e remetem a um jeito de ser, a uma forma de vida cristã ligada às escolhas axiológicas próprias.

Precisamos, agora, analisar mais uma missiva do grupo das deuteropaulinas para verificar a recorrências desses traços *éticos* ou identitários.

4.3.2 O *ethos* do enunciador da 2 Epístola aos Tessalonicenses

A segunda Epístola aos Tessalonicenses seria supostamente uma das cartas enviadas pelo apóstolo Paulo à comunidade cristã de Tessalônica, uma cidade grega situada na região portuária do Golfo Termaico do Mar Egeu que, nos dias de Paulo, era uma das mais importantes do mundo helênico²¹⁰. A fundação dessa comunidade cristã está registrada em Atos At 17:1–10 e teria ocorrido durante a segunda viagem missionária do apóstolo²¹¹. Apesar do relato

²¹⁰ Conforme Boor (2007), a cidade foi fundada em 315 a.C. pelo rei macedônio Cassandro, com o nome de Thessalonike”, provavelmente em honra à sua esposa, filha de Filipe da Macedônia e meia-irmã de Alexandre Magno. Cortada pela *Via Egnatia* que, se estendia desde o Dirraquio sobre o Adriático até Constantinopla sobre o Bósforo até a Ásia Menor e o Oriente, Tessalônica era um importante cruzamento comercial entre a Europa e a Ásia. Cidade livre, cosmopolita, possuía sua própria assembleia popular e seus próprios magistrados. De acordo com esse autor, sua população se elevava a 200.000 habitantes, e durante um tempo rivalizou com Constantinopla como candidata a capital do mundo oriental. Atualmente, Thessalonike possui uma população metropolitana de 1.030.338 habitantes.

²¹¹ Conforme o relato lucano de Atos 17:1-10, depois que foram libertos da prisão na cidade de Filipos, Paulo e Silas (também chamado Silvano), dirigiram-se para Tessalônica, passando pelas cidade de Anfípolis e Apolônia, detendo-se apenas em Tessalônica porque era sua estratégia disseminar o cristianismo nos grandes centros urbanos primeiro. Nessa cidade, como de costume, os missionários procuram uma sinagoga judaica onde começar onde puderam divulgar seu evangelho. A recepção, como sempre, foi dupla: enquanto alguns judeus e prosélitos gentios aceitaram a mensagem de Paulo e tornaram-se cristãos, outros, rejeitando-a, promoveram forte perseguição político-religiosa contra os missionários e seus convertidos, conseguindo prender Jasom, que havia hospedado os missionários em sua casa e alguns neoconvertos. Diante da pressão da perseguição, os cristãos tessalônicos aconselharam os missionários a deixar a cidade à noite em direção à Bereia (At 17: 10). A estadia dos missionários nessa cidade deve ter sido curta. Os estudiosos acreditam que não deve ter passado mais de três meses. Entretanto,

lucano indicar uma permanência muito breve de Paulo nessa comunidade, foi tempo suficiente para que o missionário edificasse uma comunidade sólida e da qual ele muito se orgulhava²¹².

Pouco tempo depois²¹³ de escrever sua primeira carta para tratar de alguns problemas internos da comunidade, especialmente interpretações errôneas quanto à segunda vinda de Jesus (grego *parousia*)²¹⁴, o apóstolo escreve a segunda com o objetivo de corrigir novamente essas distorções e adverti-la quantas às consequências dessas interpretações equivocadas na vida diária daquela igreja. Segunda aos tessalonicenses é a carta eclesiástica mais breve do *corpus paulinum* (apenas 823 palavras no texto grego) e está inteiramente relacionada com a primeira missiva. Enquanto a maioria dos estudiosos aceita a autoria paulina da primeira carta, a segunda encontra, a partir dos séculos XIX e XX, a oposição de alguns eruditos que a classificam como deuteropaulina²¹⁵.

4.3.2.1 Uma mensagem de encorajamento à comunidade perseguida e uma correção amorosa a um modo de crer e de viver consentâneos aos valores cristãos

Conforme podemos pressupor a partir de Atos 17 e 18, a carta teria sido escrita da (não é na) cidade de Corinto, entre os anos 50 e 51 d.C.²¹⁶, ainda durante a segunda viagem missionária, e versa em torno de três temas que comungam com a primeira missiva, embora em tom mais formal e menos pessoal que esta, a saber, a perseguição sofrida pela comunidade (1 Ts 1), a segunda vinda de Jesus (1 Ts 2) e as exortações protrélicas que têm em vista a ociosidade de alguns membros da comunidade. A leitura da missiva nos permite depreender a preocupação do enunciador no que tange a essas três questões: a perseguição e os sofrimentos suportados pelos cristãos tessalônicos, as interpretações equivocadas de seus ensinamentos e de sua

foi tempo suficiente para edificar uma sólida comunidade cristã, conforme podemos constatar pelo conteúdo das cartas. De Bereia, Paulo partiu para Atenas (At 17:15), onde foi informado de que os cristãos tessalônicos continuavam sob forte perseguição religiosa e, depois de uma tentativa frustrada de visitá-los (1Ts 2:17–18), enviou-lhes Timóteo (3:1–2), que, ao retornar, trouxe-lhe boas notícias (3:6–8).

²¹² Ver, por exemplo, 1ª Tessalonicenses 2:19, 20

²¹³ Como as cartas antigas não eram datadas, não é possível saber exatamente quanto tempo se passou de uma para outra. A maioria dos estudiosos acredita ter sido apenas duas ou três semanas. Entretanto, um pequeno número de pesquisadores paulinos defende até mesmo a inversão da ordem das missivas, isto é, que 2ª Tessalonicenses, na verdade, teria sido a primeira a ser escrita.

²¹⁴ De acordo com Packer (2014, p. 209), o Novo Testamento defende a ideia de um esperado retorno de Jesus Cristo no final dos tempos para julgar o mundo e anunciar a plenitude de seu reino. Segundo esse autor, esse dogma é, recursivamente, ensinado pelos autores neotestamentários anunciando que Jesus Cristo voltará algum dia. “Essa será sua ‘visita real’, seu ‘aparecimento’ e ‘vinda’ (grego: *parousia*). Cristo voltará a este mundo em glória, de modo pessoal e físico, visível e triunfante. Seu segundo advento é para encerrar a história, levantar os mortos e julgar o mundo, conceder aos filhos de Deus sua glória final e introduzi-los num universo reconstruído.

²¹⁵ Dentre esses críticos, destaca-se Georg Friedrich Eduard William Wrede e sua obra “The Authenticity of the Second Letter to the Thessalonians investigated”, Leipzig 1903.

²¹⁶ Ver a cronologia das páginas 61 e 62 desta tese.

carta anterior no tocante à *parousia* e a insegurança da comunidade ante às desordens causadas por indivíduos que, perante a expectativa imediata do “dia do Senhor”, viviam ociosamente, causando transtornos entre os cristãos.

Diferentemente de Efésios, que apresenta alto grau de reflexão e elaboração, 2ª Tessalonincenses é a típica missiva *ad hoc*, isto é, escrita às pressas para sanar problemas circunstanciais enfrentados pela igreja dessa cidade. Contudo, embora *ad hoc* e escrita a uma comunidade a qual o destinador fundara e com a qual mantinha fortes laços afetivos, esta carta é mais formal em relação à primeira missiva.

Como nos lembra Kennedy (1984, p. 141), “a estrutura de uma carta greco-romana assemelha-se a um discurso, emoldurado por uma saudação e um fechamento epistolar de cortesia”²¹⁷. Conforme propugnam os artífices da retórica clássica, a epístola no mundo greco-romano deve aproximar-se do *sermo* ou conversa (discurso), embora escrita em linguagem monitorada, conforme as exigências do gênero epistolar²¹⁸. Nesse sentido, a análise dessas missivas deve levar em conta os dois gêneros que a correspondência paulina encerra, isto é, o epistolar e o discursivo, com proeminência para o último, já que o primeiro servia apenas para enquadrar em gênero literário um projeto de persuasão. Concordamos com Witherington III (2006) que a análise epistolar e a análise retórica são, na verdade, complementares e não excludentes. Para nós, conforme análises empreendidas pelo viés semiótico, em que procuramos depreender, a partir das marcas do dizer no dito, a imagem do enunciador dessa missiva, o ator da enunciação, a convergência entre os dois gêneros é de fato mais produtiva porque nos permite flagrar os simulacros simultâneos que a dupla cena genérica constrói e que estão intrinsecamente associados ao *ethos* do ator da enunciação.

Em termos epistolares, a seção de abertura constitui-se de uma *praescriptio* (1:1,2) e a ação de graças (1:3,4). O corpo da missiva é formado pela seção 1:5 a 3:15 e a conclusão epistolar composta de uma saudação final se dá em 3:16-18. Portanto, seguindo a práxis epistolar paulina, o presente texto divide-se em duas grandes unidades literárias: a primeira dogmática (2 Ts 1-2) e a segunda, praxiológica (2 Ts 3).

Do ponto de vista retórico, a carta apresenta predominantemente características do gênero *deliberativo*, que se efetiva na discussão, no aconselhamento, na exortação, no encorajamento etc. Considerando o projeto de persuasão do enunciador, excluindo a abertura

²¹⁷ “The structure of a Greco-Roman letter resembles a speech, framed by a salutation and complimentary closure”.

²¹⁸ Não apenas o discurso era emoldurado pelo gênero epistolar como também manuais de retórica, entre outros gêneros. É o caso, por exemplo, do manual “Retórica a Herênio”, atribuído ao pseudo-Cícero que, segundo Faria e Seabra (2005), é uma manual vazado em epístola.

(*praescriptio* 1:1-2) e o fechamento epistolar (*postscriptio* 3:16-18), que emolduram o discurso, temos, de acordo com Witherington III (2006), o proêmio ou exórdio²¹⁹ (1:3-10), a proposição ou tese (1:11-12), a prova – a refutação (2:1-15), a transição (2:16-3:5), a prova – a confirmação (3:6-16) e a peroração ou o epílogo (3:13-15) do discurso. Como podemos constatar, dada à brevidade da missiva, a estrutura argumentativa omite a narração.

4.3.2.2 Plano do conteúdo (estruturas narrativas, discursivas e tensivas)

Como sabemos, a enunciação epistolar constrói, a partir das coerções da cena genérica, os simulacros do enunciador, do enunciatário e da situação de enunciação; e pressupõe sempre um contrato de comunicação entre enunciador e enunciatário, desdobramentos do sujeito da enunciação que cumprem os papéis de destinador e de destinatário do discurso. Como objeto da comunicação entre destinador e destinatário, a missiva em análise é instrumento da interação entre os destinadores Paulo, Timóteo e Silas e a igreja dos tessalonicenses, como destinatária. Timóteo e Silas são apresentados no plano da textualização como co-autores, já que, como veremos nas análises subsequentes, o narrador é debreado predominantemente em um “nós”, para incluir esses dois atores, contudo, os pontos de vista são de Paulo, flagrados, da perspectiva epistolar, pela inserção desse ator como o primeiro nome da autoapresentação dos destinadores, pela sua assinatura na saudação final e, do ponto de vista semiótico, pela alternância da debreagem actorial de primeira pessoa do plural e primeira do singular²²⁰.

Em termos semióticos, esta missiva é um discurso construído pela configuração discursiva apocalíptica da *parousia* e pelas suas implicações na prática da comunidade. A enunciação da carta estabelece um contrato predominantemente fiduciário entre enunciador e enunciatário, e parcialmente polêmico entre enunciador e um opositor (implícito), cujas

²¹⁹ Embora o autor de Retórica a Herênio faça distinção entre dois tipos de exórdios, o proêmio ou introdução (dos gregos), e a insinuação (grego *éphodos*). “Ha ocasião para a introdução quando, sem demora, deixamos os ouvintes com boa disposição de ânimo para nos ouvir. É, portanto, empregada para que possamos tê-los atentos, dóceis e benevolentes. Se a causa for de género dúbio, apoiaremos a introdução na benevolência, para que a parte torpe não nos possa prejudicar. Se for humilde, devemos fazer os ouvintes atentos. Se for torpe, a não ser que encontremos algo com que, acusando os adversários, possamos granjear a benevolência, devemos usar a insinuação, da qual trataremos mais tarde. Se a causa for do género honesto, será igualmente acertado usar ou não usar da introdução. Se desejarmos usá-la, caberá mostrar por que a causa é honesta, ou, então, expor brevemente do que iremos tratar. Se não desejarmos usá-la, devemos começar com a citação de uma lei, de um texto escrito, ou de algum outro expediente que auxilie nossa causa” (RETÓRICA A HERÊNIO, 2005, pp. 57,58).

²²⁰ Por essa razão, usaremos as palavras sujeito/enunciador/destinador no singular, para nos referirmos aos responsáveis pelo simulacro da enunciação enunciada e destinatários/enunciatários para nos referirmos à figurativização da igreja, por se tratar de um coletivo.

interpretações errôneas do dogma do segundo advento²²¹ estaria causando transtornos na comunidade religiosa. O destinador, munido pela estrutura modal factitiva *querer-fazer*, *saber-fazer*, *poder-fazer* e *dever fazer*, procura manipular seus destinatários para executar o programa proposto. Podemos dizer que o esquema narrativo geral é o reestabelecimento da paz e da harmonia geral na comunidade através do encorajamento ante às perseguições e sofrimentos, a compreensão correta do dogma da *parousia* e adoção de um comportamento consentâneo aos valores cristãos.

Nesse sentido, do ponto de vista da sintaxe narrativa, o destinador-manipulador investe na competência modal do destinatário, doando os valores modais a esse sujeito de estado e capacitando-o a executar o programa proposto, isto é, a agir. O percurso do destinador-manipulador, como esclarece Barros (1990, p. 28), “contém duas etapas hierarquizadas: a de atribuição de competência semântica e a de doação de competência modal”. A segunda constitui a manipulação propriamente dita, em que o destinador doa ao destinatário-sujeito os valores modais do *querer-fazer*, do *dever-fazer*, do *saber-fazer* e do *poder-fazer*. A atribuição de competência semântica é sempre pressuposta à manipulação. Ainda segundo essa autora,

Na manipulação, o destinador propõe um contrato e exerce a persuasão para convencer o destinatário a aceitá-lo. O *fazer-persuasivo* ou *fazer-criar* do destinador tem como contrapartida o *fazer-interpretativo* ou o *criar* do destinatário, de que decorre a aceitação ou a recusa do contrato (IBDIEM, p. 28)

Na missiva em análise, o destinador-manipulador, por meio de um conjunto de estratégias de manipulação e persuasão, doa aos destinatários a competência do *querer-fazer* e do *dever-fazer* que poderia capacitá-lo à execução do programa proposto de reestabelecer a paz e a harmonia da comunidade frente aos problemas internos e externos por ela enfrentados. O destinador investe nos valores modais cognitivos, isto é, ele *faz-saber* para competencializar com o *querer-fazer* e do *dever-fazer*. Como se trata de uma carta em que, dadas as coerções da cena genérica, temos apenas uma parte do simulacro do diálogo entre destinador e destinatário, não é possível saber se os destinatários cumpriram o contrato fiduciário, isto é, se seu *fazer-interpretativo* se efetivou na aceitação do contrato e se eles se deixaram persuadir pelo fazer persuasivo do destinador. Pelo menos não nesta missiva, pois no que diz respeito à primeira carta aos tessalonicenses, é possível depreender que, pelo menos para uma pequena parcela dos destinatários dessa igreja, o fazer persuasivo do

²²¹ Segundo advento refere-se à segunda vinda de Jesus ao mundo, isto é, sua *parousia*.

destinador não obteve êxito, já que o enunciador se viu obrigado a reinvestir na manipulação dos enunciatários no tocante ao dogma do segundo advento nesta missiva.

Na abertura epistolar ou *praescriptio*, secção da missiva onde se enceta o jogo de simulacros do enunciador, do enunciatário e da situação de comunicação, criado pela cena genérica epistolar, temos: “¹Paulo, Silvano e Timóteo, à igreja dos tessalonicenses, em Deus, nosso Pai, e no Senhor Jesus Cristo. ²Que a graça e a paz de Deus, nosso Pai, e do Senhor Jesus Cristo estejam com vocês” (2 TESSALONICENSES 1:1-2 – NAA, 2017, p. 909). Aqui, diferentemente de Efésios, Gálatas e muitas outras, o enunciador é um destinador coletivo, posto que sincretizado nas figuras dos atores Paulo, Silas e Timóteo, e pela debreagem enunciativa de pessoa “nós”, embora a voz predominante seja a de Paulo, conforme podemos constatar em 1 Ts 3:17. Notemos, outrossim, a ausência do epíteto do enunciador presente em muitas missivas do *corpus paulinum*, “apóstolo de Cristo Jesus pela vontade de Deus”. A razão pode ser justificada pelo simulacro da enunciação coletiva e pelo grau de proximidade entre o enunciador predominante Paulo e a igreja de Tessalônica. O que não significa, como veremos nas análises, que esse enunciador não ocupa o lugar de fala e de autoridade do “apóstolo”. Os destinatários são figurativizados pela “igreja dos tessalonicenses”. O uso de uma expansão da caracterização dos destinatários que aqui é “em Deus, nosso Pai, e no Senhor Jesus Cristo”, é típico da *práxis* epistolar paulina e ocorre e muitas outras missivas²²².

Depois da autoapresentação dos destinadores e dos destinatários, segue-se um desejo, prática flagrante na *práxis* epistolar do mundo helênico, em que os enunciadores demonstram seu anseio de “²Que a graça e a paz de Deus, nosso Pai, e do Senhor Jesus Cristo estejam” com os cristão tessalônicos. Mais do que uma coerção da prática epistolar, reveladora da cortesia dos destinadores, esse desejo é, sem dúvida, também um investimento na predisposição dos enunciatários ante ao projeto de manipulação do enunciador que virá na sequência.

Da perspectiva retórica, como a carta é, segundo a *práxis* da época, um discurso vazado em um gênero epistolar, a secção a seguir constitui o proêmio ou exórdio do discurso paulino aos tessalonicenses, cujo objetivo é definir a situação retórica que justifica o discurso e abrir caminho ao seu desenvolvimento. O exórdio é muito importante porque, segundo a autor de Retórica a Herênio, é por meio dele que o locutor predispõe seus ouvintes ao que vai dizer, isto é, torna-os atentos, dóceis e benevolentes.

²²² Por exemplo, 1 Cor 1:2, 2 Cor 2:1, Fp 1:1 etc.

³Irmãos, devemos sempre dar graças a Deus por vocês, como convém, pois a fé que vocês têm cresce cada vez mais, e o amor que todos vocês têm uns pelos outros vai aumentando. ⁴É por isso que nós mesmos nos orgulhamos de vocês nas igrejas de Deus, por causa da perseverança e da fé que vocês demonstram em todas as perseguições e tribulações que estão suportando. ⁵Isso é sinal evidente do justo juízo de Deus, para que vocês sejam considerados dignos do Reino de Deus, pelo qual vocês também estão sofrendo. ⁶Pois, de fato, é justo para com Deus que ele retribua com tribulação aos que causam tribulação a vocês ⁷e que dê a vocês, que estão sendo atribulados, alívio juntamente conosco, quando do céu se manifestar o Senhor Jesus com os anjos do seu poder, ⁸em chama de fogo, tomando vingança contra os que não conhecem a Deus e contra os que não obedecem ao evangelho de nosso Senhor Jesus. ⁹Estes sofrerão penalidade de eterna destruição, banidos da face do Senhor e da glória do seu poder, ¹⁰quando ele vier, naquele Dia, para ser glorificado nos seus santos e ser admirado em todos os que creram. Isto inclui vocês, que creram em nosso testemunho. (2 TESSALONICENSES 1:3-10 – NAA, 2017, p. 909).

Esse proêmio é composto de duas subsecções²²³. Na primeira (3-5), os enunciadores debreados em narrador coletivo (“nós”), simulando aproximação e intimidade, visto que constrói um simulacro de um grupo de cristãos escrevendo a outro grupo de cristãos, investe na predisposição dos enunciatários ao projeto de persuasão/manipulação a ser proposto, através de uma oração de graças pelos destinatários e de um elogio pelo progresso espiritual da igreja em meio à perseguição e sofrimentos suportados. Se do ponto de vista retórico, a oração e o elogio são formas eficazes de predispor o auditório ao discurso, tornando-o atento, dócil e benevolente, do ponto de vista semiótico constitui-se uma estratégia de manipulação por sedução, em que se persuade pelo *saber*, isto é, o destinador diz ao destinatário, de forma clara ou implícita, o que sabe de sua competência, colocando-o em posição de escolha forçada em manter a imagem que o destinador faz dele se deixando persuadir ou frustrar essa imagem rejeitando o contrato de persuasão.

No excerto em análise, o enunciador se diz compelido a dar graças a Deus pelo crescimento da fé, do amor, e da firme perseverança da igreja tessalônica diante das perseguições e tribulações que esses cristãos estão suportando, e que essa firmeza diante desses revezes comprovam que serão “considerados dignos do Reino de Deus; também é a razão pela qual o enunciador se diz orgulhar deles “nas igrejas de Deus”. O destinador-manipulador está dizendo que “sabe” da “competência” dos destinatários em se manterem fiéis a Deus e aos valores do discurso cristão, pois manifestam isso crescendo espiritualmente em meio às tribulações e sofrimentos. Sua atribuição a Deus a fidelidade

²²³ É importante destacar que, no texto grego de partida, os versos 1-10 constituem uma única oração, escrita de um só fôlego, como acontece em Efésios 1:3-14. Esse é um traço muito recorrente do estilo do enunciador do *corpus paulinum*.

dos destinatários é também um investimento na manipulação/persuasão destes, pois é uma forma de amplificar essa competência, visto que essa fidelidade seria derivada da fidelidade divina. Ora, eis aqui a genialidade retórica do enunciador que, embora tendo ciência dos problemas internos da comunidade, não inicia seu discurso com críticas e reprimendas, mas com elogio e ação de graças. Isso torna evidente o *ethos* de competência, benevolência e empatia. Invoca também a imagem terna de um pai preocupado com o bem-estar de seus filhos e que se mostra orgulhoso deles entre seus irmãos, “as igrejas de Deus”.

No tocante ao programa narrativo de base proposto, de reestabelecimento da paz e da harmonia geral na comunidade, nesse excerto, o enunciador investe na competência modal de seus enunciatários. A insegurança causada pelas tribulações e perseguições, “antisujeito” ou oponente quanto aos objetos-valor paz e harmonia, precisa ser vencida para que o sujeito destinatário possa ser sancionado positivamente com esses objetos-valor. Notemos que, nesse discurso, tribulações e perseguições são disfóricas na medida em que podem causar insegurança, mas são eufóricas à proporção que podem viabilizar aos enunciatários a oportunidade de se mostrarem “dignos do Reino de Deus”. Ou seja, o complexo tímico-fórico, que determina os valores do que é bem ou mal, bom ou ruim, agradável ou desagradável, positivo ou negativo, não é dado *a priori*, mas construído no discurso.

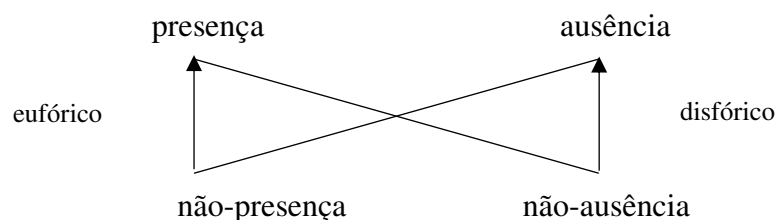
Na segunda subsecção, que encerra esse exórdio, (6-10), o enunciador trata da justiça divina em retribuir à sua igreja sofredora com alívio (“alívio juntamente conosco”) e com tribulação aos que afligem ou perseguem seu povo (“que ele retribua com tribulação aos que causam tribulação a vocês”). Os cristãos serão sancionados positivamente com um destino glorioso (“¹⁰para ser glorificado nos seus santos e ser admirado em todos os que creram”), e “os descrentes e desobedientes”, sancionados negativamente, com destruição e banimento eterno de sua presença (“tomando vingança contra os que não conhecem a Deus e contra os que não obedecem ao evangelho de nosso Senhor Jesus”). Isso acontecerá no *Escaton* (futuro) ou dia da vindicação, “⁷quando do céu se manifestar o Senhor Jesus com os anjos do seu poder, ⁸em chama de fogo”.

O enunciador conclui esta subsecção com uma nota positiva, pois argumenta que seus enunciatários estarão com o Senhor Jesus “quando ele vier, naquele Dia, para ser glorificado nos seus santos e ser admirado em todos os que creram. Isto inclui vocês, que creram em nosso testemunho”. Ou seja, estarão entre aqueles que creram em Jesus, destinador transcendente, porque se deixaram persuadir pelo enunciador. Portanto, ocorre aqui, de modo implícito, uma mistura das estratégias de manipulação por sedução e tentação, em que a persuasão acontece mediante uma promessa de acesso a um objeto valor de natureza positiva e ao mesmo tempo

faz um julgamento positivo da competência do enunciatário. Tacitamente o enunciador está dizendo aos enunciatários que, se continuarem crendo na palavra que lhes anunciou, serão sancionados com o objeto valor presença eterna de Jesus, isto é, estarão com ele para sempre. Por outro lado, há também uma intimidação velada, pois, ao trazer ao campo de presença do discurso o destino dos “descrentes e desobedientes” (destruição eterna e banimento da presença de Jesus), não deixa de haver uma advertência tônica.

Assim, notemos o uso dos binômios contrários presença/ausência nesse discurso para descrever o estado final dos justos e injustos. Essa construção axiológica pode ser representada da seguinte forma no quadrado semiótico abaixo:

Figura 29 – Quadrado semiótico do universo semântico-axiológico de 1ª Tessalonicenses



Fonte: elaborado para a tese a partir de Fontanille e Zilberberg (2001)

Em termos da sintaxe tensiva, o enunciador faz uma triagem e uma mistura da triagem. Tria ao separar duas grandezas de seu discurso, isto é, faz uma triagem marcada pela aspectualidade da separação plena, ou seja, separa os cristãos atribulados de seus atribuladores, os que conhecem e obedecem a Deus e os que não o conhecem e não obedecem à sua palavra. Há uma separação porque a valência de triagem [t] é *plena* [1] e a valência de mistura [m] é *nula* [0] = [t₁+ m₀]. Por outro lado, faz uso do operador da mistura ao incluir seus destinatários entre “os santos” que estarão com Cristo “quando ele vier, naquele Dia, para ser glorificado neles”. Nesse sentido, ocorre aqui a mistura por fusão, pois nesse tipo de mistura a valência de triagem [t] é *nula* [0] e a valência de mistura [m] é *plena* [1] = [t₀+ m₁]. Ou seja, “os santos” e o “vocês”, os destinatários do enunciador, constituem-se, portanto, uma só grandeza, um só povo.

Não é difícil perceber a heterogeneidade constitutiva dessa secção e o modo como o esse discurso se constrói em alusões e memórias discursivas das Escrituras do Antigo Testamento, notadamente o livro de Isaías, capítulos 2, 11, 44 e 46, que falam(tratam) do

Dia do Senhor. Como nenhum discurso se constrói no vazio, *ex nihilo*, mas constitui-se em constante diálogo com outros discursos, vemos aqui, a forte presença do discurso das Escrituras veterotestamentárias se constituindo como *archéion* do discurso neotestamentário do *corpus paulinum*²²⁴.

Os versos 11 e 12, que encerram o primeiro capítulo desta missiva, constituem-se do ponto de vista retórico na tese ou proposição do discurso paulino aos tessalonicenses. Embora não seja comungada por Aristóteles, o autor de Retórica a Herênio defende a ideia de que a proposição já faz parte da argumentação ou prova do discurso, pois esta se “divide em cinco partes: proposição, razão, confirmação da razão, ornamentação e complexão. A proposição mostra resumidamente o que desejamos provar” (RETÓRICA A HERÊNIO, 2005, p. 118). Se o enunciador deseja persuadir seus enunciatários para que reestabeleçam a boa ordem e a paz da comunidade frente às adversidades de ordem externa (as perseguições e tribulações) e os problemas de ordem interna (interpretações equivocadas da *parousia* e os desvios de comportamento de alguns membros da igreja decorrentes dessas interpretações), e se esse é o programa narrativo de base proposto a seus enunciatários, então, nada mais adequado para o enunciador do que apresentar sua tese em forma de oração.

Em termos da sintaxe narrativa, a tese é também o momento em que o destinador-manipulador propõe seu programa de performance aos destinatários. É o que temos no excerto a seguir:

¹¹Por isso, também não cessamos de orar por vocês, pedindo que o nosso Deus os torne dignos da sua vocação e cumpra com poder todo propósito de bondade e obra de fé, ¹²a fim de que o nome de nosso Senhor Jesus seja glorificado em vocês e vocês sejam glorificados nele, segundo a graça do nosso Deus e do Senhor Jesus Cristo. (2 TESSALONICENSES 1:11-12 – NAA, 2017, p. 909 – grifos nossos).

O enunciador apresenta sua tese em forma de oração desejando que seus destinatários se comportem fielmente ante à expectativa da *parousia* e que, pela graça de Deus, se tornem “dignos de sua vocação”. A escolha da cena genérica da oração para enunciação da tese nesse discurso é em si uma estratégia persuasiva, pois as cartas eram lidas perante as comunidades cristãs em suas celebrações litúrgicas. A leitura pública de uma oração do enunciador a favor de seus enunciatários é um investimento no *pathos* dos destinatários, pois desperta a paixão da empatia suscitada pela imagem de um pai orando

²²⁴ Essa ideia de Dia do Senhor está presente também em muitos livros vétero e neotestamentários. Outras cartas do *corpus paulinum* como Romanos e 1 Coríntios fazem referência a esse dogma cristão.

por seus filhos, de um pastor orando por suas ovelhas. E não apenas isso, poderia produzir até mesmo a comoção dos destinatários e predispor-los aos apelos do destinador.

Do ponto de vista do enunciador, ao trazer ao campo de presença do discurso sua tese em forma de oração, o objetivo não é meramente transmitir informações sobre suas orações, mas agir sobre seus enunciatários, instigar a mudança de comportamento, sua transformação. A oração é uma forma de dizer o que o enunciador espera dos destinatários, atribuindo a estes a responsabilidade de corresponder ou não a essas expectativas. O que não deixa de se constituir em uma estratégia de manipular por sedução.

Em síntese, o reestabelecimento da ordem e da paz no interior da comunidade, como resultado de uma mudança de comportamento frente aos problemas internos e externos enfrentados pela igreja, tem, como objetivo final, “que o Senhor seja glorificado em vocês e vocês sejam glorificados nele”. Notemos, mais uma vez, a recorrência ao destinador transcendente (Senhor, Jesus) como aquele que sobredetermina os valores compartilhados por enunciador e enunciatários.

Como postulam Greimas e Courtés (2016, p. 270), em todo projeto de manipulação, o que está em jogo é sempre a competência modal do destinatário. Como aqui se trata de um programa narrativo com valores modais, o destinador-manipulador do *corpus* quer levar seus destinatários ao *querer-fazer* e ao *dever-fazer*. O manipulador quer transformar o *querer* e o *dever* dos cristãos de Tessalônica para que sejam compelidos a *querer* e *dever* viver de modo digno da sua vocação, o que implica o restabelecimento da harmonia e da paz na comunidade e a prática de comportamentos consentâneos ao quadro axiológico dos valores cristãos construídos nesse discurso.

Seguindo a *disposition* retórica, após o proêmio, narração e a proposição segue-se a prova, argumentação ou confirmação (grego "pistis")²²⁵. É quando o enunciador procura sustentar e provar o que apresentou na tese, colocando em evidência a razão da causa com base em argumentos lógicos (entimemas), podendo recorrer à analogia, ao exemplo, à citações de autoridade etc. Como nos lembra Reboul (2003), a confirmação, secção mais longa do discurso e constituída de um conjunto de provas, é seguida por uma refutação (*confutatio*), que é a tentativa de destruir os argumentos adversários. No caso desta missiva, o que se segue é, primeiramente, a *confutatio*, em que o narrador procura corrigir as distorções de seus ensinamentos sobre o dogma da *parousia*, procurando destruir os argumentos daqueles que ensinavam que o “Dia do Senhor” já havia chegado. Em seguida, temos a

²²⁵ Em alguns autores clássicos, narração, tese e prova constituem um bloco só.

confirmação, por meio da qual o enunciador procura sustentar sua tese.

¹Irmãos, no que diz respeito à vinda de nosso Senhor Jesus Cristo e à nossa reunião com ele, pedimos ²que vocês não se deixem demover facilmente de seu modo de pensar, nem fiquem perturbados, quer por espírito, quer por palavra, quer por carta, como se procedesse de nós, dando a entender que o Dia do Senhor já chegou. ³Ninguém, de modo nenhum, os engane, porque isto não acontecerá sem que primeiro venha a apostasia e seja revelado o homem da iniquidade, o filho da perdição, ⁴o qual se opõe e se levanta contra tudo o que se chama Deus ou é objeto de culto, a ponto de assentar-se no santuário de Deus, apresentando-se como se fosse o próprio Deus. ⁵Vocês não lembram que eu costumava lhes dizer estas coisas, quando ainda estava com vocês? ⁶E, agora, vocês sabem o que o detém, para que ele seja revelado a seu tempo. ⁷Porque o mistério da iniquidade já opera e aguarda somente que seja afastado aquele que agora o detém. ⁸Então será revelado o iníquo, a quem o Senhor Jesus matará com o sopro de sua boca e destruirá pela manifestação de sua vinda. ⁹Ora, o aparecimento do iníquo é segundo a ação de Satanás, com todo poder, sinais e prodígios da mentira, ¹⁰e com todo engano de injustiça aos que estão perecendo, porque não acolheram o amor da verdade para serem salvos. ¹¹É por este motivo que Deus lhes envia a operação do erro, para darem crédito à mentira, ¹²a fim de serem condenados todos os que não creram na verdade, mas tiveram prazer na injustiça. (2 TESSALONICENSES 2:1-12 – NAA, 2017, pp. 909,910 – grifos nossos).

Nesta secção, o enunciador procura refutar a argumentação de seus oponentes que teriam distorcido os ensinamentos do apóstolo no tocante ao segundo advento de Jesus e persuadido alguns da comunidade de que “o Dia do Senhor” já havia chegado. Tais distorções teriam causado perturbação no interior da comunidade e derivado uma espécie de histeria religiosa responsável pelo aparecimento de comportamentos censuráveis, como a prática de viver ociosamente à espera da segunda vinda do messias. Tais perturbadores teriam não apenas distorcido o ensino do apóstolo como também disseminado a ideia de que o próprio Paulo teria ensinado tal ponto de vista, ou que teriam recebido alguma carta do missionário sobre esse assunto. Por essa razão, o enunciador enceta sua refutação fazendo um apelo: “pedimos ²que vocês não se deixem demover facilmente de seu modo de pensar, nem fiquem perturbados, quer por espírito, quer por palavra, quer por carta, como se procedesse de nós, dando a entender que o Dia do Senhor já chegou”. E denuncia: “³Ninguém, de modo nenhum, os engane”. O texto pressupõe que algumas pessoas estariam disseminando uma visão distorcida do dogma da *parousia* e, com isso, enganando a comunidade e perturbando a ordem e paz da igreja. Por estarem enfrentando tribulações e perseguições, os cristãos tessalônicos teriam se deixado persuadir por esses discursos porque lhes ofereciam algum tipo de esperança.

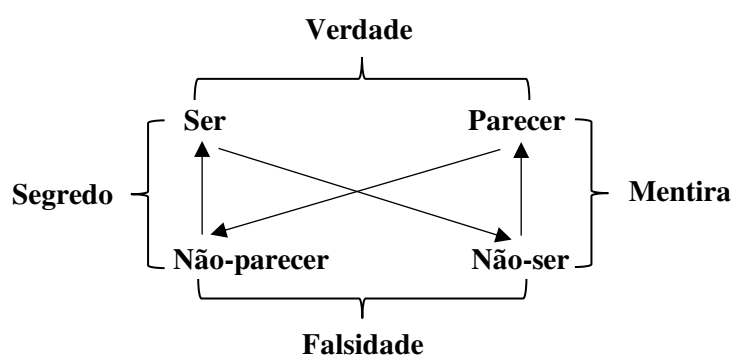
A contra-argumentação do enunciador é que o “Dia do Senhor” seria precedido por dois acontecimentos: “isto não acontecerá sem que primeiro venha a apostasia e seja revelado o homem da iniquidade, o filho da perdição”, ou seja, a *parousia* seria antecedida

por um período de deserção da fé cristã em massa (apostasia)²²⁶ e o surgimento de uma espécie de personificação do mal, o homem da iniquidade²²⁷, que fará pelo poder de Satanás “sinais e prodígios da mentira” e enganará a todos “os que estão perecendo, porque não acolheram o amor da verdade para serem salvos”. E conclui: “⁵Vocês não lembram que eu costumava lhes dizer estas coisas, quando ainda estava com vocês?” Desse modo, do ponto de vista retórico, o enunciador neutraliza os argumentos de seus opositores, qualificando seus discursos de falsos ensinamentos, ainda que transmitidos por profecia (“espírito”), oralmente (por palavra) ou por comunicação escrita (carta).

Do ponto de vista da sintaxe narrativa, o destinador-manipulador investe na competência modal dos manipulados denunciando os oponentes do programa de reestabelecimento da harmonia e da paz da comunidade e seus comportamentos dissonantes com a doxa cristã estabelecida pelo discurso do enunciador. Esses “perturbadores” e suas distorções do ensino do enunciador sobre o dogma da *parousia* deviam ser superados para que seus destinatários cumpram o programa proposto e sejam, conseqüentemente, sancionados com os objetos-valor desejados.

Nesse sentido, como o fazer persuasivo do Destinador pressupõe o fazer interpretativo ou sancionante do destinatário e envolve o regime da veridicção, o enunciador precisa fazer seu discurso *parecer ser* verdadeiro e o dos oponentes *parecer ser* mentira.

Figura 30 - Quadrado das modalidades veridictórias



Fonte: Adaptado de Greimas (2014, p. 66).

²²⁶ Grego: ἀποστασία

²²⁷ Grego: ἀποκαλυφθῆ ὁ ἄνθρωπος Τῆς ἀνομίας. Uma interpretação teológica desses acontecimentos está fora do bojo desta pesquisa, razão pela focamos apenas o que é pertinente aos objetivos desta tese.

Assim, conforme o quadrado das modalidades veridictórias acima, no excerto em análise, pela força retórica da palavra, o enunciador representa o discurso de seus oponentes no lado direito do quadrado, isto é, *parece ser* verdadeiro, mas não é, portanto, mentiroso. Já o seu discurso se afirma como verdade, visto que *é* e *parece* verdadeiro. A retórica da afirmação e da refutação é essencialmente é questão de modalização veridictória.

Em termos da sintaxe discursiva, o enunciador, debreado actancialmente ora em um “*nós*” inclusivo²²⁸, ora em um *eu*²²⁹, simulando a interação intersubjetiva da enunciação, interpela o enunciatário em tom familiar através do vocábulo “irmãos”²³⁰, conotando proximidade e afetividade familiar (“¹Irmãos, no que diz respeito à vinda de nosso Senhor Jesus Cristo e à nossa reunião com ele”), e procurando demonstrar um *ethos* afetivo. Além disso, ao invés de repreender seus enunciatários por se deixarem “demover facilmente de seu modo de pensar”, o enunciador modula sua exortação com uma súplica, um rogo²³¹, construindo a imagem de um pastor generoso e preocupado com seu rebanho. Como há sempre uma imbricação radical entre o discurso e o seu modo de enunciação, essas estratégias discursivas nos permitem depreender um tom de voz afetivo, sereno, embora enérgico e firme. Essa voz não diz respeito à modulação sonora, é, como defende Discini (2014), “modo de pensar, é ponto de vista, o que encerra um modo de sentir e de interpretar as coisas do mundo”.

Associada a essa voz, a enunciação aqui nos permite depreender também uma corporalidade própria à doxa cristã, isto é, um conjunto de esquemas que correspondem a uma maneira específica e socialmente caracterizável de se remeter ao mundo. Ou seja, um modo próprio de ser, uma forma de vida. Os enunciatários que, conforme Maingueneau (2008), não são meros receptores inertes ou decodificadores, mas co-enunciadores, aderem a um discurso na medida em que se “identificam” não somente com os conteúdos e posições daquele discurso, mas, sobretudo, porque se veem no mesmo corpo daquela comunidade que assume esse discurso, isto é, ele ascende a uma maneira de ser através de uma maneira de dizer. E isso se dá quando os enunciatários se apropriam, ou seja, incorporam o *ethos* do enunciador. O *ethos*, segundo Fiorin (2008b), como uma imagem que o enunciador procura imprimir em seu discurso para causar boa impressão em seu enunciatário, é um instrumento poderoso para o fazer persuasivo do destinador, pois visa à manipulação do destinatário para

²²⁸ No sintagma preposicionado “à nossa reunião com ele”, o pronome “nossa” inclui tanto enunciador quanto enunciatários, para se referir à reunião do “povo de Jesus com ele”.

²²⁹ Veja o verso 5: “Vocês não lembram que eu costumava lhes dizer estas coisas, quando ainda estava com vocês?”

²³⁰ Grego: ἀδελφοί

²³¹ Grego: ἐρωτάω

fazê-lo aderir ao contrato fiduciário proposto.

A semiótica tensiva, como uma semiótica do afeto, compreende a construção dos sentidos do discurso como uma tensão constante entre o eixo intensivo e o extensivo, aquele, diretriz do sensível, dos afetos; este, a do inteligível, da racionalidade. A análise do sensível se dá pelas células tensiva dos aumentos e diminuições, a do inteligível, por outro lado, se dá pelas operações de triagens e misturas, pois, como propugna Zilberberg (2011, p. 122),

Do mesmo modo como, para a gramática intensiva, o aumento e a diminuição convertem-se em objetos recíprocos, assim também, para a gramática extensiva, a triagem e a mistura, disjuntas no sistema, tornam-se objetos mútuos no processo: o sujeito semiótico não pode evitar de triar misturas, visando a um valor de absoluto, e de misturar triagens, visando a um valor de universo.

No tocante à sintaxe extensiva, levando em conta o projeto persuasivo do destinador manipulador, o sujeito enunciador produz, no enunciado em análise, uma reatualização de seus ensinamentos na memória de seus destinatários através da lembrança, “lembram que eu costumava lhes dizer essas coisas”, operando por triagens e produzindo um fechamento, isto é, uma maior restrição dos ensinamentos a serem reconstruídos, visto que “essas coisas” representam uma triagem do conjunto de seus ensinamentos na comunidade.

Do ponto de vista retórico, na seção subsequente (2:14-3:5), concluindo a refutação e antes de seguir para a confirmação e peroração de seu discurso deliberativo aos tessalonicenses, o enunciador faz uma espécie de transição (*transitio*) que, segundo o autor da Retórica a Herênio (2005, p. 253), “é um ornamento que mostra brevemente o que foi dito e anuncia com igual brevidade o que se seguirá”. No excerto em análise, a transição constitui-se de uma ação de graças (2:13-14), uma exortação parenética (2:15), uma oração pelos tessalônicos (2:16,17), um pedido de oração (3:1,2), um encorajamento pessoal à igreja atribulada (3:3,4) e novamente uma oração em favor dos destinatários (3:5).

¹³Mas devemos sempre dar graças a Deus por vocês, irmãos amados pelo Senhor, porque Deus os escolheu desde o princípio para a salvação, pela santificação do Espírito e fé na verdade. ¹⁴Foi para isso que também Deus os chamou mediante o nosso evangelho, para que vocês alcancem a glória de nosso Senhor Jesus Cristo. ¹⁵Assim, pois, irmãos, fiquem firmes e guardem as tradições que lhes foram ensinadas, seja por palavra, seja por carta nossa. ¹⁶Que o próprio Jesus Cristo, nosso Senhor, e Deus, o nosso Pai, que nos amou e nos deu eterna consolação e boa esperança, pela graça, ¹⁷console o coração de vocês e os fortaleça em toda boa obra e boa palavra. **3** ¹Finalmente, irmãos, orem por nós, para que a palavra do Senhor se propague e seja glorificada, como aconteceu entre vocês. ²Orem também para que sejamos livres das pessoas perversas e más; porque a fé não é de todos. ³Mas o Senhor é fiel. Ele os fortalecerá e os guardará do Maligno. ⁴Temos confiança no Senhor quanto a vocês, de que não só estão praticando as coisas que lhes ordenamos, como também continuarão a fazê-las. ⁵Que o Senhor conduza o coração de vocês ao amor de Deus e à

perseverança de Cristo. (2 TESSALONICENSES 2:13-3:5 – NAA, 2017, pp. 910 – grifos nossos).

Novamente o enunciador, investindo na disposição de seus enunciatários, traz ao campo de presença do discurso uma ação de graças pela vida de seus destinatários²³². Se, no plano da expressão, a recorrência de um modo de dizer tonifica, enfatiza o que queremos dizer, no plano do conteúdo, por outro lado, essa recorrência perde tonicidade, visto que a repetição e a enumeração produzem efeito de contínuo, programado e regular, perdendo seu efeito de “novidade” e acontecimento, o que é próprio do eixo da extensidade, do inteligível.

Uma análise da modalização deôntica dessa ação de graças explicita o efeito de encômio objetivado pelo enunciado. Notemos a recorrência da construção linguística: “devemos dar graças a Deus por vocês”. Da perspectiva retórica, a modalização da ação de graças pela sobremodalização deôntica do “*dever-fazer*” constrói no discurso um efeito encomiástico e, assim, constitui em um investimento na disposição dos destinatários a se mostrarem empáticos e benevolentes ao discurso, viabilizando, portanto, sua persuasão. O elogio é uma estratégia retórica de tornar o auditório atento, dócil e benevolente. Contudo, não se trata de bajulação dos enunciatários, pois, como podemos notar, o alvo da gratidão do enunciador é o Arqui-Destinador divino (Deus), como aquele que sobredetermina a relação entre destinador e destinatários.

O tratamento afetivo dado aos destinatários, “irmãos amados pelo Senhor”, conotando apreciação valorativa destes, e a convocação do microuniverso semântico do discurso cristão, através do dogma da igreja como a família de Deus, presente em todo o *corpus paulinum*, materializa na cena genérica uma cenografia fraternal, de um irmão mais velho falando a irmãos mais novos. Como nos lembra Maingueneau (2015, p. 6), é a cenografia, resultante do entrelaçamento entre *logos* e *ethos*, que o enunciatário toma contato mais explicitamente, pois está em primeiro plano. Ela diz respeito à dimensão criativa do discurso, na qual se engendra o simulacro de um momento, de um espaço e dos papéis sociais conhecidos e compartilhados culturalmente.

Como havia advertido amorosamente na refutação que seus destinatários não deveriam se deixar “demover facilmente de seu modo de pensar” e que não se permitissem enganar por ninguém no tocante ao dogma da *parousia*, mantendo-se assim no ensino que lhes transmitiu (“⁵Vocês não lembram que eu costumava lhes dizer estas coisas”), isto é, em seu evangelho, e retomando brevemente o que já havia dito, lembra-lhes que “Deus os

²³² Dizemos novamente por que já o fez em 2 Ts 1:3-4.

chamou para a salvação²³³ pela sua mensagem”. Em outras palavras, essa retomada retórica consiste em uma estratégia discursiva que visa a enfatizar a permanência dos destinatários nos ensinamentos do apóstolo. Nesse sentido, está implícita aqui a estratégia de manipulação por tentação, em que se coloca em jogo a competência modal volitiva dos destinatários “*querer-fazer*” e se estabelece no nível tensivo uma lógica implicativa (se x, então y); isto é, que os enunciatários, chamados pelo discurso do enunciador (“nosso evangelho”) para alcançar a salvação, devem permanecer nele, para que possam alcançar o objeto-valor “glória de Jesus Cristo”²³⁴.

Segue-se, portanto, uma breve exortação parenética, reforçando a permanência nos ensinamentos do apóstolo: “fiquem firmes e guardem as tradições que lhes foram ensinadas, seja por palavra, seja por carta nossa”. Lembremos que a parênese, geralmente posta no final da missiva, conforme a práxis epistolar do *corpus paulinum*, é breve porque é uma transição, resumindo o que foi dito e o que ainda será enunciado. Assim o enunciador exorta seus destinatários a *manterem fidelidade* aos valores éticos e à doxa cristã construída no discurso paulino.

Novamente, o enunciador oferece uma oração a Deus em favor de seus enunciatários, expressão de seu desejo de bem-estar espiritual dos destinatários: “¹⁶Que o próprio Jesus Cristo, nosso Senhor, e Deus, o nosso Pai, que nos amou e nos deu eterna consolação e boa esperança, pela graça, ¹⁷console o coração de vocês e os fortaleça em toda boa obra e boa palavra”. Em favor de uma comunidade sofredora e intranquila por causa de alguns perturbadores da ordem, o narrador pede “consolação” e “força”. Conforme já destacamos nesta análise (2 Ts 1:3-5), a oração, embora dirigida a Deus, tem como alvo os destinatários, a comunidade que ouviria a leitura pública da missiva nas celebrações litúrgicas. A reiteração contínua dos desejos afetuosos do enunciador no tocante ao bem-estar de seus enunciatários é, *per se*, uma estratégia de persuasão porque implica tacitamente a construção da imagem dos enunciatários sob a qual constrói o próprio *ethos*, pois, como nos lembra Fiorin (2004, p.23), o *ethos* é construído em interação com a imagem do enunciatário que o enunciador constrói no discurso e sua identidade advém dessa relação, pois é na relação

²³³ Chamado “para a salvação” e “para que alcancem a glória de nosso Senhor Jesus Cristo” constitui-se um paralelismo, recurso retórico muito comum no *corpus paulinum* e nos escritos neotestamentários.

²³⁴ Está implícito que por “nosso evangelho” o enunciador não quer dizer apenas seu ensino sobre a *parousia*, mas um conjunto de instruções religiosas com implicações éticas e práticas. O que significa dizer que é a negação desse “evangelho” *in toto* que está em jogo aqui quando alguns distorcem seus ensinamentos e vivem desordenadamente e não apenas as interpretações equivocadas sobre o segundo advento. A referência é à seção anterior, quando falava do juízo contra “perdidos e destinados à condenação”, distinguindo-os da comunidade cristã de Tessalônica, razão pela qual inicia essa seção com a adversativa “mas...vocês.”

entre o *eu* e o *outro* que se constitui a identidade dos sujeitos.

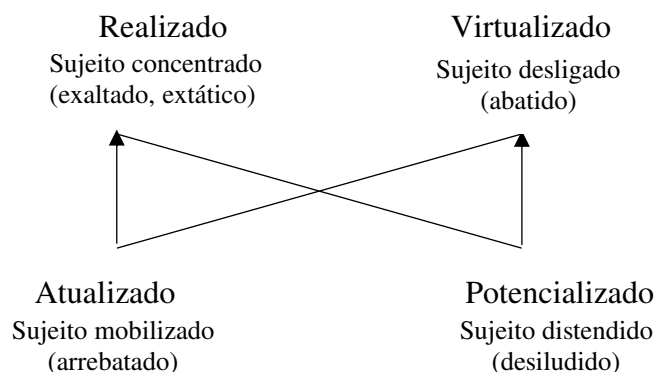
Na sequência, o narrador pede oração por si mesmo e pelo progresso de sua pregação: “¹Finalmente, irmãos, orem por nós, para que a palavra do Senhor se propague e seja glorificada, como aconteceu entre vocês. ²Orem também para que sejamos livres das pessoas perversas e más; porque a fé não é de todos”. Essa súplica concorre para construir o *ethos* de um enunciador humilde que simula uma simetria na relação entre narrador e narratários diante de Deus. Ou seja, é uma forma de “promover” o outro, visto que, ao pedir as intercessões de seus destinatários, demonstra apreço e valor às suas orações ao tempo que afasta de si a imagem de “super apóstolo”, totalmente independente das orações de suas ovelhas.

Como temos pontuado nesta tese, o discurso bíblico-epistolar, como discurso religioso de natureza fundacional, não visa evidentemente apenas à adesão do enunciatário a uma crença específica, que no caso desta missiva seria o dogma da *parousia*, mas objetiva, a partir dessa adesão, a um modo de ser e de agir no mundo, um fazer crer que tem em vista um fazer ser, uma forma de vida.

No percurso do sujeito destinador manipulador, em termos da sintaxe narrativa, o sujeito Deus, acionado pelas orações dos tessalonicenses, desempenha o duplo papel narrativo de adjuvante e Arqui-Destinador, visto que é, simultaneamente, o doador dos valores modais do *querer-fazer e do poder-fazer* do sujeito-manipulador e aquele que pode garantir-lhe sucesso e livramento no desempenho de seu programa narrativo de “propagação da palavra do Senhor” (“que a palavra do Senhor se propague e seja glorificada”). Ademais, é aquele que pode livrá-lo do antissujeito desse programa (“sejamos livres das pessoas perversas e más”), cujo antiprograma tácito é impedi-lo de “propagar a palavra do Senhor”.

Em “Tensão e significação”, Fontanille e Zilberberg (2001, p. 143) apresentam uma tipologia dos modos de presença do sujeito que se propõe a “explicar a interação entre, por um lado, a tensão entre as instâncias clivadas do sujeito – instâncias sensíveis, perceptíveis e modais – e por outro lado as energias e morfologias que caracterizam seu mundo-objeto”. Essa tipologia é apresentada assim pelos autores:

Figura 31 – Tipologia dos modos de presença



Fonte: Fontanille e Zilberberg (2001).

No tocante ao percurso narrativo do destinador-manipulador, o excerto em análise nos apresenta um sujeito atualizado, visto que seu programa narrativo de “propagação da palavra do Senhor” ainda está em curso. O sujeito atualizado possui a noção, a consciência da disjunção de seu objeto-valor que está associado ao êxito ou cumprimento de seu programa narrativo. Contudo, do ponto de vista passional, é um sujeito mobilizado pela paixão da “falta” que lhe mobiliza e comove.

Em seguida, no encorajamento que visa a dar segurança aos destinatários ante às perseguições e visando à persuasão de seus enunciatários, o enunciador faz uso da estratégia de manipulação por sedução: “³Mas o Senhor é fiel. Ele os fortalecerá e os guardará do Maligno. ⁴Temos confiança no Senhor quanto a vocês, de que não só estão praticando as coisas que lhes ordenamos, como também continuarão a fazê-las”. Como o fazer persuasivo do destinador-manipulador incide aqui sobre seu *saber-fazer* e sobre o *querer-fazer* dos destinatários, a estratégia se concretiza quando o enunciador coloca seus enunciatários no dever de escolher uma das representações que deles faz em seu discurso. Ou seja, o destinador-manipulador está dizendo que “o Senhor faz com que ele confie em seus destinatários e por essa razão tem certeza de que eles “não só estão praticando as coisas que lhes ordenou, como também continuarão a fazê-las”. Notemos que o manipulador “força” os manipulados a ter de escolher, necessariamente, entre duas imagens de sua competência: uma positiva e outra negativa, isto é, a de obedientes e bons cristãos, ou de desobedientes e maus cristãos.

De acordo com Fiorin (2008b), dependendo do modo como escolhe as estratégias argumentativas e de manipulação do destinatário no esquema narrativo canônico, o enunciador constrói uma imagem de si ora centrada nos recursos do *logos* (*phrónesis*),

revelando-se sensato, ponderado; ora centrada no próprio *ethos* (*areté*), transparecendo franqueza e audácia; e ora, com os recursos do *pathos* (eunóia), mostrando-se solidário, benevolente e simpático. Aqui, a estratégia está centrada no *pathos*, pois objetiva despertar a paixão da empatia e facilitar a anuência aos pontos de vista do discurso. É digno de nota que o uso da estratégia de sedução, quando se aproxima do fim da missiva, é um traço recorrente do modo de dizer desse enunciador e está presente em outras missivas do *corpus* como Filemon e Gálatas, conforme já apontado por nossas análises.

Concluindo esse longo interlúdio retórico, que disjunge a secção dogmática da secção ética e prática, mais uma vez o enunciador recorre à prece como expressão de seu desejo de bem-estar espiritual aos seus destinatários: “⁵Que o Senhor conduza o coração de vocês ao amor de Deus e à perseverança de Cristo”. A recorrência à oração como modo de expressão de desejos é uma forma de investir no *pathos* do enunciatário, suscitando-lhe a paixão da empatia, visto que concorre para a construção de uma imagem afetiva de brandura e fraternidade de um pastor preocupado com a alma de suas ovelhas.

Tendo refutado as interpretações heterodoxas sobre a *parousia* (2:1-15), doravante o enunciador passa a argumentar contra uma possível e real consequência ética dessa distorção: o abandono do trabalho e a ociosidade geradora de perturbações no interior da comunidade. Conforme já pontuamos, o texto epistolar pressupõe que uma espécie de histeria religiosa havia tomado de conta de alguns membros da igreja, que teriam parado de trabalhar e passado a viver uma vida desocupada e desordenada, na expectativa ansiosa da volta iminente do messias²³⁵.

Do ponto de vista da análise epistolar, o que se segue é a seção de ordem teo-prática ou ética, uma vez que a teo-dogmática já constituiu a primeira arte da missiva. Por outro lado, do ponto de vista retórico, esta secção é a continuação da prova, da argumentação iniciada em 2:1 com a refutação. Contudo, o que temos aqui, como veremos na análise, é a confirmação, isto é, uma tentativa de provar que a postura correta dos que têm uma compreensão ortodoxa do segundo advento é a ordem, o trabalho, a vida comum. Essa argumentação encontra eco na primeira missiva do autor, na qual esses assuntos são tratados de forma indireta. Portanto, o verdadeiro objetivo de Paulo era insistir no comportamento consentâneo à doxa cristã, para que a comunidade, que já vivia sob pressão das perseguições, não sofresse uma divisão. Em outras palavras, ele persegue o objetivo geral da missiva de

²³⁵ Alguns estudiosos paulinos, como Witherington III (2006), defendem que o pano de fundo dessas desordens e vida ociosa de alguns membros da comunidade tem como causa, alguns desdobramentos práticos do fenômeno sociopolítico e cultural da patronagem romana.

exortar seus destinatários a reestabelecerem a paz e a harmonia geral na comunidade, adotando uma compreensão adequada da segunda vinda e um comportamento ético de acordo com os valores cristãos.

Contudo, do ponto de vista da sintaxe narrativa, tendo em vista o programa narrativo de base, que é o reestabelecimento da paz e da harmonia geral na comunidade, o destinador-manipulador investe na competência modal dos manipulados para que estes possam, por meio de programas de uso, desvencilhar-se do antissujeito, compreendido aqui como “todo irmão que vive de forma desordenada”, a fim de que a paz e boa ordem da comunidade sejam reestabelecidas. É o que podemos constatar no excerto a seguir:

⁶Irmãos, em nome do nosso Senhor Jesus Cristo, ordenamos a vocês que se afastem de todo irmão que vive de forma desordenada e não segundo a tradição que vocês receberam de nós. ⁷Porque vocês mesmos sabem como devem nos imitar, visto que nunca vivemos de forma desordenada quando estivemos entre vocês, ⁸nem jamais comemos pão à custa dos outros. Pelo contrário, trabalhamos com esforço e fadiga, de noite e de dia, a fim de não sermos pesados a nenhum de vocês. ⁹Não que não tivéssemos o direito de receber algo, mas porque tínhamos em vista apresentar a nós mesmos como exemplo, para que vocês nos imitassem. ¹⁰Porque, quando ainda estávamos com vocês, ordenamos isto: “Se alguém não quer trabalhar, também não coma.” ¹¹Pois, de fato, ouvimos que há entre vocês algumas pessoas que vivem de forma desordenada. Não trabalham, mas se intrometem na vida dos outros. ¹²A essas pessoas determinamos e exortamos, no Senhor Jesus Cristo, que, trabalhando tranquilamente, comam o seu próprio pão. (2 TESSALONICENSES 3:6-12 – NAA, 2017, pp. 910 – grifos nossos).

Nesse excerto, em tom enérgico e firme, o enunciador recorre a seu lugar de apóstolo, autoridade e guia espiritual da comunidade que fundara, para, por meio da injunção, exigir que os desordeiros e ociosos sejam repreendidos com o ostracismo social, uma espécie de disciplina eclesiástica para que esses desordeiros e desocupados, perturbadores da paz da comunidade, sejam envergonhados e corrijam seu estilo de vida: “ordenamos a vocês que se afastem de todo irmão que vive de forma desordenada”. “¹¹Pois, de fato, ouvimos que há entre vocês algumas pessoas que vivem de forma desordenada. Não trabalham, mas se intrometem na vida dos outros”.

Como nos lembra Aristóteles (2006), um dos procedimentos argumentativos da *pistis* (confirmação) é a argumentação pelo exemplo. Esse tipo de procedimento, conforme Perelman e Olbrechts-Tyteca (2005, p. 399), “implica, supõe um acordo prévio sobre a própria possibilidade de uma generalização a partir de casos particulares”. Contudo, neste caso, o enunciador recorre ao próprio exemplo: “⁷Porque vocês mesmos sabem como devem nos imitar, visto que nunca vivemos de forma desordenada quando estivemos entre vocês, ⁸nem jamais comemos pão à custa dos outros”. Seu argumento é que, mesmo ele, embora tivesse o direito

de, como pastor da comunidade, ser sustentado financeiramente por ela para dedicar-se ao ministério, não lançou mão desse direito, mas ganhou o sustento de sua sobrevivência com as próprias mãos, para dar exemplo de como deve ser a ética cristã, e para não se tornar pesado a nenhum deles. Recorrendo a uma máxima judaica arremata: “Se alguém não quer trabalhar, também não coma”²³⁶. O enunciador que, em outros textos ordena a que suas igrejas sustentem os pobres²³⁷, aqui proíbe que os desocupados que não querem trabalhar tirem proveito da generosidade da comunidade. Em outras palavras, ele está dizendo que a igreja nada deve aos preguiçosos e ociosos.

O recurso retórico do exemplo próprio é um traço recorrente do modo de dizer do ator da enunciação do *corpus paulinum*, pois se evidencia em muitas outras missivas²³⁸. Neste discurso de natureza deliberativa, do ponto de vista retórico, essa argumentação pelo exemplo apela para a autoridade do orador, ou para a autoridade que o orador supõe ter, e coloca em realce o contrato fiduciário tácito entre enunciador e enunciatário. O investimento na competência modal deôntica dos destinatários, *dever-fazer*, pode ser depreendido pelo uso de vocábulos como “ordenar”, “dever”, “determinar” e “exortar”. Paulo ordena que a comunidade se afaste dos desordeiros e ociosos, lembra-lhes o dever de imitar sua conduta, determina e exorta que os ociosos trabalhem e comam o pão de seu próprio labor. A competência modal deôntica recai também no enunciador, conforme podemos constatar pelo uso dos verbos supracitados.

Do ponto de vista do percurso do sujeito-destinatário-manipulado, a obtenção dos objetos-valor “paz, ordem e harmonia” na comunidade cristã tessalonicense só serão conquistados quando esse antissujeito for vencido. Podemos depreender que esse desvencilhamento não se trata de uma destruição do antissujeito, mas, ao contrário, de uma redenção do mesmo, pois o ostracismo social, como já pontuamos, é uma forma de disciplina eclesiástica que visa à restauração do sujeito, visto que, como veremos na peroração desse discurso (3:13–15), mesmo quando esses desordeiros, ociosos e desobedientes não se submetem à palavra de autoridade do apóstolo comunicada nesta missiva, não devem ser considerados como inimigos, mas como “irmãos” que precisam de correção: “¹⁴Caso alguém não obedeça à

²³⁶ “Se eu não trabalhar, não terei nada para comer”. Contudo, alguns estudiosos paulinos acreditam que a máxima do texto acima seja essencialmente paulina. Ou talvez uma adaptação desta máxima judaica em caráter injuntivo e não constatativo.

²³⁷ 2 Coríntios 9:9, Gálatas 2:10 etc.

²³⁸ 1 Coríntios 4:16, 11:1; Efésios 5:1; Filipenses 1:30, 3:17, 4:9 etc. Nesse excerto, o enunciador, exorta que seu enunciatário o imite, colocando-se como exemplo dos fiéis.

nossa palavra dada por esta carta, vejam de quem se trata e não se associem com ele, para que fique envergonhado. ¹⁵Contudo, não o tratem como inimigo, mas admoestem-no como irmão”.

Segundo Zilberberg (2004, p. 45), “a sintaxe da extensidade operaria exclusivamente por *triagens* e *misturas*, de tal sorte que cada operação teria sempre a outra por objeto: a triagem recai sobre misturas que ela desfaz, na exata medida em que a mistura incide sobre as resultantes de triagens anteriores”. Como o discurso não é uma descrição objetiva e neutra, pois, a todo momento, ele toma posição, sanciona, aprova ou reprova, a discursivização das regulações da gramática tensiva opera por *melhora* ou *piora*, ou seja, por melhoria ou pejoração. As triagens visam aos valores de absoluto e as misturas, aos valores de universo. As triagens têm em vista a concentração, enquanto as misturas, a difusão. A semiótica tensiva, como uma semiótica do afeto, isto é, um processamento analítico do afeto, prevê quatro tipos aspectuais das misturas: separação, contiguidade, mescla e fusão. Zilberberg explica:

O ponto de vista não intervém sobre um dado que o preceda: o ponto de vista está na origem. Em conformidade com a dinâmica extensiva das triagens e misturas, diremos que, no caso da separação – tomando o termo “caso”, aqui, em sua acepção linguística –, a valência de triagem [t] é *plena* [1], o que nos fornece [t₁], e que a valência de mistura [m] é *nula* [0], o que nos dá [m₀]; a separação será notada como [t₁+ m₀]. No caso da fusão, ocorre uma inversão extrema das valências: [t₀+ m₁]. A contiguidade e a mescla se apresentam, a partir daí, como *dominâncias* que administram valências médias com respeito às anteriores, mas que se encontram em desigualdade, uma em relação à outra. Na contiguidade, a triagem domina a mistura: [t > m]; na fase da mescla, a triagem passa de dominante a dominada: [t < m]. (ZILBERBERG, 2004, pp. 45,46 – itálicos do autor)

Notemos que, nesta missiva, o discurso do enunciador está a todo tempo operando por triagens e misturas. No tocante aos discursos que circulavam na comunidade sobre o dogma da *parousia*, ao exortar o abandono dessas visões heterodoxas dessa doutrina, o enunciador opera pela triagem, visando aos valores de absoluto. É preciso uma triagem plena, isto é, uma separação radical entre o ponto de vista do enunciador sobre essa doutrina, da interpretação da mesma pela alteridade. O mesmo tipo de triagem acontece quando o enunciador distingue dois grupos humanos em seu discurso, aqueles “que estão perecendo” (pessoas não cristãs – 2:10) e os “escolhidos para a salvação” (os cristãos – 2:13). Por outro lado, no que diz respeito à disciplina dos “desordeiros, ociosos e desobedientes”, ocorre aqui uma triagem das triagens, aspectualizada pela contiguidade, pois nela a triagem domina a mistura, contudo, não há uma separação total. A triagem, isto é, a separação da comunidade fiel e submissa a Paulo, dos “desordeiros, ociosos e desobedientes” não exclui estes últimos totalmente dessa comunidade, visto que deviam ser admoestados ainda “como irmãos”. Em termos pragmáticos, a triagem

visava, no fim, a uma reintegração destes ao corpo da igreja; em outras palavras, novamente temos uma mistura.

A autoridade e a firmeza com as quais o enunciador trata da disciplina dos desordeiros, ociosos e desobedientes contrastam vividamente com a benevolência com a qual suplica que a comunidade não os trate como inimigos e sim como irmãos, o que nos permite flagrar a tensão existente entre a imagem autoritativa de um apóstolo (que tem o direito de ordenar) e o *ethos* generoso e brando de um pastor, um guia espiritual benevolente e paciente. A enunciação, ancorada em um *eu, aqui e agora*, constrói essa dupla cenografia, a partir das quais os sentidos do discurso são construídos.

Nos versos 16 a 18, ocorre o fechamento epistolar. Seguindo as convenções genéricas da época, o enunciador conclui a missiva com uma saudação tipicamente cristã e paulina: “¹⁶Que o Senhor da paz, ele mesmo, dê a vocês a paz, sempre e de todas as maneiras. O Senhor esteja com todos vocês, ¹⁸A graça de nosso Senhor Jesus Cristo esteja com todos vocês”. E no *post scriptum*, para construir o simulacro da autenticação paulina da missiva enuncia: “¹⁷A saudação é de próprio punho: Paulo. Este é o sinal em cada carta; é assim que eu assino”. Embora tal estratégia ocorra em outras missivas do *corpus*²³⁹, aqui ganha singular importância porque o enunciador objetiva construir o simulacro de uma precaução contra supostas falsificações de suas missivas, como se supõe ter existido entre os tessalônicos²⁴⁰. Isso é uma estratégia de veridicção, o enunciador quer fazer com que seu dizer pareça verdadeiro para os enunciatários.

Do ponto de vista da análise epistolar, 2 Tessalonicenses é uma missiva comum. É uma típica carta *ad hoc*, isto é, escrita para dirimir questões imediatas da igreja e, por isso mesmo, apresenta características de uma correspondência escrita às pressas (poucos temas, temas tratados com muita brevidade, conteúdo sem muita reflexão, pressupondo que os enunciatários já tivessem conhecimento dele, linguagem sem muita elaboração linguística etc.). Do ponto de vista retórico, a missiva segue os cânones da *dispositio* retórica com certa fluidez nas provas, para se adequar aos objetivos do projeto de persuasão do enunciador. E o mais importante, do ponto de vista semiótico, conforme podemos constatar, nas análises, o ritmo sensível dessa missiva, que reflete o modo como o enunciador percebe o mundo, *in toto*, é desacelerado e átono, o que pressupõe um sujeito da lentidão, que percebe o mundo

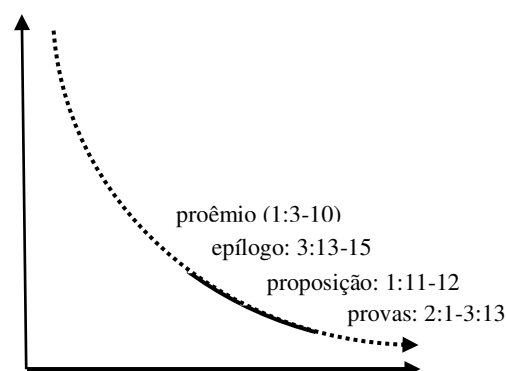
²³⁹ 1 Coríntios 16:21, Gálatas 6:11, Colossenses 4:18, Filemon 1:19.

²⁴⁰ A advertência que o enunciador faz em 2:2 fundamenta essa suposição: “que vocês não se deixem demover facilmente de seu modo de pensar, nem fiquem perturbados, quer por espírito, quer por palavra, quer por carta, como se procedesse de nós” (grifo nosso).

de modo lento e dessacelerado, a despeito da urgência com a qual trata dos problemas da igreja de Tessalônica. Podemos associar, portanto, este sujeito a um enunciador inscrito nos valores da justa medida.

O uso excasso de figuras de ornamento ou de linguagem, estratégia argumentativa predominantemente centrada no *pathos* e no *logo*, estratégias de manipulação alternadas predominantemente entre a sedução e a tentação, ambas centradas em investimentos pathêmicos positivos (tentação - objeto de valor positivo; sedução, julgamento positivo da competência dos destinatários) apontam para um modo desacelerado de ver e perceber o mundo habitando o corpo próprio. Um típico sujeito da programação, da rotina. Nesse sentido, o estilo tensivo dessa missiva pode ser representado da seguinte forma:

Figura 32 – Estilo tensivo da 2ª Carta aos Tessalonicenses



Fonte – Elaborada para a tese a partir de Zilberberg (2011)

Notamos que, *in toto*, esta missiva apresenta um ritmo sensível lento e descendente, e menos acelerado que a carta aos Efésios, evidenciando, assim, uma inclinação para o estilo implicativo, em suas duas seções: dogmática e ética.

No tocante ao percurso passional do eu-enunciante, associado a essa percepção lenta e desacelerada de ver o mundo discursivizado, notamos a presença de um sujeito passionalmente afetado pela serenidade, quietude e calma. Quando contrastamos com a missiva aos Gálatas, também escrita para correções dogmáticas e éticas, em que depreendemos a presença de um enunciador arrebatado pelas tensões passionais que lhe afetam, constatamos que em 2 Tessalonicenses tais oscilações são bem menos intensas. Mesmo quando comparada a Efésios, que em sua mística (orações e doxologias) o enunciador vê-se algumas vezes arrebatado, o sujeito de 2 Tessalonicenses é mais implicativo.

As análises dos procedimentos argumentativos e estratégias de manipulação nos níveis narrativos, discursivos, e tensivos (percepção sensível e estado passional do sujeito), permitem-nos depreender um tom de voz afetivo, sereno, embora enérgico e firme; uma corporalidade, isto é, um conjunto de esquemas que correspondem a uma maneira específica e socialmente caracterizável de se remeter ao mundo, própria à doxa cristã, e um caráter ao qual podemos associar duas cenografias distintas, a imagem autoritativa de um apóstolo e o *ethos* generoso e paciente de um pastor e guia espiritual.

4.3.3 O *ethos* do ator da enunciação das deuteropaulinas

Conforme defende Fiorin (2004), o *ethos* não se explicita no enunciado, mas na enunciação. Ou seja, não é o que o sujeito diz de si, mas o que deixa ver a partir de seu modo de dizer. Não se trata daquilo que o locutor diz de si mesmo (enunciado), mas da imagem que constrói de si mesmo através de seus modos de dizer ou enunciar (enunciação). Isso significa que, para identificarmos o *ethos* do ator da enunciação, é preciso nos determos nas marcas da enunciação enunciada, verificando a recorrência de um modo específico de dizer. O olhar do analista deve estar atento, portanto, a essas recorrências, tanto no plano do conteúdo quando no do plano da expressão, que remetem a um estilo, a uma imagem construída no e pelo discurso, e que singularizam uma identidade enunciativa, pois, “o discurso não é apenas um conteúdo, mas também um modo de dizer, que constrói os sujeitos da enunciação (IBDEM, p. 27).

Depois de analisarmos, sob o crivo teórico-metodológico da semiótica discursiva, as duas missivas representantes do grupo das deuteropaulinas, procurando identificar o *ethos* ou *ethé* do ator da enunciação desse grupo de missivas, chegou a hora de cotejarmos esses textos entre si, para verificarmos, no plano das estruturas narrativas, discursivas e no nível tensivo, a partir das categorias adotadas, os modos recorrentes de dizer que constroem a identidade *ética* do ator da enunciação epistolar.

Semelhantemente ao que ocorreu com o cotejamento das missivas do grupo das protopaulinas, também aqui, naturalmente, encontramos a presença de narradores/enunciadores distintos neste grupo, no entanto, apesar das diferentes cenografias construídas nesses discursos-objeto, vemos emergir a permanência de alguns traços identitários que remetem à presença de uma imagem-fim, comum aos dois enunciados epistolares, conforme podemos constatar no quadro abaixo:

Quadro 04 – Síntese dos índices identitários do ator da enunciação das deuteropaulinas

EPÍSTOLAS	RECORRÊNCIAS DO DIZER	NARRADOR/ SUJEITO/ ENUNCIADOR	ETHOS
Epístola aos Efésios	Procedimentos argumentativos e estratégias de manipulação	Sujeito competente e capaz	<i>Ethos</i> de um teólogo convicto e um pregador intelectual e competente: a imagem autoritativa de um apóstolo.
	Percepção sensível e percurso passional do sujeito e estilo tenso da missiva	Sujeito predominantemente desacelerado, da programação, do foco, do exercício, da argumentologia. Percurso passional predominantemente da relaxado e calmo. Estilo descendente.	<i>Ethos</i> de humildade e brandura de um pastor espiritualizado.
Segunda Epístola aos Tessalonincenses	Procedimentos argumentativos e estratégias de manipulação	Sujeito competente e capaz	<i>Ethos</i> de brandura e firmeza de um guia espiritual.
	Percepção sensível e percurso passional do sujeito e estilo tenso da missiva	Sujeito da lentidão, do agir, da programação; percurso passional relaxamento, enunciador cúmplice e humilde e benevolente. Estilo acentuadamente descendente.	<i>Ethos</i> de um pastor benevolente, e humilde e paciente. <i>Ethos</i> autoritativo de um apóstolo.
TRAÇOS IDENTITÁRIOS RECORRENTES DO ATOR DA ENUNCIÇÃO DAS DEUTEROPAULINAS			
<ol style="list-style-type: none"> 1. Sujeito firme e capaz, submisso à instância doadora de sua competência e valores: Arqui-Destinador (Deus), Destinador transcendente (Jesus Cristo), cristianismo; 2. Destinador-manipulador competente, dono de uma retórica própria e recorrente (uso de diversas estratégias de manipulação, com predominância na tentação e sedução); 3. Um modo próprio de combinar figuras e temas (recorrência de metáforas, quiasmos, binômios) que remete a um modo próprio de “ver” o mundo, uma percepção sensível; 4. Estado passional determinado pela relação discursiva com o enunciatário; 5. Uma <i>héxis</i> corporal – uma maneira de pensar, falar, de sentir e de interpretar as coisas do mundo – singularizadora de um modo próprio de ser, de falar, de sentir, ao qual podemos associar o <i>ethos</i> de um teólogo convicto, de um pregador competente, um guia espiritual brando, um pastor humilde e benevolente e a imagem autoritativa de um apóstolo. 			

Fonte: Elaborado para a tese.

Eis aqui alguns traços recorrentes do ator da enunciação destas duas missivas. Se algo pode ser acrescentado, podemos dizer que, em segunda aos Tessalonincenses, o *ethos* de um pastor humilde, generoso e benevolente predomina sobre a imagem autoritativa de um apóstolo. O contrário é verdade, no tocante à missiva aos Efésios, onde o *ethos* de apóstolo predomina sobre o *ethos* pastoral, aquele é subsumido pelo *ethos* de um teólogo convicto e competente.

Como nosso objetivo é o cotejamento dos três grupos de missivas, em que, a despeito

dos diferentes enunciadores/narradores presentes nesses textos, esperamos encontrar traços recorrentes que nos permitem reconstituir a identidade ou identidades do ator da enunciação do *corpus paulinum*, isto é, depreendermos um *ethos* ou os *ethé* desse ator, faz-se necessário, portanto, analisarmos o terceiro e último grupo de missivas: as deuteropaulinas. É o que faremos doravante.

4.4 A identidade ética do enunciador das pseudopaulinas

Por fim, chegamos ao terceiro grupo de missivas do *corpus paulinum*, que os estudiosos mais críticos designam como pseudopaulinas. Esta designação deve-se ao fato de serem essas cartas as mais contestadas de todo o *corpus* no tocante à autoria e serem, na opinião desses estudiosos, obras pseudoepígrafas, produzidas no início do segundo século da era cristã. Segundo Stott (2004), depois de mais de dezoito séculos, a tradição de atribuí-las ao apóstolo Paulo foi questionada primeiramente pelo teólogo alemão Friedrich Schleiermacher²⁴¹ e depois pelo estudioso da escola de Tübingen, F. C. Baur, que rejeitou a autoria paulina das três cartas em 1835. De lá para cá, na esteira desses dois estudiosos, dezenas de eruditos têm sustentado que, por diversas razões, Paulo não poderia ter sido o autor dessas missivas²⁴², também chamadas cartas pastorais²⁴³.

Contudo, paralelamente, eruditos católicos e protestantes mais conservadores têm procurado refutar os argumentos contra a autoria paulina e sustentar teorias alternativas²⁴⁴ que

²⁴¹ Em 1807, esse teólogo rejeitou a canonicidade e a autoria paulina de 1 Timóteo.

²⁴² Conforme Pinto (2014, pp. 426, 427), os argumentos contra a autoria paulina são de cinco tipos: históricos, cronológicos, eclesiásticos, doutrinários e linguísticos. Nos históricos destaca-se a ausência dessas cartas nos primeiros cânones, tais como o Apostolicon de Márcion, o de Taciano, e o de Basilides. Nos cronológicos argumenta-se que os acontecimentos descritos nas pastorais não podem ser encaixados em qualquer período conhecido da vida de Paulo, conforme descrito em Atos, portanto são de origem pós-apostólica. Quanto aos argumentos eclesiásticos, os críticos argumentam que as epístolas pastorais revelam uma igreja altamente organizada, com uma hierarquia muito avançada e correspondente ao segundo século e não à era apostólica. Dentre os argumentos teológicos, destacamos a ausência dos principais temas paulinos nessa missiva, a presença de fórmulas literárias como credos e o ataque a uma crença heterodoxa que só surge no segundo século, o gnosticismo. E por último, no tocante aos fortes argumentos linguísticos, está a ausência de palavras típicas de Paulo e a presença de 175 *hapax legomena*, alguns dos quais são encontrados na literatura do segundo século. Stott (2004) ainda acrescenta o argumento ético que se baseia na alegação de que o estilo de vida cristão previsto nas pastorais é “burguês”, uma ética coadunada à sociedade da época.

²⁴³ Essa designação se justifica pelo fato de essas missivas serem, em essência, recomendações pastorais de Paulo a dois de seus colaboradores (Timóteo e Tito), sobre o cuidado e a organização das Igrejas, especialmente no tocante à escolha de seus líderes. A designação “epístolas pastorais” foi cunhada pela primeira vez, conforme Barclay (s. d), em 1726, pelo erudito cristão Paul Anton. Ainda conforme Barclay, o primeiro nome dado a esse grupo de missivas foi o de Cartas Pontifícias, isto é, missivas escritas pelo pontifex, o sacerdote que controla a Igreja.

²⁴⁴ Por exemplo, contra os argumentos históricos, se diz que todos esses antigos cânones eram feitos por pessoas que foram condenados como hereges pela igreja e que essas cartas são citadas como sendo de Paulo pelos maiores pais da igreja. Contra o argumento cronológico, contra-argumenta-se que os acontecimentos descritos nas epístolas

tencionam explicar as idiosincrasias desse grupo de missivas²⁴⁵. Nessa querela, cada argumento contrário à autoria paulina recebe, da parte desses estudiosos, uma contra-argumentação à altura, deixando evidente que, o debate continua aberto e não pretende terminar tão cedo e que, na opinião de Stott, “o encargo da prova recai sobre aqueles que negam” a autoria paulina dessas missivas (STOTT, 2004, p. 28)²⁴⁶.

De todo modo, a hipótese da autoria paulina dessas missivas está inteiramente relacionada com a tradição da suposta libertação do apóstolo de seu primeiro aprisionamento em Roma²⁴⁷ e a continuação de seu ministério até a seu reaprisionamento e martírio sob o julgamento de Nero²⁴⁸. Isso situaria a escrita dessas cartas entre os anos 64 e 67 d.C. O local de escrita das cartas é completamente desconhecido²⁴⁹. A ordem de produção e envio dessas correspondências seria, conforme a maioria dos estudiosos, 1 Timóteo, Tito e 2 Timóteo²⁵⁰.

As cartas pastorais são missivas de natureza pessoal, semelhantemente a Filemon. Contudo, diferentemente desta, destinada a um líder cristão local, as pastorais são endereçadas a pessoas que serviam como embaixadores ou representantes apostólicos em certas regiões onde

se encaixam perfeitamente na tradição muito bem documentada de que Paulo teria sido solto depois de seu primeiro julgamento em Roma e, nesse ínterim, continuado seu ministério na Espanha, Ásia Menor e na Grécia. Quanto aos argumentos eclesiais, os conservadores negam que haja, nas pastorais, uma estrutura eclesial evoluída, típica do segundo século. No tocante aos argumentos teológicos, o contra-argumento aponta muitos temas essencialmente paulinos nessas missivas e que, já que se trata de cartas pessoais, não há razão para debates teológicos mais profundos, como é o caso de Efésios e Romanos. Quanto aos argumentos linguísticos, há uma série de contra-argumentos: o mais forte deles é o uso de um amanuense para escrever as pastorais (Lucas ou Tíquico). Isso poderia explicar as *hapax legomena*, as variações no vocabulário e o estilo. Por fim, quanto ao argumento ético, contra-argumenta-se que é fruto de uma leitura anacrônica das missivas do apóstolo e que a ética das pastorais nada difere das demais cartas do *corpus*.

²⁴⁵ Stott (2006) faz referência a alguns desses autores como, Newport J. D. White (1910), Walter Lock (1924), Joachim Jeremias (1934), E. K. Simpson (1954), Donald Guthrie (1957), William Hendricksen (1957), J. N. D. Kelly (1963), Gordon D. Fee (1984), Thomas C. Oden (1989), George W. Knight (1992) e Philip H. Towner (1994). Além destes, podemos citar também Ben Witherington III (2006b), N. T. Wright (2020) e o próprio Stott (2006).

²⁴⁶ Stott (2004, p. 22) conclui: “tendo considerado a linguagem, a doutrina e a ética das Cartas Pastorais, devemos estar em condições de poder concordar com o Dr. J. N. D. Kelly quanto ao fato de ‘que os argumentos que dão base à posição não-paulina foram sem dúvida enormemente exagerados’”. Alexandre Junior (2021) ressalta que, de modo geral, no tocante à autoria e autenticidade das pastorais, a crítica moderna divide-se em três grupos: 1) os que aceitam sem reservas que Paulo seja o autor – os conservadores; 2) os que afirmam que as cartas são pseudônimas e escritas não antes de 100 d.C. – os conservadores progressistas; 3) os que entendem as cartas como amplificações posteriores, reescritas a partir de fragmentos de Paulo, portanto, pseudopaulinas - os críticos.

²⁴⁷ Ver a tabela da cronologia na página 61 desta tese.

²⁴⁸ Evidentemente, os estudiosos que defendem que Paulo foi sentenciado e morto no final de sua primeira prisão em Roma, geralmente, também argumentam que essas cartas são pseudoepígrafos, portanto, foram escritas no final do primeiro ou início do segundo século d.C.

²⁴⁹ Há diversas sugestões na literatura especializada: Macedônica, Éfeso etc.

²⁵⁰ Essa ordem é muito relativa na literatura especializada. Por exemplo, Ben Witherington III (2006b) defende que a primeira missiva escrita teria sido a Tito. Contudo, o único consenso é que 2 Timóteo teria sido a última a ser escrita. Esta é também considerada a mais paulina desse grupo.

exercerem seu ministério por tempo determinado²⁵¹. Apesar de serem cartas privadas, conforme Pinto (2017, p. 425), tematicamente, “são associadas a 1ª e 2ª Coríntios, uma vez que lidam com questões eclesiológicas”, mais especificamente, foram escritas para orientar os emissários do autor sobre o cuidado, organização e administração das comunidades cristãs, acerca da ética da vida diárias dos membros dessas comunidades e sobre o enfrentamento das diversas heterodoxias emergentes em diversas igrejas no mundo gentílico.

Como nosso objetivo é investigar como o *ethos* do ator da enunciação do *corpus paulinum* é construído nessas missivas, focando a recorrência dos modos de dizer no dito e as invariâncias na maneira de ser e de perceber o mundo habitando o corpo próprio que remete a um modo de ser, construindo assim uma imagem-fim, um efeito de identidade do ator da enunciação; e levando em conta que o princípio de que o todo está nas partes, escolhemos analisar desse último grupo as cartas de Tito e 2 Timóteo. Essa ordem segue a hipótese de que 2 Timóteo teria sido a última carta escrita do *corpus paulinum*. Mas, independentemente de a hipótese ser verdadeira ou não, essa problemática não constitui impedimento para o levantamento do *ethos* do ator da enunciação desse *corpus*.

4.4.1 O *ethos* do enunciator da Epístola a Tito

A carta a Tito é a missiva mais breve das cartas pastorais. Foi dirigida a um conhecido colaborador de Paulo, embora não mencionado em Atos dos apóstolos. Tito é referido cerca de treze vezes na literatura paulina, especialmente em situações de crise das comunidades cristãs para onde era geralmente enviado com o objetivo de evitar divisões, defender o apóstolo contra os ataques de membros insubmissos, corrigir e orientar doutrinariamente comunidades que enfrentavam problemas com heterodoxias²⁵². Ele aparece pela primeira vez na narrativa epistolar levado por Paulo e Barnabé a Jerusalém, para ser apresentado na reunião destes com os líderes da igreja, como exemplo ou testemunho de que um gentio (não judeu) podia tornar-se cristão sem se submeter aos rituais da lei mosaica²⁵³.

Nessa carta, Tito, que gozava de muito prestígio e confiança da parte do autor, que o chama de “verdadeiro filho na fé” (1:4), encontrava-se na ilha de Creta, deixado lá pelo apóstolo “para que pusesse em ordem as coisas restantes, bem como, em cada cidade, constituísse

²⁵¹ Timóteo e Tito não eram “pastores ou presbíteros locais”, mas delegados de Paulo, designados para cumprir uma missão específica em igrejas locais ou regiões (Timóteo em Éfeso, Tito em Creta), razão pela qual o termo “pastorais” não ser muito preciso para descrever essas missivas.

²⁵² 2 Coríntios 2:13, 7:6, 7:13, 7:14, 8:6, 8:16, 8:23, 12:18; Gálatas 2:1, 2:3 e 2 Timóteo 4:10.

²⁵³ Gálatas 2:1 “Catorze anos depois, subi outra vez a Jerusalém com Barnabé, levando também a Tito”.

presbíteros” nas igrejas dessa ilha (1:4). Seu trabalho ali deveria durar até a chegada de outros emissários paulinos, “Ártemas ou Tíquico”, partindo depois para Nicópolis, onde deveria ir ao encontro de Paulo (3:12), e de lá, deve ter seguido para uma missão na Dalmácia²⁵⁴.

A epístola do Apóstolo Paulo a Tito, diferentemente de outra carta pessoal, Filemon, cujo propósito é, explicitamente, rogar em favor do escravo fujão Onésimo, não tem propósito específico, pois se constitui de um conjunto de recomendações e orientações do destinatário a seu destinatário, com propósitos de ressaltar o apoio apostólico ao trabalho de Tito naquela comunidade, dar instruções quanto à escolha de líderes que o destinatário deveria fazer nas igrejas e, ao mesmo tempo, informá-lo dos planos futuros do autor da missiva. Essa é a razão pela qual Witherington III (2006b), na trilha de Towner (2005), defende que tanto Tito quanto 1 Timóteo se assemelham a um *mandatum principii*²⁵⁵, isto é, uma espécie de memorando de um governante ou alto funcionário para um de seus agentes, delegados, embaixadores ou governadores, ajudando-o a se instalar em seu novo posto e a colocar as coisas em boa ordem e sob controle. Conforme sugere o próprio texto epistolar (Tt 3.13), é provável que Zenas e Apolo, dois outros colaboradores de Paulo, tenham sido os portadores dessa missiva.

4.4.1.1 Instruções e recomendações a um fiel delegado apostólico no cumprimento da missão em Creta

Por meio desse *mandatum principii*, o autor da missiva a Tito fornece instruções de como colocar em ordem as comunidades cristãs cretenses, as virtudes que devem perfilar o caráter dos líderes das comunidades que Tito tinha o dever de constituir (escolher e indicar), e, ao mesmo tempo, combater aqueles que disseminavam heterodoxias nas igrejas, além de dar informações no tocante aos seus planos futuros.

A carta fornece o que Berger (1998), em termos literários, chama epistolária, isto é, um conjunto de elementos pessoal-pragmáticos presente nas missivas e que se referem a aspectos da relação entre o autor e o destinatário, ao contato fora da carta e a toda a situação "pragmática" imediata. Em outras palavras, diz respeito às circunstâncias que resultam da separação espacial dos parceiros da comunicação epistolar. Em termos semióticos, diremos que a epistolária é subsumida pelo jogo de simulacros que a enunciação constitui, isto é, as figuras do enunciador,

²⁵⁴ 2 Timóteo 4:10 “Porque Demas, tendo amado o presente século, me abandonou e se foi para Tessalônica; Crescente foi para a Galácia, Tito, para a Dalmácia”.

²⁵⁵ Essas cartas/memorandos eram muito comuns no Império Romano, e o autor desta missiva e de 1 Timóteo fez uso desse tipo de documento.

do enunciatário e da situação de enunciação. Por isso mesmo, a carta, mais do que um *fazer saber* (dar informações de si), um *fazer ser* (uma maneira de se fazer presente) é também um *fazer-fazer*, visto que, por meio dela, o enunciador procura agir sobre seu enunciatário, persuadindo-o e mobilizando-o à ação através do fazer persuasivo que pressupõe, conseqüentemente, o fazer interpretativo do enunciatário.

É importante notarmos a escolha do gênero emoldurado pela cena genérica epistolar da carta a Tito, pois, como nos lembra Maingueneau (1995), a escolha do gênero por meio do qual damos roupagem ao discurso não é, em hipótese alguma, uma questão de escolha ingênua, visto que aprendemos a moldar nossa palavra nas formas do discurso e somos sensíveis ao todo discursivo constituído pela cena genérica. Por meio dessa missiva, mais do que nas outras do *corpus*, o enunciador quer agir sobre seu enunciatário na forma de orientações, recomendações e injunções, por essa razão, o *mandatum principiis*, essa espécie de ancestral do memorando moderno seria a forma textual mais adequada ao projeto de manipulação do enunciador.

Nesse sentido, do ponto de vista da análise retórico-epistolar, essa missiva é muito diferente das demais analisadas nesta tese porque, em primeiro lugar, dada a sua natureza particular, não está configurada em discurso oral cujo objetivo era ser lido em público, como é o caso de 2ª Tessalonincenses, por exemplo²⁵⁶. Em segundo lugar, uma parte significativa daquilo que constitui o *ethos* autoritativo de apóstolo, aquele que pode ordenar, orientar, estabelecer critérios, comissionar representantes, já está previsto pelo estilo do próprio subgênero carta *mandatum principiis*, conforme postula Discini (2012) em sua estilística discursiva, em confluência com o pensamento de Bakhtin e seu Círculo. Entretanto, do ponto de vista que nos interessa aqui, isto é, o semiótico, em sua textualização que une o plano da expressão e o plano do conteúdo, o discurso desta missiva oferece os subsídios necessários para deprendermos, dos modos recorrentes de dizer no dito e na percepção sensível, as marcas que concorrem para a construção do efeito de identidade do ator da enunciação, o autor implícito dessa epístola.

Sob a ótica da análise epistolar, a missiva constitui-se de uma abertura/*praescriptio* (saudação inicial - 1:1-4), corpo ou desenvolvimento (1:5-3:14) e do fechamento epistolar/*postscriptio* (conclusão 3:15). Escrita predominantemente em gênero retórico deliberativo, a carta a Tito não apresenta uma *dispositio* canônica com proêmio, proposição ou

²⁵⁶ Isso, é claro, não significa que esta missiva não possua traços de oralidade pois, como veremos na análise subsequente, o enunciador parece ditar oralmente a missiva para um amanuense, prática muito comum no mundo antigo, conforme ressaltamos na nota 152 desta tese. Além disso, embora particular, é muito provável que o enunciador esperava que a carta fosse lida a toda comunidade em suas celebrações litúrgicas, visto que, no fechamento epistolar consta uma saudação dirigida a todos da comunidade: “A graça esteja com todos vocês”.

tese, narração, prova (argumentação e refutação) e epílogo; na verdade, entre a *praescriptio* e o *postscriptio* epistolar que emoldura esse discurso, o que temos são fórmulas discursivas²⁵⁷ materializadas em ordens, mandatos, orientações e admoestações²⁵⁸. Podemos dizer, portanto, que a retórica da epístola a Tito é mais simplificada do que a das cartas que temos analisado até aqui e, certamente, de todo o *corpus paulinum*, pois, depois de uma longa, mas não atípica saudação inicial, o enunciador vai direto às exortações, recomendações, orientações ao enunciatário. Isso se deve, evidentemente, ao estilo do gênero carta memorando ou despacho através do qual a enunciação textualiza o simulacro da interação entre destinatador e destinatário.

4.4.1.2 Plano do conteúdo (estruturas narrativas, discursivas e tensivas)

Como é típico da enunciação epistolar, o sujeito da enunciação nesta missiva deve ser considerado um sujeito realizador de um programa de construção de um objeto de valor cognitivo: a Epístola a Tito. Nesse objeto-discurso, o enunciador deseja dar instruções, orientações e admoestações a seu enunciatário sobre como conduzir e colocar em boa ordem a administração das comunidades cristãs na ilha de Creta, bem como exortá-lo a repreender e fazer calar aqueles que disseminavam crenças heterodoxas no interior dessas comunidades. Enunciando de seu lugar de fala, “servo e apóstolo” de Cristo Jesus, o enunciador procura persuadir, pelo encorajamento, seu delegado apostólico a cumprir sua missão nas igrejas cretenses.

Como sabemos, mesmo configurado em uma cenografia epistolar típica de um memorando ou despacho administrativo, o dizer do enunciador constitui-se de um fazer persuasivo desdobrado em manipulação pelo Destinatador inicial e de um fazer interpretativo ou sancionante pelo Destinatador final, envolvendo, portanto, três regimes: o da veridicção, da persuasão e da argumentação. Como se trata de um enunciado-objeto que tem como destinatário um delegado ou representante do enunciador, fica pressuposto, portanto, um contrato fiduciário entre enunciador e enunciatário, bem como a presença de um sujeito destinatário-manipulado da missiva, figurativizado aqui por Tito, predisposto a sancionar positivamente, isto é, a aceitar, o projeto de manipulação do destinatador em seu fazer interpretativo.

²⁵⁷ Não empregamos o termo “fórmula discursiva” como concebe a Análise do discurso francesa, especialmente nos trabalhos de Krieg-Planque (2010, 2011), mas no sentido retórico de um tipo de argumento que utiliza máximas ou expressões linguísticas estereotipadas, resquícios da práxis enunciativa.

²⁵⁸ Os textos que se propõem a fazer uma estrutura retórica dessa missiva (Witherington III 2006b, Classen, 2000) terminam por apresentar um esboço mais próximo de uma estrutura literária que de uma análise retórica. A que mais obteve êxito nessa empreitada é o trabalho de Jeon (2012), que apresenta um interessante esboço quiástico que estrutura toda a missiva.

Vejamos agora, como se dá início, na *praescriptio* desta missiva, ao jogo de construção dos simulacros do sujeito da enunciação: o enunciador e o enunciatário, e da situação de enunciação:

¹Paulo, servo de Deus e apóstolo de Jesus Cristo, para promover a fé que é dos eleitos de Deus e o pleno conhecimento da verdade segundo a piedade. ²Escrevo na esperança da vida eterna que o Deus que não pode mentir prometeu antes dos tempos eternos ³e, no momento oportuno, manifestou a sua palavra mediante a pregação que me foi confiada por ordem de Deus, nosso Salvador, ⁴a Tito, verdadeiro filho, segundo a fé comum. Que a graça e a paz, da parte de Deus Pai e de Cristo Jesus, nosso Salvador, estejam com você. (Epístola a Tito 1:1-4 – NAA, 2017, p. 916 - grifo nosso).

Nessa autoapresentação do destinador, o enunciador, instala um narrador debreado enunciativamente em primeira do singular (eu), que lança mão dos antropônimos “Paulo” como figurativização do ator do enunciado, destinador da missiva e “Tito”, figura do narratário e destinatário da enunciação epistolar, conforme as coerções da cena genérica epistolar. Conforme estilo autoral dos narradores do *corpus paulinum*, o narrador atribui-se um dos mais longos epítetos do *corpus* em forma de *praescription*²⁵⁹. O narrador autodesigna-se como “servo de Deus e apóstolo de Jesus Cristo”²⁶⁰. Como servo ou escravo de Deus (δοῦλος) invoca interdiscursiva e paradoxalmente duas imagens: a de grandeza e humildade. A de grandeza porque o enunciador está interdiscursivamente recorrendo às grandes figuras do judaísmo veterotestamentário como Abraão e Moisés que, na narrativa bíblica foram chamados de “servos de Deus”²⁶¹, ao mesmo tempo, *doulos* invoca a imagem humildes de alguém que não vive para seus próprios interesses e propósitos, mas para aquele que o comprou. Por outro lado, o epíteto “apóstolo de Jesus Cristo” convoca a dupla imagem de um enviado, cuja mensagem lhe foi confiada “por ordem de Deus” e cuja autoridade é derivada dele. Notemos a recorrência típica dos discursos de fundação religiosa ao arqui-Destinador, Deus, e ao destinador transcendente, Jesus, como sobredeterminadores do destinador-manipulador, actorializado pela figura de Paulo.

É importante perceber que, do ponto de vista retórico-discursivo, as imagens convocadas pelos vocábulos “servo e apóstolo” estão intrinsecamente associadas ao projeto de persuasão do enunciador. Primeiro porque há na missiva uma exortação direta aos cristãos que

²⁵⁹ Como avalia Hendriksen (2011), no texto grego, em termos de quantidade de palavras, essa *praescription* só é menor que Gálatas e Romanos. Por ordem, ascendente, temos: 1 Tessalonicenses 19, 2 Tessalonicenses 27, Colossenses 28, Efésios 28 (ou 30), 2 Timóteo 29, Filipenses 32, 1 Timóteo 32, 2 Coríntios 41, Filemom 41, 1 Coríntios 55, **Tito 65**, Gálatas 75 Romanos 93.

²⁶⁰ Texto grego: “Παῦλος δοῦλος θεοῦ, ἀπόστολος δὲ Ἰησοῦ Χριστοῦ” (Tito 1:1a).

²⁶¹ Gênesis 26:24, Josué 1:2, respectivamente.

viviam no estado de escravidão para “que sejam, em tudo, obedientes ao seu senhor, dando-lhe motivo de satisfação”. Nesse sentido, o enunciador simula uma situação semelhante à deles; e como servo de Deus era submisso e obediente ao seu Senhor (Deus), assim os escravos deveriam fazer o mesmo em relação aos seus senhores humanos. Ademais, à semelhança do que ocorre na missiva a Filemon, em que o escravo Onésimo é ressemantizado pelo discurso do enunciador, ou seja, é descoisificado e reumanizado, posto que sofre a transformação de um estado de ferramenta viva para o de um ser humano e de um ser humanano para um “irmão caríssimo”, nesta missiva, ao assumir-se escravo de Deus, o enunciador eleva a dignidade do escravo, pelo mesmo processo semântico. A estratégia aqui é a tentativa de mostrar empatia pela situação social dessa classe tão desprezada no mundo greco-romano e fazer com que esse grupo incorpore o *ethos* de que, todo cristão é, de uma forma ou de outra, um servo. Nesse sentido, concordamos com Fiorin (2004), na esteira de Maingueneau (1995), para que o discurso se mostre persuasivo não está em jogo apenas as ideias nele expressas, é preciso que o enunciatário *incorpore* a figura dessa instância subjetiva, o fiador desse discurso.

Em segundo lugar, o vocábulo “apóstolo” investe na persuasão-manipulação do enunciatário, visto que Tito, como delegado apostólico, era apenas uma extensão do ministério de Paulo, seu representante em Creta, por isso deveria seguir rigorosamente suas ordens, e, ao mesmo tempo, a convocação dessa figura apostólica assegura a Tito a autoridade sob a qual sua missão deve ser desenvolvida. Na conclusão dessa *praescription* epistolar, temos, portanto, a recorrência da fórmula literária estereotipada “Graça e paz”, que como temos ressaltado, não se trata apenas de uma saudação genérica da práxis epistolar do *corpus*, mas, de certa forma, uma síntese semiótica da teologia do autor.

Segundo Fontanille (2008, p. 99), a debreagem possui uma orientação disjuntiva, visto que nela o sujeito da enunciação, produtor do discurso, pode instalar no discurso quer os actantes da enunciação quer os do enunciado. “Graças a ela, o mundo do discurso separa-se do simples “vivido” indizível da presença. Com ela, o discurso certamente perde em intensidade, mas ganha em extensão: novos espaços, novos movimentos podem ser explorados, outros actantes podem ser postos em cena”, conforme pontua esse autor. A debreagem enunciativa consiste, portanto, em disjuntir do sujeito da enunciação e projetar no enunciado um *eu-aqui-agora*, certamente simulacros do *eu-aqui-agora* da enunciação, sempre pressuposto. A debreagem enunciativa produz no discurso o efeito de proximidade e subjetividade. Notemos que, no nível discursivo, o enunciador instala pela debreagem actancial um “eu” (escrevo) e um tu, (a Tito, você) obviamente distintos do *eu/tu* da enunciação, imprimindo, portanto, no texto

um efeito de proximidade e subjetividade da relação e simulando a interação real dos parceiros da comunicação epistolar.

Atentemos também que, no excerto epistolar em análise, o tratamento destinado ao enunciatário, marcado por valorações afetivas, “a Tito, verdadeiro filho, segundo a fé comum”, à semelhança do que ocorre não apenas nas cartas pessoais do *corpus*, como até mesmo nas eclesiásticas. Construído em tom afetivo, o tratamento dado ao destinatário simula a relação familiar assimétrica de pai e filho e, ao mesmo tempo, simétrica de irmãos. Explicitemos isso melhor. A relação pai e filho espiritual acontece como simulacro da relação mestre e discípulo. Nesse sentido, Paulo, como apóstolo e mestre de Tito estabelece uma assimetria em relação ao seu discípulo. Por outro lado, no tocante “à fé comum”, isto é, à metáfora da igreja como a família de Deus, Paulo e Timóteo são apenas irmãos na fé, conseqüentemente, a assimetria desaparece para simular uma relação simétrica entre enunciador e enunciatário. De todo modo, o que temos aqui é a construção de uma cenografia familiar englobando a dupla relação. A estratégia persuasiva aponta uma dupla intenção: submissão (pai/filho) e aproximação/intimidade (irmãos que possuem a mesma fé).

Do ponto de vista tensivo, vemos constituir, na isotopia de família dessa dupla relação simétrica e assimétrica, uma tensão nos papéis temáticos pai/filho e irmão/irmão, em que a primeira constrói um efeito de distanciamento subjetivo, e a segunda procura neutralizar esse distanciamento através da aproximação daqueles que tem a mesma fé (irmãos). Nesse sentido, o enunciador, na relação com o enunciatário, procura construir um *ethos* autoritativo de apóstolo e afetivo de pai espiritual de Tito; ao mesmo tempo, tenta equilibrar esse “excesso” de autoridade convocando a imagem de sujeitos que possuem os mesmos valores e são sobredeterminados pela mesma fé.

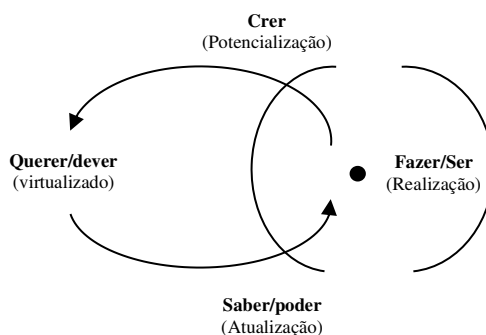
Observemos também que, na perspectiva da análise epistolar, esta carta não apresenta uma secção de ação de graças, como é a práxis mais comum nos textos desse *corpus*, pois, depois dessa *praescription*, o enunciador já coloca no campo de presença do discurso os comandos e diretrizes que enunciatário deve seguir, como podemos constatar no excerto a seguir:

⁵Foi por esta causa que deixei você em Creta: para que pusse em ordem as coisas restantes, bem como, em cada cidade, constituísse presbíteros, conforme prescrevi a você: ⁶alguém que seja irrepreensível, marido de uma só mulher, que tenha filhos crentes que não são acusados de devassidão, nem são insubordinados. ⁷Porque é indispensável que o bispo, por ser encarregado das coisas de Deus, seja irrepreensível, não arrogante, alguém que não se irrita facilmente, não apegado ao vinho, não violento, nem ganancioso. ⁸Pelo contrário, o bispo deve ser hospitaleiro, amigo do bem, sensato, justo, piedoso, deve ter domínio de si, ⁹ser apegado à palavra fiel, que

está de acordo com a doutrina, para que possa exortar pelo reto ensino e convencer os que contradizem este ensino. (Epístola a Tito 1:5-9 – NAA, 2017, p. 916 - grifo nosso).

Sem rodeios, o narrador reestabelece, por meio da memória, os motivos pelos quais havia deixado o narratário em Creta e o faz lembrar das diretrizes que ele devia seguir na execução de sua missão entre os cretenses. Ele deveria colocar em “ordem as coisas restantes, bem como, em cada cidade, constituir presbíteros”, conforme lhe foi prescrito. Do ponto de vista da sintaxe narrativa, esse é o programa narrativo do sujeito destinatário. Nesse sentido, o destinador manipulador investe em sua competência modal, doando-lhe os valores que lhe capacitam a executar o programa proposto. Em outras palavras, o destinador investe no *saber-fazer* e no *poder-fazer*, já que está implícito um *querer fazer* e um *dever fazer*, visto que, como delegado apostólico do narrador, o narratário já se encontra capacitado com essas competências modais. Logo, em termos de existência modal, o sujeito ainda é virtual, pois somente quando competencializado pelas estruturas modais *saber-fazer* e *poder-fazer*, é que tornar-se-á um sujeito atualizado. A figura abaixo elucida o que estamos dizendo:

Figura 33 – Existência modal do sujeito destinatário da missiva



Fonte: Elaborado para a tese, a partir de Fontanille e Zilberberg (2001)

Os valores modais *saber-fazer* e o *poder-fazer* capacitam o sujeito destinatário a desenvolver o programa proposto, que é “pôr em ordem as coisas restantes, bem como, constituir presbíteros em cada cidade”. Como se trata de um discurso vazado em um gênero epistolar, em que não se temos a plenitude do esquema narrativo canônico (manipulação, competência, performance e sansão), não é possível saber se o destinatário desempenhou a performance requerida, isto é, se foi sancionado ou não²⁶². Nesse sentido, esse tipo de discurso

²⁶² Conforme temos ressaltado ao longo desta tese, e cena genérica epistolar só nos permite perceber a semiótica da manipulação, não sendo possível analisar a semiótica da ação (competência e performance) e da sansão.

só nos permite analisar a semiótica da manipulação, em que o destinador investe na competência modal desse sujeito de estado, disjunto do objeto valor, manipulando-o para que aceite e desempenhe o programa proposto.

O narrador lembra o narratário a razão de tê-lo deixado em Creta e também as prescrições que ele deve seguir para desempenhar parte de sua missão, constituir presbíteros ou líderes para as igrejas cretenses: “⁵Foi por esta causa que deixei você em Creta: para que pusesse em ordem as coisas restantes, bem como, em cada cidade, constituísse presbíteros, conforme prescrevi a você”. Do ponto de vista da sintaxe narrativa, essas prescrições são formas de investimento nos valores modais cognitivos do sujeito destinatário, isto é, ele o *faz-saber*, para *poder-fazer*, já que, como afirmamos acima, o destinatário *deve e quer fazer*.

As prescrições que se seguem são traços éticos, psicológicos e morais que devem perfilar o caráter dos líderes cristãos. Notemos as alternâncias entre traços que remetem a valores positivos/afirmação, negativos/negação e positivos/afirmação, respectivamente. Positivos/afirmação: irrepreensível, marido de uma só mulher, que tenha filhos crentes que não são acusados de devassidão, nem são insubordinados. Negativos/negação: irrepreensível, não arrogante, alguém que não se irrita facilmente, não apegado ao vinho, não violento, nem ganancioso. E positivo/afirmação: deve ser hospitaleiro, amigo do bem, sensato, justo, piedoso, deve ter domínio de si, e ser apegado à palavra fiel²⁶³. Do ponto de vista retórico, temos aqui o uso do recurso da *ékphrasis*, que é uma descrição vívida de um objeto, contudo, esses objetos, que aqui são traços, são postos em oposições semânticas, caracterizando também um outro recurso retórico muito utilizado na literatura greco-latina, a *synkrisis*, que é a justaposição comparativa. Em termos fóricos, isto é, valores de bem e de mal, o microuniverso semântico desse discurso epistolar euforiza os positivos e disforiza os negativos. Em termos da sintaxe extensiva, o enunciador opera aqui uma triagem sobre a mistura. Isto é, do corpo de cristãos cretenses, Tito deve triar para líderes apenas aqueles que apresentam os critérios supracitados. Por outro lado, o enunciador, ao recorrer à prescrição, fortalece seu *ethos* autoritativo de apóstolo, isto é, aquele que tem o poder de prescrever.

Notemos que o último traço, “ser apegado à palavra fiel, que está de acordo com a doutrina”, tem o objetivo de proteger as comunidades cristãs das heterodoxias, isto é, o líder deve ser apegado e fiel à mensagem do enunciador, “para que possa exortar pelo reto ensino e convencer os que contradizem esta doutrina”. É um traço recorrente do modo de dizer dos

²⁶³ Esse último traço tem um objetivo de proteger as comunidades cristãs da heterodoxias, isto é, o líder deve ser apegado e fiel à mensagem do enunciador, “para que possa exortar pelo reto ensino e convencer os que contradizem este ensino”.

narradores do *corpus paulinum* a predominância das operações de triagens sobre as misturas. É preciso triar os ensinamentos presentes nas comunidades e separar o “verdadeiro” do “falso”, mas ao mesmo tempo, é preciso misturar, pela persuasão, isto é, *fazer crer* os que contradizem a mensagem apostólica.

Conforme Berger (2001), na literatura antiga, a síncrese é um recurso retórico que visa a colocar em oposição realidades opostas, comparando-as e ressaltando semelhanças e diferenças. No caso da comparação entre pessoas, a síncrese geralmente incluía o louvor e a aprovação das boas virtudes e a crítica ou desaprovação das más virtudes. Depois de ressaltar as qualidades ou traços dos verdadeiros líderes cristãos, o enunciador coloca em oposição o caráter dos falsos líderes.

¹⁰Porque existem muitos, especialmente os da circuncisão, que são insubordinados, falam coisas sem sentido e enganam os outros. ¹¹É preciso fazer com que se caíem, porque andam pervertendo casas inteiras, ensinando o que não devem, com a intenção vergonhosa de ganhar dinheiro. ¹²Foi um dos cretenses, um próprio profeta deles, que disse: “Os cretenses são sempre mentirosos, feras terríveis, comilões preguiçosos.” ¹³Este testemunho é verdadeiro. Portanto, repreenda-os severamente, para que sejam sadios na fé ¹⁴e não se ocupem com fábulas judaicas, nem com mandamentos de gente que se desvia da verdade. ¹⁵Todas as coisas são puras para os puros; mas, para os impuros e descrentes, nada é puro. Porque tanto a mente como a consciência deles estão corrompidas. ¹⁶Afirmam que conhecem a Deus, mas o negam por meio do que fazem; é por isso que são abomináveis, desobedientes e reprovados para qualquer boa obra. (Epístola a Tito 1:5-9 – NAA, 2017, p. 916 - grifo nosso).

A síncrese, como um recurso retórico de comparação, é uma figura da sintaxe extensiva, que opera por triagens e misturas. A comparação entre o caráter dos presbíteros e os dos “insubordinados e enganadores”, especialmente “os da circuncisão”, faz uma triagem entre os verdadeiros e os falsos líderes. Além disso, o discurso como um todo põe o acento de intensidade no primeiro grupo e desacentua o segundo. Esse último grupo é descrito como insubordinados, enganadores, mercenários, mentirosos, preguiçosos, doentes na fé, impuros, negam a Deus com sua vida, abomináveis, desobedientes e reprovados para qualquer boa obra. Notemos que o uso de oposições semânticas, quer no nível micro do texto (binômios), quer no nível macro (síncrese, quiasmo) é um traço característico do estilo do enunciador das missivas analisadas e concorre para a construção do efeito de identidade desse sujeito.

Diferentemente da metáfora, que é uma figura que se constrói pela mistura de duas grandezas ou duas isotopias, que mantêm entre si uma relação de analogia, de similaridade e de intersecção, a síncrese é uma comparação que visa a opor, distinguir, a fim de destacar uma pessoa ou coisa. Nesse sentido, do ponto de vista tensivo, a síncrese é uma figura da triagem, da exclusão, pois confronta o exclusivo e o excluído, o puro e o impuro. No excerto em análise,

a comparação visa a triar, isto é, excluir os falsos líderes dos verdadeiros líderes cristãos, conforme a doxa do autor da missiva.

Em termos da sintaxe narrativa, esses falsos líderes assumem aqui o papel narrativo de antissujeito do programa de performance que o sujeito manipulado deve desempenhar, isto é, cumprir sua missão em Creta. Da mesma forma como os “desordeiros, ociosos e desobedientes” de Tessalônica desempenhavam esse papel na segunda carta àquela igreja, também aqui, esses falsos líderes, especialmente os judaizantes, que já desempenharam esse papel na carta aos Gálatas²⁶⁴, constituem-se também no antissujeito do programa narrativo de Tito.

Da mesma forma como a cena englobante (os tipos de discurso: religioso, político, literário etc.) comportam uma distribuição preestabelecida de papéis, a cena genérica (os gêneros discursivos utilizados) pode também prever um tipo específico de *ethos*, o que não significa que a cenografia não possa alterar essas expectativas. Por exemplo, como é típico da cena genérica de uma carta memorando/despacho, em que a argumentação é caucionada sob o pilar da injunção, notemos a reiteração do *ethos* autoritativo de apóstolo nas recomendações a seu delegado, previsto pelo gênero de discurso: “¹¹É preciso fazer com que se calem, porque andam pervertendo casas inteiras. Portanto, repreenda-os severamente, para que sejam sadios na fé ¹⁴e não se ocupem com fábulas judaicas, nem com mandamentos de gente que se desvia da verdade”. Os falsos líderes ou agitadores que poderiam causar uma divisão na igreja tinham de ser repreendidos e silenciados pela argúcia argumentativa do enunciário. Como ocorre na segunda missiva aos tessalonicenses, o antissujeito deve ser excluído da comunidade, mas persuadido, isto é, voltar a aceitar a doxa apostólica como verdade e assim se torne “sadio na fé”. Isso, contudo, é uma forma de se desvencilhar do antissujeito do programa proposto.

Essas recomendações do enunciador são uma forma de investimento na alteração modal da competência do sujeito manipulado. Elas incidem sobre a transformação dessa competência modal, o *saber* e o *poder-fazer*. Devido às coerções da cena genérica, as estratégias de manipulação aparecem implicadas, pois, ao recomendar que o destinatário manipulador repreenda e silencie o antissujeito, o destinador está manipulando o destinatário por tentação. Em outras palavras, o que está implícito é, se Tito fizer calar os falsos líderes, então cumprirá sua missão. Como podemos constatar aqui e em toda a análise da carta, os argumentos e estratégias retóricas nesta missiva são essencialmente de natureza implicativa, visto que segue a lógica se x, então y.

²⁶⁴ Ver página 132.

Antes de prosseguirmos, é importante destacarmos, no excerto em apreciação, a presença do recurso retórico da citação ou argumento de autoridade. Conforme defende Reboul (2003), o argumento de autoridade justifica uma afirmação baseando-se no valor de seu autor. Em outras palavras, esse tipo de argumento tem como fundamento o prestígio daquele a quem citamos. Segundo Perelman e Olbrechts-Tyteca (2005, p. 347), “existe uma série de argumentos cujo alcance é totalmente condicionado pelo prestígio. A palavra de honra, dada por alguém como única prova de uma asserção, depende da opinião que se tem dessa pessoa como homem de honra”. Nesse excerto epistolar, o enunciador recorre ao argumento de autoridade pelo uso de uma citação de um poeta grego conhecido na época, chamado Epimênides²⁶⁵, para ressaltar a má fama dos cretenses de mentirosos, violentos e preguiçosos, atacando diretamente os falsos líderes que perturbavam as comunidades cristãs com suas heterodoxias.

De acordo com a práxis epistolar da maioria das missivas do *corpus*, a secção dogmática da missiva precede a secção ética. Não é o que acontece aqui. Como veremos no próximo excerto, o enunciador trata das exortações protrélicas e parenéticas antes da dogmática da carta. Isso pode ser explicado pelo gênero da missiva, que como temos pontuado, compõe-se essencialmente de recomendações e diretrizes ao enunciatário. É o que veremos agora:

¹Mas você ensine o que está de acordo com a sã doutrina. ²Quanto aos homens idosos, que sejam moderados, respeitáveis, sensatos, sadios na fé, no amor e na perseverança. ³Do mesmo modo, quanto às mulheres idosas, que tenham conduta reverente, não sejam caluniadoras, nem escravizadas a muito vinho. Que sejam mestras do bem, ⁴a fim de instruírem as jovens recém-casadas a amar o marido e os filhos, ⁵a serem sensatas, puras, boas donas de casa, bondosas, sujeitas ao marido, para que a palavra de Deus não seja difamada. ⁶Do mesmo modo, quanto aos mais jovens, exorte-os para que, em todas as coisas, sejam moderados. ⁷Seja você mesmo um exemplo de boas obras. No ensino, mostre integridade, reverência, ⁸linguagem sadia e irrepreensível, para que o adversário seja envergonhado, não tendo nada de mau a dizer a nosso respeito. ⁹Quanto aos servos, que sejam, em tudo, obedientes ao seu senhor, dando-lhe motivo de satisfação. Que não sejam respondões, ¹⁰nem furem, mas que deem prova de toda a fidelidade, a fim de que, em todas as coisas, manifestem a beleza da doutrina de Deus, nosso Salvador. ¹¹Porque a graça de Deus se manifestou, trazendo salvação a todos. ¹²Ela nos educa para que, renegadas a impiedade e as paixões mundanas, vivamos neste mundo de forma sensata, justa e piedosa, ¹³aguardando a bendita esperança e a manifestação da glória do nosso grande Deus e Salvador Jesus Cristo. ¹⁴Ele deu a si mesmo por nós, a fim de nos remir de toda iniquidade e purificar, para si mesmo, um povo exclusivamente seu, dedicado à prática de boas obras. ¹⁵Ensine estas coisas. Também exorte e repreenda com toda a autoridade. Que ninguém despreze você. (Epístola a Tito 2:1-15 – NAA, 2017, p. 916 - grifo nosso).

²⁶⁵ De acordo com Barclay (s. d), esse poeta e místico grego viveu por volta do ano 600 a.C. e foi considerado como um dos sete sábios da Grécia.

Esse excerto pode ser dividido em duas unidades retórico-discursivas: a primeira essencialmente ética (2-10) e a segunda, de natureza dogmática (11-14), emolduradas por exortações diretas ao enunciatário (1, 15). A secção começa com uma interpelação direta do enunciatário por meio de uma debreagem enunciativa (você), simulando aproximação e intimidade com o destinatário, e é introduzida por uma adversativa com valor anafórico, visto que conclama o enunciatário a, em oposição aos falsos mestres de Creta, a ensinar consoante a doxa recebida do enunciador: “Mas você ensine o que está de acordo com a sã doutrina”. Segue-se, portanto, uma lista de comportamentos éticos que os cristãos de diversas faixas-etárias, gênero, estado civil e condição social (homens idosos, mulheres idosas, jovens recém-casadas, jovens e servos) devem seguir, para se ajustarem aos valores consentâneos à doxa cristã. Desse modo, enunciado em forma de códigos domésticos, essa lista, através do ensino de Tito, é uma tentativa de “cristianizar” os comportamentos éticos e morais dentro e fora do ambiente familiar, tendo o próprio destinatário como exemplo de conduta a todos, especialmente aos mais jovens.

Do ponto de vista da sintaxe narrativa, a injunção reiterada do verbo ensinar, “você ensine”, “ensine estas coisas”, aponta para a doxa do enunciador de que a mudança de estado dos sujeitos cristãos cretenses acontece pela busca do objeto valor modal “saber ser”, pois é somente pelo ensino de Tito, que esses sujeitos transformarão seu estado, de maus para bons cristãos, consoante os valores axiológicos construídos nesse discurso. Na secção dogmática desse excerto (11-14), o enunciador justifica a razão por que espera que os cristãos cretenses se comportem de acordo com os valores do discurso paulino: “¹¹Porque a graça de Deus se manifestou, trazendo salvação a todos. ¹²Ela nos educa para que, renegadas a impiedade e as paixões mundanas, vivamos neste mundo de forma sensata, justa e piedosa”. A “graça de Deus” seria, portanto, um adjuvante para que os sujeitos cristãos possam desempenhar a performance do programa de mudança de estado. Nesse sentido, o sujeito operador dessa mudança é o arqui-Destinator divino Deus, que por meio de sua graça “educa²⁶⁶ para que, renegadas a impiedade e as paixões mundanas”, os sujeitos cristãos, “vivam no mundo de forma sensata, justa e piedosa”.

O enunciador reitera seu investimento na competência modal do destinatário ao encorajá-lo a exortar e reprender com autoridade a comunidade cristã, e expressa seu desejo de que ninguém o despreze. Do ponto de vista retórico, temos aqui um investimento no *pathos* do enunciatário, em que o enunciador se mostra empático e solidário com o enunciatário pelo

²⁶⁶ Grego: παιδεύουσα ἡμᾶς. “Paideíousa” deu origem à palavra “Paidéia”, nome dado ao sistema de educação e formação ética da Grécia Antiga, e a palavra portuguesas pedagogia.

expresso desejo de que ele não seja desprezado pelos cristãos cretenses. Mais uma vez a imagem autoritativa de um apóstolo se conjuga ao paterno, marcado por solidariedade, preocupação e brandura.

Como podemos constatar na análise subsequente, do ponto de vista retórico, a argumentação desta missiva segue um movimento de idas e vindas, imiscuindo exortações éticas, dogmáticas e diretrizes ao trabalho de Tito. Esse movimento no plano da textualização pode ser percebido na estrutura quiástica que a missiva encerra, tanto no nível micro, quanto no macro do texto. Vejamos isso no excerto a seguir:

¹Lembre a todos que se sujeitem aos governantes e às autoridades, que sejam obedientes e estejam prontos para toda boa obra. ²Que não difamem ninguém. Que sejam pacíficos, cordiais, dando provas de toda cortesia para com todos. ³Pois nós também, no passado, éramos insensatos, desobedientes, desgarrados, escravos de todo tipo de paixões e prazeres, vivendo em maldade e inveja, sendo odiados e odiando-nos uns aos outros. ⁴Mas quando se manifestou a bondade de Deus, nosso Salvador, e o seu amor por todos, ⁵ele nos salvou, não por obras de justiça praticadas por nós, mas segundo a sua misericórdia. Ele nos salvou mediante o lavar regenerador e renovador do Espírito Santo, ⁶que ele derramou sobre nós ricamente, por meio de Jesus Cristo, nosso Salvador, ⁷a fim de que, justificados por graça, nos tornemos seus herdeiros, segundo a esperança da vida eterna. ⁸Fiel é esta palavra, e quero que você fale ousadamente a respeito dessas coisas, para que os que creem em Deus se empenhem na prática de boas obras. Estas coisas são excelentes e proveitosas para todas as pessoas. ⁹Evite discussões tolas, genealogias, controvérsias e debates sobre a lei; porque são inúteis e sem valor. ¹⁰Evite a pessoa que provoca divisões, depois de admoestá-la uma ou duas vezes, ¹¹pois você sabe que tal pessoa está pervertida, vive pecando e por si mesma está condenada. (Epístola a Tito 3:1-11 – NAA, 2017, p. 916 - grifo nosso).

Nos versos 1 e 2, há exortações ao enunciatário de que lembre aos cristãos cretenses de assumirem determinadas posturas ética consentâneas à doxa cristã em relação às autoridades e governantes (sujeição e obediência), e em relação aos demais: “²Que não difamem ninguém. Que sejam pacíficos, cordiais, dando provas de toda cortesia para com todos”. Essa lista de deveres e prescrições cristãs, introduzida pelo verbo lembrem²⁶⁷, o que pressupõe que os cretenses já tinham sido ensinados sobre esses deveres, mas ainda não os observavam, caracteriza esse movimento circular de prescrições aos cristãos e recomendações ao destinatário que a enunciação da carta encerra. Em termos tensivos, diremos que o enunciador satura o campo de presença do enunciatário, criando um eco, instituindo assim um tom de voz homogeneizante.

Em seguida, o enunciador introduz uma justificativa para a observância desses deveres cristãos (3-7), recorrendo ao próprio exemplo introduzido por um nós inclusivo (“Pois nós

²⁶⁷ Grego: Ὑπομίμνησκε αὐτοῦς

também” - destinatador e destinatário), e trazendo ao campo de presença do discurso uma argumentação dogmática centrada na “bondade e amor de Deus” manifestados para salvar sua igreja (“ele nos salvou”), sem os méritos humanos (“não por obras de justiça praticadas por nós”). E conclui exortando o destinatário a falar ousadamente acerca dessa doxa. A subsecção termina com uma fórmula discursiva de valor anafórico que aparece cinco vezes nas pastorais (1 Tm 1:15, 3:1, 4:8,9, 2 Tm 2:11-13 e Tt 3:4-8): “Fiel é esta palavra”, e ao mesmo tempo introduz as exortações ao destinatário na subsecção subsequente.

Nessa subsecção dogmática, vemos a recorrência dos mesmos temas que perpassam as outras missivas do *corpus*, justificação pela graça sem a justiça própria (“ele nos salvou, não por obras de justiça praticadas por nós, mas segundo a sua misericórdia”. “[...] a fim de que, justificados por graça, nos tornemos seus herdeiros, segundo a esperança da vida eterna”), derramamento do espírito sobre a igreja (“Ele nos salvou mediante o lavar regenerador e renovador do Espírito Santo, que ele derramou sobre nós ricamente, por meio de Jesus Cristo, nosso Salvador”). Observamos também aqui a relação interdiscursiva com o texto fundador do Judaísmo, isto é, as Escrituras veterotestamentária. A relação se dá por heterogeneidade constitutiva, visto que apenas o tema aciona a memória discursiva da comunidade, produzindo a sensação de um já lá, isto é, uma percepção de evidência. O derramamento do Espírito Santo sobre o povo de Deus aqui encontra eco em Joel 2:28, quando é dito: “E acontecerá, depois, que derramarei o meu Espírito sobre toda a carne”. A recuperação da interdiscursividade se dá, portanto, pela apreensão da configuração temático-discursiva de natureza escatológica.

A série de três exortações ao destinatário a seguir (8-11), do ponto de vista retórico, são uma espécie de argumento em forma de instruções, que o delegado apostólico deve seguir a fim de cumprir sua missão entre os cristãos cretenses: falar ousadamente sobre o que foi dito e evitar discussões tolas e pessoas que provocam divisões. Conforme defende Barros (1990, p. 16), “a sintaxe narrativa deve ser pensada como um espetáculo que simula o fazer do homem que transforma o mundo. Para entender a organização narrativa de um texto, é preciso, portanto, descrever o espetáculo, determinar seus participantes e o papel que representam na história simulada”. Nesse sentido, em termos da sintaxe narrativa, as exortações injuntivas do enunciador são formas de investimento na competência modal do sujeito destinatário manipulado, para que este execute a performance requerida pelo programa narrativo de base. As discussões inúteis e pessoas que provocam divisões na comunidade cristã (“Evite discussões tolas, genealogias, controvérsias e debates sobre a lei”) desempenham o papel de antissujeito do programa narrativo do sujeito actorializado por Tito e, nesse sentido, precisam ser evitadas, isto é, suplantadas.

A missiva é concluída com a explicitação dos planos de viagem do narrador, um pedido em favor de outros companheiros e delegados apostólicos, e o fechamento epistolar:

¹²Quando eu lhes enviar Ártemas ou Tíquico, faça o possível para vir ao meu encontro em Nicópolis. Estou resolvido a passar o inverno ali. ¹³Ajude, da melhor maneira possível, Zenas, o intérprete da lei, e também Apolo, para que não lhes falte nada para a viagem. ¹⁴E, quanto aos nossos, que aprendam também a se empenhar na prática de boas obras a favor dos necessitados, para não se tornarem infrutíferos. ¹⁵Todos os que estão comigo mandam saudações a você. Dê saudações àqueles que nos amam na fé. A graça esteja com todos vocês. (Epístola a Tito 3:12-15 – NAA, 2017, p. 917 - grifo nosso).

Esta secção final, juntamente com a abertura epistolar, é construída em tom menos formal e mais pessoal que o restante da missiva. Aqui, o enunciador, mais uma vez debruçado actancialmente no *eu* e do possessivo *meu* (nosso) e o oblíquo *nos*, instalando o narrador figurativizado no nível discursivo pelo ator Paulo, produzindo o efeito de sentido de proximidade e intimidade, simula no enunciado as recomendações finais e a saudação típica do fechamento epistolar, através de um tom afetivo, humilde e solidário. Primeiramente fala de seus planos de passar o inverno em Nicópolis e pede que Tito vá encontrá-lo lá, após a chegada de seus companheiros, Ártemas ou Tíquico, que também eram, os substitutos de Tito no trabalho com as comunidades cristãs de Creta. E conclui com uma saudação direta às comunidades cristãs da ilha: “A graça esteja com todos vocês”.

Se, como nos lembra Fiorin (2008b), o *ethos* não se constitui no enunciado, mas na enunciação a partir do modo recorrente de dizer, que caracteriza um modo de ser no mundo, e como pode ser depreendido a partir da cenografia construída no discurso, vemos, portanto, nesta missiva, o enunciador enunciando a partir de uma cena genérica específica, a de uma carta memorando em que os papéis de um governante/chefe e a de um embaixador/delegado são previamente estabelecidos pelo gênero, contudo, o enunciador transgride esses papéis prévios construindo uma cenografia familiar em que se destacam a imagem de um pai, preocupado com o êxito do filho, dando-lhes recomendações e exortações: “a meu filho na fé comum”, “seja você mesmo um exemplo”, “exorte e repreenda com toda a autoridade”, “que ninguém despreze você” etc.

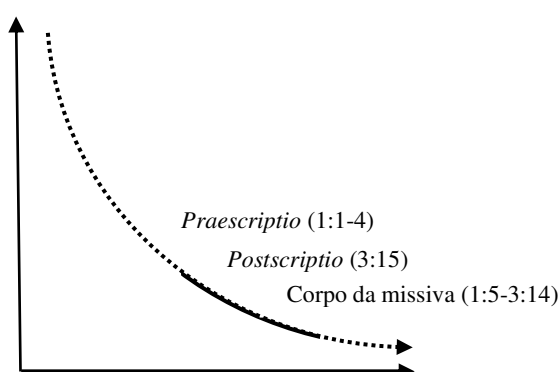
Do ponto de vista da análise epistolar, a epístola a Tito é uma missiva incomum, visto que, como temos ressaltado, é uma missiva *ad hoc* configurada como um tipo de carta usada no mundo antigo, o *mandatum principii*, uma espécie de ancestral do memorando moderno, composto essencialmente de recomendações e diretrizes ao enunciatário, um delegado apostólico de Paulo, para auxiliá-lo no cumprimento de sua missão entre os

cristãos cretenses. A escolha desse gênero está estreitamente associada ao projeto de manipulação do enunciador. As coerções desse tipo de cena genérica também explicam o tom formal na maior parte da missiva, embora, como já ressaltamos, o enunciador tenha se sentido à vontade para, por meio da cenografia, transgredir os papéis prévios, construindo uma cenografia familiar em que se destaca o *ethos* de um pai preocupado com o êxito de seu filho.

Do ponto de vista retórico, a missiva não segue os cânones da *dispositio* retórica e apresenta uma estrutura argumental simplificada, própria do gênero carta-memorando, que pressupõe um destinatário predisposto a seguir as injunções construídas na missiva. Da perspectiva da semiótica da manipulação, as estratégias são implicitadas, destacando-se a tentação e a sedução, posto que essencialmente imperativas. Embora o tom formal predomine na missiva, a predominância de debreagem actancial enunciativa de primeira pessoa (eu/nós), construindo o efeito de sentido de proximidade e informalidade, especialmente na abertura e no fechamento epistolar, dá à missiva uma vocalidade pessoal e informal.

Em termos tensivos, conforme podemos constatar nas análises, o ritmo sensível dessa missiva, desacelerado e átono, reflete o modo como enunciador percebe o mundo de modo lento e programado, permitindo perceber a presença de um sujeito aspectualizado pelo agir, um sujeito do foco e do exercício. Nesse sentido, podemos representar o estilo tensivo dessa missiva da seguinte forma:

Figura 34 – Estilo tensivo da Carta a Tito



Fonte – Elaborada para a tese a partir de Zilberberg (2011)

Esse ritmo cadenciado e lento da missiva aponta para uma corporalidade relaxada,

calma e paciente. O estado passional do sujeito parece não sofrer alterações ou revezes, e aos poucos, por meio da lógica implicativa que rege o estilo da missiva, vemos emergir um sujeito desacelerado, intencional, do foco e da programação. A preocupação serena com a recepção do ministério de Tito em Creta parece ser a única paixão mais tônica no percurso passional do sujeito destinador-manipulador desta missiva.

Em suma, a análise dos procedimentos argumentativos e estratégias de manipulação nos níveis narrativos e discursivos e, no nível tensivo (percepção sensível e estado passional do sujeito), e estilo tensivo da carta nos permitem depreender um tom de voz predominantemente formal, mas afetivo, sereno, embora firme; uma corporalidade, isto é, um conjunto de esquemas que correspondem a uma maneira específica e socialmente caracterizável de se remeter ao mundo, própria à doxa cristã, e um caráter aos quais podemos associar duas cenografias distintas, mas em equilíbrio: a imagem autoritativa de um apóstolo e o *ethos* afetivo de um pai espiritual. Essas duas imagens associam-se ao *ethos* de um líder firme, motivador e paternal.

Dito isso, agora nos compete investigar a recorrência ou não dessa imagem em outra missiva do grupo das pseudopaulinas ou pastorais.

4.4.2 O *ethos* do enunciador da 2 Epístola a Timóteo

Como Filemon, 1 Timóteo e Tito, 2 Timóteo é uma missiva de natureza particular e não eclesiástica. E não apenas isso, esta carta é, sem dúvida, a mais pessoal e a mais emotiva do *corpus paulinum*. E isso por várias razões: a primeira é porque o autor declara estar em uma situação de encarceramento em Roma quando a escreveu (1:8, 16), sentindo-se abandonado por seus companheiros de trabalho (1:15), presentindo estar perto seu fim (4:6) e clama pela presença do destinatário ao seu lado naquele momento de solidão e abandono (4:9). Diferentemente de 1 Timóteo e Tito, que são missivas pessoais, porém escritas em tom mais formal e repletas de instruções dogmáticas e práticas para o exercício das funções de delegado apostólico nas cidades a que foram enviados, Timóteo em Éfeso (1 Tm 1:3), Tito em Creta (Tt 1:5), 2 Timóteo tem pouca instruções específicas e assemelha-se a uma carta de despedida²⁶⁸.

²⁶⁸ Essa carta já foi rotulada também de “testamento de Paulo” ou o “canto do cisne” (Carson, Moo Moris, 1997). Entretanto, outros estudiosos negam que essa carta possua tal caráter (Witherington III, 2006b).

Esta missiva teria sido escrita de Roma a Timóteo²⁶⁹, um dos mais importantes e leais colaboradores de Paulo que, supostamente, se encontrava em missão, representando o apóstolo em Éfeso (1 Tm 1:3)²⁷⁰. A data da escrita é muito incerta. Caso seja autêntica, isto é, fruto da pena de Paulo ou de alguns de seus amanuenses e se levamos em consideração a tradição das duas prisões de Paulo em Roma²⁷¹, então a carta teria sido escrita entre (65 e 68 d.C.), pouco tempo antes do autor ter sofrido martírio em Roma; caso contrário, como defende alguns²⁷², sua escrita seria por volta do início do segundo século²⁷³.

De todo modo, as questões em torno da autoria, data da escrita e situação extradiscursiva que configura o pano de fundo da carta não constituem nossa preocupação, pois interessa-nos o que o discurso objeto diz e o que faz para dizer o que diz, isto é, nossa análise parte do texto ao contexto, sendo aquele uma gestão deste, pois como nos lembra Barros (2009), do ponto de vista semiótico, as relações histórico-sociais que participam da construção dos sentidos dos textos são examinadas pela análise da organização linguístico-discursiva dos textos, pelo exame das relações intertextuais e interdiscursivas e pela relação entre duas semióticas, a do mundo natural e a das línguas naturais. Como é nosso objetivo fundamental depreender as marcas recorrentes que configuram um modo de dizer e que remetem a um modo de ser no mundo, um *ethos*, um efeito de identidade, nosso foco é no texto, isto é, nessa instância que une o plano da expressão e do conteúdo onde é materializada uma atividade enunciativa reveladora de um *ethos*, um estilo, uma identidade.

²⁶⁹ Timóteo aparece na narrativa de Atos (At 16:1) e nas cartas paulinas pelo menos umas 24 vezes. É filho de avó e mãe judia casada com pai grego, e criado nas tradições judaicas. Originário da cidade de Listra, após tornar-se cristão, Timóteo transformou-se no mais importante colaborador de Paulo em suas viagens missionárias. Juntamente com Tito, foi o destinatário das cartas pastorais, que tenham sido escritas por Paulo ou por um imitador desse autor. A relação de Paulo com Timóteo era muito afetiva, como Pai e filho, conforme veremos nas análises desta missiva. Segundo a narrativa desta carta, Timóteo e Lucas teriam sido as duas pessoas com as quais Paulo teria passado seus últimos dias de vida.

²⁷⁰ Há os que pensam que teria sido escrita de Cesareia, por volta do ano 58. Os que defendem a inautenticidade das pastorais datam-nas no início do segundo século.

²⁷¹ Segundo uma antiga tradição sugerida por Clemente de Roma (final do século I), defendida pelo historiador cristão Eusébio (303 d.C.) e difundida por Jerônimo (final do século IV) e outros pais da Igreja, Paulo teria sido libertado de sua primeira prisão em Roma (Atos 28:31), realizado seu ministério na Hispânia e depois voltado para continuar seu ministério no mediterrâneo; preso novamente, sofreu martírio por volta do ano 67 d.C., juntamente com o apóstolo Pedro, em decorrência da ferrenha perseguição empreendida aos cristãos pelo imperador Nero, que os teria usado como bode expiatório, após ter se difundido em Roma a notícia de que o próprio Imperador teria mandado atear fogo na cidade para reconstruí-la a seu gosto e excentricidade.

²⁷² Por exemplo, Vielhauer (2005, p. 247).

²⁷³ Precisamos deixar claro que não estamos defendendo aqui nem a autenticidade da carta nem a autoria paulina, pois isso está fora do nosso escopo de pesquisa. Ao nos referirmos a Paulo como autor dessas missivas em nossas análises, referimo-nos ao Paulo de “papel”, isto é, ao ator que figurativiza o enunciativo desta missiva. Quanto aos argumentos contra e favor da autenticidade das pastorais, veja a introdução desta secção.

4.4.2.1 Uma mensagem de encorajamento afetiva e uma exortação enérgica

Como objeto da comunicação entre sujeitos, 2 Timóteo é instrumento de interação entre os destinatários Paulo e seu destinatário Timóteo. O objetivo da missiva é encorajar o destinatário a preservar, perseverar e proclamar o evangelho, a mensagem transmitida por Paulo, mesmo que tivesse que sofrer perseguições por ele. O enunciado epistolar pressupõe um tempo de perseguição às comunidades cristãs, que levou inclusive à prisão do autor da missiva e uma alarmante apostasia, isto é, abandono da mensagem paulina por parte de muitos cristãos, além de ataques constantes de falsos mestres ensinando suas heterodoxias. Nesse sentido, o enunciatário é instado a tomar parte no ministério paulino, preservando a pureza de sua mensagem, perseverando nele e proclamando-o sem timidez. Além de estar preparado para defendê-lo dos falsos mestres e estar pronto a sofrer por ele.

Do ponto de vista da análise epistolar, a carta é uma típica missiva *ad hoc*, pois por meio dela o enunciador deseja romper a distância e se fazer *in praesentia* na vida de seu destinatário. Não apenas isso, conforme temos asseverado, mais do que um *fazer saber* (dar informações de si), um *fazer ser* (uma maneira de se fazer presente) é, também, um *fazer-fazer*, visto que, por meio dela, o enunciador deseja persuadir seu enunciatário, isto é, impeli-lo à ação.

Nesse sentido, da perspectiva retórica, esta missiva configura-se como um discurso vazado em uma cena genérica epistolar, apresentando características predominantes de um discurso do gênero deliberativo, que “efetiva-se na discussão e inclui aconselhar e desaconselhar” (Retórica a Herênio, 2005, p. 55). Segundo Cícero (1997, p. 95), esse gênero é “reservado especialmente para a discussão de questões políticas, usado para expressar opinião”. E Quintiliano (2015, p. 80) defende que o gênero deliberativo tem uma dupla função: persuadir e dissuadir.

Esta missiva possui uma estrutura literária relativamente simples, centrada predominantemente em seções parenéticas sustentadas por argumentação dogmática. Assim, nessa perspectiva, a carta se estrutura da seguinte forma: *praescriptio* epistolar (2 Tm 1:1-2), corpo da missiva (2 Tm 1:3-4:18) e *postscriptio* ou fechamento epistolar (2 Tm 4:19-22). Contudo, do ponto de vista retórico, a carta apresenta a estrutura de um discurso oral, conforme propugna Aristóteles (2006), estando ausente apenas a *narratio*, em que a

*dispositio*²⁷⁴ é constituída da seguinte maneira: proêmio (2 Tm 1:3-5), *propositio* (2 Tm 1:6-7), provas (1:8 - 3:17), *peroratio* ou epílogo (2 Tm 4:1-8)²⁷⁵.

Do ponto de vista semiótico, o discurso desta missiva é construído pela configuração discursiva da “despedida”, não por ser esta a última missiva do *corpus*, ou supostamente a última missiva deste autor, mas pelo fato de esta configuração perpassar o dizer do enunciador reiteradamente e construir o simulacro daquele que está “saindo de cena”, não apenas de seu ministério, mas da própria vida, como está escrito: “⁶Quanto a mim, já estou sendo oferecido por libação, e o tempo da minha partida chegou. ⁷Combati o bom combate, completei a carreira, guardei a fé” (1 Tm 4:6,7). Nesse sentido, o enunciador procura persuadir seu enunciatário a tomar sua parte na missão apostólica, preservando, perseverando e proclamando o evangelho, ainda que tivesse que sofrer perseguições por ele.

4.4.2.2 Plano do conteúdo (estruturas narrativas, discursivas e tensivas)

O enunciado epistolar apresenta um sujeito destinador-manipulador modalizado pela estrutura modal factitiva *querer-fazer*, *saber-fazer*, *poder-fazer* e *dever fazer*, que deseja manipular seu destinatário para executar o programa proposto, isto é, “tomar sua parte na missão apostólica”. É uma performance de natureza cognitiva tanto da perspectiva do enunciador-manipulador quanto do ponto de vista do manipulado. Evidentemente, implícitos ao programa narrativo de base, há alguns programas de uso que precisam ser executados a fim de que o destinatário desempenhe a performance desejada pelo destinador.

Por essa razão, o destinador-manipulador precisa investir na competência modal de seu destinatário, o sujeito de estado, capacitando-o a *querer-fazer*, *dever-fazer*, *saber-fazer* e *poder-fazer* entrar em conjunção com o objeto valor ofertado no percurso do sujeito. O uso de diversas estratégias de manipulação e procedimentos argumentativos evidenciam o investimento modal do destinador-manipulador no destinatário-manipulado. Conforme defende Barros (2019, p. 191), a organização canônica das narrativas se divide “em três percursos que se relacionam por pressuposição; o percurso da manipulação, o da ação e o da sanção, sendo que o percurso da sanção pressupõe a ação que, por sua vez, pressupõe a manipulação”. Como é típico da cena genérica epistolar, temos aqui apenas a semiótica da

²⁷⁴ A *dispositio* aristotélica é mais breve que a postulada por Cícero e a de Retórica a Herênio (pseudo Cícero), que a divide em seis partes: “As partes do discurso são, na minha opinião, seis: exórdio, narração, divisão, prova, refutação e conclusão” (Cícero, 1997, p. 111).

²⁷⁵ Essa divisão retórica é levemente adaptada de Witherington III (2006b).

manipulação, centrada sobretudo sobre o *fazer-criar* do destinatário, pautado no contrato fiduciário implícito, e não é possível saber se o sujeito manipulado aceitou o contrato estabelecido pelo destinador e desempenhou a performance requerida. Ou seja, nesse tipo de discurso-objeto, não será possível conhecer a semiótica da ação (competência e performance) e da *sansão*.

Conforme defende Barros (2002, p. 31), há vários tipos de programas narrativos, dentre os quais temos aquele que se define pelo o valor investido no objeto, modal ou descritivo. No modal se desenvolvem os programas de transformação de competência e de alteração de estados passionais, já no descritivo ocorrem os programas de performance. Nesta missiva, a narrativa geral organiza-se em torno dos programas de transformação de competência e de alteração de estados passionais, em que o sujeito destinador-manipulador (Paulo) procura dotar o sujeito destinatário-manipulado (Timóteo) do valor-modal do *querer-fazer, poder-fazer, dever-fazer e dever-fazer* “tomar sua parte na missão apostólica” do enunciador, mesmo que tenha que suportar perseguições.

Consoante defende Greimas (1988), a troca epistolar é um simulacro da comunicação e interação humana, um verdadeiro lugar de encontros intersubjetivos. E não apenas isso, enquanto enunciado, a carta pressupõe necessariamente uma enunciação, um enunciador e um enunciatário, um contrato enunciativo específico que instaura uma posição específica do sujeito da enunciação. Toda a enunciação epistolar se concretiza na construção de simulacros do enunciador, do enunciatário e da situação de comunicação. Essa construção figural aparece espalhada em toda a tessitura textual, mas é, sobretudo, na *praescriptio* que ela é encetada, conforme podemos constatar na autoapresentação do destinador e do destinatário da missiva em análise: “¹Paulo, apóstolo de Cristo Jesus pela vontade de Deus, conforme a promessa da vida em Cristo Jesus, ²ao amado filho Timóteo. Que a graça, a misericórdia e a paz, da parte de Deus Pai e de Cristo Jesus, nosso Senhor, estejam com você” (2 TIMÓTEO 1:1-2 – NAA, 2017, pp. 914 – grifos nossos).

Conforme temos desvelado nas análises anteriores, esta *praescriptio*, embora mais breve que a carta a Tito, se coaduna com o estilo das cartas do *corpus*, em que o enunciador, na trilha das coerções do gênero epistolar da época, lança mão dos antropônimos “Paulo e “Timóteo” como autoapresentação do destinador e do destinatário, respectivamente. Embora esta missiva seja pessoal, isto é, não previa sua leitura pública, o destinador espera que o destinatário apresente sua saudação à comunidade cristã, pois o último enunciado da missiva constitui-se de uma saudação destinada a um corpo coletivo: “A graça esteja com vocês” (2 Tm 4:22).

Como salientamos, a enunciação epistolar simula aqui a interação entre o narrador (eu), figurativizado no ator Paulo e o narratário (você), figurativizado no ator Timóteo. A expansão do epíteto do narrador, “apóstolo de Cristo Jesus pela vontade de Deus, conforme a promessa da vida em Cristo Jesus”, é notadamente importante porque revela um enunciador afetado passionalmente pela paixão da espera, isto é, nutre a esperança de usufruir a “vida em Cristo Jesus²⁷⁶”, pois acreditava que “o tempo de sua partida havia chegado”. Em outras palavras, esperava que seu arqui-Destinador divino (Deus) o ponha em conjunção com “a vida prometida” em seu evangelho.

Salientamos que essa expressão, o sintagma “vida em Cristo Jesus” (ζωῆς τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ), enquanto expansão do epíteto do destinatário desta missiva, é um *hapax legomenon*²⁷⁷, isto é, ocorre apenas nesta carta. É como apóstolo, um enviado para proclamar a promessa da vida que há “em Cristo Jesus” e à qual ele se apega, agora que parece vislumbrar seu próprio fim, que o sujeito enuncia. Por outro lado, o modo como trata o destinatário, “amado filho Timóteo”, marcado por valorações duplamente afetivas, “amado” e “filho”, não apenas é uma convenção do gênero epistolar que simula as relações afetivas humanas como também, da perspectiva semiótica, é uma estratégia discursiva utilizada pelo sujeito para manipular o enunciatário a fim de fazê-lo realizar o programa que irá apresentar. O mesmo ocorre a expressão de seu desejo de que o enunciatário desfrute da “graça, misericórdia e da paz de Deus e de Cristo Jesus”. Não há forma mais estratégica de conquistar empatia do outro do que a expressão de desejos favoráveis ao enunciatário.

Em termos retóricos, a próxima seção, (2 Tm 1:3-5), constitui o próêmio ou exórdio do discurso. Como sabemos, o exórdio “é a parte do discurso que dispõe favoravelmente o humor do ouvinte para dar atenção ao restante da exposição. Obteremos êxito se conseguirmos que o ouvinte se mostre favorável, atencioso e interessado” no discurso que apresentaremos (CÍCERO, 1997, p. 111).

³Dou graças a Deus, a quem, desde os meus antepassados, sirvo com a consciência limpa, porque, sem cessar, lembro de você nas minhas orações, noite e dia. ⁴Lembro das suas lágrimas e estou ansioso por ver você, para que eu transborde de alegria. ⁵Lembro da sua fé sem fingimento, a mesma que, primeiramente, habitou em sua avó Loide e em sua mãe Eunice, e estou certo de que habita também em você. (2 TIMÓTEO 1:3-5 – NAA, 2017, pp. 914 – grifos nossos).

²⁷⁶ Grego: “κατ’ ἐπαγγελίαν ζωῆς τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ”.

²⁷⁷ Termo utilizado na Linguística de *Corpus* para designar uma palavra ou expressão que ocorre apenas uma vez dentro de um contexto: seja no registro escrito de uma língua inteira, nas obras de um autor ou em um único texto.

Neste excerto, que na perspectiva da análise epistolar denomina-se “ação de graças”, temos um investimento no *pathos* do enunciatário, no afã de que este se mostre atencioso, interessado e favorável ao fazer persuasivo do destinador. No nível discursivo, o enunciador instala por debreagem actancial um *eu*, logicamente diferente do *eu* pressuposto da enunciação, produzindo, assim, um efeito de subjetividade e de proximidade. Esse narrador dirige-se, logicamente, a um você, seu narratário. O investimento nas emoções do enunciatário se dá quando o narrador trás ao campo de presença do discurso sua oração de gratidão a Deus pelo narratário tomada por expressões emotivas, pois em suas “orações noite e dia” se diz lembrar das lágrimas e da fé sem fingimento de seu narratário. Além disso, se diz ansioso pela presença do destinatário para que “transborde de alegria”.

O enunciado, “Lembro das suas lágrimas e estou ansioso por ver você”, pressupõe que a última separação entre o destinador e o destinatário pode ter sido muito “dolorosa” para ambos. Ao trazer esse provável episódio ao campo de presença de seu discurso através da memória compartilhada, é possível que o enunciador esteja se guiando pela máxima de Quintiliano (2015a) ao defender que “três são os objetivos do orador em seu discurso: ensinar, comover e agradar”. Desse modo, a memória da herança religiosa de Timóteo (a fé que habitou primeiramente em sua avó Loide e em sua mãe Eunice) nesta missiva tem o propósito de comover/persuadir o enunciatário a permanecer na doxa cristã transmitida pelo enunciador.

A manipulação ocorre aqui pela estratégia de sedução, em que o enunciador deseja alterar a competência modal do enunciatário, seu *querer-fazer*, por colocar, implicitamente, em jogo uma representação lisonjeira de seu enunciatário, a de verdadeiro cristão que possui uma fé sem fingimento duplamente herdada (da avó Loide e da mãe Eunice). A sedução ocorre por meio de uma argumentação guiada pela lógica implicativa, se x, então y. Em outras palavras, o que ele está dizendo: “como sei que você é um cristão verdadeiro, sincero e leal, espero que você cumpra sua vocação e tome sua parte no ministério apostólico”.

Além disso, ao invocar a fé “sem fingimento” de Timóteo, o enunciador está fazendo um contraste com três tipos de sujeitos referidos neste discurso-objeto: os envergonhados da situação de prisioneiro do autor e que o abandonaram, Fígelo e Hermógenes (1:15), os que se desviaram do ensino do apóstolo, Himeneu e Fileto (2:17–18) e os falsos mestres que resistem à mensagem de Paulo e corrompem os cristãos com suas heterodoxias (3:8,9).

Como a enunciação epistolar implica tacitamente a existência de um desejo por romper a disjunção espacial e temporal entre destinador e destinatário, esse desejo aparece aqui lexicalizado no discurso do enunciador, que também está passionalmente afetado pela paixão da ansiedade de entrar em conjunção com seu destinatário. Nesse sentido, mais do que

simplesmente predispor o enunciatário ao discurso, o apelo às emoções é, sobretudo, uma estratégia discursiva, uma forma de manipulá-lo para fazer aceitar o contrato fiduciário proposto e desenvolver a performance requerida, em outras palavras, objetiva um *fazer-crer* pressuposto *fazer-fazer*, pois o discurso religioso não visa e apenas conquistar adesão do enunciatário a uma crença específica, mas a partir dela a um modo de ser e de agir no mundo, isto é, “a adesão do sujeito ao enunciado de um estado” (GREIMAS E COURTÉS, 2016, p. 107).

De todo modo, a cenografia que se procura construir aqui é a de um pai ansiando e apelando pela presença de seu filho amado em sua prisão, uma cenografia que, por si só, está carregada de conteúdo sensível. Como veremos nas análises adiante, o autor, tratado como criminoso e lançado em uma prisão romana aguardando sua condenação, e por isso mesmo abandonado por alguns companheiros de trabalho e apoiadores de seu ministério, preocupado com o destino de sua mensagem e de suas comunidades, anseia pela presença de seu mais leal colaborador, Timóteo, com quem tem uma relação de pai e filho, pois deseja fortalecê-lo em seu estado de ânimo. Nesse sentido, destinador-manipulador articula as estratégias necessárias para então propor o programa narrativo. O ritmo acelerado do discurso aponta para uma figura passional tensionada entre as paixões da ansiedade e da esperança. No nível tensivo, a tonicidade e a rapidez, resultantes do cruzamento do forema do elã e das subdimensões da tonicidade e andamento, caracterizam o modo de dizer do enunciador e já apontam para a presença de um sujeito aspectualizado pelo sofrer, um sujeito acelerado, da apreensão.

No excerto a seguir, em que temos da perspectiva retórica a tese ou proposição, inicia-se o percurso do destinador-manipulador, que usa da estratégia de manipulação por sedução para propor seu programa ao destinatário: “⁶Por esta razão, venho lembrar-lhe que reavive o dom de Deus que está em você pela imposição das minhas mãos. ⁷Porque Deus não nos deu espírito de covardia, mas de poder, de amor e de moderação” (2 TIMÓTEO 1:6-7 – NAA, 2017, pp. 914 – grifos nossos). A proposição, conforme o autor de Retórica a Herênio, mostra resumidamente o que desejamos provar e, de certo modo, já faz parte da argumentação ou prova do discurso.

Neste discurso-objeto, o destinador pressupõe que seu destinatário não esteja cumprindo cabalmente sua vocação ministerial, por medo ou timidez, e procura persuadi-lo a tomar sua parte na missão apostólica, preservando, perseverando e proclamando o evangelho, mesmo em meio aos sofrimentos e perseguições. E para fazê-lo, o enunciatário precisa superar esses estados modais, visto que eles podem se constituir em obstáculos à sua performance no projeto de manipulação proposto pelo destinador. Assim, o enunciador procura manipular seu

destinatário a executar a performance do programa de uso “reavivar o dom de Deus²⁷⁸” para que possa cumprir o programa de base proposto.

De acordo com Zilberberg (2011, p.196), o campo de ação do discurso persuasivo é dividido entre uma argumentologia, de natureza implicativa e de atonia reduzida, e uma tropologia, concessiva e com maior tonicidade. O enunciador tonifica o estado do sujeito, ou o sujeito de estado Timóteo, em disjunção com “o cumprimento cabal de seu ministério”, por meio da metáfora “reavivar o dom de Deus”. Isso porque, conforme temos reiterado, como figura da sintaxe tensiva, a metáfora opera pela mistura de duas grandezas, isto é, duas isotopias, que mantêm entre si uma relação de analogia, de similaridade, de intersecção. As isotopias do fogo (que se apaga) e do dom divino, que mantêm entre si uma relação de analogia, são misturadas. Assim, o enunciador acentua que a chama da vocação ministerial de seu enunciatário encontra-se “arrefecida” e precisa ser “reavivada”. Razão pela qual ele deve aceitar o programa proposto.

A secção das provas ou demonstração (1:8 - 3:17) que, conforme Cícero (1997, p. 130), “é a parte do discurso em que a causa ganha credibilidade, autoridade e a solidez do argumento”, é a argumentação propriamente dita. Nela, o enunciador procura sustentar e provar o que apresentou na tese colocando em evidência a razão da causa com base em argumentos lógicos (entimemas), podendo recorrer à analogia, ao exemplo, às citações de autoridade etc. Essa secção da missiva pode ser dividida a partir do conjunto de argumentos que o enunciador constrói para sustentar a tese apresentada. No primeiro argumento (2 Tm 1:8-14), o enunciador procura persuadir o enunciatário a não se envergonhar do testemunho de Jesus Cristo, isto é, de sua fé cristã, mas preservá-la, e está preparado para suportar as aflições decorrentes de seu ministério, além de não se envergonhar da situação de encarceramento em que se encontrava o narrador. É o que se desenvolve no excerto a seguir:

⁸Portanto, não se envergonhe do testemunho de nosso Senhor, nem do seu prisioneiro, que sou eu. Pelo contrário, participe comigo dos sofrimentos a favor do evangelho, segundo o poder de Deus, ⁹que nos salvou e nos chamou com santa vocação, não segundo as nossas obras, mas conforme a sua própria determinação e graça que nos foi dada em Cristo Jesus, antes dos tempos eternos, ¹⁰e manifestada agora pelo aparecimento de nosso Salvador Cristo Jesus. Ele não só destruiu a morte, como trouxe à luz a vida e a imortalidade, mediante o evangelho. ¹¹Para este evangelho eu

²⁷⁸ Há muitas formas de interpretar o que significa “o dom de Deus” (τὸ χάρισμα τοῦ θεοῦ), que metaforicamente deve ser “reavivado” pelo destinatário. Alguns acham que seria “uma forma especial de falar”, outros, um “discurso profético em línguas”, e ainda outros, uma “habilidade de interpretar e pregar as Escrituras”, ou simplesmente “a vocação ministerial de Timóteo”, que teria esfriado e precisava ser “reavivada”. De qualquer modo, o que quer que fosse, do ponto de vista semiótico, no âmbito da semiótica da ação, seria uma espécie de adjuvante ou competência que capacitaria o enunciatário a desempenhar a performance do programa de base, “cumprir cabalmente sua vocação e tomar parte no ministério apostólico”.

fui designado pregador, apóstolo e mestre ¹²e, por isso, estou sofrendo estas coisas. Mas não me envergonho, porque sei em quem tenho crido e estou certo de que ele é poderoso para guardar aquilo que me foi confiado até aquele Dia. ¹³Mantenha o padrão das sãs palavras que de mim você ouviu com fé e com o amor que há em Cristo Jesus. ¹⁴Por meio do Espírito Santo, que habita em nós, guarde o bom tesouro que lhe foi confiado (2 TIMÓTEO 1:8-13 – NAA, 2017, pp. 914 – grifos nossos).

Para que o narratário possa cumprir seu ministério como lhe é devido, isto é, para que desempenhe o programa narrativo de base, precisa antes realizar vários programas de uso e se desvencilhar de antissujeitos e seus antiprogramas em seu percurso. Alguns desses antissujeitos que podem impedi-lo de cumprir o contrato tácito entre destinador e destinatário e não desempenhar o programa proposto são a “vergonha”, o “medo ou covardia” e a “heterodoxia”. A vergonha do “testemunho de nosso Senhor”, isto é, da fé no evangelho e do próprio narrador em seu estado de encarceramento pela causa da religião cristã: “nem do seu prisioneiro, que sou eu”. O medo ou covardia de não suportar as perseguições e até a morte pela causa do evangelho: “participe comigo dos sofrimentos a favor do evangelho”. E as heterodoxias que ameaçavam as comunidades cristãs, como veremos nas análises subsequentes: “Mantenha o padrão das sãs palavras que de mim você ouviu com fé e com o amor que há em Cristo Jesus” e “guarde o bom tesouro que lhe foi confiado”, isto é, o enunciário é instado a preservar a mensagem paulina, tal como a recebeu, e mantê-la livre das “contaminações” das heterodoxias.

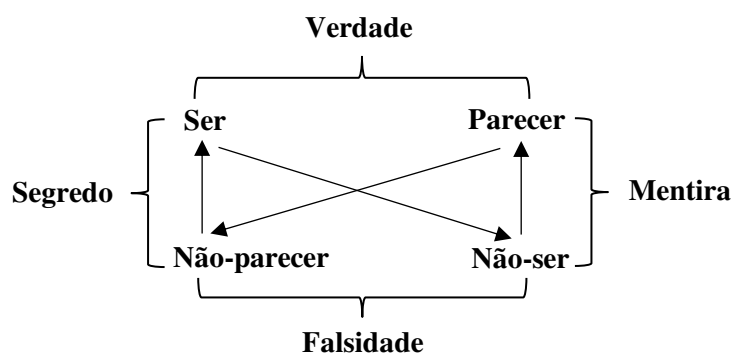
Para manipular o enunciário, o enunciador lança mão de uma quádrupla injunção: não se envergonhe, participe, mantenha, guarde. E por meio dessas injunções faz uso da estratégia da intimidação, cujo foco da alteração modal é *dever-fazer*, isto é, nesse tipo de estratégia o manipulador mostra poder e propõe ao manipulado que ele faça o esperado. É como se Paulo estivesse dizendo a Timóteo: se você se envergonhar de Cristo e de mim e se acovardar diante dos sofrimentos e perseguições pela causa dele, e se não mantiver a pureza do evangelho e do padrão de vida cristã que viu em mim, então você não será um cristão fiel e menos ainda um verdadeiro ministro de Cristo, mas um “medroso convarde”, completamente reprovado.

Conforme ressalta Reboul (2003, p. 17), os argumentos de um discurso são de dois tipos: “os que se integram no raciocínio silogístico (entimemas) e os que se fundamentam no exemplo. Ora, como já notava Aristóteles, o exemplo é mais afetivo que o silogismo”, sobretudo no que tange ao discurso deliberativo. No excerto em análise, notemos a força argumentativa da estratégia de manipulação incidente sobre o *dever-fazer*, especialmente quando o enunciador toma a si mesmo como exemplo de alguém que, embora pessoalmente designado pelo próprio Cristo como “pregador, apóstolo e mestre” no evangelho, contudo suporta os sofrimentos por essa “causa” sem se envergonhar (“...estou sofrendo estas coisas. Mas não me envergonho...”)

e mantém a “pureza de seu ensino” a despeito dessas adversidades. E assim, procura persuadir o enunciatário a seguir seu exemplo, a fazer o mesmo.

O fazer persuasivo do Destinator pressupõe o fazer interpretativo ou sancionante do destinatário e engloba o regime da veridicção, isto é, o enunciador precisa fazer seu discurso *parecer ser* verdadeiro para o enunciatário a fim de fazê-lo crer. Conforme assinala Barros (2019, p. 199), “a interpretação realizada pelo destinatário consiste, para a semiótica, em modalizar a proposta do destinador”. São as modalidades veridictórias, *ser e parecer*, que dizem que os sujeitos, suas ações e seus valores são ou não verdadeiros. O crer-verdadeiro do enunciador precisa instalar um crer-verdadeiro no enunciatário, é esse equilíbrio que Greimas e Courtés (2008) denominam de contrato de veridicção. É nesse sentido que entram em cena as estratégias de manipulação e persuasão. No excerto em análise, o recurso retórico da argumentação pelo exemplo é uma forma de investir na veridicção do discurso, ou seja, *fazer parecê-lo* verdadeiro, conforme a figura abaixo:

Figura 35 - Quadrado das modalidades veridictórias



Fonte: Adaptado de Greimas (2014, p. 66).

De acordo com Perelman e Olbrechts-Tyteca (2005, p.399), a argumentação pelo exemplo “implica, supõe um acordo prévio sobre a própria possibilidade de uma generalização a partir de casos particulares”. Assim, ao lançar mão de seu próprio exemplo, o enunciador, a partir de seu caso particular, deseja fazer com que o enunciatário sancione seu fazer como verdadeiro e assim se deixe persuadir. Em outras palavras, para a semiótica, a verdade é considerada um “dizer verdadeiro”.

Notemos também que, nessa secção, “poder de Deus” e o “Espírito Santo” aparecem como adjuvantes no percurso tanto do sujeito destinador, quanto no do sujeito destinatário. A vida e a imortalidade, sinônimos neste discurso de “vida eterna” são apresentadas aqui como objeto-valor a ser buscado, tanto pelo destinador quanto pelo destinatário na sanção final do

percurso de ambos pelo arqui-Destinnador divino, na sanção final, pois, como nos lembra Fiorin (1988), no discurso cristão há também a prova: o prêmio e a sansão. O prêmio, a salvação ou a conjunção com a vida eterna é dada para aqueles que se sujeitam ao programa de manipulação do destinador/manipulador e desempenham com êxito o programa exigido: ouvir e crer em Deus. O castigo será então a disjunção com a vida eterna e a conjunção com a morte e condenação eterna que ocorrerá no dia final.

Em termos tensivos, notemos a lógica concessiva que rege o discurso nesse excerto epistolar. O enunciador argumenta implicitamente que, embora sofrendo pela causa de Cristo, não se envergonha, pois a causa pela qual sofre e dará sua própria vida não morrerá com ele, “porque sabia em quem tinha crido e estava certo de que era poderoso para guardar aquilo que lhe foi confiado até aquele “Dia²⁷⁹”, isto é, preservá-lo para as futuras gerações até o Dia em que o arqui-Destinnador divino julgaria a “performance” de todos os seres humanos.

A dimensão fiduciária do discurso tem como verbo-pivô o "crer" e por alternância elementar o par *crer versus não-crer*, conforme assinala Zilberberg (2011). Crer no acreditável e não crer no inacreditável remete a certa doxa, e por isso é implicativo. Por outro lado, crer no inacreditável e não crer no acreditável remete à lógica concessiva e associa-se à heterodoxia, ou rompe as expectativas do enunciatário, conforme o sintagma da crença abaixo:

Figura 36 - Sintagmas elementares da crença

Sintagmas implicativos	Sintagmas concessivos
↓	↓
Crer no acreditável	Crer no inacreditável
Não crer no inacreditável	Não crer no acreditável

Fonte: Zilberberg (2011, p. 243).

Nesse sentido, o enunciador rompe as expectativas previstas pela lógica implicativa ao colocar no campo de presença do discurso a doxa de que o aparecimento de Jesus Cristo “não só destruiu a morte, como trouxe à luz a vida e a imortalidade, mediante o evangelho”, deixando implícito que seu “destemor” diante da morte era porque a morte já havia morrido pela morte de Jesus.

²⁷⁹ As expressões aquele “Dia”, o “Dia”, “Dia final” que aparece em toda a Bíblia, especialmente no Novo Testamento e no *corpus paulinum* tem como referência o dia do julgamento final, dogma judaico-cristão que anuncia um “Dia” de “prestação de contas”, para recompensa ou castigo dos seres humanos. Em outras palavras, o juízo final.

O excerto que conclui este primeiro capítulo da missiva (2 Tim 1:15-18) faz uma rápida transição entre os argumentos em forma de narração, em que o enunciador faz um contraste entre dois tipos de companheiros: os que lhe abandonaram envergonhados de sua situação de prisioneiro em Roma (todos os companheiros da província da Ásia, entre eles, Fígelo e Hemógenes) e aquele que não se envergonhou, mas permaneceu ao seu lado e lhe deu ânimo (Onesíforo).

¹⁵Você já deve estar ciente de que todos os da província da Ásia me abandonaram. Entre eles estão Fígelo e Hermógenes. ¹⁶Que o Senhor conceda misericórdia à casa de Onesíforo, porque, muitas vezes, me deu ânimo e nunca se envergonhou das minhas algemas. ¹⁷Pelo contrário, quando chegou a Roma, me procurou com persistência até me encontrar. ¹⁸O Senhor lhe conceda que, naquele Dia, ache misericórdia da parte do Senhor. Você sabe, melhor do que eu, quantos serviços ele me prestou em Éfeso. (2 TIMÓTEO 1:15-18 – NAA, 2017, pp. 914 – grifos nossos).

Ao recorrer mais uma vez à argumentação pelo exemplo, um negativo e outro positivo, acentuando o positivo e atonizando o negativo, do ponto de vista semiótico, o enunciador está procurando nesta *narratio* investir na manipulação do enunciatário. O enunciado-objeto disforiza a atitude do primeiro grupo e euforiza a atitude de Onesíforo, como se estivesse dizendo, “não imite aqueles, mas siga este exemplo”. A cenografia criada, esse elemento criativo do discurso situado em primeiro plano e a qual o enunciatário tem acesso primeiro, simula o discurso de um pai apontando a seu filho maus exemplos e um modelo ideal de cristão. A dimensão passional e sensorial do texto e a cenografia nele construída nos permitem depreender a imagem de um enunciador benevolente à qual podemos associar o *ethos* terno de um pai, um pai espiritual.

Seguindo a *dispositio* retórica da demonstração, na secção a seguir (2:1-26), o enunciador desenvolve dois argumentos, um centrado no próprio enunciatário e ou outro em seu fazer, isto é, na defesa do evangelho:

¹Quanto a você, meu filho, fortifique-se na graça que há em Cristo Jesus. ²E o que você ouviu de mim na presença de muitas testemunhas, isso mesmo transmita a homens fiéis, idôneos para instruir a outros. ³Participe dos meus sofrimentos como bom soldado de Cristo Jesus. ⁴Nenhum soldado em serviço se envolve em negócios desta vida, porque o seu objetivo é agradar aquele que o recrutou. ⁵Igualmente, o atleta não é coroado se não competir segundo as regras. ⁶O lavrador que trabalha deve ser o primeiro a participar dos frutos. ⁷Pense bem no que acabo de dizer, porque o Senhor dará a você compreensão em todas as coisas. ⁸Lembre-se de Jesus Cristo, ressuscitado dentre os mortos, descendente de Davi, segundo o meu evangelho. ⁹É por ele que estou sofrendo até algemas, como malfeitor. Mas a palavra de Deus não está algemada. ¹⁰Por esta razão, tudo suporte por causa dos eleitos, para que também eles obtenham a salvação que está em Cristo Jesus, com glória eterna. ¹¹Fiel é esta palavra: “Se já morremos com ele, também viveremos com ele; ¹²se perseveramos, também com ele reinaremos; se o negamos, ele, por sua vez, nos negará; ¹³se somos infiéis, ele

permanece fiel, pois de maneira nenhuma pode negar a si mesmo”. (2 TIMÓTEO 2:1-13 – NAA, 2017, pp. 914 – grifos nossos).

Nesse excerto, o enunciatário, interpelado pelo enunciador por meio da expressão afetiva que evoca a relação familiar, “meu filho”, reforçando no enunciado epistolar a cenografia supracitada, é instado a se “fortalecer na graça” para participar e suportar os sofrimentos do enunciador pela causa cristã e tomar como exemplo máximo de alguém que sofreu pelo bem do próximo, o Cristo ressuscitado. Temos aqui reiteradamente investimentos na competência modal do enunciatário, *querer-fazer e dever-fazer*, para que este aceite o contrato proposto e desempenhe o programa de tomar sua parte no ministério apostólico. A “graça que há em Cristo Jesus” é apresentada pelo enunciado-objeto em análise como mais um adjuvante no percurso do sujeito-destinatário, capacitando-o a participar ou suportar os sofrimentos pela causa de Cristo. No afã de persuadir o narratário, o narrador lança mão de três metáforas, a do soldado em serviço, a do atleta competindo e a do lavrador que trabalha, para ressaltar o esforço necessário que é requerido do ministro cristão em, supostamente, tempos de perseguição. Essas três metáforas constituem implicitamente a estratégia de manipulação por intimidação, que incide sobre o *dever-fazer* do destinatário e guia-se pela lógica tensiva. Ou seja, o enunciador está dizendo que, se Timóteo não cumprisse seu ministério, não seria um “bom soldado cristão”, jamais seria coroado como um atleta vencedor que competiu segundo as regras” e que não poderia, como um lavrador preguiçoso, esperar frutos de um trabalho que não fez.

A intimidação se intensifica quando o enunciador faz uma citação direta de um hino cristão primitivo, isto é, delega a voz a outro narrador, que sincretiza as figuras do *eu* narrador do texto epistolar, debragem do *eu* implícito da enunciação e centro perspectivador do discurso, e um *você*, que tem como referência o enunciatário, através de um “nós” inclusivo. Por meio de uma fórmula discursiva estereotipada recorrente no *corpus paulinum*, “Fiel é esta palavra”, anuncia uma argumentação essencialmente implicativa, mas o último verso (13) rompe essa lógica por meio da concessão: “Se já morremos com ele, também viveremos com ele; ¹² se perseveramos, também com ele reinaremos; se o negamos, ele, por sua vez, nos negará; ¹³ se somos infiéis, ele permanece fiel, pois de maneira nenhuma pode negar a si mesmo”. Notemos a lógica implicativa (se x, então y) nos dois primeiros versos do hino: “se já morremos com Cristo, então, também viveremos com ele; “se perseveramos com ele, então também com ele reinaremos; “se o negamos, então ele, por sua vez, nos negará”. As duas primeiras implicações são estratégias de manipulação por tentação, a última, por intimidação. Por outro lado, a quebra de expectativa produzida pela concessão no verso 13, “se somos infiéis,

ele permanece fiel, pois de maneira nenhuma pode negar a si mesmo”, acentua a fidelidade de Cristo e atoniza a natureza humana ao mesmo tempo em que, implicitamente, associa-se à estratégia de manipulação por provocação. O enunciador estaria dizendo ao enunciatário que, ainda quando os cristãos são infiéis, merecendo nada menos que a infidelidade de Cristo, ele, porém, permanece fiel, pois não pode negar o que ele é, isto é, sua natureza fiel. No fazer persuasivo do destinador, essa concessão não intenciona dar uma autorização para o destinatário ser infiel à sua vocação, muito pelo contrário, objetiva “constrangê-lo” a manter-se fiel àquele que não sabe ser de outra forma.

No outro argumento desta secção (2 Tm 2:14-26), desta feita centrado na performance pragmática do destinatário-manipulado, o enunciador procura persuadir o enunciatário a se desvencilhar de alguns antissujeitos de seu percurso narrativo:

¹⁴Relembre a todos essas coisas, dando testemunho solene diante de Deus, para que evitem brigas a respeito de palavras, pois isso não serve para nada, a não ser para prejudicar os ouvintes. ¹⁵Procure apresentar-se a Deus aprovado, como obreiro que não tem de que se envergonhar, que maneja bem a palavra da verdade. ¹⁶Evite, igualmente, os falatórios inúteis e profanos, pois os que se entregam a isso avançarão cada vez mais na impiedade. ¹⁷Além disso, a linguagem deles corrói como câncer. Entre esses estão Himeneu e Fileto, ¹⁸que se desviaram da verdade, dizendo que a ressurreição já aconteceu, e estão pervertendo alguns em sua fé. ¹⁹Entretanto, o firme fundamento de Deus permanece, tendo este selo: “O Senhor conhece os que lhe pertencem.” E mais: “Afastese da injustiça todo aquele que professa o nome do Senhor.” ²⁰Ora, numa grande casa não há somente utensílios de ouro e de prata; há também de madeira e de barro. Alguns, para honra; outros, porém, para desonra. ²¹Assim, pois, se alguém se purificar destes erros, será utensílio para honra, santificado e útil ao seu senhor, estando preparado para toda boa obra. ²²Fuja das paixões da mocidade. Siga a justiça, a fé, o amor e a paz com os que, de coração puro, invocam o Senhor. ²³Evite as discussões insensatas e absurdas, pois você sabe que elas só provocam brigas. ²⁴O servo do Senhor não deve andar metido em brigas, mas deve ser brando para com todos, apto para ensinar, paciente, ²⁵disciplinando com mansidão os que se opõem a ele, na expectativa de que Deus lhes conceda não só o arrependimento para conhecerem a verdade, ²⁶mas também o retorno à sensatez, a fim de que se livrem dos laços do diabo, que os prendeu para fazerem o que ele quer. (2 TIMÓTEO 2:14-26 – NAA, 2017, pp. 914 – grifos nossos).

Esse excerto, do ponto de vista da sintaxe narrativa, é construído por uma série de programas de uso, isto é, o enunciatário precisa executar esses programas que consistem no desvencilhamento de antissujeitos e seus antiprogramas oponentes ou embaraços ao programa de base “tomar parte no ministério apostólico”, o que significa desempenhar cabalmente seu ministério. Os enunciados introduzidos pelas injunções encetadas com os verbos evitar, afastar-se e fugir são reveladores desses programas de uso. O enunciatário, figurativizado pelo ator Timóteo deve evitar contendas, polêmicas, falatórios inúteis, discussões insensatas e brigas; e deve afastar-se da injustiça. Além disso, deve ainda fugir das paixões de sua mocidade e

disciplinar com mansidão os que se lhe opõem. Todos esses programas de uso têm como alvo tornar Timóteo um “vaso de honra” ou um “obreiro aprovado”, que não tem de que se envergonhar” no cumprimento do programa de base.

O enunciado “se alguém se purificar destes erros, será utensílio para honra, santificado e útil ao seu senhor, estando preparado para toda boa obra” revela um investimento na manipulação do enunciatário através da estratégia de tentação, em que este é tentado a ser tornar um “utensílio para honra, santificado e útil ao seu senhor”, se “se purificar destes erros”, ou seja, “evitar brigas, falatórios profanos e afastar-se da injustiça”. Do ponto de vista da análise epistolar, o excerto supra constitui-se de uma série de exortações protrélicas e parenéticas. Na perspectiva tensiva, o ritmo acelerado dessas exortações aponta para a percepção sensível do sujeito, isto é, ao seu modo de ver e perceber o mundo, que nos permite depreender um sujeito da aceleração, da apreensão.

A secção a seguir (2 Tm 3:1-17) encerra a demonstração ou prova desse discurso vazado em uma cena epistolar, apresentando dois argumentos que procuram impelir o destinatário a aceitar a tese proposta ou, em termos semióticos, a aceitar o contrato proposto e desempenhar a performance requerida. Depois de adverti-lo da apostasia dos últimos dias (2 Tm 3:1-9) apresentando uma lista de adjetivos que caracterizam falsos cristãos, para então denunciar o comportamento semelhante de alguns pseudocristãos daqueles dias, o sujeito-enunciador ordena-lhe que se afaste deles. Do ponto de vista retórico, o objetivo é contrastar por meio do recurso retórico da *ékphrasis* verdadeiros e falsos cristãos. São os antimodelos ou antiexemplos que Timóteo deve evitar. Em contraste com esses falsos cristãos, o enunciador euforiza a postura do enunciatário que tem seguido o próprio enunciador como modelo de verdadeiro mestre cristão:

¹⁰Mas você tem seguido de perto o meu ensino, a minha conduta, o meu propósito, a minha fé, a minha paciência, o meu amor, a minha perseverança, ¹¹as minhas perseguições e os meus sofrimentos, os quais tive de enfrentar em Antioquia, Icônio e Listra. Quantas perseguições sofri! Porém o Senhor me livrou de todas elas. ¹²Na verdade, todos os que querem viver piedosamente em Cristo Jesus serão perseguidos. ¹³Mas os perversos e impostores irão de mal a pior, enganando e sendo enganados. ¹⁴Quanto a você, permaneça naquilo que aprendeu e em que acredita firmemente, sabendo de quem você o aprendeu ¹⁵e que, desde a infância, você conhece as sagradas letras, que podem torná-lo sábio para a salvação pela fé em Cristo Jesus. ¹⁶Toda a Escritura é inspirada por Deus e útil para o ensino, para a repreensão, para a correção, para a educação na justiça, ¹⁷a fim de que o servo de Deus seja perfeito e perfeitamente habilitado para toda boa obra. (2 TIMÓTEO 3:10-17 – NAA, 2017, pp. 915 – grifos nossos).

Assim, o modo como o sujeito destinador-manipulador desempenha seu próprio percurso narrativo constitui-se em um tipo de adjuvante ao percurso do sujeito-destinatário, visto que, ao se colocar como modelo e padrão que o destinatário “tem seguido de perto”, se estabelece, pois, em um investimento da competência modal deste, isto é, em seu *saber-fazer* e *poder-fazer*. Em termos pragmáticos, Paulo está dizendo a Timóteo que ele pode e sabe cumprir seu ministério cabalmente porque o jovem assistente o tem acompanhado de perto, ou seja, ele conhece bem um modelo de como fazê-lo: “¹⁰Mas você tem seguido de perto o meu ensino, a minha conduta, o meu propósito, a minha fé, a minha paciência, o meu amor, a minha perseverança, ¹¹as minhas perseguições e os meus sofrimentos, os quais tive de enfrentar em Antioquia, Icônio e Listra²⁸⁰”. Desse modo, mais do que uma simples argumentação pelo exemplo, a referência ao “padrão” do destinador em desempenhar seu próprio percurso narrativo é um investimento modal na competência do manipulado, posto que o capacita a *saber-fazer* e *poder-fazer*. Além disso constitui-se também em uma estratégia de manipulação por sedução, incidindo sobre a alteração modal na competência do sujeito, manipulando-o, neste caso, ao “querer-fazer”. Em outras palavras, o enunciador está dizendo ao enunciatário que acredita que ele é capaz de desempenhar o programa de base proposto porque ele tem seguido de perto seu exemplo.

Nesse sentido, de acordo com o fluxo narrativo e argumentativo do texto, é natural uma exortação parenética como a que se segue: “¹⁴Quanto a você, permaneça naquilo que aprendeu e em que acredita firmemente, sabendo de quem você o aprendeu”. Conforme podemos constatar, o pronome relativo “quem”, neste excerto, é anafórico e tem dois referentes textuais: as ancestrais de Timóteo, isto é, sua “avó Loide e sua mãe Eunice” (2 Tm 1:5) e, principalmente, o próprio Paulo, a quem o enunciatário tem “seguido de perto” (10,11). Esses sujeitos seriam os agentes que lhe ensinaram “as sagradas letras” ou a “Escritura”, isto é, os discursos que constituem o *archéion* da religião judaica, o Antigo Testamento, nas escrituras cristãs. Nesse sentido, o sujeito “Escritura” é o verdadeiro doador de competência do sujeito Timóteo (“torná-lo sábio”) em outro programa narrativo, o da busca do objeto-valor “salvação”. Desse modo, o excerto em análise é uma exortação ao enunciatário visando a uma dupla permanência: primeiro Timóteo deve permanecer no “ensino e modelo do apóstolo” para “cumprir cabalmente seu ministério” e, em segundo lugar, ele deve permanecer na “Escritura” para que possa ser

²⁸⁰ É interessante notar que Lista, de acordo com a narrativa de Atos 16:1, teria sido a cidade natal de Timóteo. “Chegou também a Derbe e a Listra. Havia ali um discípulo chamado Timóteo, filho de uma judia crente, mas de pai grego”.

sancionado no percurso proposto pelo arqui-Destinador divino, no discurso cristão, com o objeto-valor “salvação”.

Notemos que, em termos do complexo tímico-fórico, que determina os valores do que é bem ou mal, bom ou ruim, agradável ou desagradável, positivo ou negativo, os discursos do *corpus paulinum*, como um discurso religioso, se constituem sempre em uma dualidade através de binômios representantes das oposições semânticas de bem/mal/, salvação/perdição, certo/errado, justiça/injustiça, piedade/impiedade, boa obra/obra má etc. É típico do caráter do discurso religioso, notadamente o de natureza fundacional, a negação de um meio termo na constituição desse microuniverso semântico discursivo.

Na secção a seguir (2 Tm 4:1-8) temos, em termos retóricos, o epílogo do discurso, em que o enunciador apela diretamente para que o enunciatário cumpra cabalmente seu ministério e faça a obra de um evangelista:

¹Diante de Deus e de Cristo Jesus, que há de julgar vivos e mortos, pela sua manifestação e pelo seu Reino, peço a você com insistência ²que pregue a palavra, insista, quer seja oportuno, quer não, corrija, repreenda, exorte com toda a paciência e doutrina. ³Pois virá o tempo em que não suportarão a sã doutrina; pelo contrário, se rodearão de mestres segundo as suas próprias cobiças, como que sentindo coceira nos ouvidos. ⁴Eles se recusarão a dar ouvidos à verdade, entregando-se às fábulas. ⁵Mas você seja sóbrio em todas as coisas, suporte as aflições, faça o trabalho de um evangelista, cumpra plenamente o seu ministério. ⁶Quanto a mim, já estou sendo oferecido por libação, e o tempo da minha partida chegou. ⁷Combati o bom combate, completei a carreira, guardei a fé. ⁸Desde agora me está guardada a coroa da justiça, que o Senhor, reto juiz, me dará naquele Dia; e não somente a mim, mas também a todos os que amam a sua vinda. (2 TIMÓTEO 4:1-9 – NAA, 2017, pp. 915 – grifos nossos).

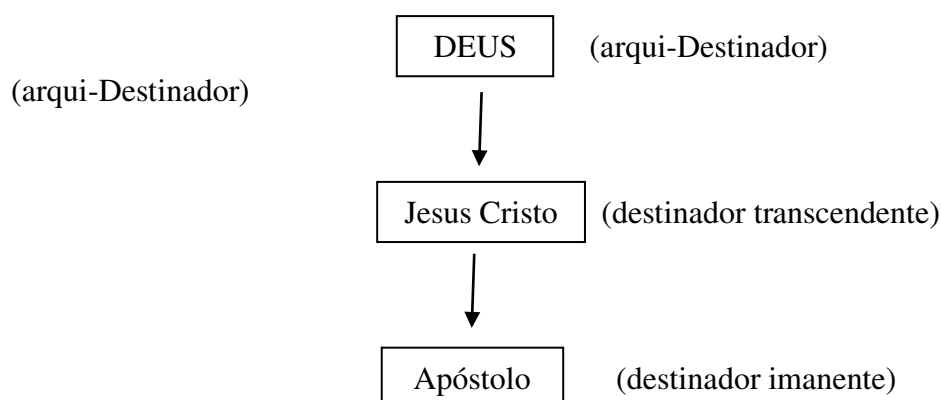
Lembremos que, conforme a *dispositio* aristotélica, a peroração é o que se põe no fim do discurso e “compõe-se de quatro partes: a primeira consiste em dispor bem o ouvinte em nosso favor e em dispô-lo mal para com o adversário: a segunda tem por fim amplificar ou atenuar o que se disse; a terceira, excitar as paixões no ouvinte; a quarta, proceder a uma recapitulação” (ARISTÓTELES, 2005, p. 220). Conforme ressalta Reboul (2003, p. 60), “a peroração é o momento por excelência em que a afetividade se une à argumentação, o que constitui a alma da retórica”.

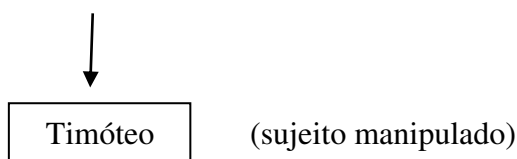
Da perspectiva retórica, neste excerto, vemos uma recapitulação da argumentação desenvolvida no discurso, uma reiteração da tese proposta, “cumpra plenamente o seu ministério”, e uma investida reiterada de atingir as paixões do enunciatário, isto é, seu *pathos*. De acordo com Cícero (1997, pp. 185,186), a paixão, ou melhor, a compaixão, termo que ele usa em sua Invenção Retórica, “é a parte do discurso com a qual procuramos despertar a

misericórdia dos ouvintes. Para isso, a primeira coisa que devemos fazer é acalmar seus espíritos e provocar sua piedade para que sejam mais sensíveis às nossas reclamações”. Segundo o autor romano, podemos suscitar as paixões no discurso, isto é, investir no *pathos* do auditório, usando aqueles lugares-comuns como o poder dos infortúnios sobre a vida humana. Pois, conclui o autor, “esses pensamentos, gravemente expressos e sentenciosos, são o melhor recurso para acalmar os sentimentos das pessoas e prepará-las para a compaixão, porque os infortúnios dos outros os farão ver sua própria fragilidade” (IBIDEM, p 186).

No excerto em análise, é flagrante o intenso apelo ao *pathos* do enunciatário que visa a suscitar as emoções deste e fazê-lo aderir à tese proposta. Se o epílogo é lugar onde a afetividade se une à argumentação, neste excerto, notamos que toda a argumentação anterior se imiscui ao apelo emocional intenso com o fim de persuadir o enunciatário. Começa com um forte apelo: “¹Diante de Deus e de Cristo Jesus, que há de julgar vivos e mortos, pela sua manifestação e pelo seu Reino, peço a você com insistência ²que pregue a palavra, insista, quer seja oportuno, quer não, corrija, repreenda, exorte com toda a paciência e doutrina”. Observemos que pregar a palavra, insistir com os pecadores, corrigir os faltosos, repreender os insubordinados, exortar os desanimados são funções que constituem o ministério de Timóteo como líder das comunidades cristãs. Nesse sentido, o enunciador está resumindo os argumentos utilizados na demonstração do discurso e concluindo com um apelo contundente. Do ponto de vista da sintaxe narrativa, o enunciador reitera seu investimento na competência modal do sujeito manipulado. Ao recorrer aos sujeitos “Deus e Jesus Cristo” como fiadores do apelo para que Timóteo cumpra “cabalmente seu ministério”, o sujeito Paulo está trazendo ao campo de presença a hierarquia típica do discurso religioso, por meio das figuras do arqui-Destinador divino (Deus) e do Destinador transcendente (Jesus), sobredeterminador tanto do sujeito Paulo quanto do sujeito Timóteo, conforme figura abaixo:

Figura 37 – Hierarquia de destinadores no discurso epistolar bíblico





Fonte: Elaborada para tese.

A tese é novamente apresentada, agora em forma de injunção, quando o enunciador ordena ao enunciatário por meio de uma interpelação adversativa: “⁵Mas você seja sóbrio em todas as coisas, suporte as aflições, faça o trabalho de um evangelista, cumpra plenamente o seu ministério”. Percebamos o apelo reiterado a que Timóteo “suporte as aflições” por causa de sua missão e da religião cristã. No plano da textualização, essa recorrência produz o efeito de sentido de ênfase, isto é, acentua e tonifica o apelo e pressupõe que haja, por parte do enunciatário, uma predisposição ao medo, timidez ou covardia diante do sofrimento pela causa do evangelho. No nível tensivo, essa reiteração perde intensidade e ganha em extensidade, isto é, perde impacto e tende à atonia.

O apelo ao *pathos* se intensifica quando o enunciador constrói, no excerto a seguir, por meio das metáforas militar e esportiva, as cenografias de um soldado deixando o campo de batalha e voltando para casa e de um maratonista completando a maratona, fortalecendo assim a configuração temática e discursiva da “despedida” sob a qual o edifício do discurso epistolar é erigido: “⁶Quanto a mim, já estou sendo oferecido por libação, e o tempo da minha partida chegou. ⁷Combati o bom combate, completei a carreira, guardei a fé. ⁸Desde agora me está guardada a coroa da justiça, que o Senhor, reto juiz, me dará naquele Dia; e não somente a mim, mas também a todos os que amam a sua vinda” (2 TIMÓTEO 4:6-8 – NAA, 2017, pp. 915).

Depois de exortar e apelar na presença de “Deus e Jesus Cristo” que Timóteo cumpra plenamente seu ministério, Paulo, em tons melancólicos, anuncia sua despedida do cenário da vida e do ministério cristão, pressupondo que sua morte estaria próxima: “⁶Quanto a mim, já estou sendo oferecido por libação, e o tempo da minha partida chegou”. O sintagma “oferecido por libação” é uma referência ao sistema sacrificial do judaísmo e ao mesmo tempo, provavelmente, à prática greco-romana de oferecer seus alimentos a seus deuses derramando uma taça de vinho sobre eles. Dessa forma, o que Paulo está dizendo é que havia chegado o momento de sua vida ser sacrificada como uma oferta a seu Deus²⁸¹. A performance em seu

²⁸¹ É o que está claramente expresso pela escolha dos verbos no enunciado grego: Ἐγὼ γὰρ ἤδη σπένδομαι, καὶ ὁ καιρὸς τῆς ἀναλύσεώς μου ἐφέστηκεν. ⁷ τὸν καλὸν ἀγῶνα ἠγωνίσασμαι, τὸν δρόμον τετέλεκα, τὴν πίστιν τετήρηκα. (2 Tm 4:6-7)

próprio percurso narrativo estava concluída, era a hora de esperar a sanção divina, isto é, o recebimento do prêmio “coroa da vida”.

Assim, em termos da sintaxe narrativa, o destinador manipulador procura persuadir seu destinatário-manipulado suscitando as paixões da compaixão, empatia e solidariedade ao recorrer ao término de seu próprio percurso narrativo. Depois de tê-lo desempenhado como deveria fazê-lo e se tornado exemplo para o enunciatário, esperava ser sancionado com o objeto-valor ansiado: “⁸Desde agora me está guardada a coroa da justiça, que o Senhor, reto juiz, me dará naquele Dia; e não somente a mim, mas também a todos os que amam a sua vinda”. “Deus ou o Senhor”, qualificado como reto juiz, é apresentado aqui como o destinador-julgador que haverá de sancionar o sujeito Paulo com a “a coroa da justiça”, uma referência às coroas de louro que os competidores greco-romanos recebiam quando se sagravam vitoriosos nas competições esportivas. Nesse sentido, o sujeito Paulo é, aqui, um sujeito realizado, posto que completou a performance em seu próprio percurso narrativo e aguarda agora a sanção de seu Destinador.

O prêmio ou a sanção com objeto-valor, “a coroa da justiça”, aguardado pelo enunciador será distribuído não apenas ao sujeito Paulo, mas também “a todos os que amam a sua vinda”. E isso acontecerá “naquele Dia²⁸²”. O enunciador está aqui manipulando o enunciatário pelo uso da estratégia da tentação, incitando-o a permanecer fiel, suportar os sofrimentos pela causa cristã e cumprir cabalmente seu ministério para que receba também a coroa da justiça “naquele dia”.

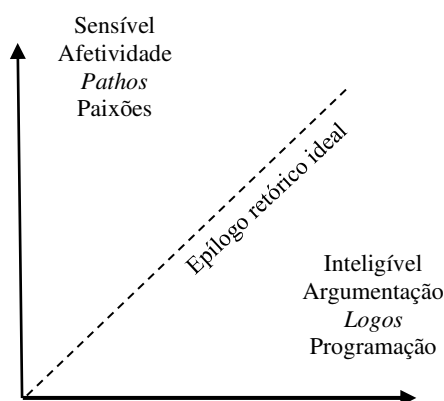
Em termos passionais, o enunciador mostra-se um sujeito afetado pela paixão da espera. Espera estar conjunto com o objeto valor vida eterna (“coroa da justiça”), o prêmio que o moveu em seu percurso narrativo. Greimas (2014), em sua análise da Cólera, postula dois tipos de espera: a espera simples e a espera fiduciária. No primeiro caso é a espera pelo objeto e no segundo supõe-se uma relação modal com o sujeito. Na espera simples, um /querer-estar-conjunto/ com o objeto de valor caracteriza o estado modal do sujeito e pode ser descrito da seguinte forma: $S_1 \text{ querer } [S_3 \rightarrow (S_1 \cap Ov)]$. Nesse sentido, o sujeito Paulo espera entrar em conjunção com o objeto-valor “coroa da vida” ou vida eterna, também espera entrar em conjunção com o próprio sujeito-manipulado Timóteo, a quem pede para vir ao seu encontro sem demora (2 Tm 4:9). Além disso, como destinador-manipulador, espera que o manipulado aceite o contrato proposto e desempenhe a performance requerida pelo programa narrativo de base. O segundo tipo de espera é a espera fiduciária, que é caracterizada pela relação que o

²⁸² Dia do “acerto de contas”, das “recompensas e castigos”. Ver nota 278 desta tese.

sujeito estabelece com o sujeito do fazer e pode ser representada da seguinte forma: S_1 crer [S_3 *dever-fazer* ($S_1 \cap Ov$)]. Nesse tipo de espera S_1 atribui a S_2 uma espécie de modalidade deôntica, um *dever-fazer*. Na verdade, como destaca Greimas, o que ocorre aqui é um contrato imaginário, um simulacro em que S_1 atribui a S_2 um *dever-fazer*, isto é, crer que S_2 o colocará em conjunção com o objeto de valor. Desse modo, o sujeito Paulo crê que Deus, seu arqui-Destinador-julgador, o colocará em conjunção com o objeto valor desejado. É uma espera baseada em um contrato fiduciário entre destinador e destinatário.

Do ponto de vista do enunciatário, esse epílogo retórico deve ter-lhe causado forte comoção, visto que o apelo às emoções é muito patente. Se o epílogo é, como afirma Reboul (2003) o momento por excelência em que a afetividade se une à argumentação, diremos que, em termos tensivo, de todos os componentes do discurso, a peroração é o lugar onde se pode apreender mais facilmente a tensividade, esse eixo semântico que se articula em intensidade e extensidade, unindo, assim, os estados de alma - o sensível, aos estados de coisas - o inteligível, exatamente porque aqui essa tensão aflora no plano da expressão do discurso. Vejamos a representação do epílogo no gráfico tensivo abaixo:

Figura 38 – Representação tensiva do epílogo retórico



Fonte – Elaborada para a tese a partir de Zilberberg (2011)

O gráfico acima é a representação tensiva de um epílogo retórico ideal. Postulamos que não apenas no epílogo, mas em todo o discurso, o *ethos* é o resultado do entrelaçamento entre o *logos* e o *pathos* em uma cenografia específica. Se, para Maingueneau (2015, p. 6), a força argumentativa de um discurso é derivada do entrelaçamento entre *logos* e *ethos*, para nós, o *ethos* é resultante do modo como o enunciador articula o sensível, o *pathos* - as paixões no discurso, ao inteligível, a argumentação - o *logos* propriamente dito.

Tendo concluído o discurso, embora não a missiva, na secção a seguir (2 Tm 4:9-18), o enunciador, ainda em tons melancólicos, solicita a urgente presença do enunciatário em sua prisão (⁹Empenhe-se por vir até aqui o mais depressa possível), recomenda que se afaste de Alexandre, o ferreiro que lhe teria causado muito males (⁵Tome cuidado com ele também você, porque resistiu fortemente às nossas palavras), reclama a deserção de alguns cristãos em seu primeiro julgamento (¹⁶Na minha primeira defesa, ninguém foi a meu favor; todos me abandonaram) e pede alguns favores a Timóteo (¹³Quando você vier, traga a capa que deixei em Trôade, na casa de Carpo. Traga também os livros, especialmente os pergaminhos).

Em termos passionais, é um sujeito esperançoso de que, embora morra, o arqui-Destinador o premiará levando-o para seu reino celestial: “¹⁸O Senhor me livrará também de toda obra maligna e me levará salvo para o seu Reino celestial. A ele, glória para todo o sempre. Amém!”. “Levar a salvo para o Reino celestial” é outra expressão para a sanção com o objeto-valor vida eterna, como é salvação, coroa de glória, coroa da vida e outras expressões conotativas empregadas pelos narradores no *corpus paulinum*.

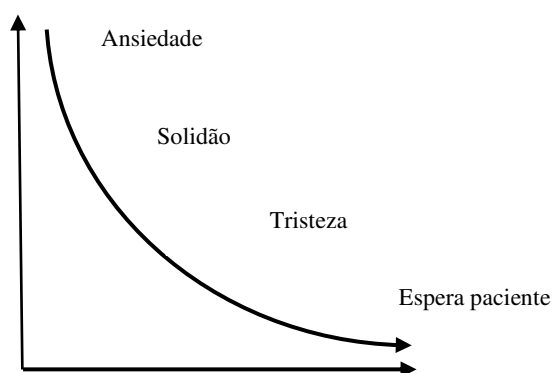
Por fim, temos a saudação final e fechamento epistolar. Mais uma vez debreado actancialmente no *eu* através do possessivo *meu*, instalando o narrador figurativizado no nível discursivo pelo ator Paulo, simula-se no enunciado as saudações do gênero epistolar, marcadas por um tom afetivo e humilde. Solicita-se que o enunciatário “faça o possível para ir ao seu encontro antes do inverno”, e conclui com uma expressão de desejo na textualização de uma saudação final: “o Senhor esteja com o seu espírito. A graça esteja com vocês”.

Sob a ótica da análise epistolar, 2 Timóteo é uma típica carta *ad hoc*, isto é, escrita para cumprir objetivos prementes do autor e responder a necessidades específicas do destinatário. As marcas de oralidade estão espriadas na tessitura textual, os poucos temas tratados e o modo muito pessoal e íntimo como são tratados, e a linguagem direta e informal revelam uma típica correspondência pessoal ou simulam esse tipo de correspondência.

Da perspectiva retórica, a missiva segue os cânones da *dispositio* aristotélica, estando ausente apenas a *narratio* no início da carta. Apesar de pessoal ou simular pessoalidade, caso a carta seja apenas uma espécie de bricolagem de textos paulinos autênticos, como defendem alguns estudiosos, a argumentação é complexa, diferentemente de 1 Timóteo e Tito que, conforme apontamos nas análises desta última, são configuradas em uma espécie de memorando (o *mandatum principii*) com diretrizes ao enunciatário, possuindo assim uma estrutura argumental mais simples. Segunda a Timóteo é um discurso vigoroso, inteligente e profundamente emotivo, do começo ao fim. Assemelha-se mesmo a uma carta de despedida ou a um testamento do autor.

Da perspectiva semiótica, conforme podemos constatar nas análises, o ritmo sensível dessa missiva, que reflete o modo como o enunciador percebe o mundo, oscila entre aceleração e desaceleração. Porém, *in toto*, isto é, no geral, esse discurso-objeto nos permite depreender a presença de um sujeito acelerado, visto que as paixões que o afetam sensivelmente oscilam entre a ansiedade e a esperança. Em termos tensivos, o percurso passional do enunciador desta missiva pode ser representado da seguinte forma:

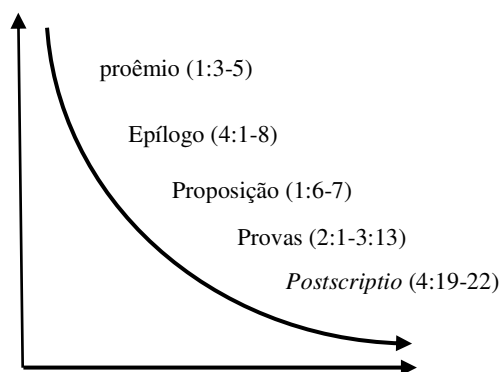
Figura 39 – Percurso passional do enunciador de 2 Timóteo



Fonte – Elaborada para a tese a partir de Zilberberg (2011)

A tonicidade e a rapidez, resultantes do cruzamento do forema do *elã* e das subdimensões da tonicidade e andamento, caracterizam o modo de dizer do enunciador e apontam para a presença de um sujeito aspectualizado pelo sofrer, um sujeito acelerado, da apreensão. Nesse sentido, o estilo tensivo segue predominantemente o estilo concessivo, que vai do acontecimento ao exercício, da concessão à implicação, do mesmo modo como o estado passional do sujeito segue o percurso da ansiedade à espera confiante. Conseqüentemente, o estilo desta missiva pode ser representado da seguinte forma:

Figura 40 – Estilo tensivo de 2 Timóteo



Fonte – Elaborada para a tese a partir de Zilberberg (2011)

No nível da dimensão racional e inteligível do texto epistolar, constatamos aqui, em termos de procedimentos retóricos, o predomínio da argumentação pelo exemplo, o uso de metáforas da vida cotidiana, estratégias argumentativas predominantemente centradas no *pathos*; e em termos narrativos, as ocorrências de estratégias de manipulação alternadas entre a tentação, sedução e intimidação, que têm em vista a alteração modal tanto do *querer-fazer* quanto do *dever-fazer* do sujeito destinatário-manipulado, revelando aqui um “enunciador competente, capaz, que diz a verdade e deve levar o enunciatário à credibilidade, à confiabilidade, à crença”. (Barros, 2007, p. 165).

Na dimensão passional ou emocional do texto epistolar, verificamos a presença de um enunciador que centra seus investimentos persuasivos nas emoções do enunciatário, procurando despertar paixões como a empatia e a solidariedade. Ademais é um enunciador cujo percurso passional migra da ansiedade à espera, confiante e serena, revelando o *ethos* de um enunciador justo, ponderado. Na dimensão sensível do enunciado epistolar, depreendemos um sujeito que percebe o mundo predominantemente acelerado, aspectualizado pelo sofrer, corroborando para a construção da imagem de um enunciador benevolente e cúmplice.

Diferentemente do que ocorre na epístola a Tito, nesta carta podemos depreender um tom de voz predominantemente informal, afetivo e pessoal; uma corporalidade lânguida, mas não apequenada ante à situação de encarceramento e ameaça contínua de morte, um caráter resiliente e firme, que se agiganta ante a esperança que lhe constitui. Nesse sentido, visto que o *ethos* é o resultado do entrelaçamento entre *logos* e *pathos* em uma cenografia específica, isto é, do modo como o enunciador articula o sensível e o inteligível, podemos constatar que a cenografia predominante neste discurso é a de um contexto familiar específico, a de um pai falando a um filho, dando conselho, advertindo sobre maus exemplos, encorajando a enfrentar suas fraquezas pessoais, enfim, a de um pai preocupado com um filho muito amado. Consequentemente, o enunciador desta missiva constrói de si a imagem terna e afetiva de um pai ou de um líder paternal, e de um pastor ou guia espiritual generoso e paciente.

4.4.3 O *ethos* do ator da enunciação das pseudopaulinas

O *ethos*, como uma imagem-fim do sujeito de um conjunto de textos, constitui-se como um fato diferencial e consequentemente produz um efeito de sentido de individualidade ou de identidade. Conforme Discini (2003), essa imagem-fim, que é um simulacro ou uma imagem

virtual que o sujeito constrói de si mesmo, para si mesmo e para o outro, é efeito de individuação do eixo *totus/unus*, em que o todo integral sustenta a totalidade discursiva.

Depois da análise de algumas categorias associadas às estruturas narrativas, discursivas e tensivas, atentando aos modos recorrentes de dizer através dos mecanismos de construção do conteúdo dos textos, na sua textualização, que une o plano da expressão e o plano do conteúdo (procedimentos argumentativos e estratégias de manipulação), e no nível tensivo (percepção sensível, percurso passional do sujeito e estilo tensivo epistolar), semelhantemente ao que ocorre aos grupos de missiva analisados, pudemos depreender a presença de narradores/enunciadores²⁸³ distintos nas duas missivas, entretanto, também verificamos a permanência de traços identitários que remetem à presença de uma imagem-fim comum aos dois enunciados epistolares, conforme podemos verificar no quadro abaixo:

Quadro 05 – Síntese dos índices identitários do ator da enunciação das pseudopaulinas

EPÍSTOLAS	RECORRÊNCIAS DO DIZER	NARRADOR/ SUJEITO/ ENUNCIADOR	ETHOS
Epístola a Tito	Procedimentos argumentativos e estratégias de manipulação	Sujeito competente, autoritativo e corajoso.	<i>Ethos</i> de um líder firme, motivador e paternal; a imagem afetuosa de um pai espiritual equilibrada à imagem autoritativa de um apóstolo.
	Percepção sensível e percurso passional do sujeito e estilo tensivo da missiva	Sujeito desacelerado, lento, do agir, da programação; implicativo; percurso passional sem modulação (atonamente preocupado). Estilo descendente.	
Segunda Epístola a Timóteo	Procedimentos argumentativos e estratégias de manipulação	Sujeito competente, capaz, generoso, justo e ponderado.	<i>Ethos</i> de um líder paternal; a imagem afetiva de um pai espiritual; o <i>ethos</i> de um pastor ou guia espiritual generoso, paciente e fraterno.
	Percepção sensível e percurso passional do sujeito e estilo tensivo da missiva	Sujeito da aceleração, da apreensão e do sofrer; percurso passional da ansiedade à espera confiante, enunciator cúmplice e humilde. Estilo descendente.	
TRAÇOS IDENTITÁRIOS RECORRENTES DO ATOR DA ENUNCIÇÃO DAS PSEUDOOPaulINAS			
<ol style="list-style-type: none"> 1. Sujeito submisso e guardião dos valores outorgados por sua instância doadora: Arqui-Destinator (Deus), Destinator transcendente (Jesus Cristo), cristianismo; 2. Destinator-manipulador competente, dono de uma retórica própria e recorrente (uso de diversas estratégias de manipulação, com ênfase na tentação e sedução; procedimento argumentativos diversos e figuras 			

²⁸³ Ressaltamos que, via de regra, como é típico da cena genérica epistolar, o enunciador debreia-se enunciativamente no narrador e este se sincretiza na figura actorial do autor/remetente.

- retóricas reincidentes - argumentação pelo exemplo e síncrese);
3. Um modo próprio de combinar temas e figuras (recorrência de metáforas, quiasmos, binômios) que remete a um modo próprio de “ver” o mundo, uma percepção sensível;
 4. Estado passional determinado pela relação discursiva com o enunciatário e com o simulacro da situação de enunciação;
 5. Equilíbrio entre a imagem autoritativas de apóstolo e as imagens mais ternas e liberais de pastor, guia ou pai espiritual;
 6. Uma *héxis* corporal – uma maneira de pensar, falar, de sentir e de interpretar as coisas do mundo – singularizadora de um modo próprio de ser, de falar, de sentir, ao qual podemos associar o *ethos* de um pregador e líder competente, um guia espiritual brando, um pastor humilde e benevolente e a imagem autoritativa de um apóstolo.

Fonte: Elaborado para a tese.

Notemos que na Epístola a Tito há uma tensão entre a imagem autoritativa de apóstolo e a de um guia espiritual amável e brando; nesse sentido, a carta revela a tentativa do enunciatário em manter em equilíbrio essas duas imagens em tensão. Por outro lado, em 2 Timóteo, observamos a predominância da imagem pastoral e o *ethos* de um guia espiritual em detrimento do *ethos* apostólico. A tonicidade do primeiro e a atonia do segundo podem ser entendidas a partir do objetivo da missiva e a configuração sob a qual é construído o texto epistolar. Isso pode explicar também os diferentes percursos passionais nas duas missivas, visto que o “Paulo” de 2 Timóteo é um sujeito que vive na expectativa de uma situação paroxística (a própria morte).

De todo modo, essas são as imagens-fins que emergem dos textos das missivas pseudopaulinas concorrem para construção da identidade, ou melhor, para o efeito de sentido identitário produzido nos textos do ator da enunciação, o autor implícito, actorializado pelo antropônimo Paulo.

Agora, é hora de cotejarmos os três grupos de missiva a fim de verificarmos a presença ou não de invariâncias que remetem à construção de um ou mais *ethé* do enunciatário do *corpus*, isto é, a constituição identitária do ator da enunciação do discurso bíblico fundador do acervo paulino.

4.5 Síntese e confrontações: a determinação dos *ethé* do *corpus paulinum*

Após análise do *corpus*, tendo como foco algumas categorias associadas às estruturas narrativas (estratégias de manipulação do enunciatário), discursivas (instalação do narrador e procedimentos argumentativos), e tensivas (percepção sensível, percurso passional do sujeito e estilo tensivo epistolar), visando, sobretudo, à apreensão de um modo recorrente de dizer que remete a um jeito de ser e perceber o mundo, a uma imagem-fim do sujeito da enunciação

dessas missivas, doravante iremos confrontar os dados obtidos em cada um dos grupos analisados objetivando um duplo propósito: primeiro, verificarmos a presença ou não de uma invariância nesse conjunto de dados e, em segundo lugar, estabelecermos as relações entre a construção do *ethos* e a presença de uma ou várias identidades *éticas* enunciadas no epistolário paulino. O quadro abaixo nos ajuda nesse cotejamento:

Quadro 06 – Cotejamento das invariâncias do *ethos* do enunciador do *corpus paulinum*

COTEJAMENTO DAS INVARIÂNCIAS DO <i>ETHOS</i> NO <i>CORPUS PAULINUM</i>			
GRUPOS DE MISSIVAS	TRAÇOS IDENTITÁRIOS RECORRENTES	INVARIÂNCIAS DAS INVARIÂNCIAS	TRAÇOS IDENTITÁRIOS E <i>ETHÉ</i> ASSOCIADOS
Protopaulinas	<p>1. Sujeito firme e intransigente com os valores outorgados por sua instância doadora: Arqui-Destinador (Deus), Destinador transcendente (Jesus Cristo), cristianismo;</p> <p>2. Destinador-manipulador astucioso e competente, retórica própria e recorrente (uso de diversas estratégias de manipulação, com ênfase na tentação e sedução; procedimento argumentativos diversos e figuras retóricas recorrentes);</p> <p>3. Um modo próprio de combinar figuras e temas (recorrência de metáforas dramáticas, quiasmos, binômios) que remete a um modo próprio de “ver” o mundo, uma percepção sensível;</p> <p>4. Estado passional determinado pela relação discursiva com o enunciatário;</p> <p>5. Uma <i>héxis</i> corporal – uma maneira de pensar, falar, de sentir e de interpretar as coisas do mundo – singularizadora de um modo próprio de ser, de falar, de sentir, ao qual podemos associar o <i>ethos</i> de um teólogo convicto e combativo, um pregador competente, um guia espiritual brando, um pastor humilde e benevolente e a imagem autoritativa de um apóstolo.</p>	<p>1. Sujeito firme, convicto, guardião e propagador dos valores outorgados pela instância doadora de sua competência (Arqui-Destinador divino, Destinador transcendente Jesus Cristo / cristianismo);</p> <p>2. Sujeito submisso e manipulado por seus destinatários, aos quais recorre como fiador de seu discurso (Arqui-Destinador Deus, Destinador transcendente Jesus Cristo);</p> <p>3. Destinador-manipulador astucioso e inteligente que usa todo tipo de estratégia de manipulação para persuadir o enunciatário (predominantemente através da tentação, sedução e intimidação);</p> <p>4. Enunciador competente, capaz de levar o</p>	<p>Traços identitários: Autoridade e submissão.</p> <p><i>Ethos</i> autoritativo de um apóstolo;</p> <p>Traços identitários: Convicção, intransigência e competência.</p> <p><i>Ethos</i> de um teólogo ou pregador;</p> <p>Traços identitários: Brandura, humildade e benevolência.</p> <p><i>Ethos</i> de um pastor ou de um líder paternal;</p>
Deuteropaulinas	<p>1. Sujeito firme e capaz, submisso à instância doadora de sua competência e valores: Arqui-Destinador (Deus), Destinador transcendente (Jesus Cristo), cristianismo;</p> <p>2. Destinador-manipulador competente, dono de uma retórica própria e recorrente (uso de diversas estratégias de manipulação, com predominância na tentação e sedução);</p> <p>3. Um modo próprio de combinar figuras e temas (recorrência de metáforas, quiasmos, binômios) que remete a um modo próprio de “ver” o mundo, uma percepção sensível;</p>	<p>4. Enunciador competente, capaz de levar o</p>	

	<p>Achei que explorou pouco as figuras nesta última análise</p> <p>4. Estado passional determinado pela relação discursiva com o enunciatório;</p> <p>5. Uma <i>héxis</i> corporal – uma maneira de pensar, falar, de sentir e de interpretar as coisas do mundo – singularizadora de um modo próprio de ser, de falar, de sentir, ao qual podemos associar o <i>ethos</i> de um teólogo convicto, de um pregador competente, um guia espiritual brando, um pastor humilde e benevolente e a imagem autoritativa de um apóstolo.</p>	<p>enunciatório à crença e dono de uma retórica própria e recorrente (predominância da argumentação pelo exemplo, silogismos e entimemas), possuindo um modo próprio de combinar temas e figuras (recorrência de metáforas, quiasmos, binômios, síncrese);</p>	
<p>Pseudopaulinas</p>	<p>1. Sujeito submisso e guardião dos valores outorgados por sua instância doadora: Arquí-Destinador (Deus), Destinador transcendente (Jesus Cristo), cristianismo;</p> <p>2. Destinador-manipulador competente, dono de uma retórica própria e recorrente (uso de diversas estratégias de manipulação, com ênfase na tentação e sedução; procedimentos argumentativos diversos e figuras retóricas recorrentes - argumentação pelo exemplo e síncrese);</p> <p>3. Um modo próprio de combinar temas e figuras (recorrência de metáforas, quiasmos, binômios) que remete a um modo próprio de “ver” o mundo, uma percepção sensível;</p> <p>4. Estado passional determinado pela relação discursiva com o enunciatório e com o simulacro da situação de enunciação;</p> <p>5. Equilíbrio entre a imagem autoritativas de apóstolo e as imagens mais ternas e liberais de pastor, guia ou pai espiritual;</p> <p>6. Uma <i>héxis</i> corporal – uma maneira de pensar, falar, de sentir e de interpretar as coisas do mundo – singularizadora de um modo próprio de ser, de falar, de sentir, ao qual podemos associar o <i>ethos</i> de um pregador e líder competente, um guia espiritual brando, um pastor humilde e benevolente e a imagem autoritativa de um apóstolo.</p>	<p>5. Sujeito predominantemente desacelerado, da ação, da programação, da implicação e da argumentologia;</p> <p>6. Percurso passional predominantemente relaxado, sujeito distendido e sereno;</p> <p>7. Estilo tensivo das missivas predominantemente descendente.</p>	<p>Traços identitários: Afetuoso, condescendente e fraterno.</p> <p><i>Ethos</i> de um pai ou um guia espiritual generoso.</p>

Fonte: Elaborado para a tese.

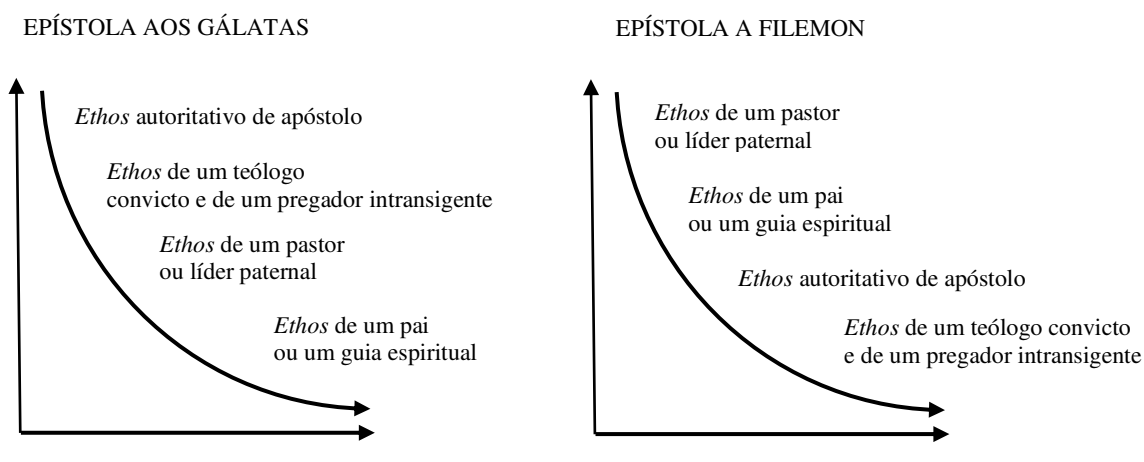
O cotejamento das invariâncias de cada grupo de missivas analisadas leva-nos a depreender a presença dessas sete invariâncias predominantes no *corpus* e permite-nos associá-las a quatro *ethé* recorrentes, em maior ou menor medida, em cada uma das cartas analisadas, quais sejam: 1) o *ethos* autoritativo de um apóstolo; 2) o *ethos* de intransigência e convicção de um teólogo ou pregador; 3) o *ethos* de brandura, humildade e benevolência de um pastor ou de um líder paternal; e 4) o *ethos* afetuoso, condescendente e fraterno de um pai e um guia espiritual generoso.

Conforme temos ressaltado, esses *ethé* estão presentes em todas as missivas analisadas, mas sua coexistência na mesma missiva, como deveríamos esperar, não acontece sem a existência de uma tensão entre um *ethos* e outro. Por exemplo, nas cartas pessoais, Filemon, Tito e 2 Timóteo, pela própria natureza da missiva como um simulacro da comunicação pessoal entre dois parceiros individuais, a tensão autoritativa do *ethos* apostólico tende a ser equilibrada e até superada com a predominância da simetria própria ao *ethos* de pastor, guia espiritual ou irmão na fé. Essa tensão equilibrada entre esses tipos de *ethos* é mais notável em Tito e Filemon. Por outro lado, em 2 Timóteo, o *ethos* apostólico é desacentuado em detrimento dos *ethé* de pastor e de pai ou guia espiritual generoso.

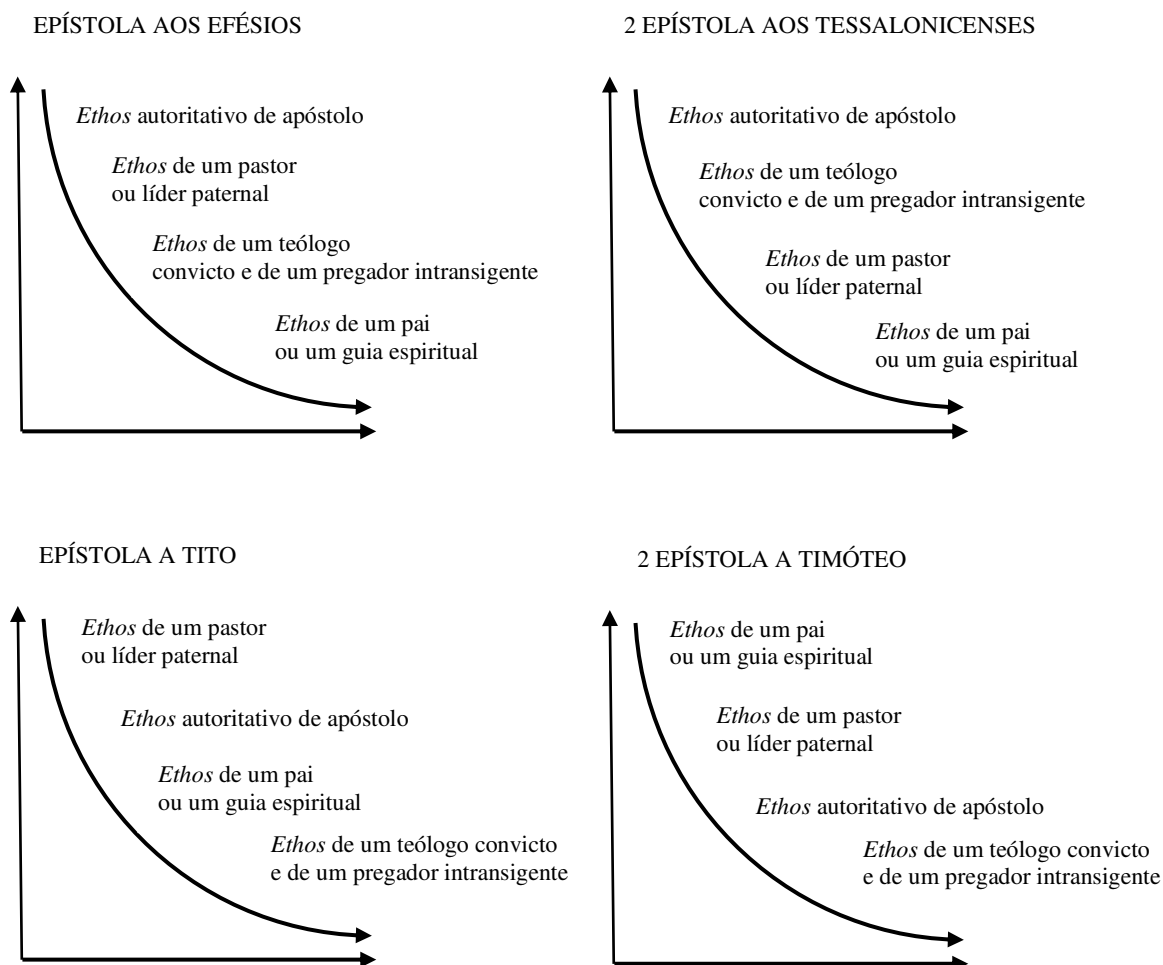
Nas cartas eclesiásticas, previsivelmente, notamos a tendência do enunciador por acentuar seu *ethos* autoritativo de um apóstolo, seguido de pregador e de teólogo e desacentuar os outros *ethé*. A razão óbvia é porque, ao estabelecer as comunidades cristãs como seus enunciatários, em diferentes medidas²⁸⁴, o enunciador vê a necessidade de que essas comunidades reconheçam seu lugar de fala, isto é, sua autoridade como “apóstolo de Jesus Cristo”.

Essa atonia ou tonificação de um *ethos* em detrimento de outro ou a tentativa do enunciador de equilibrá-los em determinadas missivas relaciona-se, portanto, com o tipo de enunciatário estabelecido, com o propósito da missiva e com a relação contratual entre enunciador e enunciatário, isto é, com a especificidade da cena enunciativa. Nesse sentido, o gráfico tensivo abaixo representa os graus de atonia e tonificação que cada *ethos* recebe em cada missiva analisada:

Figura 41 – Graus de atonia/tonificação (graus de presença) dos *ethé*



²⁸⁴ Falamos em “diferentes medidas” porque parte do objetivo de alguma dessas cartas, diferentemente do que ocorre em outras, era a defesa explícita da autoridade apostólica do autor, conforme pudemos constatar na análise de Gálatas, por exemplo. Assim, podemos falar também em “graus de presença” desse traços identitários nas missivas analisadas.



Fonte – Elaborada para a tese a partir de Zilberberg (2011)

Se, por um lado, nas cartas eclesiásticas, Gálatas, Efésios e 2 Tessalonicenses, o discurso tonifica o *ethos* autoritativo de apóstolo em associação com as imagens de um teólogo ou pregador convicto e intransigente, por outro, os *ethé* de um pastor, de um líder paternal ou de um guia espiritual e generoso são atonizados. O enunciador de Tito e Filemon procura equilibrar o *ethos* apostólico ao de um pastor ou de um guia espiritual humilde, generoso e brando. 2 Timóteo tonifica o *ethos* de um pai ou um guia espiritual generoso e atoniza o de apóstolo.

Assim, é importante ressaltar que a presença desses *ethé* não significa necessariamente que esse conjunto de textos tenha saído da pena de um ou de vários autores de carne e osso, pois essa não é nossa discussão aqui; significa apenas que esse enunciador figurativizado nesses textos pelo ator Paulo, ao enunciar, recorrentemente, constrói de si essas imagens a partir de cenografias específicas para persuadir e ganhar a adesão de seus

destinatários ao seu projeto discursivo. Porém, é importante lembrar que a noção de *ethos* em semiótica se sobrepõe à noção aristotélica associada ao dispositivo argumentativo, em que o enunciador constrói uma imagem favorável de si, e, por meio dela, apela à assunção dos ouvintes aos valores construídos em seu discurso. Apesar de também se constituir numa prova do discurso persuasivo, ligado à eficácia discursiva, conforme constatamos, o *ethos* é também estilo, constrói uma imagem-fim, um efeito de identidade do ator da enunciação.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

“Como não é possível para a semiótica manter-se como disciplina autônoma (Greimas), autárquica ou “soberba” (Hjelmslev), adotamos diante desse “obscuro dilema” uma postura modesta, defendendo, de nossa parte, uma retorização da semiótica e, posteriormente, uma semiotização da retórica.

Claude Zilberberg²⁸⁵

Conforme nos lembra Meyer (2007, p. 19), para muitos, “a retórica é o ‘saber do indistinto’, seu terreno é o incerto e o vago, o duvidoso e o conflitante. Aliás, foi assim que ela surgiu”. Também foi com esse estigma que a arte do discurso persuasivo se ergueu e tem sobrevivido há quase três milênios de história. Definida desde Aristóteles como uma arte, isto é, a arte da capacidade de descobrir o que é adequado a cada caso com o fim de persuadir, a Retórica, depois de incompreendida, rejeitada no Iluminismo e reduzida a lista de tropos retóricos, chega ao século XXI despertando grande admiração e interesse em linguístas, sociólogos, psicólogos, antropólogos, comunicadores, analistas do discurso, semioticistas etc., embora, conforme admite Zilberberg, ainda seja “difícil precisar em nossos dias o lugar da retórica no seio das ciências da linguagem” (ZILBERBERG, 2011, p. 195).

A semiótica compartilha com a retórica seu interesse pelo discurso. Contudo, embora trabalhando com o mesmo objeto, suas perspectivas e seus métodos, no entanto, são diferentes. A retórica é uma técnica, uma arte, já a semiótica tem uma aspiração científica, “é uma disciplina chamada a satisfazer as condições de cientificidade próprias de qualquer teoria, e em que ela se define, por isso, como uma metalinguagem” (GREIMAS E COURTÉS, 2008, p. 415). Conforme defende Pietroforte (2008, p. 57), “sem confundir esses métodos e sem negligenciar as suas determinações históricas, é possível estudar a retórica com o aparato teórico da semiótica. Isso quer dizer que é possível mostrar como a semiótica define, em seu ponto de vista, as sistematizações que a Retórica faz sobre seu objeto”. Mas qual o lugar da retórica na semiótica? Zilberberg (2011) responde:

²⁸⁵ ZILBERBERG, Claude. **O duplo condicionamento – tensivo e retórico – das estruturas elementares da significação**. Estudos Semióticos [online]. Volume 17, número 1. Trad. Renata Mancini e Ivã Carlos Lopes. São Paulo, abril de 2021. p. 47-58. Disponível em: www.revistas.usp.br/esse. Acesso em: 01 dez. 2021.

Considerando que o percurso gerativo prevê como último nível as estruturas discursivas, seria razoável pensar que essas seriam o lugar de acolhimento "natural" da retórica, fato que a entrada "Retórica" do Dicionário de Semiótica admite com reserva. Essa obra aborda o fazer persuasivo em função da narratividade, de modo a distinguir um *fazer-criar*, pelo qual o enunciador credencia o *ser* do *parecer*, de um *fazer-querer*, aquele que leva o enunciatário a querer o que a princípio não queria (ZILBERBERG, 2011, p. 196).

Assim, do ponto de vista da semiótica padrão, o lugar adequado para tratar das “questões retóricas” do discurso seria, portanto, o nível discursivo do percurso gerativo, em que se evidencia o *fazer persuasivo* do enunciador. Contudo, da perspectiva tensiva, conforme o Zilberberg, “o campo de ação do discurso persuasivo é dividido entre uma argumentologia, digamos implicativa e de atonia reduzida, e uma tropologia, mais precisamente concessiva e com maior tonicidade” (IBIDEM, p. 196). Em outras palavras, as questões de que trata a Retórica podem e são analisadas não apenas no patamar discursivo, mas desde o nível tensivo-fórico que, para esse autor, “tem estatuto pré-narrativo, pré-modal e pré-discursivo, isto é, tem seu lugar na prefiguração profunda do nível de pré-condições da significação”. (TATIT, 2019, p. 32)²⁸⁶. Desse modo, segundo propõe Zilberberg, “a retórica aparece assim sob duas formas: implicada nos lexemas, desde que estes sejam ordenados e catalisados; explicada nas figuras e nos discursos” (IBIDEM, p. 203).

A contribuição original de Zilberberg no tocante à aproximação entre semiótica e retórica é propô-las como “pontos de vista”, em outras palavras, consiste em, “dentro de certos limites, tanto uma retorização da semiótica quanto uma semiotização da retórica, aproximação que simultaneamente eleva e reduz a semiótica e a retórica repondo-as como pontos de vista” (IBIDEM, pp. 203,204). Assim, depois de uma “logicização” e uma “fenomenologização” do sentido, haveria espaço para sua “retorização”? Só o futuro poderá dizer. De todo modo, conforme defende Zilberberg (2021), “a semiótica, ao contemplar a retórica, está “em casa”, já que a retórica é uma arte do discurso”. Desse modo, é caucionada nessa aproximação entre semiótica e retórica que esta tese foi desenvolvida.

Revedo agora nosso percurso, cujo objetivo geral era investigar como o *ethos* do ator da enunciação do discurso bíblico fundador é construído no texto epistolar do *corpus paulinum* e, seguindo o princípio de que, conforme Discini (2015), respaldada em Brøndal

²⁸⁶ Conforme ressalta Tatit (1997, p. 6), Greimas “dedicou seus últimos trabalhos à proposição de um nível de precondições para a geração do sentido, no qual inseriu os estágios contínuos - relacionados às faculdades perceptivas e às disposições afetivas do sujeito - que nem sempre podem ser submetidos à discretização e às reduções categoriais próprias dos estágios intelectivos”. Seu último livro, “Da imperfeição”, destaca bem essa “virada tensivo-fórica” da semiótica.

(1948, 1986), o todo está nas partes, posto que existe uma estrutura que sistematiza e que esquematiza um modo de dizer como um efeito de identidade, como uma voz, um corpo e um caráter, recortamos, dessa totalidade discursiva de treze missivas, seis, sendo duas representativas de cada um dos três grupos nos quais são classificadas as missivas: a) das protopaulinas, Gálatas e Filemon; 2) das deuteropaulinas, Efésios e 2 Tessalonicenses; e 3) das pseudopaulinas, 2 Timóteo e Tito.

Para tornar exequível nosso objetivo, a análise do *corpus* teve como foco algumas categorias associadas às estruturas narrativas (estratégias de manipulação do enunciatário), discursivas (instalação do narrador e procedimentos argumentativos), e tensivas (percepção sensível, percurso passional do sujeito e estilo tensivo epistolar), visando, principalmente, à apreensão de um modo recorrente de dizer, de traços identitários, aos quais pudéssemos associar uma *héxis* corporal – uma maneira de pensar, falar, de sentir e de interpretar as coisas do mundo - singularizadora de um modo próprio de ser, um *ethos*, uma imagem-fim do sujeito da enunciação.

Conforme as análises empreendidas, o sujeito da epístola aos Gálatas é um sujeito competente, convicto, intransigente e corajoso, além de autoritativo e, paradoxalmente, submisso às fontes de sua competência e valores, o Arqui-Destinador (Deus) e o destinador transcendente (Jesus Cristo), aos quais recorre frequentemente como fiadores de seu discurso. Operando predominantemente por triagens, visando aos valores de absoluto e fechando seu campo discursivo, é aspectualizado pelo modo acelerado de ver e perceber o mundo discursivizado. É um sujeito acelerado e tônico. Nessa missiva, os traços *éticos* de um apóstolo, de um teólogo combativo e de um pregador intransigente se sobressaem aos de pastor e guia espiritual.

O sujeito da epístola a Filemon é competente, astucioso e justo. Aspectualizado como um sujeito do foco, da lentidão, do agir, da programação, o enunciador de Filemon revela um modo desacelerado de perceber o mundo discursivizado. Com uma história passional na missiva predominantemente caracterizada pelo relaxamento, esse enunciador revela traços *éticos* que remetem à imagem de brandura e firmeza de um guia espiritual, e de humildade e benevolência de um pastor. Os traços *éticos* de um apóstolo ou de um pregador e teólogo combativo estão presentes, mas são desacentuados, o que faz com que a missiva adquira a configuração de uma carta pessoal.

O sujeito de Efésios é predominantemente desacelerado, da programação, do foco, do exercício, da argumentologia. É um sujeito competente, que diz a verdade e sabe levar o enunciatário à credibilidade, à confiabilidade, à crença. Também é um sujeito sensível, posto

que é espiritualizado, equilibrando a força inteligível da doxa com o arrebatamento da epifania, do mítico. Nessa missiva, prevalecem os traços *éticos* de convicção e intransigência com respeito ao quadro de valores axiológicos que constituem sua doxa; e juntamente com os traços de competência associam-se à imagem autoritativa de um apóstolo, a de um teólogo convicto e a de um pregador intransigente.

Na segunda carta aos Tessalonincenses, vemos emergir um sujeito aspectualizado pela lentidão e pelo modo desacelerado de ver e perceber o mundo discursivizado. É um sujeito do agir, da programação, da implicação e da argumentologia. Como em todas as missivas analisadas, revela um *ethos* de autoridade, que deve e sabe dizer o que é a doxa e denunciar a heterodoxa. É autoritativo, porém submisso às fontes de sua competência e valores, o Arqu-Destinador (Deus) e o destinador transcendente (Jesus Cristo). Nessa missiva, o enunciador tenta equilibrar os traços *éticos* associados à imagem autoritativa de um apóstolo, de convicção, intransigência e competência de um teólogo, aos de brandura, humildade e benevolência de um pastor.

O sujeito da missiva a Tito é também desacelerado, lento, do agir, da programação. Seu discurso é construído predominantemente com as triagens, visando aos valores de absoluto e fechando seu campo discursivo. A história passional desse sujeito é marcada por uma ausência de oscilações, revela-se atonamente preocupado, mas o relaxamento predomina em seu estado modal. Nesse discurso, o enunciador procura equilibrar os traços *éticos* da imagem autoritativa de um apóstolo aos da imagem afetuosa de um pai espiritual, motivador e paternal.

Por fim, o sujeito da segunda carta a Timóteo, semelhantemente ao da missiva aos Gálatas, é um sujeito da aceleração, da apreensão e do sofrer. O discurso da missiva revela um sujeito aspectualizado pelo modo acelerado de ver e perceber o mundo discursivizado. O enunciador é um sujeito competente, capaz, generoso, justo e ponderado. Nessa missiva, predominam os traços *éticos* de brandura, humildade e benevolência, associados à imagem de um pastor; e as marcas de afeto, condescendência e fraternidade, associadas ao *ethos* de um pai ou de um guia espiritual generoso. A imagem autoritativa de um apóstolo está presente, mas tende a ficar em segundo plano.

A figura abaixo sintetiza os achados do levantamento dos traços *éticos* ou identitários do enunciador do *corpus paulinum* e as imagens associadas a essas marcas:

Figura 42 – Traços identitários do *ethos* do ator da enunciação do *corpus paulinum*



Fonte – Elaborada para a tese.

Acreditamos que aqui atingimos o terceiro objetivo específico de nossa tese, isto é, o de estabelecer as relações entre a construção do *ethos* e a presença de uma ou várias identidades *éticas* enunciadoras no epistolário paulino. A análise semiótica do *corpus*, como vimos, nos permite apreender um conjunto de traços *éticos* que corroboram para construção de uma imagem-fim do sujeito da enunciação. Esses traços em si mesmos podem e são associados a vários *ethé*, cuja presença em cada missiva analisada se dá, em termos tensivos, variando em atonia e tonicidade, ou, mais especificamente, em graus de presença, conforme a **figura 42**.

Quem quer que tenha sido o autor (ou autores) de carne e osso, que empunhou a pena para escrever no primeiro ou segundo século da era cristã esse conjunto de textos que moldou não apenas a religião cristã como também a cultura ocidental, é pouco relevante para esta pesquisa, o que de fato é importante é que o ator da enunciação desse *corpus* é um enunciador que se singulariza por um conjunto de traços recorrentes associados aos *ethé* autoritativo e submisso de um apóstolo; de um teólogo ou pregador convicto e intransigente; animando pela brandura, humildade e benevolência de um pastor ou de um líder paternal; e ao *ethos* afetuoso, condescendente e fraterno de um pai ou guia espiritual generoso. Apesar dos diferentes *ethé* dos narradores, essa presença e convergência de traços

identitários nos permite depreender uma *héxis* corporal – uma maneira de pensar, falar, de sentir e de interpretar as coisas do mundo. Nesse sentido, acreditamos que, assim, atingimos nosso quarto objetivo específico: o de contribuir de modo transversal para as discussões em torno da autoria desse acervo paulino.

Em suma, apesar de suas limitações, esperamos que esta pesquisa possa evidenciar a produtividade heurística da aproximação entre semiótica e retórica, conforme propugna Zilberberg, promovendo, “dentro de certos limites, tanto uma retorização da semiótica quanto uma semiotização da retórica”. Desse modo, rende muito pensar na revitalização da retórica pelo prisma do ponto de vista tensivo. Consequentemente, esperamos, outrossim, que esta pesquisa motive outras investigações nessa direção.

REFERÊNCIAS

- AGUIAR, Adenilton T. **Retórica e teologia nas cartas de Paulo**: discurso, persuasão e subjetividade. Santo André: Academia Cristã, 2012.
- ALEXANDRE JUNIOR, Manuel. Força retórica da Palavra na Carta de Paulo aos Efésios. **Revista Caminhando**, v. 21, n. 2, p. 169-187, jul./dez. 2016. Disponível em: <https://www.metodista.br/revistas/revistas-ms/index.php/Caminhando/article/view/6994>. Acesso em: 10 set. 2020.
- ALEXANDRE JUNIOR, Manuel. **O Novo Testamento**: uma introdução histórica, retórico-literária e teológica. São Paulo: Vida Nova, 2021.
- ALEXANDRE JÚNIOR, Manuel. Argumentação retórica na literatura epistolar da Antiguidade. **Revista eletrônica de estudos integrados em discurso e argumentação**, v.8, n.1, p.166-187, 2015. Disponível em <http://periodicos.uesc.br/index.php/eidea/article/view/612>. Acesso em: 11 mar. 2020
- AMOSSY, R. (Org). **Imagens de si no discurso**: a construção do *ethos*. São Paulo: Contexto, 2011.
- AMOSSY, R. Da noção de retórica de *ethos* à análise do discurso. In AMOSSY, Ruth (Org.). **Imagens de Si no Discurso**: a construção do *ethos*. 2. ed. São Paulo: Contexto, 2011.
- AMOSSY, R. **Apologia da polêmica**. São Paulo: Contexto, 2017.
- AMOSSY, R. **A argumentação no discurso**. São Paulo: Contexto, 2018.
- ARISTÓTELES. **Retórica**. Trad. Manuel Alexandre Júnior. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2006.
- ARISTÓTELES. **Arte Retórica e Arte Poética**. Trad. Antônio P. de Carvalho. Rio de Janeiro: Ediouro, 1969.
- AUTHIER-REVUZ, J. **Heterogeneidades enunciativas**. Cadernos de estudos linguísticos, 19. Campinas: IEL, 1990.
- BAKHTIN, M. (Volochinov). **Marxismo e filosofia da linguagem**. 11. ed. São Paulo: Hucitec, 1997.
- BAKHTIN, M. **Gêneros do Discurso**. *Estética da Criação Verbal*. Trad. Paulo Bezerra. 6. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2011.
- BARCLAY, W. **Comentário al Nuevo Testamento – Filemon**. Vol. 14 – Santiago e Pedro. Trad. Alberto Araújo. Barcelona: CLIEN, 1994.
- BARCLAY, William. **Efésios**. Trad. Carlos Biagini. Disponível em: https://files.comunidades.net/pastorpatrick/Efesios_Barclay.pdf. Acesso em: 02 fev. 2021

BARCLAY, William. **The Mind of Saint Paul**. Harper & Brothers, 1958.

BARCLAY, William. **Tito**. Trad. Carlos Biagini. Disponível em: https://files.comunidades.net/pastorpatrick/Tito_Barclay.pdf. Acesso em: 02 jun. 2021.

BARROS, D. L. P. de. Uma reflexão semiótica sobre a "Exterioridade" discursiva. **ALFA: Revista de Linguística**, São Paulo, v. 53, n. 2, 2009. Disponível em: <https://periodicos.fclar.unesp.br/alfa/article/view/2120>. Acesso em: 10 fev. 2019.

BARROS, D. L. P. **Teoria do discurso: fundamentos semióticos**. 3. ed. São Paulo: Humanitas/ FFLCH/USP, 2002.

BARROS, D. L. P. **Teoria Semiótica do Texto**. São Paulo: Ática, 1990.

BARROS, D. L. P. **A identidade intolerante no discurso separatista**. *Filol. linguíst. port.*, n. 9, p. 147-167, 2007.

BARROS, D.L.P. Sintaxe narrativa. *In: LANDOWSKI, E. OLIVEIRA, A. C. (eds.) Do inteligível ao sensível*. São Paulo: EDUC, 1995.

BARROS, D. L. P. **Paixões e apaixonados: exame semiótico de alguns percursos**. *Cruzeiro semiótico*, Porto, v.11/12, 1989/1990.

BARROS, Diana Luz Pessoa de. Estudos do discurso. *In: José Luiz Fiorin (org.) Introdução à linguística II*. 5. ed. São Paulo: Contexto, 2019.

BARTHES, R. A antiga retórica. *In: A aventura semiológica*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

BECKER, J. **Apóstolo Paulo, vida, obra e teologia**. Trad. Irineu J. Rabuske. São Paulo: Ed. Academia Cristã Ltda, 2007.

BERGER, Klaus. **As Formas Literárias do Novo Testamento**. Trad. Fredericus Antonius Stein. São Paulo: Edições Loyola, 1998.

BIBLE WORKS. LLC. **Bibleworks for Windows**. Versão 9.0. Norfolk – USA: Bibleworks, 2011.

BEIVIDAS, W.; RAVANELLO, T. **Identidade e Identificação: entre semiótica e psicanálise**. *Alfa-Revista de Linguística*, v. 50, p. 129-144, 2006.

BENVENISTE, E. **Problemas de linguística geral**. V.I. Campinas-SP: Pontes, 2005.

BENVENISTE, E. **Problemas de linguística geral**. V. II Campinas-SP: Pontes, 2006.

BERTRAND, D. **Caminhos da semiótica literária**. Bauru: EDUSC, 2003.

BOOR, W. de. **Comentário Esperança, Segunda Carta aos Tessalonicenses**. São Paulo (SP): Editora Evangélica Esperança, 2007.

BOSCH, Jordi Sanchez. Escritos paulinos e pós-paulinos. *In*: O'Callaghan, José. **A formação do Novo Testamento** (org). Trad. José Afonso Beraldin da Silva. São Paulo: Paulinas, 2000.

BOSCH, Jordi Sanchez. **Escritos Paulinos**. 2. ed. São Paulo: Ave-Maria, 2002.

BOURDIEU, P. **A economia das trocas simbólicas**. 3. ed. Trad. Sergio Miceli. São Paulo: Perspectiva, 1992.

BOURDIEU, P. **A economia das trocas linguísticas: O que Falar Quer Dizer**. 2. Ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008.

BRANNAN, R. (org.). **Léxico Lexham do Novo Testamento Grego**. Bellingham, WA (USA): Lexham Press, 2020.

BROWN, R.; COLLINS, R. Canonicidade. *In*: BROWN, Raymond E.; FITZMYER, Joseph A. e MURPHY Roland E. (Edits) **Novo Comentário Bíblico São Jerônimo: Novo Testamento e artigos sistemáticos**. Trad. Celso Eronides Fernandes. Santo André (SP): Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2011.

BROWN, Raymond E. **Introdução ao Novo Testamento**. São Paulo: Paulinas, 2012.

BRUCE, F. F. **Paulo: o apóstolo da graça, sua vida, cartas e teologia**. Trad. Hans Udo Fuchs. São Paulo: Shedd Publicações, 2003.

BRUCE, F. F. **O cânon das escrituras**. Trad. Carlos Osvaldo Pinto. São Paulo: Hagnos, 2011.

BRUCE, F. F. **Merece Confiança o Novo Testamento?** São Paulo: Vida Nova, 2010.

BURNET, Régis. **Les adresses pauliniennes: simple adaptation ou véritable « christianisation**. *Revue Sémiotique et Bible*, Lyon, n. 102, junho de 1997.

BURNET, Régis. **Épîtres et lettres I^{er} - II^e siècle: De Paul de Tarse à Polycarpe de Smyrne**. *Lectio divina*. PARIS: LES ÉDITIONS DU CERF, 2003.

BURNET, Régis. **Les adresses des épîtres pauliniennes: simple adaptation ou véritable synthèse sémiotique?** *Sémiotique e Bible* 102, 2001, p. 29-42

CASSIRER, E. **A filosofia das formas simbólicas: a linguagem**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

CASSIRER, E. **A filosofia das formas simbólicas: o pensamento mítico**. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

CARDOSO, D. de A. **Corpo e presença na Bíblia Sagrada**. 340 f. Tese (doutorado em letras). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas – USP. São Paulo: 2017.

CARDOSO, D. de A. Verificação nos milagres bíblicos. **Estudos Semióticos**, [S. l.], v. 10, n. 1, p. 47-55, 2014. DOI: 10.11606/issn.1980-4016.esse.2014.83510. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/esse/article/view/83510>. Acesso em: 20 jan. 2020.

CARDOSO, José Roberto C. 1 Tessalonicenses: Epístola e Peça Retórica. In: **Fides Reformata Et Semper Reformanda Est**, v. 7, n. 1, p. 27-44. Disponível em <http://estudosteologicos.6te.net/doc/1tessalonicenses.pdf>. Acesso em: 08 set. 2021.

CARDOSO, D. A. **A emergência do sentido nas narrativas bíblicas**: uma proposta de pesquisa semiótica na Bíblia. Cadernos de Pós-graduação em Letras (Mackenzie), São Paulo, vol. 15, n. 1. p. 71-89, 2015. Disponível em http://www.mackenzie.br/fileadmin/CONFIG/TEMPORARIO/FOTOS_PADRAO_NOVOSITE/PPGDPE/v15n1-05-cardoso.pdf . Acesso em: 20 mai. 2020.

CARDOSO, José Roberto C. 1 Tessalonicenses: Epístola e Peça Retórica. In: **Fides Reformata Et Semper Reformanda Est**, V. 7, Nº 1, pp. 27-44. Disponível em <http://estudosteologicos.6te.net/doc/1tessalonicenses.pdf>. Acesso em: 08 set. 2021.

CARSON, D. A.; MOO, D. J. e MORRIS, L. **Introdução ao Novo Testamento**. Trad. Márcio Loureiro Redondo. São Paulo: Vida Nova, 1997.

CHABROL, C. e MARIN, L. (org). **Semiótica narrativa dos textos bíblicos**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1980.

CHABROL, C. **Problemas da semiótica narrativa dos textos bíblicos**. In CHABROL, C. e MARIN, L. (org) **semiótica narrativa dos textos bíblicos**. Trad. Kátia H. Chalita e Aluizio R. Trinta. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1980.

CÍCERO, Marcus Tullius. **La invención Retórica**. Trad. Salvador Núñez. Madri, España: Editorial Gredos, S. A, 1997.

CÍCERO, Marcus Tullius. **El Orador**. Traducción, introducción y notas de E. Sanchez Salor. Madrid, España: Alianza Editorial, 2001.

CLASSEN, Carl Joachim. **Rhetorical Criticism of the New Testament**. Tubingen: Mohr Siebeck, 2000.

CLEMENTE ROMANO. 1 Carta de Clemente aos Coríntios. Coleção Patrística. **Padres apostólicos**. Trad. Ivo Storniolo, Euclides M. Balancin. São Paulo: Paulus, 1995.

COMTE-SPONVILLE, A. **Pequeno Tratado das grandes virtudes**. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fonte, 1999.

COQUET, J.C. **A busca do sentido**. Trad. Dílson Ferreira da Cruz. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2013.

COQUET, J.C. **Le discours et son sujet**. Paris: Klincksieck, 1984.

COUTINHO, Mariana de Souza; MANCINI, Renata. Graus de concessão: as dinâmicas do inesperado. **Estudos Semióticos [online]**, volume 16, número 2. São Paulo, outubro de 2020. p. 13-34. Disponível em: www.revistas.usp.br/esse. Acesso em: 02 mar. 2021.

CROATTO, José Severino. **Hermenêutica Bíblica**: para uma leitura da teoria como produção de significado. Trad. de Haroldo Reimer. São Leopoldo: Sinodal, 1986.

CRUZ, D. F. **O ethos dos romances de Machado de Assis**. São Paulo: Edusp, 2009.

CULLMANN, O. **A formação do Novo Testamento**. Trad. Bertoldo Weber. 13. ed. rev. São Leopoldo: Sinodal, 2015.

DEMARCHI, G. **Da paixão à ressurreição**: uma análise semiótica. 2015. Tese (Doutorado em Linguística) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

DELORME, J. e GEOLTRAIN, P. “**Le discours religieux**”, em COQUET, J.C. (Ed.), *Sémiotique. L'école de Paris*, Hachette, Paris, 1982, pp. 103-126.

DELORME, J. Exégèse, sémiotique et lecture de La Bible. *In*: Landowski, E. (org). **Lire Greimas**. Limoges: Pulim, 1997. p. 143-165.

DELORME, Jean. **Analyse Sémiotique du discours et étude de la Bible**. *Sémiotique et Bible*, Lyon, n. 66, jun. 1992, p. 37-44.

DELORME, Jean. La semiotique greimassienne et les études bibliques. *In*: ARRIVÉ, Michel et. alii (org.). **Nouveaux Actes Semiotiques**, Limoges, n. 25, p. 35-43, 1993.

DELORME, Jean. **La sémiotique littéraire interrogée par la Bible**. *Sémiotique et Bible*, Lyon, n. 102, jun. 2001.

DISCINI, N. **O estilo nos textos**: histórias em quadrinhos, mídia, literatura. São Paulo: Contexto, 2003.

DISCINI, N. **Corpo e estilo**. São Paulo: Contexto, 2015.

DISCINI, Norma. Ator, Aspecto e Estilo. **Estudos Linguísticos**, v.35, p. 1544-1553, 2006. Disponível em: <http://www.gel.hospedagemdesites.ws/estudoslinguisticos/edicoesanteriores/4publicaestudos-2006/sistema06/883.pdf>. Acesso em: 13 jun. 2020.

DISCINI, N. Identidade e Modo de Presença. *In*: CONGRESSO INTERNACIONAL-BRASIL, IDENTIDADE E ALTERIDADE, 2., São Paulo. **Anais [...]**. São Paulo: Associação Brasileira de Estudos Semióticos, 2005^a. n.2, v.1.

DISCINI, N. **A Comunicação nos textos**. São Paulo: Contexto, 2005b.

DISCINI, N. **Diário e Carta**: Questões de Gênero e Estilo, 2005c.

DISCINI, N. Da presença sensível. *In: Cadernos de Semiótica Aplicada*, vol. 8, n.2, dezembro de 2010. Disponível em: <http://seer.fclar.unesp.br/casa/article/view/3330>. Acesso em: 12 nov. 2020.

DISCINI, N. Estilística discursiva: modos de presença do sujeito. **Revista do Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade de Passo Fundo**, v. 3, n. 2, p. 202-212, jul./dez. 2007. Disponível em: <http://seer.upf.br/index.php/rd/article/view/534/339>. Acesso em: 27 mar. 2021.

DISCINI, N. **Identidade e Modo de Presença**. Palestra não publicada.

DISCINI, N. Estilo, retórica, discurso. *In: BARROS, D. L. P. de et al. Linguagens e saberes: estudos linguísticos*. São Paulo: Annablume, 2015. p. 127-145

DISCINI, N. Retórica: entre língua e discurso. **Estudos linguísticos**, São Paulo, v. 42, n.3, p. 1389-1398, set/dez 2013. Disponível em: <https://revistas.gel.org.br/estudoslinguisticos/article/view/939/525>. Acesso em: 12 jul. 2021.

DISCINI, N. **Ethos e estilo**. LIMA, Eliane Soares de et al. *Estilo, éthos e enunciação*. Franca (SP): Unifran, 2016.

DISCINI, N. Ethos e Estilo. *In: MOTTA, Ana Raquel; SALGADO, Luciana (org.). Ethos discursivo*. São Paulo: Contexto, 2008.

DISCINI, N. Para o estilo de um gênero. **Bakhtiniana**. Revista de Estudos do Discurso. v. 7, n. 2. São Paulo: LAEL/PUC-SP, GP Linguagem, Identidade e Memória, 2012. p. 75-94. Disponível em: <http://revistas.pucsp.br/index.php/bakhtiniana/article/view/9934/9327>. Acesso em: 19 jul. 2021.

DISCINI, N. Semiótica: da imanência à transcendência (questões sobre o estilo). **Alfa Revista de Linguística**. n. 53, vol. 2, São José do Rio Preto: UNESP, 2009. p. 595-617. Disponível em: <http://seer.fclar.unesp.br/alfa/article/view/2133/1751>. Acesso em: 22 jan. 2021.

DISCINI, N. Jornal: um modo de presença. **Revista Galáxia**, 2003. Disponível em <https://revistas.pucsp.br/index.php/galaxia/article/view/1306/802>. Acesso em: 18 abr. 2019.

DISCINI, N. Retórica: entre língua e discurso. **Revista Estudos Linguístico**, v. 42 n. 3 (2013), 2016. Disponível em: <https://revistas.gel.org.br/estudos-linguisticos/article/view/939/525> Acesso em: 05 ago. 2021.

DOTY, W. G. **Letters in Primitive Christianity**. Filadélfia: Fortress, 1973.

DUNN, J. D. G. **A teologia do apóstolo Paulo**. Tradução Edwino Royer. São Paulo: Paulus, 2003.

DUNN, James D. G. **A nova perspectiva sobre Paulo**. Trad. Monika Ottermann. Santo André (SP): Academia Cristã; São Paulo, 2011.

EGGS, E. Ethos aristotélico, convicção e pragmática moderna. *In: AMOSSY,*

Ruth. (org.). **Imagens de Si no Discurso** (A construção do *ethos*). São Paulo: Contexto, 2011.

FABRIS, Rinaldo. **Paulo: apóstolo dos gentios**. Trad. Euclides Martins Balancini. São Paulo: Paulinas, 2001.

FERREIRA, M. O. **A arte retórica nos discursos do apóstolo Paulo. As estratégias de convencimento e persuasão. Frente à diversidade de auditórios**. 625 f. Tese (Doutorado em Letras). Faculdade De Filosofia, Letras E Ciências Humanas – USP. São Paulo: 2011.

FIORIN, J.L (org.). **Introdução à Linguística (Vol. 2): Princípios de Análise**. São Paulo: Contexto, 2003, p. 187-219.

FIORIN, J.L. **Elementos de análise do discurso**. São Paulo: Contexto, 2008a.

FIORIN, J.L. **Em busca do sentido: estudos discursivos**. São Paulo: Contexto, 2008b.

FIORIN, J.L. **As astúcias da enunciação: as categorias de pessoa, espaço e tempo**. São Paulo: Contexto, 2016.

FIORIN, J. L. **A religião da imanência: Uma leitura de discursos presidenciais (1964-1978)**. 1983. 549 f. Tese (Doutorado em Linguística) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1983.

FIORIN, J.L. A sacralização da política. *In: FULANETI, O. N.; BUENO, A. M. Linguagem e política: princípios teórico-discursivos*. São Paulo: Contexto, 2013. p. 21-38.

FIORIN, José Luiz. **O regime de 1964: discurso e ideologia**. São Paulo: Atual, 1988.

FIORIN, J.L Semântica estrutural: o discurso fundador. *In: LANDOWSKI, E. OLIVEIRA, A. C. (eds.) Do inteligível ao sensível*. São Paulo: EDUC, 1995. P. 161-167.

FIORIN, J.L. O Sujeito na Semiótica Narrativa e Discursiva. *In. Todas as Letras*, v. 9, n. 1, 2007, p. 24-31. FONTANILLE, Jacques. *Semiótica do Discurso*. São Paulo: Contexto, 2011.

FIORIN, J.L. A noção de texto em semiótica. **Organon**: revista do instituto de letras da UFRGS. v. 9, n. 23, 1995. Disponível em <https://www.seer.ufrgs.br/organon/article/view/29370>. Acesso em: 12 abr. 2020.

FIORIN, J.L. Enunciação e semiótica. **Programa de Pós-graduação em Letras - PPGL/UFSM**. 14/5/2007. Disponível em <https://periodicos.ufsm.br/letras/article/viewFile/11924/7345>. Acesso em: 12 mar. 2018.

FIORIN, J.L. Paixões, afetos, emoções e sentimentos. **Cadernos de Semiótica Aplicada** Vol. 5.n.2, dezembro de 2007a. Disponível em <https://periodicos.fclar.unesp.br/casa/article/view/541/462>. Acesso em: 20 jan. 2020.

FIORIN, J.L. Semiótica e comunicação. **Galáxia** | n. 8 | outubro 2004. Disponível em <https://documentcloud.adobe.com/link/track?uri=urn:aaid:scds:US:4aff0e45-c532-42b5-9994-fe869fef4a98#pageNum=4>. Acesso em: 10 abr. 2019.

FIORIN, J.L. Dialogismo e estilo. *In*: BASTOS, N.B.(Org.). **Língua portuguesa em calidoscópico**. São Paulo: Educ, 2004b, p.115-132.

FIORIN, J.L. Da necessidade de distinção entre texto e discurso. *In*: BRAIT, B; SOUZA-e-SILVA, Maria Cecília, (org.). **Texto ou discurso?** São Paulo: Contexto, 2017, p.145-166.

FIORIN, J.L. Interdiscursividade e intertextualidade. *In*: BRAIT, B. (Org.). **Bakhtin**: outros conceitos-chave. São Paulo: Contexto, 2006, p.161-193

FIORIN, J.L. Semiótica e retórica. **Gragoatá**. v. 23, p. 9-26, 2007. Disponível em <https://periodicos.ufba.br/index.php/estudos/article/download/16602/12857>. Acesso em: 12 jul. 2019.

FIORIN, J.L. **Argumentação**. 3. ed. São Paulo: Contexto, 2017.

FIORIN, J.L. **Introdução ao pensamento de Bakhtin**. São Paulo: Ática, 2011.

FIORIN, J. L. Duas concepções de enunciação. **Estudos Semióticos [online]**. Vol.16.1. São Paulo, julho de 2020, p. 122-137. Disponível em www.revistas.usp.br/esse. Acesso em: 30 jul. 2020.

FIORIN, José Luiz. Semiótica tensiva. *In*: Fiorin, J.L. (Org). **Novos caminhos da Linguística**. São Paulo: Contexto; 2017.

FITZMYER, Joseph A. **Introdução às epístolas do Novo Testamento**. *In*: BROWN, Raymond E.; FITZMYER, Joseph A. e MURPHY Roland E. (Edits) **Novo Comentário Bíblico São Jerônimo**: Novo Testamento e artigos sistemáticos. Trad. Celso Eronides Fernandes. Santo André (SP): Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2011.

FONTANILLE, J.; ZILBERBERG, C. **Tensão e significação**. Trad. Ivã Carlos Lopes, Luiz Tatit e Waldir Beividas. São Paulo: Discurso Editorial: Humanitas/FFLCH/USP, 2001.

FONTANILLE, J. **Semiótica do discurso**. Trad. Jean Portela. São Paulo: Contexto, 2008.

FONTANILLE, Jacques. Práticas semióticas: imanência e pertinência, eficiência e otimização. Trad. Maria Lúcia Vissotto Paiva Diniz et al. *In*: DINIZ, Maria Lúcia Vissotto Paiva; PORTELA, Jean Cristtus (Orgs.). **Semiótica e mídia**: textos, práticas, estratégias. Bauru: Unesp/Faac, 2008a, p. 15-74.

GEISLER, Norman; NIX, William. **Introdução bíblica**: como a Bíblia chegou até nós. Tradução Oswaldo Ramos. São Paulo: Vida, 1997.

GOFFMAN, E. **A representação do eu na vida cotidiana**. Trad. Maria Célia Santos Raposo. Petrópolis: Vozes, 1985.

GONÇALVES, J. B. C. **Poder e afeto nas narrativas bíblicas**: uma análise da construção do ethos discursivo nas parábolas contadas por Jesus. 350f. Tese (Doutorado em Linguística). Programa de Pós-Graduação em Linguística, Universidade Federal do Ceará. Fortaleza, 2006.

GONÇALVES, J. B. C. O conceito de *ethos* do enunciador na obra *Em busca do sentido: estudos discursivos*, de J. L. Fiorin. **Bakhtiniana**, São Paulo, 10 (3): 63-79, set./dez. 2015

GONZAGA, Waldecir. O *Corpus paulinum* no cânon do Novo Testamento. **Atualidade Teológica**. 2017. 10.17771/PUCRio.ATeo.29100. Disponível em <https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/29100/29100.PDF>. Acesso em: 23 set. 2020.

GOULDER, M. As epístolas paulinas. In ALTER, R; KERMODE, F. (orgs.). **Guia Literário da Bíblia**. São Paulo: Fundação Editora UNESP, 1997.

GREIDANUS, S. “Pregação de Paulo hoje”. In: HAWTHORNE, G. F.; MARTIN, R. P.; REID, D. G. (org.). **Dicionário de Paulo e suas Cartas**. São Paulo: Vida Nova-Paulus-Loyola, 2008.

GREIMAS, A. J.; COURTÉS, J. **Dicionário de Semiótica**. 2. ed. São Paulo: Contexto, 2016.

GREIMAS, A. J.; FONTANILLE, J. **Semiótica das paixões**. Dos estados de coisas aos estados de alma. Trad. Maria José Rodrigues Coracini. São Paulo: Ática, 1993.

GREIMAS, A. J. **Sobre o sentido II: ensaios semióticos**. Trad. Dilson Ferreira da Cruz. São Paulo: Nankin: Edusp, 2014.

GREIMAS, A. J. **Semântica estrutural**. São Paulo: Edusp: Cultrix, 1976a.

GREIMAS, Algirdas Julien. Preface. In: CALAME, CL. et al. *La Lettre. Approches sémiotiques. Actes du VI e Colloque interdisciplinaire* — 1984. Éditions Universitaires de Fribourg, 1988, p. 5-7.

GREIMAS, A. J. A enunciação: uma postura epistemológica. **Significação: Revista Brasileira de Semiótica**, Ribeirão Preto, n.1, p. 9-25, 1974. Disponível em https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1982-25532017000100175&lng=pt&tlng=pt. Acesso em: 20 mar. 2018.

GREIMAS, A. J. (1956) L'actualité du saussurisme. **Le français moderne**, nº24, p. 191-203. Disponível em: http://www.revue-texto.net/Saussure/Sur_Saussure/Greimas_Actualite.html [Trad. br. A atualidade do saussurismo. *Linguagem*, edição 04, 2009. Trad. Luciana Salgado. Disponível em: http://www.letras.ufscar.br/linguagem/edicao04/04_010.php]. Acesso em: 13 mar. 2018.

GREIMAS, A. J. **Sobre o sentido: ensaios semióticos**. Petrópolis: Vozes, 1975.

GREIMAS, A. J. **Postface**. In GROUPE D'ENTREVERNES. *Signes et paraboles: Sémiotique et texte évangélique*. Paris, Éditions du Seuil, 1977.

GREIMAS, Algirdas Julien. **Folclore, religião e história**. Trad. Ana Maria Petraitis Liblik. *Significação: revista brasileira de estudos semióticos*, São Paulo, n.21, p. 9-28, junho, 2004 (Original Lituano).

GROUPE D'ENTREVERNES. **Signes et paraboles: Sémiotique et texte évangélique**.

Paris, Éditions du Seuil, 1977.

HAHN, E. **Comentário Esperança, Carta aos Efésios**. Curitiba: Editora Evangélica Esperança, 2006.

HARVEY, John D. **Interpretação das Cartas Paulinas**. Trad. João Paulo Thomaz de Aquino. São Paulo: Cultura Cristã, 2017.

HAWTHORNE, Gerald F.; MARTIN, Ralph; REID, Daniel (Orgs). **Dicionário de Paulo e suas cartas**. Trad. Barbara T. Lambert. São Paulo: Vida Nova-Paulus-Loyola, 2008.

HÉNAULT, A. **História concisa da semiótica**. São Paulo: Parábola, 2006.

HJELMSLEV, L. **Prolegômenos a uma teoria da linguagem**. São Paulo: Perspectiva, 1975.

HENDRIKSEN, W. **Comentário do NT - 1 e 2 Tessalonissences, Colossences e Filemon**. Trad. de Ezia C. Mullins; Hope Gordon Silva; Valter G. Martins. São Paulo: Cultura Cristã, 2007.

HENDRIKSEN, W. **Comentário do Novo Testamento: 1 e 2 Timóteo e Tito**. Trad. V. G. Martins. 2. edição. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2011.

HENDRIKSEN, W. **Efésios e Filipenses**. 3. Ed. Trad. Valter Graciano Martins. São Paulo (SP): Editora Cultura Cristã, 2013.

JADON, J. C. **Sucesso e salvação** - estudo semiótico comparativo entre os discursos televisivos das Igrejas Universal do Reino de Deus e Católica Apostólica Romana no Brasil. Tese (Doutorado em Semiótica e Linguística Geral) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.

JAKOBSON, Roman. **Linguística e Comunicação**. 24. ed. Trad. de Izidoro Blikstein e José Paulo Paes. São Paulo: Cultrix, 2007.

JEON, P. S. **To Exhort and Reprove: Audience Response to the Chiasmic Structures of Paul's Letter to Titus**. Eugene: Pickwick, 2012.

KENNEDY, George A. **New Testament interpretation through rhetorical criticism**. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1984.

KONINGS, Johan. **A Bíblia nas suas origens e hoje**. Petrópolis-RJ: Vozes, 1998

KRIEG-PLANQUE, Alice. “Fórmulas” e “lugares discursivos”: propostas para a análise do discurso político. *In*: MOTTA, Ana Raquel; SALGADO, Luciana (Org.). **Fórmulas discursivas**. São Paulo: Contexto, 2011, p. 11-40.

KRIEG-PLANQUE, Alice. **A noção de “fórmula” em análise do discurso: quadro teórico e metodológico**. Tradução Luciana Salazar Salgado e Sírio Possenti. São Paulo: Parábola Editorial, 2010.

LADD, G. E. **Teologia do Novo Testamento**. Trad. Degmar Ribas Junior. Ed. ver. São Paulo: Hagnos, 2003.

LANDOWSKI, E. **Com Greimas**: interações semióticas. São Paulo: Estação das Letras e Cores: Centro de Pesquisas Sociossemióticas, 2017.

LANDOWSKI, E. Simulacre. *In*: GREIMAS, Algirdas Julien & COURTÉS, Joseph. **Sémiotique**: dictionnaire raisonné de la théorie du langage. Vol. II. Paris: Hachette, 1986.

LANDOWSKI, E. **Presenças do outro**: ensaios de sociossemiótica. Trad. Mary Amazonas Leite Barros. São Paulo: Perspectiva, 2012.

LOGOS BIBLE SOFTWARE 9. Logos Research Systems Inc. Faithlife Corporation, 2021.

LOPES, Ivã Carlos; BEVIDAS; Waldir. **Verificação, persuasão, argumentação**: notas numa perspectiva semiótica. São Paulo: Todas as Letras, 2007.

MACHADO, D. de S. **Tradução e Produção de Sentidos**: uma análise discursiva das disputas ideológico-doutrinárias em traduções da Bíblia. Dissertação de mestrado em Letras/Estudos de Linguagem. Universidade Federal do Piauí. Teresina: EDUPI, 2011.

MACHADO, D. de S. **Ethos e identidade**: uma abordagem semiótica da carta bíblica de Paulo a Filemon. A ser publicado na revista Estudos Semióticos – 2020.

MACHADO, D.S. e CAVALCANTE, M. M. O ethos na análise do discurso de Maingueneau e na análise da argumentação no discurso de Amossy: encontros e desencontros. *In*: FARIA, M. da G. dos S., ARANHA, M. B. R., e ARAÚJO, N. S. (org). **Letras em foco**: a linguagem sob diversos olhares. São Luís: EDUFMA, 2019.

MAINGUENEAU, D. A propósito do ethos. *In*: MOTTA, Ana Raquel; SALGADO, Luciana (org). **Ethos discursivo**. 3. ed. São Paulo: Contexto, 2014.

MAINGUENEAU, D. **Gênese dos Discursos**. Trad. Sírio Possenti. São Paulo: Parábola Editorial, 2008.

MAINGUENEAU, D. **Novas tendências em análise do discurso**. Tradução Freda Indursky. 3. ed. São Paulo: Pontes, 1997.

MAINGUENEAU, D. **Cenas de Enunciação**. Sírio Possenti, Maria Cecília Pérez de Souza - e- Silva (org). São Paulo: Parábola Editorial, 2008.

MAINGUENEAU, D. **Elementos de linguística para o texto literário**. Tradução de Maria Augusta de Matos. São Paulo: 1996.

MAINGUENEAU, D. Ethos, cenografia, incorporação. *In*: AMOSSY, Ruth. (org.). **Imagens de Si no Discurso** (A construção do ethos). São Paulo: Contexto, 2011.

MAINGUENEAU, D. **Analisando discursos constituintes**. Trad. Nelson Costa. Revista do GELNE. Vol. 2 No. 2, 2009.

- MAINGUENEAU, D. Retorno crítico sobre o ethos. Trad. Paula Camila Mesti. *In*: BARONAS, R. L.; CARREON, R. O.; MESTI, P. C. (org). **Análise o Discurso**: entorno da problemática do ethos, do político e de discursos constituintes. Campinas: Pontes, 2016.
- MAINGUENEAU, D. Retorno crítico à noção de ethos. **Letras de hoje**, v. 53, n. 3, p. 321-330, jul.-set. 2018. Disponível em <https://www.scielo.br/pdf/lh/v53n3/0101-3335-letras-53-03-0321.pdf>. Acesso em: 13 fev. 2019.
- MAINGUENEAU, D. A propósito do ethos. *In*: MOTTA, Ana. Raquel; SALGADO, Luciana (org.). **Ethos discursivo**. São Paulo: Contexto, 2011b.
- MAINGUENEAU, D. Analisando discursos constituintes. Tradução: Nelson B. Costa. **Revista do GELNE**. Fortaleza, v.2, n.2, p.167-178, 2000.
- MAINGUENEAU, D. **Novas tendências em Análise do Discurso**. Trad. Freda Indursky. 2.ed. Campinas: Pontes, 1993.
- MAINGUENEAU, D. **O contexto da obra literária**. Trad. Marina Appenzeller. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- MAINGUENEAU, D. **Discurso e análise do discurso**. Trad. de Sírio Possenti. São Paulo: Parábola Editorial, 2015.
- MAINGUENEAU, D. **Variações sobre o ethos**. Trad. Marcos Macionilo. São Paulo: Parábola, 2020.
- MAINGUENEAU, Dominique. Argumentation et scénographie. *In* DISCOURS et effets de sens. Disponível em <https://books.openedition.org/apu/7013>. Acesso em: 11 nov. 2021.
- MAKHLOUFI, M. e PÉNICAUD, A. **Notes sur le genre épistolaire**. *Revue Sémiotique et Bible*, Lyon, n. 88, p. 19-36, 1997.
- MCKNIGHT, Scot; OROPEZA, B.J. (org). **Perspectivas sobre Paulo**: cinco pontos de vista. Trad. Paulo Benício. São Paulo: Thomas Nelson Brasil, 2021.
- MARCONI, M. de A.; LAKATOS, E. M. **Metodologia do trabalho científico**: procedimentos básicos, pesquisa bibliográfica, projeto e relatório, publicações e trabalhos científicos. 7. ed. – 6. reimpr. São Paulo: Atlas: 2012.
- MARIN, L. À guisa de conclusão. *In*: CHABROL, C. [et Al.]. **Semiótica narrativa dos textos bíblicos**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1980. p. 120-129.
- MENDES, C. M. Da linguística estrutural à semiótica discursiva: um percurso teórico-epistemológico. **Raído**, Dourados, MS, v. 5, n. 9, p. 173-193, jan./jun. 2011. Disponível em <https://ojs.ufgd.edu.br/index.php/Raido/article/view/975/810>. Acesso em: 18 jan. 2020.
- MERLEAU-PONTY, M. **Fenomenologia da percepção**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- MESTER, Carlos. **Paulo**: um trabalhador que anuncia o evangelho. 14. ed. São Paulo: Paulus, 2017.

MURPHY-O'CONNOR, Jerome. **Paulo de Tarso: história de um apóstolo**. São Paulo: Paulus e Edições Loyola, 2007.

MURPHY-O'CONNOR, Jerome. **Paulo: Biografia crítica**. Trad. Barbara Theor Lambert. São Paulo: Edições Loyola, 2015.

NASCIMENTO, Jarbas Vargas. O Discurso Teológico como Discurso Constituinte. *In*: NASCIMENTO, Jarbas Vargas e FERREIRA, Anderson (org). **Discursos Constituintes**. São Paulo: Blucher, 2020. Disponível em <https://openaccess.blucher.com.br>. Acesso em: 20 mar. 2020.

OLIVEIRA, A. de. OLIVEIRA, R. P de. **O cristianismo e a escravatura no Império Romano**. Coimbra: Humanitas, 1978.

O NOVO TESTAMENTO GREGO: com introdução em português e dicionário grego-português. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 2012.

O'BRIEN, P.T. *In* HAWTHORNE, Gerald F.; MARTIN, Ralph; REID, Daniel (org). **Dicionário de Paulo e suas cartas**. Trad. Barbara T. Lambert. São Paulo: Vida Nova-Paulus-Loyola, 2008.

O "CALLAGHAN, José (org.). **A Formação do Novo Testamento**. São Paulo: Paulinas, 2000.

ORLANDI, E. P. Vão surgindo os sentidos. *In*: ORLANDI, E. P. (org.). **Discurso fundador**. Campinas: Pontes, 1993.

ORLANDI, Eni Puccinelli. **A linguagem e seu funcionamento: as formas do discurso**. Campinas: Pontes, 1983.

OSBORNE, G. **A espiral hermenêutica**. Uma nova abordagem à interpretação bíblica. Vida Nova, 2010.

PACKER, J. I. **Teologia Concisa: Um Guia de Estudo das Doutrinas Cristãs Históricas**. 3. ed. Trad. R. Castilho. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2014.

PÊCHEUX, Michel. Delimitações, inversões e deslocamentos. Trad. de José Horta Nunes. *In*: **Cadernos de Estudos Linguísticos** (19). Campinas: Unicamp, 1990.

PÊCHEUX, Michel. **Semântica e discurso: uma crítica à afirmação do óbvio**. Trad. de Eni P. Orlandi. 3. ed. Campinas: Unicamp, 1997.

PANIER, L. **La naissance du fils de Dieu - sémiotique et théologie discursive** Lecture de Luc 1-2. Paris: Les éditions du CERF, 1991.

PANIER, L. **Sémiotique du discours biblique et questions christologiques**. Laval théologique et philosophique, vol. 41, n° 3, 1985, p. 289-303. Disponível em: <https://core.ac.uk/download/pdf/59527673.pdf>. Acesso em: 12 mar. 21

PANIER, Louis. O discurso de interpretação no comentário bíblico. *In*: GREIMAS; LANDOWSKI. **Análise do discurso em ciências sociais**. São Paulo: Global, 1986.

PANIER, Louis. **Sémiotique et études bibliques**: Évolutions méthodologiques et perspectives épistémologiques. EC – Rivista dell’Associazione Italiana Studi Semiotici, [S.l.], n. 28, 2008. Disponível em: file:///C:/Users/Cliente/AppData/Local/Temp/panier_28_02_08.pdf. Acesso em: 12 mar. 21.

PANIER, Louis. **Une lecture Semiotique des textes**: questions de theologie biblique. *Sémiotique et Bible*, Lyon, n. 56, p. 19-36, 1989.

PANIER, Louis. Exégèse, sémiotique et lecture de la bible, *In* E. Landowski, (ed.), **Lire Greimas**, Presses Universitaires de Limoges, 1997, p. 143-166.

PANIER, Louis. **Approche sémiotique de la bible**, de la description structurale des textes à l’acte de lecture, Colloque Dijon, mars 2000. Disponível em <https://bible-lecture.org/wp-content/uploads/2017/10/panier-approche-semiotique.pdf>. Acesso em: 14 abr. 2021.

PATZIA, A. G. “Cânon”. *In*: HAWTHORNE, G. F.; MARTIN, R. P.; REID, D. G. (org.). **Dicionário de Paulo e suas Cartas**. São Paulo: Vida Nova-Paulus-Loyola, 2008.

PÉNICAUD, A. **Vers une lecture figurative de la bible**: les mutations de la sémiotique biblique. *Recherches de Science Religieuse* 2001/3 (Tome 89), pages 377 a 401. Disponível em <https://www.cairn.info/journal-recherches-de-science-religieuse-2001-3-page-377.htm> Acesso em: 03 mai. 21.

PIETROFORTE, A. V. S. **O discurso da tradição esotérico-religiosa**. 1997. Dissertação (Mestrado em Linguística) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1997.

PIETROFORTE, Antonio Vicente Seraphim. **Retórica e semiótica**. São Paulo: Serviço de Comunicação Social. FFLCH/USP, 2008.

PINTO, C. O. C. **Foco & Desenvolvimento no Novo Testamento**. 2. ed. São Paulo: Hagnos, 2014.

POSTAL, J. **Uma Imagem Caleidoscópica de Jesus**: O Éthos de Cristo Depreendido dos Evangelhos Canônicos. 287 f. tese (Doutorado em Letras). Universidade Presbiteriana Mackenzie. São Paulo, 2010.

QUINTILIANO, Marcos Fábio. **Instituição Oratória**. Tomo I. Tradução e notas de Bruno Fregni Bassetto. Campinas, SP: Ed. Unicamp, 2015a.

QUINTILIANO, Marcos Fábio. **Instituição Oratória**. Tomo II. Tradução e notas de Bruno Fregni Bassetto. Campinas, SP: Ed. Unicamp, 2015b.

QUINTILIANO, Marcos Fábio. **Instituição Oratória**. Tomo III. Tradução e notas de Bruno Fregni Bassetto. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2016a.

QUINTILIANO, Marcos Fábio. **Instituição Oratória**. Tomo IV. Tradução e notas de Bruno Fregni Bassetto. Campinas, SP: Ed. Unicamp, 2016b.

RAMOS, K. A. H. P. **Análise semiótica da narrativa bíblica “a prova de Abraão”**. 193 f. Tese (Doutorado em Letras). Faculdade de Ciências e Letras de Assis – Universidade Estadual Paulista. Assis (SP), 2004.

RAMOS-SILVA, Sueli; MINUSSI, Rafael. **Um estudo preliminar do estilo em os sertões. CASA - Cadernos de Semiótica Aplicada**, vol. 6. Araraquara, 2008. Disponível em <https://periodicos.fclar.unesp.br/casa/article/view/949>. Acesso em: 27 set. 2021.

REBOUL, O. **Introdução à retórica**. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

REICKE, Bo. **Re-examining Paul’s Letters: The History of the Pauline Correspondence**; ed. David P. Moessner and Ingalisa Reicke. Harrisburg (Pen): Trinity Press International, 2001, p.141

RETÓRICA A HERÊNIO. Tradução e introdução Ana Paula Celestina Faria e Adriana Faria. São Paulo: Hedra, 2005.

ROSSI, Luiz Alexandre Solano; PERONDI, Ildo. **Paulo: agente de pastoral e semeador de comunidades**. Coleção o mundo da Bíblia. 1. Ed. São Paulo: Paulus Editora, 2019

RYKEN, Leland. **Para ler a Bíblia como literatura**. Trad. André Lodos Tangerino. São Paulo: Cultura Cristã, 2017.

SANTOS, V. **A identidade divina em fragmentos do Êxodo**. Revista Estudos de Religião, v. 31, n. 1. São Paulo: 2017.

SANTOS, Stefano Alves dos. **Aspectos da Retórica de Aristóteles na Epístola de Paulo a Filemon**. Tese de doutorado apresentado ao Programa de pós-graduação em Letras da Universidade federal da Paraíba – UFPB, 2018. Disponível em <https://repositorio.ufpb.br/jspui/bitstream/123456789/13668/1/Arquivototal.pdf>. Acesso em: 25 jun. 2021.

SARAIVA, J. A. B. **A identidade de um percurso e o percurso de uma identidade: um estudo semiótico das canções do Pessoal do Ceará**. Fortaleza: Edições UFC, 2012.

SARAIVA, J. A. B. **Sujeito do discurso, crise de identidade e poéticas contemporâneas**. Cadernos de Semiótica Aplicada. V. 9, n.2, dezembro de 2011.

SARAIVA, José Américo Bezerra. Padrão tensivo dos argumentos indutivo, dedutivo e abduativo. **Estudos Semióticos [online]**. Disponível em: www.revistas.usp.br/esse. Volume 15, Edição Especial, São Paulo, abril de 2019, p. 54–63. Acesso em: 15 set. 2020.

SARAIVA, J. A. B. Análise da análise: quadrado semiótico e gráfico tensivo. **Revista Estudos Semióticos**, v. 13, n. 2 (edição especial), 2017, p. 77-87. Disponível em <http://www.revistas.usp.br/esse/article/view/141610/136617>. Acesso em: 15 mai. 2020.

SARAIVA, J. A. B; LEITE, R.L. **Exercícios de semiótica discursiva**. Fortaleza: Imprensa Universitária, 2017.

SCHNELLE, U. **Paulo: vida e pensamento**. Tradução Monika Ottermann. Santo André (SP): Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2010.

SCHOLZ, Vilson. **Princípios de interpretação bíblica**: introdução à hermenêutica com ênfase em gêneros literários. Canoas-RS: ULBRA, 2006.

SCHWARTZMANN, Matheus Nogueira. 2009. **Cartas marcadas**. Prática epistolar e formas de vida na correspondência de Mário de Sá-Carneiro. Tese de Doutorado em Linguística e Língua portuguesa. Faculdade de Ciência e Letras de Araraquara, Universidade Estadual Paulista, Araraquara. Disponível em: http://www.athena.biblioteca.unesp.br/exlibris/bd/bar/33004030009P4/2009/schwartzmann_mn_dr_arafcl.pdf. Acesso em: 12 dez. 20.

SILVA, S. M. R. da. A primazia do acontecimento: *tensão entre acontecimento e estado no domínio religioso*. In: MENDES, C; LARA, G. (org.). **Em torno do acontecimento**. Curitiba: Appris, 2016. p. 229-245.

SILVA, S. M. R. da. **O discurso fundador na esfera religiosa**. Em: JESUS, S. N; SILVA, S. M. R. (org.). *O discurso & outras materialidades*. São Carlos: Pedro & João Editores, 2013.

SILVA, S. M. R. da. **Discurso da divulgação religiosa**: semiótica e retórica. 2011. 2v. Tese (Doutorado em Linguística) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011.

SILVA, S. M. R. da. **O discurso da divulgação religiosa materializado por meio de diferentes gêneros**: dois *ethé*, duas construções do Céu e da Terra. 2007. 360 f. Tese (Mestrado em Linguística) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.

SILVA, S. M. R. da. Discurso fundador: análise semiótica de textos das Sagradas Escrituras. **Revista Investigações**, Recife, v. 32, n. 2, p. 548 - 570, dezembro/2019. Disponível em <https://periodicos.ufpe.br/revistas/INV/article/view/241777/34172>. Acesso em: 04 mar. 2020.

SILVA, S. M. R. da. "*Deus caritas est*": bases para a operacionalização da noção de éthos. **Estudos Semióticos (USP)**, vol. 6, no 2 p. 30 –39. 2010. Disponível em <http://www.revistas.usp.br/esse/article/view/49268/53350>. Acesso em: 14 mar. 2020.

SILVA, S. M. R. da. **Discurso religioso**: semiótica e retórica [recurso eletrônico]. Campo Grande, MS: Ed. UFMS, 2020.

SILVEIRA, C. C. **A constituição ética dos apóstolos Paulo e Pedro em textos bíblicos**. 2013. Dissertação (Mestrado em Linguística) – Universidade de Franca.

STOTT, John R.W. **A mensagem de I Timóteo e Tito**: a vida da Igreja local, a doutrina e o dever. Trad. Milton Azevedo Andrade. São Paulo: ABU Editora, 2004.

STOTT, John R.W. **A mensagem de 2 Timóteo**: Tu, porém. Trad. João Alfredo dal Bello. São Paulo: ABU Editora, 2009.

STOTT, Jonh. **Homens com uma mensagem**: uma introdução ao Novo Testamento e seus escritos. Trad. Rubens Castilho. Campinas (SP): Editora Cristã Unidade, 1994.

TATIT, L. A abordagem do texto. *In*: FIORIN, José Luiz (Org.). **Introdução à linguística**. 5. ed. São Paulo: Contexto, 2006.

TATIT, L. **Passos da semiótica tensiva**. Cotia (SP): Atelier editoria, 2019.

TATIT, L. **Musicando a semiótica**: ensaios. São Paulo: Annablume, 1997.

TEIXEIRA, L. A pesquisa em semiótica. *In* GONÇALVES, Adair Vieira, GOÍIS, Marcos Lúcio de Sousa (org). **Ciências da linguagem**: o fazer científico. Vol. 2. 1. ed. Campinas: Mercado de Letras, 2014 (p. 223-248).

TEIXEIRA, L. **Argumentação e semiótica**. 2001. Disponível em https://www5.pucsp.br/cps/downloads/biblioteca/2016/teixeira__1__argumenta_ao_e_semiotica.pdf. Acesso em: 12 abr. 21.

THÉRIAULT, J-Y. Quand la bible s'ouvre à la lecture sémiotique. **Proteé**: revue internationale de théories et de pratiques sémiotiques, v. 34, n. 1, p. 67-75, 2006. Disponível em <https://www.erudit.org/en/journals/pr/2006-v34-n1-pr1321/013311ar.pdf>. Acesso em: 25 abr. 2020.

TOWNER, Philip H. "Christology in the Letters to Timothy and Titus". *In* **Contours of Christology in the New Testament**. Ed. Richard N. Longenecker. Grand Rapids (USA): Eerdmans, 2005.

VASCONCELLOS, Pedro L.; Pedro Paulo A. FUNARI. **Paulo de Tarso**: um apóstolo para as nações. São Paulo: Paulus, 2013.

VIELHAUER, Phillip. **História da literatura cristã primitiva**: Introdução ao Novo Testamento, aos apócrifos e aos Pais Apostólicos. Trad. Ilson Kayser. São Paulo: Academia Cristã, 2005.

VUILLOD, G. Exercícios baseados em narrativas curtas. *In*: CHABROL, C.; MARIN, L. **Semiótica narrativa dos textos bíblicos**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1980, p. 2-12.

WITHERINGTON III, B., **Letters and Homilies for Hellenized Christians**. Vol I: A Socio-Rhetorical Commentary on Titus, 1–2 Timothy and 1–3 John. Great Falls, MT (USA): InterVarsity Press Academic, 2006b.

WITHERINGTON III, B., **1 and 2 Thessalonians**: a socio-rhetorical commentary. Grand Rapids (USA): Eerdmans Publishing Co., 2006a.

WHITE, J. L. **Light from Ancient Letters**. Filadélfia: Fortress, 1986.

WRIGHT, N.T. **Paulo para todos: cartas pastorais**, 1, 2 Timóteo e Tito. Trad. Hilton Figueredo. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2020.

WRIGHT, N. T. **Paulo**: uma biografia. Trad. Elissamai Bauleo. 1. ed. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2018.

WRIGHT, N. T. **Paulo para hoje**: Romanos. Trad. Elissamai Bauleo. 1. ed. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2020.

ZABATIERO, J. P. T. M; LEONEL, J. **Bíblia, literatura e linguagem**. São Paulo: Paulus, 2011.

ZABATIERO, J.P.T.M. Linguagem religiosa: constituição, tensividade, evento. **Reflexão**, 44, e184382, 2019. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.24220/2447-6803v44e2019a4382>. Acesso em: 30 abr. 2021.

ZILBERBERG, C. **Razão e poética do sentido**. São Paulo: EDUSP, 2006a.

ZILBERBERG, C. **Síntese da gramática tensiva**. Significação, São Paulo, n. 25, 2006b.

ZILBERBERG, C. **Elementos de semiótica tensiva**. São Paulo: Ateliê Editorial, 2011.

ZILBERBERG, C. As condições semióticas da mestiçagem. *In*: CANIZAL, E.; CAETANO, K. (orgs.). *In: Olhar a deriva: mídia, significação e cultura*. São Paulo: Annablume, 2004.

ZILBERBERG, Claude. Louvando o acontecimento. **Revista Galáxia**, São Paulo, n. 13, p. 13-28, jun. 2007. Disponível em <https://revistas.pucsp.br/index.php/galaxia/article/view/1472/938>. Acesso em: 05 fev. 2020.

ZILBERBERG, Claude. O duplo condicionamento – tensivo e retórico – das estruturas elementares da significação. **Estudos Semióticos [online]**. Volume 17, número 1. Trad. Renata Mancini e Ivã Carlos Lopes. São Paulo, abril de 2021. p. 47-58. Disponível em: www.revistas.usp.br/esse. Acesso em: 01 dez. 2021.

ANEXO A - AS CARTAS PROTOPAULINAS

CARTA DE PAULO AOS GÁLATAS

Prefácio e saudação

1 ¹Paulo, apóstolo — não da parte de pessoas, nem por meio de homem algum, mas por Jesus Cristo e por Deus Pai, que o ressuscitou dos mortos —, ²e todos os irmãos que estão comigo, às igrejas da Galácia.

³Que a graça e a paz estejam com vocês, da parte de Deus, nosso Pai, e do Senhor Jesus Cristo, ⁴o qual entregou a si mesmo pelos nossos pecados, para nos livrar deste mundo perverso, segundo a vontade de nosso Deus e Pai, ⁵a quem seja a glória para todo o sempre. Amém!

Não há outro evangelho

⁶Estou muito surpreso em ver que vocês estão passando tão depressa daquele que os chamou na graça de Cristo para outro evangelho, ⁷o qual, na verdade, não é outro. Porém, há alguns que estão perturbando vocês e querem perverter o evangelho de Cristo. ⁸Mas, ainda que nós ou mesmo um anjo vindo do céu pregue a vocês um evangelho diferente daquele que temos pregado, que esse seja anátema. ⁹Como já dissemos, e agora repito, se alguém está pregando a vocês um evangelho diferente daquele que já receberam, que esse seja anátema.

¹⁰Por acaso eu procuro, agora, o favor das pessoas ou o favor de Deus? Ou procuro agradar pessoas? Se ainda estivesse procurando agradar pessoas, eu não seria servo de Cristo.

Como Paulo se tornou apóstolo

¹¹Mas informo a vocês, irmãos, que o evangelho por mim anunciado não é mensagem humana, ¹²porque eu não o recebi de ser humano algum, nem me foi ensinado, mas eu o recebi mediante revelação de Jesus Cristo.

¹³Porque vocês ouviram qual foi, no passado, o meu modo de agir no judaísmo, como, de forma violenta, eu perseguia a igreja de Deus e procurava destruí-la. ¹⁴E, na minha nação, quanto ao judaísmo, levava vantagem sobre muitos da minha idade, sendo extremamente zeloso das tradições dos meus pais.

¹⁵Mas, quando Deus, que me separou antes de eu nascer e me chamou pela sua graça, achou por bem ¹⁶revelar seu Filho em mim, para que eu o pregasse entre os gentios, não fui imediatamente consultar outras pessoas, ¹⁷nem fui a Jerusalém para me encontrar com os que já eram apóstolos antes de mim, mas fui para as regiões da Arábia e voltei, outra vez, para Damasco.

¹⁸Passados três anos, fui a Jerusalém para me encontrar com Cefas e fiquei quinze dias com ele. ¹⁹E não vi outro dos apóstolos, a não ser Tiago, o irmão do Senhor. ²⁰Ora, a respeito do que estou escrevendo a vocês, afirmo diante de Deus que não estou mentindo.

²¹Depois, fui para as regiões da Síria e da Cilícia. ²²E eu não era conhecido pessoalmente pelas igrejas da Judeia, que estão em Cristo. ²³Ouviam somente dizer: “Aquele que antes nos perseguia, agora prega a fé que no passado procurava destruir.” ²⁴E glorificavam a Deus a meu respeito.

O apostolado aos judeus e aos gentios

²¹Catorze anos depois, fui outra vez a Jerusalém com Barnabé, levando também Tito. ²Fui em obediência a uma revelação. E lhes apresentei o evangelho que prego entre os gentios — mas fiz isso em particular aos que pareciam de maior influência —, para não correr ou ter corrido em vão. ³Mas, nem mesmo Tito, que estava comigo, sendo grego, foi obrigado a submeter-se à circuncisão. ⁴E isto surgiu por causa dos falsos irmãos que se haviam infiltrado para espreitar a liberdade que temos em Cristo Jesus e nos reduzir à escravidão. ⁵A esses não nos submetemos por um instante sequer, para que a verdade do evangelho permanecesse entre vocês.

⁶E, quanto àqueles que pareciam ser alguma coisa — o que eles foram, no passado, não me interessa; Deus não aceita a aparência do homem —, esses, digo, que pareciam ser de maior influência, nada me acrescentaram. ⁷Pelo contrário, quando viram que me havia sido confiado o evangelho da incircuncisão, assim como a Pedro foi confiado o evangelho da circuncisão ⁸— pois aquele que operou eficazmente em Pedro para o apostolado da circuncisão também operou eficazmente em mim para com os gentios — ⁹e, quando reconheceram a graça que me foi dada, Tiago, Cefas e João, que eram reputados colunas, estenderam a mim e a Barnabé a mão direita da comunhão, a fim de que nós fôssemos para os gentios e eles fossem para a circuncisão. ¹⁰Somente recomendaram que nos lembrássemos dos pobres, o que também me esforcei por fazer.

Paulo repreende Pedro

¹¹Quando, porém, Cefas veio a Antioquia, resisti-lhe face a face, porque havia se tornado repreensível. ¹²De fato, antes de chegarem alguns da parte de Tiago, ele comia com os gentios; quando, porém, chegaram, começou a afastar-se e, por fim, separou-se, temendo os da circuncisão. ¹³E também os demais judeus se fizeram hipócritas juntamente com ele, a ponto de o próprio Barnabé ter-se deixado levar pela hipocrisia deles. ¹⁴Quando, porém, vi que não procediam corretamente segundo a verdade do evangelho, eu disse a Cefas, na presença de todos: “Se você, que é judeu, vive como gentio e não como judeu, por que quer obrigar os gentios a viverem como judeus?”

A justificação pela fé em Cristo Jesus

¹⁵Nós, judeus por natureza e não pecadores dentre os gentios, ¹⁶sabendo, contudo, que o homem não é justificado por obras da lei, e sim mediante a fé em Jesus Cristo, também temos crido em Cristo Jesus, para que fôssemos justificados pela fé em Cristo e não por obras da lei, pois por obras da lei ninguém será justificado. ¹⁷Mas, se nós, procurando ser justificados em Cristo, fomos também achados pecadores, será que isto significa que Cristo é ministro do pecado? De modo nenhum! ¹⁸Porque, se volto a edificar aquilo que destruí, a mim mesmo constituo transgressor. ¹⁹Porque eu, mediante a própria lei, morri para a lei, a fim de viver para Deus. Estou crucificado com Cristo; ²⁰logo, já não sou eu quem vive, mas Cristo vive em mim. E esse viver que agora tenho na carne, vivo pela fé no Filho de Deus, que me amou e se entregou por mim. ²¹Não anulo a graça de Deus; pois, se a justiça é mediante a lei, segue-se que Cristo morreu em vão.

Paulo apela para a experiência dos gálatas

3 ¹Ó gálatas insensatos! Quem foi que os enfeitiçou? Não foi diante dos olhos de vocês que Jesus Cristo foi exposto como crucificado? ²Quero apenas saber isto: vocês receberam o Espírito pelas obras da lei ou pela pregação da fé? ³Será que vocês são tão insensatos que, tendo começado no Espírito, agora querem se aperfeiçoar na carne? ⁴Será que vocês sofreram tantas coisas em vão? Se é que, na verdade, foram em vão. ⁵Aquele que lhes concede o Espírito e que opera milagres entre vocês, será que ele o faz pelas obras da lei ou pela pregação da fé?

O exemplo de Abraão

⁶É o caso de Abraão, que “creu em Deus, e isso lhe foi atribuído para justiça”. ⁷Saibam, portanto, que os que têm fé é que são filhos de Abraão. ⁸Ora, tendo a Escritura previsto que

Deus justificaria os gentios pela fé, preanunciou o evangelho a Abraão, dizendo: “Em você serão abençoados todos os povos.” ⁹De modo que os que têm fé são abençoados com o crente Abraão.

¹⁰Pois todos os que são das obras da lei estão debaixo de maldição, porque está escrito: “Maldito todo aquele que não permanece em todas as coisas escritas no Livro da Lei, para praticá-las.” ¹¹E é evidente que, pela lei, ninguém é justificado diante de Deus, porque “o justo viverá pela fé”. ¹²Ora, a lei não procede de fé, mas “aquele que observar os seus preceitos por eles viverá”.

¹³Cristo nos resgatou da maldição da lei, fazendo-se ele próprio maldição em nosso lugar — porque está escrito: “Maldito todo aquele que for pendurado em madeiro” —, ¹⁴para que a bênção de Abraão chegasse aos gentios, em Cristo Jesus, a fim de que recebêssemos, pela fé, o Espírito prometido.

A lei não pode invalidar a promessa

¹⁵Irmãos, falo em termos humanos. Ainda que uma aliança seja meramente humana, uma vez ratificada, ninguém a revoga ou lhe acrescenta coisa alguma. ¹⁶Ora, as promessas foram feitas a Abraão e ao seu descendente. Não diz: “e aos descendentes”, como falando de muitos, porém como falando de um só: “e ao seu descendente”, que é Cristo. ¹⁷E digo isto: uma aliança já anteriormente confirmada por Deus não pode ser revogada pela lei, que veio quatrocentos e trinta anos depois, a ponto de anular a promessa. ¹⁸Porque, se a herança provém de lei, já não decorre de promessa. Mas foi pela promessa que Deus a concedeu gratuitamente a Abraão.

¹⁹Logo, para que é a lei? Ela foi acrescentada por causa das transgressões, até que viesse o descendente a quem se fez a promessa, e foi promulgada por meio de anjos, pela mão de um mediador. ²⁰Ora, o mediador não é de um só, mas Deus é um só.

²¹Seria, então, a lei contrária às promessas de Deus? De modo nenhum! Porque, se fosse promulgada uma lei que pudesse dar vida, então a justiça seria, de fato, procedente de lei. ²²Mas a Escritura encerrou tudo sob o pecado, para que, mediante a fé em Jesus Cristo, a promessa fosse concedida aos que creem.

A tutela da lei para nos conduzir a Cristo

²³Mas, antes que viesse a fé, estávamos sob a tutela da lei e nela encerrados, para essa fé que, no futuro, haveria de ser revelada. ²⁴De maneira que a lei se tornou nosso guardião para nos conduzir a Cristo, a fim de que fôssemos justificados pela fé. ²⁵Mas, agora que veio a fé, já não permanecemos subordinados ao guardião. ²⁶Pois todos vocês são filhos de Deus mediante

a fé em Cristo Jesus; ²⁷porque todos vocês que foram batizados em Cristo de Cristo se revestiram. ²⁸Assim sendo, não pode haver judeu nem grego; nem escravo nem liberto; nem homem nem mulher; porque todos vocês são um em Cristo Jesus. ²⁹E, se vocês são de Cristo, são também descendentes de Abraão e herdeiros segundo a promessa.

A nossa filiação em Cristo

4 ¹Digo, porém, o seguinte: durante o tempo em que o herdeiro é menor de idade, em nada difere de um escravo, mesmo sendo senhor de tudo. ²Mas está sob tutores e curadores até o tempo predeterminado pelo pai. ³Assim, também nós, quando éramos menores, estávamos escravizados aos rudimentos do mundo. ⁴Mas, quando chegou a plenitude do tempo, Deus enviou o seu Filho, nascido de mulher, nascido sob a lei, ⁵para resgatar os que estavam sob a lei, a fim de que recebêssemos a adoção de filhos. ⁶E, porque vocês são filhos, Deus enviou o Espírito de seu Filho ao nosso coração, e esse Espírito clama: “Aba, Pai!” ⁷Assim, você já não é mais escravo, porém filho; e, sendo filho, também é herdeiro por Deus.

A preocupação de Paulo pelos gálatas

⁸Mas, no passado, quando não conheciam a Deus, vocês eram escravos de deuses que, por natureza, não são deuses. ⁹Mas agora que vocês conhecem a Deus, ou melhor, agora que vocês são conhecidos por Deus, como é que estão voltando outra vez aos rudimentos fracos e pobres, aos quais de novo querem servir como escravos? ¹⁰Vocês guardam dias, meses, tempos e anos. ¹¹Receio que o meu trabalho por vocês tenha sido em vão.

¹²Sejam como eu sou, porque também eu sou como vocês. Isto é o que lhes peço, irmãos. Vocês não me ofenderam em nada. ¹³E vocês sabem que eu lhes preguei o evangelho a primeira vez por causa de uma enfermidade física. ¹⁴E, por mais que a minha enfermidade na carne lhes tenha sido uma provação, vocês não me trataram com desprezo nem desgosto. Pelo contrário, me receberam como anjo de Deus, como o próprio Cristo Jesus. ¹⁵O que aconteceu com a felicidade que vocês tinham? Porque posso dar testemunho de que, se fosse possível, vocês teriam arrancado os próprios olhos para me dar! ¹⁶Será que, por dizer a verdade, me tornei inimigo de vocês?

¹⁷Esses que se mostram tão zelosos em relação a vocês não estão sendo sinceros. O que eles querem é afastar vocês de mim, para que vocês se interessem por eles. ¹⁸É bom ser sempre zeloso pelo bem e não apenas quando estou com vocês, ¹⁹meus filhos, por quem, de novo, estou sofrendo as dores de parto, até que Cristo seja formado em vocês. ²⁰Bem que eu gostaria de estar agora aí com vocês e falar em outro tom de voz, porque estou perplexo com vocês.

Sara e Agar, alegoria das duas alianças

²¹Digam-me vocês, os que querem estar sob a lei: será que vocês não ouvem o que a lei diz?
²²Pois está escrito que Abraão teve dois filhos: um da mulher escrava e outro da mulher livre.
²³O filho da escrava nasceu segundo a carne; o filho da mulher livre nasceu mediante a promessa. ²⁴Estas coisas são alegóricas, porque essas mulheres são duas alianças. Uma se refere ao monte Sinai, que gera para a escravidão; esta é Agar. ²⁵Ora, Agar é o monte Sinai, na Arábia, e corresponde à Jerusalém atual, que está em escravidão com os seus filhos. ²⁶Mas a Jerusalém lá de cima é livre e ela é a nossa mãe. ²⁷Porque está escrito:

“Alegre-se, ó estéril,
 você que não dá à luz;
 exulte e grite, você que não sente
 dores de parto;
 porque os filhos
 da mulher abandonada
 são mais numerosos do que
 os filhos da que tem marido.”

²⁸Mas vocês, irmãos, são filhos da promessa, como Isaque. ²⁹Como, porém, no passado, aquele que nasceu segundo a carne perseguia o que nasceu segundo o Espírito, assim também acontece agora. ³⁰Mas o que diz a Escritura? Ela diz: “Mande embora a escrava e seu filho, porque de modo nenhum o filho da escrava será herdeiro com o filho da mulher livre.” ³¹Portanto, irmãos, somos filhos não da escrava, mas da livre.

A liberdade cristã

5 ¹Para a liberdade foi que Cristo nos libertou. Por isso, permaneçam firmes e não se submetam, de novo, a jugo de escravidão.

²Eu, Paulo, lhes digo que, se vocês se deixarem circuncidar, Cristo não terá valor nenhum para vocês. ³De novo, testifico a todo homem que se deixa circuncidar que o mesmo está obrigado a guardar toda a lei. ⁴Vocês que procuram justificar-se pela lei estão separados de Cristo; vocês caíram da graça de Deus. ⁵Porque nós, pelo Espírito, aguardamos a esperança da justiça que provém da fé. ⁶Porque, em Cristo Jesus, nem a circuncisão, nem a incircuncisão têm valor algum, mas a fé que atua pelo amor.

⁷Vocês vinham correndo bem! Quem foi que os impediu de continuar a obedecer à verdade? ⁸Esta persuasão não vem daquele que os chamou. ⁹Um pouco de fermento leveda toda a massa. ¹⁰Tenho confiança no Senhor de que vocês não mudarão a sua forma de pensar. Mas aquele que está perturbando vocês, seja ele quem for, sofrerá a condenação.

¹¹Mas, irmãos, se ainda prego a circuncisão, por que continuo sendo perseguido? Nesse caso, estaria desfeito o escândalo da cruz. ¹²Quem dera até se mutilassem aqueles que estão perturbando vocês.

A liberdade é limitada pelo amor

¹³Porque vocês, irmãos, foram chamados à liberdade. Mas não usem a liberdade para dar ocasião à carne; pelo contrário, sejam servos uns dos outros, pelo amor. ¹⁴Porque toda a lei se cumpre em um só preceito, a saber: “Ame o seu próximo como a você mesmo.” ¹⁵Mas, se vocês ficam mordendo e devorando uns aos outros, tenham cuidado para que não sejam mutuamente destruídos.

As obras da carne e o fruto do Espírito

¹⁶Digo, porém, o seguinte: vivam no Espírito e vocês jamais satisfarão os desejos da carne. ¹⁷Porque a carne luta contra o Espírito, e o Espírito luta contra a carne, porque são opostos entre si, para que vocês não façam o que querem. ¹⁸Mas, se são guiados pelo Espírito, vocês não estão debaixo da lei.

¹⁹Ora, as obras da carne são conhecidas e são: imoralidade sexual, impureza, libertinagem, ²⁰idolatria, feitiçarias, inimizades, rixas, ciúmes, iras, discórdias, divisões, facções, ²¹invejas, bebedeiras, orgias e coisas semelhantes a estas. Declaro a vocês, como antes já os preveni, que os que praticam tais coisas não herdarão o Reino de Deus.

²²Mas o fruto do Espírito é: amor, alegria, paz, longanimidade, benignidade, bondade, fidelidade, ²³mansidão, domínio próprio. Contra estas coisas não há lei. ²⁴E os que são de Cristo Jesus crucificaram a carne, com as suas paixões e os seus desejos.

²⁵Se vivemos no Espírito, andemos também no Espírito. ²⁶Não nos deixemos possuir de vanglória, provocando uns aos outros, tendo inveja uns dos outros.

O auxílio mútuo e a responsabilidade pessoal

6 ¹Irmãos, se alguém for surpreendido em alguma falta, vocês, que são espirituais, restaurem essa pessoa com espírito de brandura. E que cada um tenha cuidado para que não seja também tentado. ²Levem as cargas uns dos outros e, assim, estarão cumprindo a lei de Cristo. ³Porque,

se alguém julga ser alguma coisa, não sendo nada, engana a si mesmo. ⁴Mas que cada um examine o que está fazendo e, então, terá motivo de gloriar-se unicamente em si e não em outro. ⁵Porque cada um levará o seu próprio fardo.

O que a pessoa semear, isso também colherá

⁶Mas aquele que está sendo instruído na palavra compartilhe todas as coisas boas com aquele que o instrui.

⁷Não se enganem: de Deus não se zomba. Pois aquilo que a pessoa semear, isso também colherá. ⁸Quem semeia para a sua própria carne, da carne colherá corrupção; mas quem semeia para o Espírito, do Espírito colherá vida eterna. ⁹E não nos cansemos de fazer o bem, porque no tempo certo faremos a colheita, se não desanimarmos. ¹⁰Por isso, enquanto tivermos oportunidade, façamos o bem a todos, mas principalmente aos da família da fé.

Conselhos finais e saudações

¹¹Vejam com que letras grandes escrevi a vocês de próprio punho. ¹²Todos os que querem ostentar-se na carne, esses querem obrigar vocês a se deixarem circuncidar, e agem assim somente para não serem perseguidos por causa da cruz de Cristo. ¹³Pois nem mesmo os que se deixam circuncidar guardam a lei, mas querem apenas que vocês se submetam à circuncisão para que eles possam se gloriar na carne de vocês. ¹⁴Mas longe de mim gloriar-me, senão na cruz de nosso Senhor Jesus Cristo, pela qual o mundo está crucificado para mim, e eu estou crucificado para o mundo. ¹⁵Pois nem a circuncisão é coisa alguma, nem a incircuncisão, mas o ser nova criatura. ¹⁶E, a todos os que andarem em conformidade com esta regra, paz e misericórdia sejam sobre eles e sobre o Israel de Deus.

¹⁷Quanto ao mais, ninguém me moleste; porque eu trago no corpo as marcas de Jesus.

Bênção

¹⁸A graça de nosso Senhor Jesus Cristo esteja com o espírito de vocês, irmãos. Amém!

CARTA DE PAULO A FILEMOM

Prefácio e saudação

¹Paulo, prisioneiro de Cristo Jesus, e o irmão Timóteo, ao amado Filemom, que é também nosso colaborador, ²à igreja que se reúne em sua casa, à irmã Áfia e a Arquipo, nosso companheiro de lutas.

³Que a graça e a paz de Deus, nosso Pai, e do Senhor Jesus Cristo estejam com vocês.

Ação de graças

⁴Dou graças ao meu Deus, lembrando sempre de você nas minhas orações, ⁵porque tenho ouvido falar da fé que você tem no Senhor Jesus e do seu amor por todos os santos. ⁶Oro para que a comunhão da sua fé se torne eficaz no pleno conhecimento de todo o bem que há em nós, para com Cristo. ⁷Pois, irmão, o seu amor me trouxe grande alegria e consolo, visto que o coração dos santos tem sido reanimado por você.

Paulo intercede em favor de Onésimo

⁸Pois bem, ainda que eu sinta plena liberdade em Cristo para ordenar a você o que convém ser feito, ⁹prefiro, no entanto, pedir em nome do amor, sendo o que sou, Paulo, o velho, e agora também prisioneiro de Cristo Jesus. ¹⁰Faço um pedido em favor de meu filho Onésimo, que gerei entre algemas. ¹¹Antes, ele era inútil para você; atualmente, porém, é útil, para você e para mim.

¹²Eu o estou mandando de volta a você — ele, quero dizer, o meu próprio coração. ¹³Eu queria conservá-lo comigo, para que ele me servisse em seu lugar nas algemas que carrego por causa do evangelho. ¹⁴Mas não quis fazer nada sem o seu consentimento, para que a sua bondade não venha a ser como que uma obrigação, mas algo que é feito de livre vontade. ¹⁵Talvez ele tenha sido afastado de você temporariamente, a fim de que você o receba para sempre, ¹⁶não como escravo, mas, muito mais do que escravo, como irmão caríssimo, especialmente de mim e, com maior razão, de você, quer como ser humano, quer como irmão no Senhor.

¹⁷Portanto, se você me considera companheiro, receba-o como receberia a mim. ¹⁸E, se ele causou algum dano a você ou lhe deve alguma coisa, ponha tudo na minha conta. ¹⁹Eu, Paulo, de próprio punho, escrevo isto: Eu pagarei. É claro que não preciso dizer que você me deve a

própria vida. ²⁰Sim, irmão, que eu receba de você, no Senhor, este benefício. Reanime o meu coração em Cristo.

²¹Certo, como estou, da sua obediência, eu escrevo a você, sabendo que fará mais do que estou pedindo. ²²E, ao mesmo tempo, prepare-me também pousada, pois espero que, por meio das orações de vocês, eu lhes seja restituído.

Saudações

²³Epafras, prisioneiro comigo, em Cristo Jesus, ²⁴Marcos, Aristarco, Demas e Lucas, meus colaboradores, mandam saudações a você.

Bênção

²⁵A graça do Senhor Jesus Cristo esteja com o espírito de todos vocês.

ANEXO B - AS CARTAS DEUTEROPAULINAS

CARTA DE PAULO AOS EFÉSIOS

Prefácio e saudação

1 ¹Paulo, apóstolo de Cristo Jesus pela vontade de Deus, aos santos que vivem em Éfeso e são fiéis em Cristo Jesus.

²Que a graça e a paz de Deus, nosso Pai, e do Senhor Jesus Cristo estejam com vocês.

As bênçãos espirituais em Cristo

³Bendito seja o Deus e Pai de nosso Senhor Jesus Cristo, que nos abençoou com todas as bênçãos espirituais nas regiões celestiais em Cristo. ⁴Antes da fundação do mundo, Deus nos escolheu, nele, para sermos santos e irrepreensíveis diante dele. Em amor ⁵nos destinou para ele, para sermos adotados como seus filhos, por meio de Jesus Cristo, segundo o propósito de sua vontade, ⁶para louvor da glória de sua graça, que ele nos concedeu gratuitamente no Amado. ⁷Nele temos a redenção, pelo seu sangue, a remissão dos pecados, segundo a riqueza da sua graça, ⁸que Deus derramou abundantemente sobre nós em toda a sabedoria e entendimento. ⁹Ele nos revelou o mistério da sua vontade, segundo o seu propósito, que ele apresentou em Cristo, ¹⁰de fazer convergir nele, na dispensação da plenitude dos tempos, todas as coisas, tanto as do céu como as da terra. ¹¹Em Cristo fomos também feitos herança, predestinados segundo o propósito daquele que faz todas as coisas conforme o conselho da sua vontade, ¹²a fim de sermos para louvor da sua glória, nós, os que de antemão esperamos em Cristo. ¹³Nele também vocês, depois que ouviram a palavra da verdade, o evangelho da salvação, tendo nele também crido, receberam o selo do Espírito Santo da promessa. ¹⁴O Espírito é o penhor da nossa herança, até o resgate da sua propriedade, em louvor da sua glória.

A oração de Paulo

¹⁵Por isso, também eu, tendo ouvido a respeito da fé que vocês têm no Senhor Jesus e do amor para com todos os santos, ¹⁶não cesso de dar graças por vocês, mencionando-os nas minhas orações. ¹⁷Peço ao Deus de nosso Senhor Jesus Cristo, o Pai da glória, que conceda a vocês espírito de sabedoria e de revelação no pleno conhecimento dele. ¹⁸Peço que ele ilumine

os olhos do coração de vocês, para que saibam qual é a esperança da vocação de vocês, qual é a riqueza da glória da sua herança nos santos ¹⁹e qual é a suprema grandeza do seu poder sobre nós, os que cremos, segundo a eficácia da força do seu poder. ²⁰Ele exerceu esse poder em Cristo, ressuscitando-o dentre os mortos e fazendo-o sentar à sua direita nas regiões celestiais, ²¹acima de todo principado, potestade, poder, domínio e de todo nome que se possa mencionar, não só no presente século, mas também no vindouro. ²²E sujeitou todas as coisas debaixo dos pés de Cristo e, para ser o cabeça sobre todas as coisas, o deu à igreja, ²³a qual é o seu corpo, a plenitude daquele que a tudo enche em todas as coisas.

Do pecado para a salvação pela graça

² ¹Ele lhes deu vida, quando vocês estavam mortos em suas transgressões e pecados, ²nos quais vocês andaram noutra tempo, segundo o curso deste mundo, segundo o príncipe da potestade do ar, do espírito que agora atua nos filhos da desobediência. ³Entre eles também nós todos andamos no passado, segundo as inclinações da nossa carne, fazendo a vontade da carne e dos pensamentos; e éramos por natureza filhos da ira, como também os demais.

⁴Mas Deus, sendo rico em misericórdia, por causa do grande amor com que nos amou, ⁵e estando nós mortos em nossas transgressões, nos deu vida juntamente com Cristo — pela graça vocês são salvos — ⁶e juntamente com ele nos ressuscitou e com ele nos fez assentar nas regiões celestiais em Cristo Jesus. ⁷Deus fez isso para mostrar nos tempos vindouros a suprema riqueza da sua graça, em bondade para conosco, em Cristo Jesus.

⁸Porque pela graça vocês são salvos, mediante a fé; e isto não vem de vocês, é dom de Deus; ⁹não de obras, para que ninguém se glorie. ¹⁰Pois somos feitura dele, criados em Cristo Jesus para boas obras, as quais Deus de antemão preparou para que andássemos nelas.

Os gentios e os judeus são unidos pela cruz de Cristo

¹¹Portanto, lembrem-se de que no passado vocês eram gentios na carne, chamados incircuncisão por aqueles que se intitulam circuncisão, que é feita na carne por mãos humanas. ¹²Naquele tempo vocês estavam sem Cristo, separados da comunidade de Israel e estranhos às alianças da promessa, não tendo esperança e sem Deus no mundo.

¹³Mas agora, em Cristo Jesus, vocês, que antes estavam longe, foram aproximados pelo sangue de Cristo. ¹⁴Porque ele é a nossa paz. De dois povos ele fez um só e, na sua carne, derrubou a parede de separação que estava no meio, a inimizade. ¹⁵Cristo aboliu a lei dos mandamentos na forma de ordenanças, para que dos dois criasse em si mesmo uma nova humanidade, fazendo a paz, ¹⁶e reconciliasse ambos em um só corpo com Deus, por meio da

cruz, destruindo a inimizade por meio dela. ¹⁷E, quando veio, Cristo evangelizou paz a vocês que estavam longe e paz também aos que estavam perto; ¹⁸porque, por meio dele, ambos temos acesso ao Pai em um só Espírito.

¹⁹Assim, vocês não são mais estrangeiros e peregrinos, mas concidadãos dos santos e membros da família de Deus, ²⁰edificados sobre o fundamento dos apóstolos e profetas, sendo ele mesmo, Cristo Jesus, a pedra angular. ²¹Nele, todo o edifício, bem-ajustado, cresce para ser um santuário dedicado ao Senhor. ²²Nele também vocês estão sendo edificados, junto com os outros, para serem morada de Deus no Espírito.

A vocação dos gentios e o apostolado de Paulo

3 ¹Por essa razão eu, Paulo, o prisioneiro de Cristo Jesus, por amor de vocês, os gentios — ²se é que vocês ouviram falar a respeito da dispensação da graça de Deus a mim confiada em favor de vocês, ³pois, segundo uma revelação, me foi dado a conhecer o mistério, conforme escrevi há pouco, resumidamente. ⁴Ao lerem o que escrevi, poderão entender a minha compreensão do mistério de Cristo, ⁵o qual, em outras gerações, não foi dado a conhecer aos filhos dos homens, como agora foi revelado aos seus santos apóstolos e profetas, pelo Espírito.

⁶O mistério é que os gentios são coerdeiros, membros do mesmo corpo e coparticipantes da promessa em Cristo Jesus por meio do evangelho, ⁷do qual fui constituído ministro conforme o dom da graça de Deus a mim concedida segundo a força operante do seu poder. ⁸A mim, o menor de todos os santos, foi dada esta graça de pregar aos gentios o evangelho das insondáveis riquezas de Cristo ⁹e manifestar a todos qual é a dispensação do mistério que, durante tempos passados, esteve oculto em Deus, que criou todas as coisas. ¹⁰E isso para que agora, pela igreja, a multiforme sabedoria de Deus se torne conhecida dos principados e das potestades nas regiões celestiais, ¹¹segundo o eterno propósito que Deus estabeleceu em Cristo Jesus, nosso Senhor. ¹²Em Cristo, temos ousadia e acesso a Deus com confiança, mediante a fé nele. ¹³Portanto, eu peço que não desanimem por causa das minhas tribulações em favor de vocês, pois isso é motivo de honra para vocês.

Paulo ora novamente

¹⁴Por essa razão, eu me ponho de joelhos diante do Pai, ¹⁵de quem toda a família, nos céus e na terra, recebe o nome. ¹⁶Peço a Deus que, segundo a riqueza da sua glória, conceda a vocês que sejam fortalecidos com poder, mediante o seu Espírito, no íntimo de cada um. ¹⁷E assim, pela fé, que Cristo habite no coração de vocês, estando vocês enraizados e alicerçados em amor. ¹⁸Isto para que, com todos os santos, vocês possam compreender qual é a largura, o

comprimento, a altura e a profundidade ¹⁹e conhecer o amor de Cristo, que excede todo entendimento, para que vocês fiquem cheios de toda a plenitude de Deus.

²⁰Ora, àquele que é poderoso para fazer infinitamente mais do que tudo o que pedimos ou pensamos, conforme o seu poder que opera em nós, ²¹a ele seja a glória, na igreja e em Cristo Jesus, por todas as gerações, para todo o sempre. Amém!

A unidade da fé

4 ¹Por isso eu, o prisioneiro no Senhor, peço que vocês vivam de maneira digna da vocação a que foram chamados, ²com toda a humildade e mansidão, com longanimidade, suportando uns aos outros em amor, ³fazendo tudo para preservar a unidade do Espírito no vínculo da paz. ⁴Há somente um corpo e um só Espírito, como também é uma só a esperança para a qual vocês foram chamados. ⁵Há um só Senhor, uma só fé, um só batismo, ⁶um só Deus e Pai de todos, o qual é sobre todos, age por meio de todos e está em todos.

O santo ministério e o serviço dos santos

⁷E a graça foi concedida a cada um de nós segundo a medida do dom de Cristo. ⁸Por isso diz:

“Quando ele subiu às alturas,
levou cativo o cativoiro
e concedeu dons aos homens.”

⁹Ora, o que quer dizer “ele subiu”, senão que também havia descido até as regiões inferiores da terra? ¹⁰Aquele que desceu é também o mesmo que subiu acima de todos os céus, para encher todas as coisas. ¹¹E ele mesmo concedeu uns para apóstolos, outros para profetas, outros para evangelistas e outros para pastores e mestres, ¹²com vistas ao aperfeiçoamento dos santos para o desempenho do seu serviço, para a edificação do corpo de Cristo, ¹³até que todos cheguemos à unidade da fé e do pleno conhecimento do Filho de Deus, ao estado de pessoa madura, à medida da estatura da plenitude de Cristo, ¹⁴para que não mais sejamos como crianças, arrastados pelas ondas e levados de um lado para outro por qualquer vento de doutrina, pela artimanha das pessoas, pela astúcia com que induzem ao erro. ¹⁵Mas, seguindo a verdade em amor, cresçamos em tudo naquele que é a cabeça, Cristo, ¹⁶de quem todo o corpo, bem-ajustado e consolidado pelo auxílio de todas as juntas, segundo a justa cooperação de cada parte, efetua o seu próprio crescimento para a edificação de si mesmo em amor.

A santidade cristã oposta à dissolução

¹⁷Isto, portanto, digo e no Senhor testifico: não vivam mais como os gentios, que vivem na vaidade dos seus próprios pensamentos, ¹⁸tendo o seu entendimento obscurecido, separados da vida que Deus concede, por causa da ignorância em que vivem, pela dureza do seu coração. ¹⁹Tendo-se tornado insensíveis, eles se entregaram à libertinagem para, de forma desenfreada, cometer todo tipo de impureza.

²⁰Mas não foi assim que vocês aprenderam de Cristo, ²¹se é que, de fato, ouviram falar dele e nele foram instruídos, segundo é a verdade em Jesus. ²²Quanto à maneira antiga de viver, vocês foram instruídos a deixar de lado a velha natureza, que se corrompe segundo desejos enganosos, ²³a se deixar renovar no espírito do entendimento de vocês, ²⁴e a se revestir da nova natureza, criada segundo Deus, em justiça e retidão procedentes da verdade.

Exortações à santidade

²⁵Por isso, deixando a mentira, que cada um fale a verdade com o seu próximo, porque somos membros do mesmo corpo. ²⁶Fiquem irados e não pequem. Não deixem que o sol se ponha sobre a ira de vocês, ²⁷nem deem lugar ao diabo.

²⁸Aquele que roubava não roube mais; pelo contrário, trabalhe, fazendo com as próprias mãos o que é bom, para que tenha o que repartir com o necessitado.

²⁹Não saia da boca de vocês nenhuma palavra suja, mas unicamente a que for boa para edificação, conforme a necessidade, e, assim, transmita graça aos que ouvem. ³⁰E não entristeçam o Espírito de Deus, no qual vocês foram selados para o dia da redenção. ³¹Que não haja no meio de vocês qualquer amargura, indignação, ira, gritaria e blasfêmia, bem como qualquer maldade. ³²Pelo contrário, sejam bondosos e compassivos uns para com os outros, perdoados uns aos outros, como também Deus, em Cristo, perdoou vocês.

5 ¹Portanto, sejam imitadores de Deus, como filhos amados. ²E vivam em amor, como também Cristo nos amou e se entregou por nós, como oferta e sacrifício de aroma agradável a Deus.

O fruto da luz e as obras das trevas

³Que a imoralidade sexual e toda impureza ou avareza não sejam nem sequer mencionadas entre vocês, como convém a santos. ⁴Não usem linguagem grosseira, não digam coisas tolas nem indecentes, pois isso não convém; pelo contrário, digam palavras de ação de graças. ⁵Fiquem sabendo disto: nenhuma pessoa imoral, impura ou avarenta — porque a avareza é idolatria — tem herança no Reino de Cristo e de Deus.

⁶Não se deixem enganar com palavras vazias, porque a ira de Deus vem sobre os filhos da desobediência por causa dessas coisas. ⁷Portanto, não participem daquilo que eles fazem. ⁸Porque no passado vocês eram trevas, mas agora são luz no Senhor. Vivam como filhos da luz ⁹— porque o fruto da luz consiste em toda bondade, justiça e verdade —, ¹⁰tratando de descobrir o que é agradável ao Senhor. ¹¹E não sejam cúmplices nas obras infrutíferas das trevas; pelo contrário, tratem de reprová-las. ¹²Pois aquilo que eles fazem em segredo é vergonhoso até mencionar. ¹³Mas todas as coisas, quando reprovadas pela luz, se tornam manifestas; porque tudo o que se manifesta é luz. ¹⁴Por isso é que se diz:

“Desperte,
você que está dormindo,
levante-se dentre os mortos,
e Cristo o iluminará.”

¹⁵Portanto, tenham cuidado com a maneira como vocês vivem, e vivam não como tolos, mas como sábios, ¹⁶aproveitando bem o tempo, porque os dias são maus. ¹⁷Por esta razão, não sejam insensatos, mas procurem compreender qual é a vontade do Senhor.

¹⁸E não se embriaguem com vinho, pois isso leva à devassidão, mas deixem-se encher do Espírito, ¹⁹falando entre vocês com salmos, hinos e cânticos espirituais, cantando e louvando com o coração ao Senhor, ²⁰dando sempre graças por tudo a nosso Deus e Pai, em nome de nosso Senhor Jesus Cristo.

O lar cristão: marido e mulher

²¹Sujeitem-se uns aos outros no temor de Cristo.

²²Esposas, que cada uma de vocês se sujeite a seu próprio marido, como ao Senhor; ²³porque o marido é o cabeça da esposa, como também Cristo é o cabeça da igreja, sendo ele próprio o salvador do corpo. ²⁴Como, porém, a igreja está sujeita a Cristo, assim também a esposa se sujeite em tudo ao seu próprio marido.

²⁵Maridos, que cada um de vocês ame a sua esposa, como também Cristo amou a igreja e se entregou por ela, ²⁶para que a santificasse, tendo-a purificado por meio da lavagem de água pela palavra, ²⁷para a apresentar a si mesmo como igreja gloriosa, sem mancha, nem ruga, nem coisa semelhante, porém santa e sem defeito. ²⁸Assim também o marido deve amar a sua esposa como ama o próprio corpo. Quem ama a esposa ama a si mesmo. ²⁹Porque ninguém jamais odiou o seu próprio corpo. Ao contrário, o alimenta e cuida dele, como também Cristo faz com a igreja; ³⁰porque somos membros do seu corpo. ³¹Eis por que “o homem deixará o seu pai e a

sua mãe e se unirá à sua mulher, tornando-se os dois uma só carne”.³² Grande é este mistério, mas eu me refiro a Cristo e à igreja.³³ No entanto, também quanto a vocês, que cada um ame a própria esposa como a si mesmo, e que a esposa respeite o seu marido.

O lar cristão: filhos e pais

6 ¹Filhos, obedecem a seus pais no Senhor, pois isto é justo. ²“Honre o seu pai e a sua mãe”, que é o primeiro mandamento com promessa, ³“para que tudo corra bem com você, e você tenha uma longa vida sobre a terra”.

⁴E vocês, pais, não provoquem os seus filhos à ira, mas tratem de criá-los na disciplina e na admoestação do Senhor.

O lar cristão: servos e senhores

⁵Quanto a vocês, servos, obedecem a seus senhores aqui na terra com temor e tremor, com sinceridade de coração, como a Cristo, ⁶não servindo apenas quando estão sendo vigiados, somente para agradar pessoas, mas como servos de Cristo, fazendo de coração a vontade de Deus. ⁷Sirvam de boa vontade, como se estivessem trabalhando para o Senhor e não para pessoas, ⁸sabendo que cada um, se fizer alguma coisa boa, receberá isso outra vez do Senhor, seja servo, seja livre.

⁹E vocês, senhores, façam o mesmo com os servos, deixando as ameaças, sabendo que o Senhor, tanto deles como de vocês, está nos céus, e que ele não trata as pessoas com parcialidade.

A armadura de Deus

¹⁰Quanto ao mais, sejam fortalecidos no Senhor e na força do seu poder. ¹¹Vistam-se com toda a armadura de Deus, para poderem ficar firmes contra as ciladas do diabo. ¹²Porque a nossa luta não é contra o sangue e a carne, mas contra os principados e as potestades, contra os dominadores deste mundo tenebroso, contra as forças espirituais do mal, nas regiões celestiais. ¹³Por isso, peguem toda a armadura de Deus, para que vocês possam resistir no dia mau e, depois de terem vencido tudo, permanecer inabaláveis.

¹⁴Portanto, fiquem firmes, cingindo-se com a verdade e vestindo a couraça da justiça. ¹⁵Tenham os pés calçados com a preparação do evangelho da paz, ¹⁶segurando sempre o escudo da fé, com o qual poderão apagar todos os dardos inflamados do Maligno. ¹⁷Use também o capacete da salvação e a espada do Espírito, que é a palavra de Deus. ¹⁸Orem em todo tempo no Espírito, com todo tipo de oração e súplica, e para isto vigiem com toda perseverança e

súplica por todos os santos. ¹⁹E orem também por mim, para que, no abrir da minha boca, me seja dada a palavra, para com ousadia tornar conhecido o mistério do evangelho, ²⁰pelo qual sou embaixador em cadeias, para que, em Cristo, eu seja ousado para falar, como me cumpre fazer.

Saudações

²¹E, para que saibam como estou e o que estou fazendo, Tíquico, o irmão amado e fiel ministro do Senhor, lhes dará todas as informações. ²²Eu o estou enviando a vocês com esta finalidade: para que conheçam a nossa situação e para que ele console o coração de vocês.

Bênção

²³Paz seja com os irmãos e amor com fé, da parte de Deus Pai e do Senhor Jesus Cristo. ²⁴A graça esteja com todos os que amam sinceramente o nosso Senhor Jesus Cristo.

SEGUNDA CARTA DE PAULO AOS TESSALONICENSES

Prefácio e saudação

1 ¹Paulo, Silvano e Timóteo, à igreja dos tessalonicenses, em Deus, nosso Pai, e no Senhor Jesus Cristo.

²Que a graça e a paz de Deus, nosso Pai, e do Senhor Jesus Cristo estejam com vocês.

O juízo de Deus

³Irmãos, devemos sempre dar graças a Deus por vocês, como convém, pois a fé que vocês têm cresce cada vez mais, e o amor que todos vocês têm uns pelos outros vai aumentando. ⁴É por isso que nós mesmos nos orgulhamos de vocês nas igrejas de Deus, por causa da perseverança e da fé que vocês demonstram em todas as perseguições e tribulações que estão suportando. ⁵Isso é sinal evidente do justo juízo de Deus, para que vocês sejam considerados dignos do Reino de Deus, pelo qual vocês também estão sofrendo. ⁶Pois, de fato, é justo para com Deus que ele retribua com tribulação aos que causam tribulação a vocês ⁷e que dê a vocês, que estão sendo atribulados, alívio juntamente conosco, quando do céu se manifestar o Senhor Jesus com os anjos do seu poder, ⁸em chama de fogo, tomando vingança contra os que não conhecem a Deus e contra os que não obedecem ao evangelho de nosso Senhor Jesus. ⁹Estes sofrerão penalidade de eterna destruição, banidos da face do Senhor e da glória do seu poder, ¹⁰quando ele vier, naquele Dia, para ser glorificado nos seus santos e ser admirado em todos os que creram. Isto inclui vocês, que creram em nosso testemunho. ¹¹Por isso, também não cessamos de orar por vocês, pedindo que o nosso Deus os torne dignos da sua vocação e cumpra com poder todo propósito de bondade e obra de fé, ¹²a fim de que o nome de nosso Senhor Jesus seja glorificado em vocês e vocês sejam glorificados nele, segundo a graça do nosso Deus e do Senhor Jesus Cristo.

O homem da iniquidade e a vinda do Senhor

2 ¹Irmãos, no que diz respeito à vinda de nosso Senhor Jesus Cristo e à nossa reunião com ele, pedimos ²que vocês não se deixem demover facilmente de seu modo de pensar, nem fiquem perturbados, quer por espírito, quer por palavra, quer por carta, como se procedesse de nós, dando a entender que o Dia do Senhor já chegou. ³Ninguém, de modo nenhum, os engane, porque isto não acontecerá sem que primeiro venha a apostasia e seja revelado o homem da iniquidade, o filho da perdição, ⁴o qual se opõe e se levanta contra tudo o que se chama Deus

ou é objeto de culto, a ponto de assentar-se no santuário de Deus, apresentando-se como se fosse o próprio Deus. ⁵Vocês não lembram que eu costumava lhes dizer estas coisas, quando ainda estava com vocês? ⁶E, agora, vocês sabem o que o detém, para que ele seja revelado a seu tempo.

⁷Porque o mistério da iniquidade já opera e aguarda somente que seja afastado aquele que agora o detém. ⁸Então será revelado o iníquo, a quem o Senhor Jesus matará com o sopro de sua boca e destruirá pela manifestação de sua vinda. ⁹Ora, o aparecimento do iníquo é segundo a ação de Satanás, com todo poder, sinais e prodígios da mentira, ¹⁰e com todo engano de injustiça aos que estão perecendo, porque não acolheram o amor da verdade para serem salvos. ¹¹É por este motivo que Deus lhes envia a operação do erro, para darem crédito à mentira, ¹²a fim de serem condenados todos os que não creram na verdade, mas tiveram prazer na injustiça.

Chamados para a salvação

¹³Mas devemos sempre dar graças a Deus por vocês, irmãos amados pelo Senhor, porque Deus os escolheu desde o princípio para a salvação, pela santificação do Espírito e fé na verdade. ¹⁴Foi para isso que também Deus os chamou mediante o nosso evangelho, para que vocês alcancem a glória de nosso Senhor Jesus Cristo. ¹⁵Assim, pois, irmãos, fiquem firmes e guardem as tradições que lhes foram ensinadas, seja por palavra, seja por carta nossa.

¹⁶Que o próprio Jesus Cristo, nosso Senhor, e Deus, o nosso Pai, que nos amou e nos deu eterna consolação e boa esperança, pela graça, ¹⁷console o coração de vocês e os fortaleça em toda boa obra e boa palavra.

Paulo pede as orações dos tessalonicenses

³ Finalmente, irmãos, orem por nós, para que a palavra do Senhor se propague e seja glorificada, como aconteceu entre vocês. ²Orem também para que sejamos livres das pessoas perversas e más; porque a fé não é de todos.

³Mas o Senhor é fiel. Ele os fortalecerá e os guardará do Maligno. ⁴Temos confiança no Senhor quanto a vocês, de que não só estão praticando as coisas que lhes ordenamos, como também continuarão a fazê-las. ⁵Que o Senhor conduza o coração de vocês ao amor de Deus e à perseverança de Cristo.

Conselhos finais

⁶Irmãos, em nome do nosso Senhor Jesus Cristo, ordenamos a vocês que se afastem de todo irmão que vive de forma desordenada e não segundo a tradição que vocês receberam de nós.

⁷Porque vocês mesmos sabem como devem nos imitar, visto que nunca vivemos de forma desordenada quando estivemos entre vocês, ⁸nem jamais comemos pão à custa dos outros. Pelo contrário, trabalhamos com esforço e fadiga, de noite e de dia, a fim de não sermos pesados a nenhum de vocês. ⁹Não que não tivéssemos o direito de receber algo, mas porque tínhamos em vista apresentar a nós mesmos como exemplo, para que vocês nos imitassem. ¹⁰Porque, quando ainda estávamos com vocês, ordenamos isto: “Se alguém não quer trabalhar, também não coma.”

¹¹Pois, de fato, ouvimos que há entre vocês algumas pessoas que vivem de forma desordenada. Não trabalham, mas se intrometem na vida dos outros. ¹²A essas pessoas determinamos e exortamos, no Senhor Jesus Cristo, que, trabalhando tranquilamente, comam o seu próprio pão. ¹³Quanto a vocês, irmãos, não se cansem de fazer o bem.

¹⁴Caso alguém não obedeça à nossa palavra dada por esta carta, vejam de quem se trata e não se associem com ele, para que fique envergonhado. ¹⁵Contudo, não o tratem como inimigo, mas admoestem-no como irmão.

Saudações

¹⁶Que o Senhor da paz, ele mesmo, dê a vocês a paz, sempre e de todas as maneiras. O Senhor esteja com todos vocês.

¹⁷A saudação é de próprio punho: Paulo. Este é o sinal em cada carta; é assim que eu assino.

Bênção

¹⁸A graça de nosso Senhor Jesus Cristo esteja com todos vocês.

ANEXO C - AS CARTAS PSEUDOPAULINAS

CARTA DE PAULO A TITO

Prefácio e saudação

1 ¹Paulo, servo de Deus e apóstolo de Jesus Cristo, para promover a fé que é dos eleitos de Deus e o pleno conhecimento da verdade segundo a piedade. ²Escrevo na esperança da vida eterna que o Deus que não pode mentir prometeu antes dos tempos eternos ³e, no momento oportuno, manifestou a sua palavra mediante a pregação que me foi confiada por ordem de Deus, nosso Salvador, ⁴a Tito, verdadeiro filho, segundo a fé comum.

Que a graça e a paz, da parte de Deus Pai e de Cristo Jesus, nosso Salvador, estejam com você.

Deveres e qualificações dos ministros

⁵Foi por esta causa que deixei você em Creta: para que pusesse em ordem as coisas restantes, bem como, em cada cidade, constituísse presbíteros, conforme prescrevi a você: ⁶alguém que seja irrepreensível, marido de uma só mulher, que tenha filhos crentes que não são acusados de devassidão, nem são insubordinados.

⁷Porque é indispensável que o bispo, por ser encarregado das coisas de Deus, seja irrepreensível, não arrogante, alguém que não se irrita facilmente, não apegado ao vinho, não violento, nem ganancioso. ⁸Pelo contrário, o bispo deve ser hospitaleiro, amigo do bem, sensato, justo, piedoso, deve ter domínio de si, ⁹ser apegado à palavra fiel, que está de acordo com a doutrina, para que possa exortar pelo reto ensino e convencer os que contradizem este ensino.

Os falsos mestres e as falsas doutrinas

¹⁰Porque existem muitos, especialmente os da circuncisão, que são insubordinados, falam coisas sem sentido e enganam os outros. ¹¹É preciso fazer com que se calem, porque andam pervertendo casas inteiras, ensinando o que não devem, com a intenção vergonhosa de ganhar dinheiro. ¹²Foi um dos cretenses, um próprio profeta deles, que disse: “Os cretenses são sempre mentirosos, feras terríveis, comilões preguiçosos.” ¹³Este testemunho é verdadeiro. Portanto, repreenda-os severamente, para que sejam sadios na fé ¹⁴e não se ocupem com fábulas judaicas,

nem com mandamentos de gente que se desvia da verdade. ¹⁵Todas as coisas são puras para os puros; mas, para os impuros e descrentes, nada é puro. Porque tanto a mente como a consciência deles estão corrompidas. ¹⁶Afirmam que conhecem a Deus, mas o negam por meio do que fazem; é por isso que são abomináveis, desobedientes e reprovados para qualquer boa obra.

Instruções para várias classes de pessoas crentes

2 ¹Mas você ensine o que está de acordo com a sã doutrina.

²Quanto aos homens idosos, que sejam moderados, respeitáveis, sensatos, sadios na fé, no amor e na perseverança.

³Do mesmo modo, quanto às mulheres idosas, que tenham conduta reverente, não sejam caluniadoras, nem escravizadas a muito vinho. Que sejam mestras do bem, ⁴a fim de instruírem as jovens recém-casadas a amar o marido e os filhos, ⁵a serem sensatas, puras, boas donas de casa, bondosas, sujeitas ao marido, para que a palavra de Deus não seja difamada.

⁶Do mesmo modo, quanto aos mais jovens, exorte-os para que, em todas as coisas, sejam moderados.

⁷Seja você mesmo um exemplo de boas obras. No ensino, mostre integridade, reverência, ⁸linguagem sadia e irrepreensível, para que o adversário seja envergonhado, não tendo nada de mau a dizer a nosso respeito.

⁹Quanto aos servos, que sejam, em tudo, obedientes ao seu senhor, dando-lhe motivo de satisfação. Que não sejam respondões, ¹⁰nem furem, mas que deem prova de toda a fidelidade, a fim de que, em todas as coisas, manifestem a beleza da doutrina de Deus, nosso Salvador.

A graça salvadora de Deus

¹¹Porque a graça de Deus se manifestou, trazendo salvação a todos. ¹²Ela nos educa para que, renegadas a impiedade e as paixões mundanas, vivamos neste mundo de forma sensata, justa e piedosa, ¹³aguardando a bendita esperança e a manifestação da glória do nosso grande Deus e Salvador Jesus Cristo. ¹⁴Ele deu a si mesmo por nós, a fim de nos remir de toda iniquidade e purificar, para si mesmo, um povo exclusivamente seu, dedicado à prática de boas obras.

¹⁵Ensine estas coisas. Também exorte e repreenda com toda a autoridade. Que ninguém despreze você.

A salvação pela graça leva às boas obras

3 ¹Lembre a todos que se sujeitem aos governantes e às autoridades, que sejam obedientes e estejam prontos para toda boa obra. ²Que não difamem ninguém. Que sejam pacíficos, cordiais, dando provas de toda cortesia para com todos. ³Pois nós também, no passado, éramos insensatos, desobedientes, desgarrados, escravos de todo tipo de paixões e prazeres, vivendo em maldade e inveja, sendo odiados e odiando-nos uns aos outros. ⁴Mas quando se manifestou a bondade de Deus, nosso Salvador, e o seu amor por todos, ⁵ele nos salvou, não por obras de justiça praticadas por nós, mas segundo a sua misericórdia. Ele nos salvou mediante o lavar regenerador e renovador do Espírito Santo, ⁶que ele derramou sobre nós ricamente, por meio de Jesus Cristo, nosso Salvador, ⁷a fim de que, justificados por graça, nos tornemos seus herdeiros, segundo a esperança da vida eterna.

⁸Fiel é esta palavra, e quero que você fale ousadamente a respeito dessas coisas, para que os que creem em Deus se empenhem na prática de boas obras. Estas coisas são excelentes e proveitosas para todas as pessoas. ⁹Evite discussões tolas, genealogias, controvérsias e debates sobre a lei; porque são inúteis e sem valor. ¹⁰Evite a pessoa que provoca divisões, depois de admoestá-la uma ou duas vezes, ¹¹pois você sabe que tal pessoa está pervertida, vive pecando e por si mesma está condenada.

Recomendações particulares

¹²Quando eu lhe enviar Ártemas ou Tíquico, faça o possível para vir ao meu encontro em Nicópolis. Estou resolvido a passar o inverno ali. ¹³Ajude, da melhor maneira possível, Zenas, o intérprete da lei, e também Apolo, para que não lhes falte nada para a viagem. ¹⁴E, quanto aos nossos, que aprendam também a se empenhar na prática de boas obras a favor dos necessitados, para não se tornarem infrutíferos.

Saudações

¹⁵Todos os que estão comigo mandam saudações a você. Dê saudações àqueles que nos amam na fé.

Bênção

A graça esteja com todos vocês.

SEGUNDA CARTA DE PAULO A TIMÓTEO

Prefácio e saudação

1 ¹Paulo, apóstolo de Cristo Jesus pela vontade de Deus, conforme a promessa da vida em Cristo Jesus, ²ao amado filho Timóteo.

Que a graça, a misericórdia e a paz, da parte de Deus Pai e de Cristo Jesus, nosso Senhor, estejam com você.

Ação de graças

³Dou graças a Deus, a quem, desde os meus antepassados, sirvo com a consciência limpa, porque, sem cessar, lembro de você nas minhas orações, noite e dia. ⁴Lembro das suas lágrimas e estou ansioso por ver você, para que eu transborde de alegria. ⁵Lembro da sua fé sem fingimento, a mesma que, primeiramente, habitou em sua avó Loide e em sua mãe Eunice, e estou certo de que habita também em você.

Conselhos

⁶Por esta razão, venho lembrar-lhe que reavive o dom de Deus que está em você pela imposição das minhas mãos. ⁷Porque Deus não nos deu espírito de covardia, mas de poder, de amor e de moderação.

⁸Portanto, não se envergonhe do testemunho de nosso Senhor, nem do seu prisioneiro, que sou eu. Pelo contrário, participe comigo dos sofrimentos a favor do evangelho, segundo o poder de Deus, ⁹que nos salvou e nos chamou com santa vocação, não segundo as nossas obras, mas conforme a sua própria determinação e graça que nos foi dada em Cristo Jesus, antes dos tempos eternos, ¹⁰e manifestada agora pelo aparecimento de nosso Salvador Cristo Jesus. Ele não só destruiu a morte, como trouxe à luz a vida e a imortalidade, mediante o evangelho.

¹¹Para este evangelho eu fui designado pregador, apóstolo e mestre ¹²e, por isso, estou sofrendo estas coisas. Mas não me envergonho, porque sei em quem tenho crido e estou certo de que ele é poderoso para guardar aquilo que me foi confiado até aquele Dia. ¹³Mantenha o padrão das sãs palavras que de mim você ouviu com fé e com o amor que há em Cristo Jesus. ¹⁴Por meio do Espírito Santo, que habita em nós, guarde o bom tesouro que lhe foi confiado.

A situação do apóstolo preso

¹⁵Você já deve estar ciente de que todos os da província da Ásia me abandonaram. Entre eles estão Fígelo e Hermógenes. ¹⁶Que o Senhor conceda misericórdia à casa de Onesíforo, porque, muitas vezes, me deu ânimo e nunca se envergonhou das minhas algemas. ¹⁷Pelo contrário, quando chegou a Roma, me procurou com persistência até me encontrar. ¹⁸O Senhor lhe conceda que, naquele Dia, ache misericórdia da parte do Senhor. Você sabe, melhor do que eu, quantos serviços ele me prestou em Éfeso.

O bom soldado de Cristo

2 ¹Quanto a você, meu filho, fortifique-se na graça que há em Cristo Jesus. ²E o que você ouviu de mim na presença de muitas testemunhas, isso mesmo transmita a homens fiéis, idôneos para instruir a outros.

³Participe dos meus sofrimentos como bom soldado de Cristo Jesus. ⁴Nenhum soldado em serviço se envolve em negócios desta vida, porque o seu objetivo é agradar aquele que o recrutou. ⁵Igualmente, o atleta não é coroado se não competir segundo as regras. ⁶O lavrador que trabalha deve ser o primeiro a participar dos frutos. ⁷Pense bem no que acabo de dizer, porque o Senhor dará a você compreensão em todas as coisas.

⁸Lembre-se de Jesus Cristo, ressuscitado dentre os mortos, descendente de Davi, segundo o meu evangelho. ⁹É por ele que estou sofrendo até algemas, como malfeitor. Mas a palavra de Deus não está algemada. ¹⁰Por esta razão, tudo suportou por causa dos eleitos, para que também eles obtenham a salvação que está em Cristo Jesus, com glória eterna. ¹¹Fiel é esta palavra:

“Se já morremos com ele,
também viveremos com ele;
¹² se perseveramos,
também com ele reinaremos;
se o negamos,
ele, por sua vez, nos negará;
¹³ se somos infiéis,
ele permanece fiel,
pois de maneira nenhuma
pode negar a si mesmo.”

Um obreiro aprovado

¹⁴Relembre a todos essas coisas, dando testemunho solene diante de Deus, para que evitem brigas a respeito de palavras, pois isso não serve para nada, a não ser para prejudicar os ouvintes. ¹⁵Procure apresentar-se a Deus aprovado, como obreiro que não tem de que se envergonhar, que maneja bem a palavra da verdade. ¹⁶Evite, igualmente, os falatórios inúteis e profanos, pois os que se entregam a isso avançarão cada vez mais na impiedade. ¹⁷Além disso, a linguagem deles corrói como câncer. Entre esses estão Himeneu e Fileto, ¹⁸que se desviaram da verdade, dizendo que a ressurreição já aconteceu, e estão pervertendo alguns em sua fé. ¹⁹Entretanto, o firme fundamento de Deus permanece, tendo este selo: “O Senhor conhece os que lhe pertencem.” E mais: “Afastese da injustiça todo aquele que professa o nome do Senhor.”

²⁰Ora, numa grande casa não há somente utensílios de ouro e de prata; há também de madeira e de barro. Alguns, para honra; outros, porém, para desonra. ²¹Assim, pois, se alguém se purificar destes erros, será utensílio para honra, santificado e útil ao seu senhor, estando preparado para toda boa obra.

²²Fuja das paixões da mocidade. Siga a justiça, a fé, o amor e a paz com os que, de coração puro, invocam o Senhor. ²³Evite as discussões insensatas e absurdas, pois você sabe que elas só provocam brigas. ²⁴O servo do Senhor não deve andar metido em brigas, mas deve ser brando para com todos, apto para ensinar, paciente, ²⁵disciplinando com mansidão os que se opõem a ele, na expectativa de que Deus lhes conceda não só o arrependimento para conhecerem a verdade, ²⁶mas também o retorno à sensatez, a fim de que se livrem dos laços do diabo, que os prendeu para fazerem o que ele quer.

Os males e as corrupções dos últimos dias

³¹Mas você precisa saber disto: nos últimos dias sobrevirão tempos difíceis. ²Pois os seres humanos serão egoístas, avarentos, orgulhosos, arrogantes, blasfemadores, desobedientes aos pais, ingratos, ímpios, ³sem afeição natural, implacáveis, caluniadores, sem domínio de si, cruéis, inimigos do bem, ⁴traidores, atrevidos, convencidos, mais amigos dos prazeres do que amigos de Deus, ⁵tendo forma de piedade, mas negando o poder dela. Fique longe também destes. ⁶Pois entre estes se encontram os que se infiltram nas casas e conseguem cativar mulheres tolas, sobrecarregadas de pecados, que são levadas por todo tipo de desejos, ⁷que estão sempre aprendendo e nunca conseguem chegar ao conhecimento da verdade. ⁸E do mesmo modo que Janes e Jambres resistiram a Moisés, também estes resistem à verdade. São homens que têm a mente totalmente corrompida, reprovados quanto à fé. ⁹Mas esses não irão longe, porque a insensatez deles ficará evidente a todos, como também aconteceu com a insensatez de Janes e Jambres.

Paulo elogia e exorta Timóteo

¹⁰Mas você tem seguido de perto o meu ensino, a minha conduta, o meu propósito, a minha fé, a minha paciência, o meu amor, a minha perseverança, ¹¹as minhas perseguições e os meus sofrimentos, os quais tive de enfrentar em Antioquia, Icônio e Listra. Quantas perseguições sofri! Porém o Senhor me livrou de todas elas. ¹²Na verdade, todos os que querem viver piedosamente em Cristo Jesus serão perseguidos. ¹³Mas os perversos e impostores irão de mal a pior, enganando e sendo enganados.

Inspiração, valor e utilidade da Escritura

¹⁴Quanto a você, permaneça naquilo que aprendeu e em que acredita firmemente, sabendo de quem você o aprendeu ¹⁵e que, desde a infância, você conhece as sagradas letras, que podem torná-lo sábio para a salvação pela fé em Cristo Jesus. ¹⁶Toda a Escritura é inspirada por Deus e útil para o ensino, para a repreensão, para a correção, para a educação na justiça, ¹⁷a fim de que o servo de Deus seja perfeito e perfeitamente habilitado para toda boa obra.

A fidelidade na pregação

4 ¹Diante de Deus e de Cristo Jesus, que há de julgar vivos e mortos, pela sua manifestação e pelo seu Reino, peço a você com insistência ²que pregue a palavra, insista, quer seja oportuno, quer não, corrija, repreenda, exorte com toda a paciência e doutrina. ³Pois virá o tempo em que não suportarão a sã doutrina; pelo contrário, se rodearão de mestres segundo as suas próprias cobiças, como que sentindo coceira nos ouvidos. ⁴Eles se recusarão a dar ouvidos à verdade, entregando-se às fábulas. ⁵Mas você seja sóbrio em todas as coisas, suporte as aflições, faça o trabalho de um evangelista, cumpra plenamente o seu ministério.

⁶Quanto a mim, já estou sendo oferecido por libação, e o tempo da minha partida chegou. ⁷Combati o bom combate, completei a carreira, guardei a fé. ⁸Desde agora me está guardada a coroa da justiça, que o Senhor, reto juiz, me dará naquele Dia; e não somente a mim, mas também a todos os que amam a sua vinda.

O apóstolo abandonado por todos, não por Deus

⁹Empenhe-se por vir até aqui o mais depressa possível. ¹⁰Porque Demas, tendo amado o presente século, me abandonou e se foi para Tessalônica. Crescente foi para a Galácia. Tito foi para a Dalmácia. ¹¹Somente Lucas está comigo. Encontre Marcos e traga-o junto com você, pois me é útil para o ministério. ¹²Quanto a Tíquico, mandei-o para Éfeso. ¹³Quando você vier, traga a capa que deixei em Trôade, na casa de Carpo. Traga também os livros, especialmente

os pergaminhos. ¹⁴Alexandre, o ferreiro, me causou muitos males; o Senhor dará a retribuição de acordo com o que ele fez. ¹⁵Tome cuidado com ele também você, porque resistiu fortemente às nossas palavras.

¹⁶Na minha primeira defesa, ninguém foi a meu favor; todos me abandonaram. Que isto não lhes seja posto na conta! ¹⁷Mas o Senhor esteve ao meu lado e me revestiu de forças, para que, através de mim, a pregação fosse plenamente cumprida, e todos os gentios a ouvissem. E fui libertado da boca do leão. ¹⁸O Senhor me livrará também de toda obra maligna e me levará salvo para o seu Reino celestial. A ele, glória para todo o sempre. Amém!

Saudações

¹⁹Dê saudações a Prisca e Áquila, e à casa de Onesíforo. ²⁰Erasto ficou em Corinto. Quanto a Trófilo, deixei-o doente em Mileto. ²¹Faça o possível para vir antes do inverno. Êubulo manda saudações; o mesmo fazem Prudente, Lino, Cláudia e todos os irmãos.

Bênção

²²O Senhor esteja com o seu espírito. A graça esteja com vocês.