

UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA – UFPB
UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO – UFPE
UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE – UFRN
PROGRAMA INTEGRADO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

ANTONIO PATATIVA DE SALES

**LINGUAGEM, CONHECIMENTO E HERMENÊUTICA
FILOSÓFICO-TEOLÓGICA EM SANTO AGOSTINHO**

João Pessoa, PB

2017

ANTONIO PATATIVA DE SALES

**LINGUAGEM, CONHECIMENTO E HERMENÊUTICA
FILOSÓFICO-TEOLÓGICA EM SANTO AGOSTINHO**

Tese apresentada ao Programa Integrado de Pós-Graduação em Filosofia (UFPB, UFPE, UFRN) do Departamento de Filosofia, Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Federal da Paraíba, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Filosofia. Área de concentração: Metafísica

Orientador: Prof. Dr. Miguel Antônio do Nascimento
Co-orientadora: Prof^a. Dr^a. Maria Simone Marinho Nogueira

João Pessoa, PB

2017

ANTONIO PATATIVA DE SALES


**LINGUAGEM, CONHECIMENTO E HERMENÊUTICA
FILOSÓFICO-TEOLÓGICA EM SANTO AGOSTINHO**

Tese apresentada ao Programa Integrado de Pós-Graduação em Filosofia (UFPB, UFPE, UFRN) do Departamento de Filosofia, Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Federal da Paraíba, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Filosofia pela Comissão Julgadora composta pelos membros:

COMISSÃO JULGADORA


Prof. Dr. Miguel Antônio do Nascimento
Universidade Federal da Paraíba (Presidente)

Prof^ª. Dr^a. Maria Simone Marinho Nogueira
Universidade Estadual da Paraíba (UEPB)


Prof. Dr. Anderson D'Arc Ferreira
Universidade Federal da Paraíba (UFPB)

Prof^ª. Dra. Suelma de Souza Moraes
Universidade Federal da Paraíba (UFPB)

Prof. Dr. Nilo César Batista da Silva
Universidade Federal de Sergipe (UFS)

Prof. Dr. Tárík de Athayde Prata
Universidade Federal de Pernambuco (UFPE)

Aprovada em: 18 de abril de 2017. Local de defesa: Sala 216 do CCHLA, *campus* da Universidade Federal da Paraíba.

AGRADECIMENTOS

Ao amigo e mestre, prof. Dr. Miguel Nascimento, pela orientação, confiança, lucidez e sugestões;

À profa. Dra. Maria Simone, por aceitar o lugar de coorientadora em nossa pesquisa;

Aos profs. Drs. Anderson D’Arc Ferreira, Suelma de Souza Moraes, Nilo César Batista da Silva e Tárík de Athayde Prata, por aceitarem compor a banca de defesa desta tese;

Ao pessoal da CAPES, pelo apoio financeiro, sem o qual nossa pesquisa não seria somente inviável, mas impossível.

RESUMO

Trata-se de uma análise das questões do conhecimento e da linguagem, apresentadas como intrinsecamente ligadas e em função da hermenêutica de Santo Agostinho. No *De magistro*, *De doctrina christiana* e *De dialectica*, particularmente, o Hiponense entende que a linguagem é o principal veículo (convencional) de comunicação humano. Assim, empenha-se em entender (e expor) os modos como *usamos* a linguagem para a transmissão de significados – os pensamentos e intenções (*cognitiones et voluntates*) daquele que fala –, partindo das práticas e convenções linguísticas, subordinando a semântica à pragmática. Sua tarefa, portanto, é auferir valor à exposição da *doctrina christiana* (hermenêutica sagrada), mais que fundamentar simplesmente e sistematicamente um método, um modelo de interpretação (hermenêutica filosófica). Nessa intenção, o estudo da gramática ou de sentenças significativas (teoria dos signos) torna-se útil porque, além de supor uma ordem ôntico-ontológica (metalinguagem), supõe uma lógica interna da/na palavra no/do discurso que, bem conduzido-arranjado, ascende do complexo ao simples, da figuração à Forma inteligível (ἰδέα), do homem a Deus. Essas noções, porém, não são próprias do/no Hiponense, mas herdadas da Bíblia e da tradição filosófica (platônicos, aristotélicos, estoicos e neoplatônicos). A novidade, em Agostinho, é fazer da linguagem, enquanto questão propositiva, um instrumento auxiliar *para o conhecimento*, que deve ser usado em favor da fé, da *doctrina christiana* (*vera religio, vera philosophia*) – e ele faz isso a partir de um ponto de vista na primeira pessoa, que culmina em uma hermenêutica proto-existencialista, a “primeira hermenêutica em estilo grandioso”, no dizer de Heidegger.

Palavras-chave: Metafísica, Filosofia Patrística, Filosofia da Linguagem, Conhecimento, Hermenêutica.

ABSTRACT

This piece analyses the questions of knowledge and language, presented as intrinsically linked and according to the hermeneutics of St. Augustine. In *De magistro*, *De doctrina christiana* and *De dialectica*, in particular, the Hipponese understands that language is the main (conventional) vehicle of human communication. Thus, it endeavors to understand (and expose) the ways *we use* language for the transmission of meanings – the thoughts and intentions (*cognitiones et voluntates*) of who speaks – starting from linguistic practices and conventions, subordinating semantics to pragmatics. Its task, therefore, is to value the exposition of the *doctrina christiana* (sacred hermeneutics), rather than to simply and systematically base a method, a model of interpretation (philosophical hermeneutics). In this intention, the study of grammar or significant sentences (sign theory) becomes useful because, in addition to assuming an ontic-ontological order (metalanguage), it presupposes an internal logic of/in the word in/about the discourse that, well conducted-arranged, ascends from the complex to the simple, from the figuration to the intelligible Form (ἰδέα), from man to God. These notions, however, are not specific of/in the Hipponese, but inherited from the Bible and the philosophical tradition (platonian, aristotelian, stoic and neoplatonic). The novelty in Augustine is to make of language, as a propositional matter, an auxiliary instrument for knowledge, which must be used in favor of faith, of *doctrina christiana* (*vera religio, vera philosophia*) – and he does so from a point of view in the first person, culminating in a proto-existentialist hermeneutic, the “grand hermeneutic in grand style”, in Heidegger’s words.

Keywords: Metaphysics, Patristic Philosophy, Philosophy of Language, Knowledge, Hermeneutics.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

Obras de Santo Agostinho

<i>Conf.</i>	<i>Confissões (397-401)</i>
<i>Cont. acad.</i>	<i>Contra os acadêmicos (386)</i>
<i>Cont. Iul.</i>	<i>Contra Julianos (421-422)</i>
<i>De beat. uit.</i>	<i>Diálogo sobre a felicidade (386)</i>
<i>De cat. rud.</i>	<i>A instrução dos catecúmenos (399-405)</i>
<i>De civ. Dei</i>	<i>A cidade de Deus (413-427)</i>
<i>De div. quaest.</i>	<i>De diversis quaestionibus lxxxiii (388-396)</i>
<i>De doc. christ.</i>	<i>A doutrina cristã (396-426)</i>
<i>De fide et symb.</i>	<i>A fé e o símbolo (393)</i>
<i>De Gen. c. Man.</i>	<i>De Genesi contra manichaeos (388-389)</i>
<i>De Gen. ad lit.</i>	<i>De Genesi ad litteram imperfectus liber (393)</i>
<i>De gram.</i>	<i>Sobre a gramática (387?)</i>
<i>De grat. Christ. et pecc. orig.</i>	<i>A graça de Cristo e o pecado original (418)</i>
<i>De grat.</i>	<i>De gratia et libero arbitrio (426-427)</i>
<i>De lib. arb.</i>	<i>O livre-arbítrio (Livro I, 388; Livros II e III, 391-395)</i>
<i>De mag.</i>	<i>O mestre (389)</i>
<i>De mus.</i>	<i>A música (387)</i>
<i>De nat. boni</i>	<i>A natureza do bem (399)</i>
<i>De nat. et grat.</i>	<i>A graça (ou A natureza da graça) (413-415)</i>
<i>De ord.</i>	<i>A ordem (386)</i>
<i>De quant. an.</i>	<i>Sobre a potencialidade da alma (388)</i>
<i>De serm. Dom.</i>	<i>O sermão da montanha (394)</i>
<i>De spir. et litt.</i>	<i>O espírito e a Letra (412)</i>
<i>De Trin.</i>	<i>A Trindade (399-419)</i>
<i>De ver. rel.</i>	<i>A verdadeira religião (389-391)</i>
<i>De dial.</i>	<i>A dialética (386)</i>
<i>Enn. in Ps.</i>	<i>Comentário aos Salmos (392-420)</i>
<i>Ep.</i>	<i>Cartas</i>
<i>Regra</i>	<i>Regula ad servos Dei (388)</i>
<i>Retr.</i>	<i>Retratações (426-427)</i>

<i>Serm.</i>	<i>Sermões</i>
<i>Sol.</i>	<i>Solilóquios (386)</i>
<i>Trat. in Epist. Joan.</i>	<i>Comentário à primeira epístola de São João (?408/414-417)</i>

Coleções e obras de autores clássicos mais citados

<i>Acad.</i>	<i>Academica (Cícero)</i>
<i>Adv. haer.</i>	<i>Adversus haereses (Irineu de Lyon)</i>
<i>Apol.</i>	<i>Apologia (Platão)</i>
<i>Ban.</i>	<i>O banquete (Platão)</i>
<i>Comm. in Mt.</i>	<i>Fragmenta ex commentariis in Mt. (Orígenes)</i>
<i>Crat.</i>	<i>Crátilo (Platão)</i>
<i>Crit.</i>	<i>Crítón (Platão)</i>
<i>De cong. erud. grat.</i>	<i>De congressu quaerendae eruditionis gratia (Fílon de Alexandria)</i>
<i>De cons. phil.</i>	<i>As consolações da filosofia (Boécio)</i>
<i>De inst. orat.</i>	<i>De institutione oratória (Quintiliano)</i>
<i>De int.</i>	<i>Da interpretação (Aristóteles)</i>
<i>De nat.</i>	<i>Acerca da Nascividade (Parmênides)</i>
<i>De of.</i>	<i>De officiis (Cícero)</i>
<i>De resp.</i>	<i>A República (Cícero)</i>
<i>De Trin.</i>	<i>Tratado da Trindade (Boécio)</i>
<i>De uit. beat.</i>	<i>A vida feliz (Sêneca)</i>
<i>De veri.</i>	<i>Questiones disputatae de veritate (Tomás de Aquino)</i>
<i>Veri.</i>	<i>De veritate (Anselmo da Cantuária)</i>
<i>Dial. Trif.</i>	<i>Diálogo com Trifão (Justino Mártir)</i>
<i>Didasc.</i>	<i>Didascálion (Hugo de São Vítor)</i>
<i>Disc. met.</i>	<i>Discurso do método (Descartes)</i>
<i>DN</i>	<i>Dos nomes divinos (Dionísio, Pseudo-Areopagita)</i>
<i>En.</i>	<i>Enéadas (Plotino)</i>
<i>Enei.</i>	<i>Eneida (Virgílio)</i>

<i>Epid.</i>	<i>Epideixis tou apostolikou Kerúgmatos (Irineu de Lyon)</i>
<i>Et. Nic.</i>	<i>Ética a Nicômaco (Aristóteles)</i>
<i>Fed.</i>	<i>Fédon (Platão)</i>
<i>Fedr.</i>	<i>Fedro (Platão)</i>
<i>Gorg.</i>	<i>Górgias (Platão)</i>
<i>Gram..</i>	<i>O Gramático (Anselmo da Cantuária)</i>
<i>Hist. Ecl.</i>	<i>História eclesiástica (Eusébio de Cesareia)</i>
<i>Hip. men.</i>	<i>Hípias menor (Platão)</i>
<i>Hom.</i>	<i>Homilia sobre Lucas 12; Homilias sobre a origem do homem (Basílio de Cesareia)</i>
<i>Hort.</i>	<i>Hortênsio (Cícero)</i>
<i>1Cor.</i>	<i>[Comentário à] 1 Coríntios (Calvino)</i>
<i>Íon</i>	<i>Íon (Platão)</i>
<i>Itin. ment. in Deum</i>	<i>Itinerário da mente para Deus (São Boaventura)</i>
<i>Kat. hel.,</i>	<i>Contra os pagãos (Atanásio de Atenas)</i>
<i>Log. perí tês enan.</i>	<i>A encarnação do Verbo (Santo Atanásio)</i>
<i>Med. met.</i>	<i>Meditações metafísicas (Descartes)</i>
<i>Men.</i>	<i>Mênon (Platão)</i>
<i>Met.</i>	<i>Metafísica (Aristóteles)</i>
<i>Mon.</i>	<i>Monologion (Anselmo da Cantuária)</i>
<i>Nom. div.</i>	<i>Os nomes divinos (Dionísio, Pseudo-Areopagita)</i>
<i>OSel.</i>	<i>Obras selecionadas (de Martinho Lutero)</i>
<i>Parm.</i>	<i>Parmênides (Platão)</i>
<i>Ped.</i>	<i>O Pedagogo (Clemente de Alexandria)</i>
<i>Pens.</i>	<i>Pensamentos (Pascal)</i>
<i>Phil.</i>	<i>Philocalia (Orígenes)</i>
<i>Poet.</i>	<i>Poética (Aristóteles)</i>
<i>Pol.</i>	<i>A Política (Aristóteles)</i>
<i>Prosl.</i>	<i>Proslógium (Anselmo da Cantuária)</i>
<i>Prot.</i>	<i>Protreptique (Clemente de Alexandria)</i>
<i>Rep.</i>	<i>A República (Platão)</i>
<i>Ret.</i>	<i>Retórica (Aristóteles)</i>
<i>Strom.</i>	<i>Stromate I e II (Clemente de Alexandria)</i>

Sum. Theol.

Suma teológica (Tomás de Aquino)

Teet.

Teeteto (Platão)

Tim.

Timeu (Platão)

Trif. loud. dial.

Diálogo com Trifão (Justino de Roma)

Tusc.

Tusculanae (Cícero)

WA

Obra completa de Martinho Lutero (edição de Weimar)

Versões da Bíblia mais usadas ou referenciadas

ARA – *BÍBLIA Sagrada*. Edição revista e atualizada no Brasil. 2. ed. Trad. de João Ferreira de Almeida. Brasília, DF: Sociedade Bíblica do Brasil, 1969.

BJ – *A BÍBLIA de Jerusalém*. Trad. introdução e notas da École Biblique de Jerusalém. São Paulo: Paulinas, 1993.

DRB – *Douay Rheims Bible*. Disponível em: <<http://www.drbo.org/>>. Acesso frequente de: 2015 a 2016.

ECA – *A BÍBLIA Sagrada*: Edição Contemporânea. Trad. de João Ferreira de Almeida. Dierfield, Flórida: Editora Vida, 1993.

ERV – *English Revised Version*. Disponível em:

<<http://bibliaportugues.com/erv/genesis/1.htm>>. Acesso frequente de: 2015 a 2016.

K – *H KAINH ΔΙΑΘΗΚΗ*. The New Testament: the greek text underlying the english authorised version of 1611. England: Trinitarian Bible Society, 1994.

KJV – *King James Version*. Disponível em: <<http://bibliaportugues.com/kjv/genesis/1.htm>>. Acesso frequente de: 2015 a 2016.

LXX – *SEPTUAGINTA*: Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes eddit Alfred Rahlfs. Editio altera quam recognovit et emendavit Robert Hanhart. Duo volumina in uno. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2006.

MS – *BÍBLIA Sagrada*. Tradução da Vulgata pelo Pe. Matos Soares. São Paulo: Paulinas, 1989.

NVI – *BÍBLIA Sagrada*. Nova Versão Internacional. Trad. da comissão de tradução da Sociedade Bíblica Internacional. São Paulo: Vida, 2000.

NTI – *NOVO TESTAMENTO Interlinear: grego-português*. Trad. de Vilson Scholz e Roberto G. Bratcher. Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2004.

TEB – *A BÍBLIA*: Tradução Ecumênica. Tradução sob a direção de Gabriel C. Galache. São Paulo: Edições Loyola / Paulinas, 1995.

Coleções clássicas de Patrologias

CSEL – *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*

PL – MIGNE, J. P. (Org.). *Patrologia Latina*. Paris, 1844-1864. 221 v.

PG – MIGNE, J. P. (Org.). *Patrologia Graeca*. Paris, 1857-1866. 161 v.

PLS – *Patrologia Latina Supplementum*. Ed. Hamman. 1958-1974. 5 v.

No texto, quando uma citação de qualquer obra estrangeira (antiga, moderna ou contemporânea) não for creditada ao seu primeiro tradutor em língua portuguesa, a tradução é nossa.

SUMÁRIO

ESCOUSSE A	15
ESCOUSSE B.....	16
INTRODUÇÃO	17
1. ESCRITA E LINGUAGEM EM PLATÃO E ARISTÓTELES, OU: PRÓLOGO À “LINGUAGEM E CONHECIMENTO, EM SANTO AGOSTINHO”	37
1.1. A justeza dos nomes, ou: As teorias naturalista e convencionalista, no <i>Crátilo</i>	53
1.2. O humano como “casa da palavra”; a palavra como “casa do ser”	63
1.3. Das teorias naturalista e convencionalista à teoria das Formas.....	85
1.4. Oralidade e escrita, em Platão.....	91
1.5. Da teoria das Formas ao convencionalismo lógico-referente	102
1.6. A linguagem lógica: desdobramentos subsequentes.....	106
2. LINGUAGEM E CONHECIMENTO, EM SANTO AGOSTINHO	130
2.1. Filosofia e teologia nos “diálogos filosóficos”.....	130
2.2. Os cinco graus do conhecimento racional	153
2.3. A metáfora, ou: Para além do conjunto dos sinais escritos	160
2.4. Da dúvida à certeza do <i>eu-que-duvido</i> como certeza epistêmica	175
2.5. As três funções clássicas da linguagem: sintática, semântica e pragmática, ou: Para que servem as palavras, ou: Que utilidade tem a linguagem na educação?.....	186
2.6. Semântica mentalista: do Verbo mental (<i>verbum mentis</i> , <i>verbum cordis</i>) ao Verbo divino	197
2.7. A palavra, por si mesma, não nos mostra a coisa que significa.....	220
3. DA FORMA SÓLIDA DA LINGUAGEM À “HERMENÊUTICA EM ESTILO GRANDIOSO”	239
3.1. Da tradição semântico-filosófica à simbólica referencialista.....	240
3.2. A palavra na <i>Palavra</i> , ou: Da <i>Palavra</i> à <i>Palavra</i> (hermenêutica alegórica).....	247
3.3. A semântica subordinada à pragmática, ou: A linguagem como problema hermenêutico aplicado à "facticidade objetual"	273
CONCLUSÃO.....	319
REFERÊNCIAS	330
a) Obras de Santo Agostinho	330
b) Comentadores de Agostinho	332
c) Obras de Platão, Aristóteles e Cícero	337

d) Demais autores	338
e) Revistas, periódicos, dicionários, manuais, CD-ROMs, sites e textos <i>on-line</i>.....	364

ESCOUSSE A*

1. *LINGUAGEM* é “um conjunto complexo de processos – resultados de uma certa atividade psíquica profundamente determinada pela vida social – que torna possível a aquisição e o emprego concreto de uma *LÍNGUA* qualquer”**. Usa-se também o termo para designar todo sistema de sinais que serve de meio de comunicação entre os indivíduos. Desde que se atribua valor convencional a determinado sinal, existe uma *LINGUAGEM*. À linguística interessa particularmente uma espécie de *LINGUAGEM*, ou seja, *A LINGUAGEM FALADA OU ARTICULADA*.

2. *LÍNGUA* é um sistema gramatical pertencente a um grupo de indivíduos. Expressão da consciência de uma coletividade, a *LÍNGUA* é o meio por que ela concebe o mundo que a cerca e sobre ele age. Utilização social da faculdade da linguagem, criação da sociedade, não pode ser imutável; ao contrário, tem de viver em perpétua evolução, paralela à do organismo social que a criou.

3. *DISCURSO* é a língua no ato, na expressão individual. E, como cada indivíduo tem em si um ideal linguístico, procura ele extrair do sistema idiomático de que se serve as formas de enunciado que melhor lhe exprimem o gosto e o pensamento. Essa escolha entre os diversos meios de expressão que lhe oferece o rico repertório de possibilidades, que é a língua, denomina-se *ESTILO*.

4. A distinção entre *LINGUAGEM*, *LÍNGUA* e *DISCURSO*, indispensável do ponto de vista metodológico, não deixa de ser em parte artificial. Em verdade, as três denominações aplicam-se a aspectos diferentes, mas não opostos, do fenômeno extremamente complexo que é a comunicação humana.

* CUNHA, Celso; CINTRA, Lindley. Introdução: Conceitos gerais: linguagem, língua, discurso, estilo. In: _____. *Nova Gramática do português contemporâneo*. 6. ed. Rio de Janeiro: Lexicon, 2013. p. 1-2.

** SLAMA-CASACU, Tatiana. *Language et contexte*. Haia: Mouton, 1961. p. 20. A referência é dos autores, inclusive o uso de maiúsculas e números.

ESCOUSSE B^{*}

Pingue uma gota em um oceano de significados e note que ondas concêntricas se formam. Definir uma palavra isoladamente significa tentar agarrar essas ondas; ninguém tem mãos tão ágeis. Agora, lance duas ou três palavras de uma única vez. Padrões de interferência se formam, reforçando um ao outro aqui, e cancelando-se mutuamente acolá. Alcançar o significado das palavras não é agarrar as ondas por elas originadas, mas sim perceber as interações entre essas ondulações. Isto é o que significa escutar, o que significa ler; algo incrivelmente complexo, embora os seres humanos o pratiquem no dia-a-dia; com frequência riem e choram ao mesmo tempo. Escrever, por outro lado, parece simples, pelo menos até que se tente fazê-lo.

A escrita é a forma sólida da palavra, o sedimento da linguagem. A fala sai de nossas bocas, mãos e olhos de forma quase líquida e, depois, evapora-se. Parece que isso é parte de um ciclo natural: uma das maneiras formadas pelo tempo no oceano de significados. O que mais poderiam ser as palavras que jogamos como pedrinhas no oceano se não pingos condensados de fala evaporada, pedacinhos reciclados do próprio oceano de significados? Embora a linguagem possa se solidificar – em cristais iridescentes, agudos, simétricos, ou em estruturas mais parecidas com pedrisco, piçarra ou lama. Seja em forma sólida ou líquida, a interseção de significados pode fazer com que reforcem ou eliminem uns aos outros.

Para esclarecer a metáfora, podemos dizer que a escrita é a linguagem privada do gesto imediato, como se a fala fosse apenas uma vaga lembrança – algo como conchas, galhos e pedradas deixados na areia da praia. A escrita é feita de sobras – mas de uma espécie que as pessoas prezam tanto quanto uma refeição original ou um ingrediente específico.

E o que é linguagem? Linguagem é o que nos expressa, assim como aquilo que falamos. Nossos neurônios, genes e gestos, premissas compartilhadas e hábitos pessoais exprimem diariamente, enquanto falamos, muitas linguagens. Usamo-las para nos expressar e interagir uns com os outros, com as outras espécies e com os objetos – os naturais e os elaborados pelo homem – que habitam nosso mundo. Mesmo em silêncio, não há como se esquivar totalmente do mundo dos símbolos, signos e gramática.

Tal como outras criaturas, os seres humanos são auto-referentes ao extremo. Com frequência, fingimos (ou de maneira presunçosa insistimos) que a linguagem pertence aos seres humanos com exclusividade. E muitos alegam que o único tipo de linguagem humana, ou o único que importa, é aquele que nasce na boca. A linguagem da música e da matemática, a linguagem de gestos dos surdos, os chamados das rãs-leopardo e das baleias, os rituais de acasalamento das aves e as mensagens químicas que vão e vêm noite e dia dentro do cérebro são alguns dos muitos lembretes de que a linguagem é, de fato, parte da fibra usada para tecer a vida. Somos capazes de pensar de alguma maneira sobre a linguagem apenas porque a licença para fazermos isso está quimicamente inscrita em nossos genes. As linguagens que nos expressam são aquelas pelas quais falamos.

^{*} BRINGHURST, Robert. *A forma sólida da linguagem: um ensaio sobre a escrita e o significado*. Trad. de Juliana A. Saad. São Paulo: Edições Rosari, 2006. p. 9-11. (Col. Textos Design).

INTRODUÇÃO

No Congresso Parisiense de 1954, Agostinho de Hipona (Aurelius Augustinus, 354-430) foi reverenciado como “mestre do Ocidente” (*Augustinus magister*); título que considerava tanto a sua atividade de teólogo como a de filósofo. Mas o segundo capítulo da conhecida *História da Filosofia Cristã*, de Philotheus Boehner (1901-1955) e Etienne Gilson (1884-1978), lançado em 1937¹, já trazia este título: “Santo Agostinho, o mestre do Ocidente”² – certamente em referência a outro, fartamente sagrado a Virgílio (70-19 a.C.)³. A expressão honorífica, daí em diante, tornar-se-ia comum entre aqueles e aquelas que estudam a obra do Hiponense; já fartamente reconhecida e influente no século V.⁴

Na obra de Boehner e Gilson, porém, e como na quase totalidade das “Histórias da Filosofia Cristã”, a questão da linguagem, em Agostinho, é deixada de lado; não a do conhecimento, etc. No livro organizado por David Vincent Meconi e Eleonore Stump, *The Cambridge companion to Augustine* (2001), os artigos de Peter King (*Agostinho sobre o conhecimento* e *Agostinho sobre a linguagem*) tratam sobre os temas distintamente – o que é legítimo, mas não percuciente –, sem a questão, nossa questão, ser suposta como necessária ou autointrínseca⁵. É somente mais um exemplo. O que explica isso, essa distinção temática? Não temos respostas, mas hipóteses que, acreditamos, devem ser consideradas.

1. A primeira é a questão do conhecimento (epistemologia), que sempre foi, na tradição filosófica, a questão filosófica *par excellence*; a da linguagem, não; e permaneceria

¹ BÖEHNER, Philotheus; GILSON, Etienne. *Christliche Philosophie: von ihren Anfängen bis Nikolaus von Cues*. 3. ed. Paderborn: F. Schöningh, 1954.

² BOEHNER, Philotheus; GILSON, Etienne. Santo Agostinho, o mestre do Ocidente. In: _____. *História da Filosofia Cristã: desde as origens até Nicolau de Cusa*. 11. ed. Trad. de Raimundo Vier. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 139-208.

³ Qual seja: “Virgílio, pai do Ocidente”; como Nogueira Moutinho trata na introdução de: VIRGÍLIO. *Bucólicas*. Trad. de Péricles Eugênio da Silva Ramos. São Paulo: Melhoramentos; Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1982. p. 13-26. “A incalculável influência exercida por Virgílio sobre as letras e a educação romanas é um fenômeno provavelmente sem paralelo na história da Literatura”; nem Homero dominou as letras gregas da mesma forma que ele fez com as latinas – David S. Wiesen, ‘Virgil, Minucius Felix and the Bible’, *Hermes* 99, 1971, pp. 70-91.” (RAMOS, Péricles Eugênio da Silva. Nota preliminar. In: VIRGÍLIO, 1982, p. 7; nota 1).

⁴ Cf. MICHAEL, Cameron. Siglo V. In: FITZGERALD, Allan D. (Dir.). *Diccionario de San Agustín: San Agustín a través del tiempo*. Burgos: Monte Carmelo, 2006. p. 1221-33. “Agostinho e o Ocidente: o tema é imenso e o caminho do agostinismo se abre nas mais surpreendentes direções.” Lima Vaz afirma, e continua: “É o objetivismo medieval e o tranquilo fluir da luz inteligível, mas é também Descartes e Pascal, e são todos os meandros da interioridade e as apostas da liberdade. Mas, sobretudo, Agostinho e nós: sua presença é irrecusável no seio de nossas opções mais profundas, e todos aqueles dentre nós que, em fúria ou desesperança, ‘emigram para os bárbaros’, hão de cruzar sem remédio as linhas divisoras do itinerário agostiniano.” (LIMA VAZ, Henrique C. de. A metafísica da interioridade – Santo Agostinho (1954). In: _____. *Ontologia e história: escritos de filosofia VI*. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2012. p. 77. [Col. Filosofia]). Descartes, Pascal, interioridade, liberdade... nomes e temas aos quais voltamos mais adiante.

⁵ Cf. MECONI, David Vincent; STUMP, Eleonore. (Orgs.). *Agostinho*. Trad. de Jaime Clasen. São Paulo: Ideias & Letras, 2016a. p. 181-207, 355-76. (Col. Companions & Companions).

assim até os estudos pioneiros do alemão Friedrich Ludwig Gottlob Frege (1848-1925) e do britânico Bertrand Russell (1872-1970), referentes à lógica matemática aplicada à análise semântica das proposições, etc. No Hiponense, como King mostra, a questão é alocada a um contexto filosófico-teológico, mas a intenção não é elevá-la ao *status* de uma doutrina, uma “filosofia específica”, própria, mas coadjuvante, auxiliar:

Experiente em como fazer coisas com palavras, Agostinho toma a linguagem como, principalmente, um veículo (convencional) de comunicação e, portanto, concentra-se em entender os vários modos em que *usamos* linguagem para transmitir significado – em parte uma questão dos pensamentos e intenções (“cognitiones et voluntates”) do falante, em parte uma questão de convenções e práticas linguísticas. O desfecho é que a semântica toma uma posição subordinada à pragmática: o “significado” de uma expressão, para Agostinho, é paradigmaticamente uma questão de seu uso como veículo para comunicação entre falante e ouvinte. [...] Dito isto, as análises e explicações agostinianas do uso [da linguagem] tendem a ser mais fragmentadas do que sistemáticas, com apenas um eventual aceno a implicações mais amplas. A razão disso é que a maior parte das obras de Agostinho é dedicada à exegese (escriturística), na qual é muito importante explicar a importância de algum texto, o que envolve, entre outras coisas, identificar e equilibrar as várias maneiras em que pode ser razoavelmente interpretado. Essa tarefa, dedicada a descobrir as verdades apresentadas na Bíblia, era claramente mais importante para Agostinho do que fazer uma pausa para esclarecer a sua metodologia – especialmente porque havia a metodologia clássica para lidar com textos autorizados, de Virgílio a Homero, e suficientemente familiar aos seus ouvintes, de modo que não precisavam de muito comentário.⁶

Agostinho não desenvolveu nenhum sistema de filosofia da linguagem, embora tenha demonstrado grande interesse em compreender a relação das palavras com as coisas, a relação entre o signo e o significado, etc.

2. Depois, há as dificuldades próprias à (sua) noção de signo, que exigem uma análise de alto nível semântico-conceitual, e não se esgotam em uma única obra, o *De magistro*, por exemplo⁷. O *De magistro* consiste numa longa discussão em torno da função

⁶ KING, Peter. Agostinho sobre a linguagem. In: MECONI; STUMP, 2016a. p. 255-56.

⁷ “O signo é a noção de base de qualquer ciência da linguagem; mas, precisamente por causa dessa importância, é uma das mais difíceis de definir. Esta dificuldade aumenta pelo facto de se tentar, nas modernas teorias do signo, ter em conta já não só entidades linguísticas, mas igualmente signos não verbais. As definições clássicas do signo revelam-se frequentemente, sob um exame atento, ora tautológicas ora incapazes de apreender o conceito na sua especificidade própria. Estabelece-se que todos os signos remetem necessariamente para uma *relação* entre dois *relata*; mas, identificando simplesmente a significação com a relação, já não se podem distinguir dois planos, todavia muito diferentes: por um lado, o signo ‘mãe’ está necessariamente *ligado* ao signo ‘criança’, por outro, o que ‘mãe’ designa é *mãe*, e não *criança*. Santo Agostinho propõe numa das primeiras teorias do signo: ‘Um signo é uma coisa que, além da espécie ingerida pelos sentidos, faz, por ela própria, vir ao pensamento qualquer outra coisa.’ Mas *fazer vir* (ou ‘evocar’) é uma categoria simultaneamente demasiado estreita e demasiado larga: nela se pressupõe, por um lado, que o sentido existe fora do signo (para que se possa fazê-lo vir), e, por outro lado, que a evocação duma coisa por outra se situa sempre no mesmo plano: ora, sereia pode *significar* o princípio dum bombardeamento e *evocar* a guerra, a angústia dos habitantes, etc.” (DUCROT, Oswald; TODOROV, Tzvetan. Signo. In: _____. *Dicionário das Ciências da Linguagem*. 3. ed. Trad. de Antônio José Massano, José Afonso, Manuela Carrilho et al. Lisboa: Publicações

significante das palavras. Nesse exercício propedêutico atribuído às forças do espírito, Agostinho identifica duas regras da linguagem que regem a função de significação das palavras: a regra da dominação e a regra da comunicação. Tais regras possibilitam a determinação da relação de valor existente entre as palavras e as coisas.

3. Ademais, também há dificuldades implícitas ao contexto de uma hermenêutica que, com base em leituras de Heidegger (sobre a metafísica antiga), ele mesmo leitor do Hiponense, chamaremos de *problema hermenêutico aplicado à facticidade objetual*, destacando a análise psicológica altamente intuitiva e pessoal (na primeira pessoa) inaugurada por Agostinho⁸, e mais objetivamente, sua semântica subordinada à pragmática.

4. Finalmente, há ramificações com outros temas que não o da linguagem propriamente, objetivamente – de modo a diluir a questão em situações específicas, como no caso da exegese bíblica, da retórica cristã, da catequese, etc. Na “filosofia da linguagem agostiniana”, *uerbum* é uma *uox* articulada e dotada de significado, que pode ser ressoante (*prolatum*), escrito (*scriptum*) ou pensado em silêncio (*tacitum*). Sua abordagem à linguagem, “moldada por seu treinamento como retórico profissional”⁹, não é isenta e nem o isenta de outras dificuldades intrínsecas. Por isso e por mais, o terreno em que pisamos é fértil para muitos desdobramentos – empreitadas que, pela complexidade ou extensão, e a favor do máximo de objetividade ao nosso tema, terão de ser “largadas pelo caminho”; não ignoradas, somente não desenvolvidas exaustivamente.

Seja como for, e desde a famosa citação de um longo trecho das *Confissões* nas *Philosophischen Untersuchungen* (1953), de Ludwig Wittgenstein (1889-1951), o tema da

Dom Quixote, 1976. p. 127. [Col. Informação e Cultura, 4]). No que diz respeito ao *De magistro*, mais especificamente, coadunam-se outras dificuldades, como: “O estilo entre o irônico e o dialético, com frequente equívoco em razão do jogo entre as várias funções ou níveis do significado; a falta de uma estrutura externa que norteie, desde o início da obra, a leitura do texto.” (1ª orelha. In: AGOSTINHO, Santo. *De magistro*. Trad. Introdução e comentários de Bento Silva Santos. Petrópolis: Vozes, 2009. [Col. Textos Fundamentais de Educação]).

⁸ O problema hermenêutico aplicado à *facticidade objetual*, expressão que tomamos emprestada de Martin Heidegger (1889-1936), embora soe contemporânea demais para Agostinho, serve para acentuar sua contribuição à filosofia “existencialista” (sécs. XIX e XX), referenciada – por seu viés hermenêutico-psicológico-*fático* – nas figuras de Søren Aabye Kierkegaard (1813-1855), Heidegger e Albert Camus (1913-1960), leitores de Agostinho. “O Bispo de Hipona conseguiu elaborar a primeira grande síntese do pensamento filosófico e teológico, nela confluindo correntes do pensamento grego e latino. Também nele a grande unidade do saber, que tinha o seu fundamento no pensamento bíblico, avabou por ser confirmada e sustentada pela profundidade do pensamento especulativo. A síntese feita por Santo Agostinho permanecerá como a forma mais elevada da reflexão filosófica e teológica que o Ocidente, durante séculos, conheceu. Com uma história pessoal intensa e ajudado por uma admirável santidade de vida, ele foi capaz de introduzir, nas suas obras, muitos dados que, apelando-se à experiência, antecipavam já futuros desenvolvimentos de algumas correntes filosóficas.” (JOÃO PAULO II. *Carta encíclica Fides et ratio do Sumo Pontífice João Paulo II aos bispos da Igreja Católica, sobre as relações entre fé e razão*. 4. ed. São Paulo: Paulinas, 1999. p. 56-57 [IV, 40]. [Col. A Voz do Papa, 160]).

⁹ KING, 2016a. p. 355.

linguagem na obra do Hiponense vem sendo reiteradamente revisitado, estudado e, às vezes, suposto como uma original “teoria do signo linguístico”¹⁰. Que seja uma *theoría*¹¹ não há dúvida, mas não chega a ser uma original teoria agostiniana do signo e do significado ou da suposição (*suppositio*)¹², da linguagem ou da metalinguagem, como alguns autores mais animados sugerem sem hesitar¹³. Sua originalidade consiste na síntese que faz das teorias que o antecedem e no modo como utiliza as referidas naquilo e àquilo que realmente lhe interessa: fundamentar racionalmente a exegese e a hermenêutica bíblicas a favor da *doctrina christiana*, que é *vera philosophia*, introduzindo, entre outros, o elemento da interioridade

¹⁰ O próprio Wittgenstein parece confirmar, de certo modo, e com alguns ajustes, o trecho que transcreve das *Confissões*, no começo das *Investigações filosóficas*; como Roland Omnès observa: “A cada vez, ele [o pedreiro, no famoso exemplo do pedreiro que ensina o seu ajudante a falar] tem de proceder mostrando com o dedo o que quer nomear, dizendo: ‘isso’, e Wittgenstein nos convence que é totalmente impossível atribuir um sentido às palavras a não ser por esse único meio. Assim, a filosofia não pode partir apenas da razão [como pretendia Descartes], pois esta última precisa da linguagem, a qual só pode ganhar sentido em contato direto com a realidade.” (OMNÈS, Roland. *Filosofia da ciência contemporânea*. Trad. de Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1996. p. 90. [Col. Biblioteca Básica]). Agora compare isso com a citação de Agostinho, no início das *Investigações*.

¹¹ No sentido vulgar de θεωρία: conjunto de princípios fundamentais de uma arte ou de uma ciência; opinião sintetizada, noção geral. “A palavra teoria tem origem religiosa: *theorós* era o nome do representante que a cidade grega enviava aos jogos públicos. Na *theoría*, mediante a contemplação, ele se realizava no processo do evento sacro. Na linguagem filosófica, o conceito *theoría* está vinculado à contemplação do *kósmos*. Como consciência contempla do *kósmos*, a *theoría* pressupõe o limite entre Ser e Tempo – como diz Parmênides – que funda a ontologia e é representada no *Timeu* platônico: essa ontologia garante um *lógos* depurado do instável e da incerteza, restringindo a área do mutável ao reino da *dóxa*. Na medida em que o filósofo contempla a ordem imutável, realiza um processo de adequação a si próprio do processo cósmico, recriando-o em si. A teoria penetra na *práxis* da existência através da adequação do espírito ao movimento cósmico: ela imprime sua forma à existência, disciplinando-a no seu *éthos*.” (HABERMAS, Jürgen. Conhecimento e interesse. In: BENJAMIN, Walter; HORKHEIMER, Max; ADORNO, Theodor W.; _____. *Textos escolhidos*. Trad. de Maurício Tragtemberg. São Paulo: Abril Cultural, 1975. p. 291. [Col. Os Pensadores, v. XLVIII]). Evoluído, o termo passou a designar o conjunto de ideias que formam a base de um determinado tema, procurando transmitir uma noção geral de algum aspecto da realidade (*cum fundamento in re!*) subjacente – às vezes referida como “ver” ou “pensar com o espírito”, hipótese, conjectura, etc. Como se nota, tanto em um como em outro sentido o termo se adequa à referência que fazemos à questão da linguagem ou do conhecimento, em Agostinho.

¹² Se há uma “teoria da suposição” em Agostinho, é por acidente – uma vez que a sua análise semântica dos nomes, invariavelmente, suporia variações etimológico-filológicas, etc. Em outras palavras, ela apareceria somente de modo seminal, não intencional. “A suposição é uma das propriedades fundamentais dos termos. É aquilo a que se supõe que pode responder um nome. E como um mesmo nome pode responder a vários modos significativos, pode ter diversas suposições. Diz-se também que é a forma que assume uma relação – a relação chamada *supponere pro* – entre a significação dos termos e as entidades que esses termos designam. Considerações sobre as diferentes suposições dos termos podem ser encontradas já antes do século XIII, mas somente a partir dele encontramos escritos especiais sobre a teoria das suposições.” (MORA, J. Ferrater. Suposição. In: _____. *Dicionário de filosofia*: Tomo IV (Q-Z). Trad. Maria Stela Gonçalves *et all.* São Paulo: Edições Loyola, 2001. p. 2797).

¹³ Danilo Marcondes, por exemplo, mais de uma vez, se refere ao *De magistro* como “um dos clássicos da teoria da linguagem e do significado, sendo sua teoria do signo de grande influência na tradição filosófica e linguística”. (MARCONDES, Danilo. *Iniciação à História da Filosofia*: dos pré-socráticos à Wittgenstein. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998. p. 111). Idêntico em: MARCONDES, Danilo. Apresentação. In: AGOSTINHO, Santo. *De magistro*. Trad. Introdução e comentários de Bento Silva Santos. Petrópolis: Vozes, 2009. p. 13-14. (Col. Textos Fundamentais de Educação). À “sua” teoria dos signos ou da linguagem, além das teorias clássicas citadas (nos escritos platônicos, aristotélicos, estoicos e neoplatônicos, principalmente em Plotino), Agostinho se serve de passagens-chaves da Bíblia, com ênfase no livro do *Gênesis* e nas cartas de São Paulo.

(doutrina da Iluminação, do *mestre interior*), a *certeza epistêmica* do “eu que duvido”, a semântica mentalista (*dicibile, verbum mentis*) e a análise psicológica (às vezes de modo confessional, autorreferente), conciliando *fides et ratio* em busca de entendimento

– [...] não se trata de rejeitar a fé, mas de procurar aprender pela luz da razão o que já possuímos firmemente pela fé.

Que Deus nos defenda de pensar que ele odeie em nós aquilo pelo que nos criou superiores aos outros animais! Não apraza a Deus que a fé nos impeça de receber ou pedir a razão do que cremos! Nem sequer poderíamos crer se não possuíssemos almas racionais. Nas coisas que pertencem à doutrina da salvação e que ainda não podemos compreender, mas que um dia chegaremos a compreender, é mister que a fé preceda a razão, pois purifica o coração e torna-o capaz de receber e de suportar a luz da grande razão. Também é a própria razão quem fala pela boca do Profeta quando diz: Se não crêdes, não compreendereis (Is. VII, 9). Distingue, assim, as duas coisas, aconselhando-nos a começar por crer, a fim de poder compreender o que cremos. Destarte, é a própria razão que quer que a fé preceda-a (se o que o Profeta diz não fosse conforme a razão, seria contra o que Deus nos livre de pensar!). Portanto, se é razoável que a fé preceda a razão, a fim de lograr acesso a certas verdades maiores, não resta dúvida que a própria razão que nos persuade preceda, também a fé: assim há sempre alguma razão que caminha na frente.¹⁴ –

como na fórmula: *credideritis Nisi, non intelligetis*; máxima à máxima *fides quaerens intellectum* de Anselmo de Cantuária (1033-1109)¹⁵. O apóstolo Paulo e o neoplatônico Plotino são, fundamentalmente e em largas medidas, as figuras mais presentes nas linhas e entrelinhas do pensamento filosófico-teológico do Hiponense. Coadunado a isso, a profunda influência do estoicismo sobre Agostinho – e sobre a Patrística ocidental de modo geral, como alguns pesquisadores têm enfatizado¹⁶ – seria tema para um capítulo a parte.

¹⁴ *Ep.*, 120, 1 (2-3). Nessa “conciliação”, a fé precede a razão, às vezes como guia, às vezes como senhora – *philosophia ancilla theologiae*. É no espírito de Agostinho, de quem é devoto, que o Sr. de Lacy, sobre a verdade do evangelho, teria dito a Pascal: “É ela que concilia as contrariedades por uma arte totalmente divina: unindo tudo o que há de verdadeiro e afastando tudo o que há de falso, forma uma sabedoria verdadeiramente celeste na qual se conciliam os opostos, que eram incompatíveis nessas doutrinas [de Montaigne e Epiteto] humanas. E a razão é que esses sábios do mundo colocavam os contrários num mesmo sujeito, pois um atribuía a grandeza à natureza e o outro a fraqueza à mesma natureza, o que não podia se sustentar, ao passo que a fé nos ensina a colocá-los em sujeitos diferentes; tudo o que há de enfermo pertence à natureza, tudo o que há de poderoso pertence à graça.” (PASCAL, Blaise. *Conversa de Pascal com o Sr. de Sacy sobre Epiteto e Montaigne e outros escritos*. Org. Introdução, tradução, notas e bibliografia comentada por Flávio Fontenelle Loque. São Paulo: Alameda, 2014. p. 80).

¹⁵ Trataremos sobre isso no Cap. 2.

¹⁶ “A história desta escola helenística de filosofia se estendeu aproximadamente desde o ano 301 a.C. (o ano de sua inauguração em Atenas) até a morte de Marco Aurélio (180 d.C.), que foi o personagem mais destacado da mesma. [...] O estoicismo, a partir do século II, exerceu profunda influência nos Padres da Igreja, especialmente na esfera moral. No Ocidente latino, Santo Agostinho foi o mais importante receptor de sua herança e um expoente-chave – por si mesmo – da filosofia estoica. [...] Em oposição ao monismo e materialismo estoico, Agostinho adotou uma visão hierárquica da realidade que admitia distinções ontológicas entre o espiritual e a matéria, por um lado, e entre o ser infinito e o ser finito, por outro lado. A esse propósito, sua teoria da natureza humana mostra um enriquecimento da ideia estoica da alma ou da mente como princípio retor (*hegemonikon*) a causa da pressuposição neoplatônica da superioridade do espiritual sobre o físico, da classificação aristotélica das atividades psíquicas (quer dizer, de sua classificação como atividades animadas, vegetativas e racionais) e da concepção cristã dos seres humanos e de um Criador pessoal (*qu.* 33.70-78; *Trin.*

É a partir desse amontoado de doutrinas que, por outro viés e para um mesmo propósito, Agostinho reduz a forma sólida da linguagem (a grafia, o signo gráfico-morfológico, a representação gráfico-sintática ou mesmo a voz articulada)¹⁷ à metafísica-ontológico-gramatical (a gramática como um elemento ordenador que desvela o *lógos*), e a semântica¹⁸ a uma espécie de “semântica ôntico-ontológica” (metalinguagem) ou “ontoepistêmica”, que acaba voltando à teoria das Formas de Platão (c. 428/427-348/347 a.C.)¹⁹, ou ainda à noção conceitual do ser eidético-intelectivo aristotélica²⁰, na noção conciliatória de, por assim dizer, ascensão e queda da linguagem, enquanto instrumento comunicativo que, sem Deus, é incapaz de cumprir eficazmente suas finalidades²¹. O respeito

6.9.10). [...] A descrição estoica do Logos Divino como um princípio vital e ativo é refletida na compreensão agostiniana de Deus como uma realidade dinâmica com operações distintas mas co-extensivas. [...] A filosofia de Agostinho sobre o tempo sugere igualmente uma inspiração estoica em sua interpretação do presente como o *medium* subsistente entre um passado diminuído e um futuro não realizado (*conf.* 11.10.12-11.14.17). Agostinho incorporou também uma característica da física estoica à sua exegese dos relatos bíblicos da criação. Por meio da doutrina das razões seminais, ele tratou de reconciliar o feito do processo natural com a sentença de que Deus estabeleceu um plano geral “no começo”, em que as coisas vêm a ser, se desenvolvem e perecem (Gn 1,1-2; Eclo 16,24-25).” (TORCHIA, N. Joseph. *Estoicos, estoicismo*. In: FITZGERALD, 2006, p. 517-18). Todo o verbete trata sobre o pensamento de Agostinho em relação às doutrinas estoicas, e o autor apresenta outras referências, que servem de indicação para aprofundar o estudo sobre o tema.

¹⁷ Em *De doc. christ.*, I, 13,12b, ele fala de uma “voz material”, porque sensível: “[...] ao falarmos, o pensamento de nossa inteligência torna-se som, isto é, palavra sensível que penetra no espírito dos ouvintes pelos ouvidos corporais...”, etc. No mesmo sentido: *De Trin.*, IX, 7,12, etc.

¹⁸ A parte da gramática que trata sobre a significação das palavras.

¹⁹ “Santo Agostinho se pergunta [...] como pode a mente humana, mutável e falível, atingir uma verdade eterna com certeza infalível. Sua resposta a esta questão se encontra em sua Teoria da Iluminação Divina, elaborada com base na Teoria Platônica da Reminiscência. O diálogo *De Magistro* [...] nos permite compreender bem a posição agostiniana a este respeito. Seu ponto de partida e desenvolvimento são semelhantes em muitos pontos ao diálogo *Mênon* de Platão, em que se discute o que é a virtude (*aretê*) e se pode ser ensinada. A resposta de Platão é negativa, a virtude não pode ser ensinada, ou já a trazemos conosco, ou nenhum mestre será capaz de introduzi-la em nossa alma, uma vez que é uma característica da própria natureza humana. A função do filósofo é precisamente a de despertar essa virtude adormecida na alma de todos os indivíduos. Santo Agostinho começa igualmente se interrogando sobre o que é ensinar e aprender, o que torna este diálogo, em sua parte inicial, um dos textos clássicos da pedagogia. Indaga-se, em seguida, sobre o papel da linguagem e da comunicação no processo de ensino e de aprendizagem, o que faz do diálogo também um dos clássicos da teoria da linguagem e do significado, assunto do qual Santo Agostinho se ocupou frequentemente em várias de suas obras, sendo sua teoria do signo de grande influência na tradição filosófica e linguística.” (MARCONDES, 2009, p. 13-14).

²⁰ “Para Aristóteles [384-322 a.C.], a definição (*horismós* / ὁρισμός) de um ser não é feita com a matéria, mas com a forma (*eídos*) (*Met.*, Z, 10). Em outro lugar, ele vê o *eídos* como a espécie no gênero (*génos*) (*Fís.*, IV, 3). É nesse sentido de *espécie* que o termo [*eídos* / εἶδος] às vezes é empregado: há quatro espécies de realidade (*Pol.*, IV, IV,24); três espécies de retórica (*Ret.*, I, III,1); três espécies de desprezo (*ibid.*, II, II,2).” (GOBRY, Ivan. *Vocabulário grego da filosofia*. Trad. de Ivone C. Bennedetti. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007. p. 51).

²¹ “De fato, para Agostinho, ‘há tantos pensamentos quanto há nomes’ – *tot sunt hominum quot homines sunt* – e nenhum de nós pode ver o pensamento do outro, não menos do que o outro, o nosso – *nec ergo de tua mente aliquid cerno, nec tu de mea*. Se assim funciona o Verbo, quem, a não ser Deus, asseguraria a comunicação entre os homens e o acordo entre os espíritos? E assim, ao final do *De magistro*, Deus, na qualidade de ‘mestre interior’, é aquele que assegura o acordo e a comunicação entre os homens. Quanto à relação, tão reiteradamente afirmada entre as palavras e as coisas que elas significam, não resta senão concebê-las como uma relação ao mesmo tempo misteriosa e milagrosa, já que a razão humana é, deste ponto de vista,

e a influência que as obras do Hiponense exerceram, sob vários aspectos – destacamos aqui as questões da linguagem e do conhecimento, especialmente ligadas à hermenêutica –, ainda são muito vivos em obras como *Didascalicon de studio legendi*, de Hugo de São Vitor (1096-1141)²², *Itinerarium mentis in Deum*, *Christus unus omnium Magister* e *Soliloquium de quatuor mentalibus exercitiis*, de São Boaventura (c. 1221-1273)²³, entre outros, por toda a Idade Média²⁴. Não sem razão Harold Bloom escreve, em 2004: “[...] a sabedoria da Igreja Católica, em sua expressão mais vigorosa: Santo Agostinho.”²⁵

Introduzindo a citação das *Confissões*²⁶ no primeiro parágrafo das *Investigações filosóficas*, Wittgenstein volta a chamar atenção para a obra do Hiponense, referente à sua descrição do processo de aprendizado da linguagem²⁷ – ainda que o faça de modo enviesado e

insuficiente para explicá-la.” (FAUSTINO, Sílvia. A imagem agostiniana da linguagem. In: _____. *Wittgenstein ou o Eu e sua gramática*. São Paulo: Ática, 1995. p. 30).

²² Lançado em 1127, o *Didascalicon da arte de ler* é uma espécie de manual para alunos, resumindo os saberes seculares e divinos da época e exortando-os sobre o que ler, como ler e em que ordem ler. Há versão da obra em português. Cf. SÃO VITOR, Hugo de. *Didascalicon da arte de ler*. Itrod. e tradução de Antonio Marchionni. Petrópolis: Vozes, 2001. (Col. Pensamento Humano).

²³ “Agostinho é citado 3.050 vezes na obra de Boaventura, tendo primazia o *De Trinitate*, os tratados *sobre São João*, *sobre o Gênesis* e *sobre os Salmos*, o *De Civitate Dei* e os *Sermões*. Dele Boaventura herda, entre tantas coisas, através da tradição medieval, a doutrina do exemplarismo, boa parte da teoria do conhecimento, a tese sobre a iluminação divina, as linhas gerais do estudo da Trindade, e o apreço pelo neoplatonismo. A consideração que por ele possui pode deduzir-se de uma passagem onde, ao falar sobre o conhecimento, diz: ... parece que, entre os filósofos, Platão haja recebido a linguagem da sabedoria, e Aristóteles a da ciência. Aquele volta-se sobretudo para as realidades superiores, este, ao contrário, principalmente para as inferiores. Mas tanto a linguagem da sabedoria como a da ciência foram dadas pelo Espírito Santo, de modo excelente, a Agostinho, como ao principal expositor de toda a Escritura. (Serm. Christus un. n. 18-9, vol. V, pág. 572).” (DE BONI, Luis A. Apresentação. In: _____. BAOVENTURA, São. *Obras escolhidas*. Trad. de Luis A. De Boni, Jerônimo Jerkovic e Frei Saturnino Schneider; Org. de Luis A. De Boni. Porto Alegre / Caxias do Sul: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes / Universidade de Caxias do Sul / Livraria Sulina Editora / Universidade Federal do Rio Grande do Sul / Editora Vozes, 1983. p. XVI-VII. [Col. Suma, 12]). Da influência de Agostinho sobre Boaventura, trataremos mais detalhadamente nos capítulos 1 e 3.

²⁴ “A partir da interpretação agostiniana, apesar das tensões, este estilo de interpretação [com o uso alegórico dos mitos e princípios não diretamente conflitantes com a doutrina cristã, oriundos do estoicismo, do platonismo e do sistema aristotélico] torna-se paradigma em toda a Idade Média. A cultura laica só é aceita reinterpretada...”. (GRAWUNDER, Maria Zenilda. *A palavra mascarada: sobre a alegoria*. Santa Maria: Ed. da UFSM, 1996. p. 56. [Col. Temas Contemporâneos]).

²⁵ BLOOM, Harold. *Onde encontrar a sabedoria?* Trad. de José Roberto O’Shea. Rio de Janeiro: Objetiva, 2005. p. 43. Mais adiante, no capítulo dedicado a Agostinho (“Santo Agostinho e leitura”): “Freud fala de ‘conceitos de fronteira’ [ao qual aplicaríamos a questão da linguagem, evidentemente]; Agostinho é um criador de conceitos de fronteira, de vez que se posiciona entre as antigas obras do pensamento grego e da religião bíblica, e a síntese católica da Alta Idade Média. [...] Nesse sentido particular, Agostinho é o criador da sapiência cristã. Nos dias de hoje, as pontes da História ou estão avariadas ou já ruíram. A ponte agostiniana entre os antigos e Dante [herdeiro de Agostinho, juntamente com Paulo, Calvino e Lutero] continuará de pé, mesmo porque, sem ela, a coerência histórica desapareceria.” (BLOOM, 2005, p. 309).

²⁶ Isto é: *Conf.*, I, VI,8. Cf. WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigações filosóficas*. 9. ed. Trad. de Marcos G. Montagnoli. Petrópolis / Bragança Paulista: Vozes / Editora Universitária São Francisco, 2014. p. 15 (IF I, § 1). (Col. Pensamento Humano). Para a utilização (crítica) que Wittgenstein faz de Agostinho, além do que trataremos aqui brevemente, ver o capítulo “A imagem agostiniana da linguagem”, em: Faustino, 1995, p. 9-36; supra.

²⁷ Que Wittgenstein volta a se referir na *Gramática filosófica* (*Philosophical Grammar*, 1931-1934), e no início do *Livro castanho*: “Santo Agostinho, ao descrever a sua aprendizagem da linguagem...”, etc. (WITTGENSTEIN, Ludwig. *O livro castanho*. Trad. de Jorge Marques. Lisboa: Edições 70, 1992a. p. 9 [I]).

crítico²⁸. Nas *Investigações*, ao tratar sobre “a significação, a linguagem, o pensamento, a lógica, a questão da ‘linguagem privada’ e a análise dos estados de consciência”, Wittgenstein está interessado em “rejeitar qualquer forma de ‘platonismo’, recusar o absoluto, a forma geral.”²⁹ E Agostinho serve como modelo de toda uma tradição semântico-filosófica até então inquestionada; ao menos em sua natureza mais abrangente, lógico-analítica.

Como Agostinho se apropriou da tradição filosófica pagã (aristotélica, neoplatônica e estoica) referente às teorias da linguagem e do conhecimento, aplicando-as à retórica (exposição), à exegese, à hermenêutica e à pedagogia cristã que legou à posteridade, disso tratam as duas últimas partes desta tese. As referidas, no entanto, não se ocupam apenas em “historiar” um processo de assimilação e adaptação de conteúdos com vistas a uma *nova finalidade* – fundamentação da *doctrina christiana*, defesa da fé, instrumentalização da hermenêutica bíblica³⁰, etc. –, ocupam-se, prioritariamente, em apresentar os fundamentos ontoepistêmicos da metafísica agostiniana (sua *metafilosofia*, na expressão de Giovanni

[Col. Biblioteca de Filosofia Contemporânea, 20]). O *Livro castanho* reúne os ditados de Wittgenstein a dois alunos, em Cambridge, no ano letivo de 1934-1935, quando ele já havia abandonado sua concepção formalista da linguagem em favor da teoria dos jogos, esboçada pela primeira vez no *Livro azul* (1933-1934).

²⁸ No início do artigo *Agostinho sobre a linguagem*, por exemplo, Peter King afirma que Wittgenstein é o mais célebre dos autores a ridicularizar o Hiponense, “por adotar a visão simplista [de] que as palavras são essencialmente nomes dos objetos que elas representam.” (KING, 2016a, p. 355). Mas Wittgenstein é deveras cuidadoso em sua crítica ao Hiponense, a quem respeita: “Nem o editor do *Peregrino querubínico* nem o das *Confissões* de Agostinho ou de um dos escritores de Lutero teria sentido *essa* tentação [da presunção, como os editores de Kierkegaard]. Pode ser que a *ironia* de um autor *tenda* a tornar o leitor presunçoso. É mais ou menos assim: eles dizem que sabem que nada sabem, mas gabam-se enormemente desse conhecimento.” (WITTGENSTEIN, Ludwig. *Movimentos de pensamento: diários de 1930-1932/1936-1937*. Trad. de Edgard da Rocha Marques. São Paulo: Martins Fontes, 2010b. p. 60-61). Em uma das suas conversas com Maurice O’Connor Drury (1907-1976), Wittgenstein afirma que as *Confissões* eram provavelmente “o livro mais sério que já foi escrito.” (RHEES, Rush. [Ed.]. *Ludwig Wittgenstein: Porträts und Gespräche*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, 1992. p. 16). Conforme Ludwig Hänsel (1886-1959), Wittgenstein leu as *Confissões* no tempo em que foi prisioneiro de guerra (3 de novembro de 1918 a 28 de agosto de 1919), nas proximidades de Monte Cassino, na Itália. Em uma carta de 2 de dezembro de 1953, Hänsel diz a Ludwig von Ficker (1880-1967): “Lá [entre os prisioneiros, próximo ao Monte Cassino] nós [ele e Wittgenstein] nos conhecemos. Lá ele me introduziu à logística e me deixou ler os manuscritos de seu *Tractatus Logico-Philosophicus*. Lá lemos juntos Dostoiévski e as *Confissões* de Agostinho. Foi um tempo maravilhoso para mim.” (HÄNSEL, Ludwig. *Eine Freundschaft. Briefe. Aufsätze. Kommentare*. In: *Brenner-Studien*. Innsbruck: Haymoir Verlag, 1994. p. 245 s. v. 14). E é assim, de modo crítico e reverente, que Wittgenstein cita Agostinho ao longo das *Investigações* (cf. § 1 a 4, p. 32, 89 e 90, 436 e 618), e em outras obras.

²⁹ HUISMAN, Denis. *Investigações filosóficas*. In: _____. *Dicionário de obras filosóficas*. Trad. de Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2000. p. 321.

³⁰ Em uma primeira definição de hermenêutica bíblica – porque definiremos melhor mais adiante, e em sentido mais abrangente, filosófico – e termos correlatos: “*Hermenêutica*: ciência (princípios) e arte (tarefa) de apurar o sentido do texto bíblico. *Exegese*: verificação do sentido do texto bíblico dentro de seus contextos histórico e literário. *Exposição*: transmissão do significado do texto e de sua aplicabilidade na atualidade. *Homilética*: ciência (princípios) e arte (tarefa) de transmitir o significado e a importância do texto bíblico sob a forma de pregação. *Pedagogia*: Ciência (princípios) e arte (tarefa) de transmitir o significado e a aplicação do texto bíblico sob a forma de ensino.” Adaptado a partir de: ZUCK, Roy B. *A interpretação da Bíblia: meios de descobrir a verdade da Bíblia*. Trad. de Cesar de F. A. Bueno Vieira. São Paulo: Nova Vida, 1994. p. 20-24.

Catapano³¹) a partir de sua própria obra – com destaque nuclear para o *De magistro* e o *De doctrina christiana*, mas considerando outras obras suas, e (não com o mesmo peso) o ideário dos seus muitos intérpretes, mormente no que se referem aos temas da linguagem e do conhecimento –, naquilo em que ela nos indica como esses conteúdos podem ser assimilados e/ou transmitidos *mediante* a linguagem, o signo linguístico, etc.

A questão da linguagem, no *De magistro* – o falar, o ensinar ou o aprender –, tem a ver com a sua própria pretensão: o que os signos linguísticos nos ensinam sobre as *coisas* significadas, sobre as próprias palavras (significantes) e sobre as suas realidades mesmas? A questão, resolvida com a introdução da doutrina do *mestre interior* – a Palavra, o *Verbum*, o *Λόγος* –, volta a aparecer em outras obras, como em *De doctrina christiana*, que é um manual de exegese bíblica, de hermenêutica cristã, didaticamente redigido para o uso dos cristãos da época. “Exegese”, termo derivado da palavra grega ἐξήγησις, significa tanto apresentação como descrição ou narração como explicação e interpretação minuciosa. Hoje, contra o que os hermenutas cristãos chamam de “abismos” (cronológico, geográfico, cultural, linguístico, literário, etc.), “os métodos de leitura bíblica mais conhecidos são o *histórico-crítico*, o *fundamentalista* e o *estruturalista*. Cada um tem seus pontos positivos e suas deficiências.”³² Na época de Agostinho, prevaleciam as interpretações histórica (literal), alegórica (figurativa), tropológica (moral) e anagógica – *anagogicam*, de ἀναγωγή, “fazer subir”, “levar para o alto”, “arrebatar a alma na contemplação” (os tratadistas ensinam que o sentido anagógico é aquele que nos faz conhecer as coisas em sua significação eterna, e, portanto, espiritual). Contido nos excessos da alegoria, ao menos em relação a alguns alegoristas que o antecedem, Agostinho não descamba no literalismo; e embora não adote um método específico (servindo-se do que julga útil à interpretação da Bíblia), aproxima-se do que agora é chamado de método histórico-crítico. Na análise do signo linguístico, o Hiponense se aproxima do “método estruturalista”, ainda que não o mencione – o termo somente seria criado em 1916, com a publicação de *Cours de linguistique générale*, de Ferdinand de Saussure (1857-1913). Assim, no *De doctrina christiana*, ainda mais claro que no *De magistro*, ele afirma que as palavras (o conjunto dos sinais escritos, gramaticalmente

³¹ Cf. CATAPANO, Giovanni. *L'idea de filosofia in Agostino*. Padova: Il Poligrafo Casa Editrice, 2000. (Col. Subsidia Mediaevalia Patavina, 1).

³² WEGNER, Uwe. *Exegese do Novo Testamento: manual de metodologia*. 2. ed. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Paulus, 1998. p. 15. Para uma análise de cada método, incluindo seus pontos positivos e negativos, cf.: WEGNER, 1998, p. 15-27. No mesmo sentido: KRÜGER, R; CROATTO, J. S. *Métodos exegéticos*. Buenos Aires: EDUCAB, 1996. p. 255-81.

organizados) são instituições humanas, signos (*signis*) que variam conforme as culturas³³; tese que, como veremos, pende mais para o convencionalismo-referencialista aristotélico que para o hiper-realismo ontoepistêmico platônico, sustentado na teoria das Formas. Em nossa pesquisa, outras obras do Hiponense serão consultadas, na intenção de elucidar uma ou outra questão premente no *De magistro*, *De doctrina christiana* e *De grammatica*, fundamentais para o tema da linguagem.³⁴

No capítulo 1: *Escrita e linguagem em Platão e Aristóteles, ou: Prólogo à “Linguagem e conhecimento, em Agostinho”*, as teorias da linguagem – ou da justeza/correção dos nomes³⁵ – e do conhecimento³⁶ encontradas na obra de Platão (no

³³ Como nesta definição, moderna: “Uma palavra é uma ampla classe de coisas ou eventos físicos, tais como ondas sonoras, marcas de tinta ou marcas de grafite. Uma palavra particular é empregada inúmeras vezes: admite várias ‘ocorrências’. De outro lado, as palavras não são apenas coleções de coisas e eventos, pois elas possuem um significado: palavras são símbolos. O significado de uma palavra não é algo que o homem ‘descobre’; o significado se associa a uma palavra por acordo entre os usuários de uma linguagem. Esse acordo, naturalmente, se alcança ao longo de períodos de tempo muito variáveis e pode, também, alterar-se à medida que a linguagem se desenvolve e se transforma. A palavra possui significado na medida em que existem convenções que estabeleçam seu significado. A convenção pode ser apresentada de modo formal ou pode, ao contrário, resultar do uso. Quando a convenção que governa o emprego de uma determinada palavra, alcança certo estágio de desenvolvimento, uma *definição* pode fixar, de maneira explícita, aquela convenção. A definição não é verdadeira nem falsa – é apropriada ou não, conforme as convenções estabelecidas.” (HEGENBERG, Leonidas. *Definições: termos teóricos e significado*. São Paulo: Cultrix; Editora da Universidade de São Paulo, 1974. p. 20). A “palavra”, qualquer palavra, como Iuri Tinianov afirma, “não tem um significado preciso. É um camaleão no qual se manifestam não somente nuances diversas, mas às vezes também colorações diferentes. A abstração da ‘palavra’ é, em suma, como uma circunferência cujo conteúdo será cada vez diferente, dependendo da estrutura lexical em que é colocada e das funções de cada elemento individual do discurso. Ela é como uma seção transversal dessas estruturas lexicais e funcionais.” (TINIANOV, Iuri. *O problema da linguagem poética II: o sentido da palavra poética*. Trad. de Maria José Azevedo Pereira e Caterina Berone. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975. p. 5. ([Col. Diagrama, 6])). Tinianov usa como exemplo a palavra “terra”: “1 – Terra e Marte; terra e céu (*tellus*). 2 – Esconder um objeto sob a terra; a terra negra (*humus*). 3 – Caiu sobre a terra (solo). 4 – A terra natal (pátria).” (TINIANOV, 1975, p. 6). Nesse sentido, por fim, tenhamos em mente a expressão de Paul Valéry (1871-1945) – “Não há uma [única] palavra que possamos compreender, se vamos até o fundo.” –, utilizada por Sartre (1905-1980) neste trecho: “Esta frase: ‘Partirei amanhã para o campo’ envolve o infinito. Primeiramente, é preciso que haja um ‘amanhã’, isto é, um sistema solar, constantes físicas e químicas. É preciso também que eu ainda viva, que nenhum acontecimento grave tenha abalado minha família ou a sociedade em que vivo. Estas condições são, sem dúvida, implicitamente requeridas por essa simples frase. Além disso, Binet [Alfred Binet, 1857-1911] disse muito bem, o sentido da palavra ‘campo’ é inesgotável; seria preciso acrescentar: o sentido da palavra eu e o das palavras ‘partir’ e ‘amanhã’. Finalmente, recuamos assustados diante da profundidade dessa inocente pequena frase. É o caso de recordar a observação de Valéry: não há uma palavra que possamos compreender, se vamos até o fundo.” (SARTRE, Jean-Paul. *A imaginação*. 6. ed. Trad. de Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: DIFEL, 1982. p. 60).

³⁴ Em *Teorias do símbolo*, no que toca à síntese agostiniana da definição e descrição do signo, Todorov afirma: “Os textos mais importantes, do nosso ponto de vista, são: um tratado de juventude, considerado às vezes inautêntico, *Princípios da dialética* ou *Da dialética*, escrito em 387; a *Doutrina cristã*, texto central sob todos os aspectos, escrito, na parte que nos interessa, em 397; e *Da trindade*, que data de 415; mas inúmeros outros textos contêm indicações preciosas.” (TODOROV, Tzvetan. *Teorias do símbolo*. Trad. de Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Editora da UNESP, 2014 [A]. p. 46). Todorov evita, de propósito, o *De magistro*; nós, não.

³⁵ Convencionalismo, naturalismo, teoria das Formas. Teoria das Formas, idealismo... “Não se deve dizer ‘idealismo platônico’ pretextando-se que a filosofia de Platão é doutrina das Ideias. O idealismo é uma teoria que vê o pensamento como única existência ou como fundamento da realidade; ora, as Ideias platônicas, único

Crátilo, especialmente) são apresentadas a partir de uma análise criteriosa, uma vez que servem de fundamento para o que vem depois, como desdobramento (filosofia da linguagem, linguística, semiótica, metalinguagem, etc.) ou como superação. O que chamamos de convencionalismo-referencialista, em Agostinho, como veremos, inclui certos elementos da lógica formal, da retórica e da semântica aristotélicas – que limitamos à análise da linguagem e sua aquisição, e ao processo de conhecer. No que diz respeito à retórica clássica, ou às regras para a composição de discursos, além de Aristóteles, os oradores romanos conheciam a *Retórica para Herênio* (século I a.C.), erroneamente atribuída a Cícero (106-43 a.C.), e a *Instituição oratória* (c. 95 d.C.), de Quintiliano (Marcus Fabius Quintilianus, 35-95, d.C.)³⁷. A Instrução da Pontifícia Comissão Bíblica usa os seguintes termos, quando trata sobre o método de análise (de composição e interpretação) da retórica clássica:

Toda situação de discurso comporta a presença de três elementos: o orador (ou o autor), o discurso (ou o texto) e o auditório (ou os destinatários). A *retórica clássica* distingue, conseqüentemente, três fatores de persuasão que contribuem para a qualidade do discurso: a autoridade do orador, a argumentação do discurso e as emoções que ele suscita no auditório. A diversidade de situações e de auditórios influencia imensamente a maneira de falar. A retórica clássica, desde Aristóteles, admite a distinção de três gêneros de eloquência: o gênero judiciário (diante dos tribunais), o deliberativo (nas assembleias políticas), o demonstrativo (nas celebrações).³⁸

É sobre o lastro dessa tradição – e da Bíblia e do estoicismo – que Agostinho desenvolve suas teorias do signo linguístico (da linguagem e do significado) e do conhecimento, em um contexto teológico que combina racionalismo e intuicionismo, na afirmação do *mestre interior* que tudo a todos ensina³⁹, pode ensinar: “Nosso Senhor Jesus Cristo foi-nos enviado como mestre.”⁴⁰

fundamento da realidade, existem realmente fora do pensamento: portanto, é um realismo e até um hiper-realismo.” (GOBRY, 2007, p. 51).

³⁶ A questão dos nomes, no *Teeteto*, não se associa a nenhum outro grande tema em Platão; mas as relações com o *Teeteto* (referentes ao conhecimento), no *Crátilo*, são óbvias.

³⁷ Não confundir com Aristides Quintiliano, teórico grego da música grega, musicólogo e filósofo de cuja vida nada se sabe com muita certeza, apenas que viveu em uma época posterior a Cícero (séculos II-III, a.C.), e é autor de um tratado sobre música, *Peri musikês* (Περὶ Μουσικῆς).

³⁸ Apud QUESNEL, Michel. *Paulo e as origens do cristianismo*. 2. ed. Trad. de Paulo Ferreira Valério. São Paulo: Paulinas, 2008. p. 65. (Col. Bíblia e História).

³⁹ “Na mesma época escrevi o livro intitulado *De magistro*, no qual discutimos, investigamos e mostramos que o mestre não é aquele que ensina ao homem a ciência, mas Deus, segundo está escrito no Evangelho: ‘Um só é o vosso mestre, Cristo’ (Mt 23,8).” (*Ret.*, 1, 12; PL, 32, 602). Por todo o medievo e além, principalmente entre os mestres espirituais da Igreja (Mestre Eckhart [1260-1328], Teresa de Ávila [1515-1582], João da Cruz [1542-1591], Angelus Silesius [c. 1624-1677] e outros), a noção do Cristo que ensina interiormente “sem nenhuma necessidade de livros” e “sem ruído de palavras” é muito presente, como ainda em Thérèse de Lisieux (1873-1897), por exemplo: “Jesus não tem nenhuma necessidade de livros nem de doutores para instruir as almas, Ele o Doutor dos doutores, ensina sem ruído de palavras... Nunca o ouvi falar, mas sinto que Ele está em mim, a

Quanto às relações entre coerência e pensamento aplicadas à forma do discurso, por sua seminal manifestação no que seria a lógica formal, Aristóteles, principalmente no tratado *Da interpretação*, supera Platão – na estruturação lógica da linguagem (que chega até à contemporaneidade, dialogando com novos modelos que tratam sobre retórica, hermenêutica, semiótica e os meios mais seguros de “fixar” sentenças universalmente válidas, de modo dialético, discursivo-consensual, etc.⁴¹) –, apesar dos equívocos históricos apontados pelos especialistas⁴². Como veremos, não é forçoso afirmar que a lógica aristotélica, aplicada à linguagem, não passa por Agostinho sem deixar marcas, ainda que de modo relativamente indireto.

cada instante, Ele me guia, me inspira o que devo dizer ou fazer.” (A 83v; que se refere ao *Manuscrito A*, verso do fólio 83; tal em: LISIEUX, Teresa de. *História de uma alma*: nova edição crítica por Conrad De Meester. 4. ed. Trad. de Jaime A. Clasen. São Paulo: Paulinas, 2011. p. 202. [Col. Biblioteca Paulinas. Série Espiritualidade]). É provável que Teresa conhecesse mais a vida que o pensamento de Agostinho: “Admirava-me ao vê-lo [Deus] prodigalizar favores extraordinários aos santos que o tinham ofendido, como São Paulo e Santo Agostinho e que Ele forçava por assim dizer a receber suas graças... [...] santos doutores que iluminaram a Igreja pela clareza de sua doutrina.” (LISIEUX, 2011, p. 48; A 2v, A 3r).

⁴⁰ *Enn. in Ps.*, 36, S. I,1.

⁴¹ “Os gregos discutiam questões como, por exemplo, a relação entre as palavras e as coisas que elas designavam: alguns viam nas palavras a imagem exata do mundo, outros, vendo-as como criações arbitrárias dos seres humanos, consideravam-nas incapazes de refletir, de modo perfeito, a realidade. A palavra ‘lápís’, por exemplo, deveria ser vista como apresentando uma relação natural com o objeto que ela designava ou como uma mera invenção humana, utilizada para designar arbitrariamente esse objeto? Questões como essas estiveram presentes nas reflexões dos filósofos da Grécia antiga, entre eles, Platão. O que caracteriza, entretanto, essa tradição, é a visão, inaugurada por Aristóteles, de que existe uma forte relação entre linguagem e lógica. Desenvolveu-se a partir daí a tendência de considerar a gramática um estudo relacionado à disciplina filosófica da lógica, que trata das leis de elaboração do raciocínio. Segundo essa visão, a linguagem é um reflexo da organização interna do pensamento humano. Essa organização interna é universal, já que, por ser inerente aos seres humanos, se manifesta em todas as línguas do mundo. Para Aristóteles, a lógica seria o instrumento que precede o exercício do pensamento e da linguagem, oferecendo-lhes meios para realizar o conhecimento e o discurso.” (MARTELOTTA, Mário Eduardo. Conceitos de gramática. In: _____ [Org.]. *Manual de linguística*. São Paulo: Contexto, 2013. p. 45-46).

⁴² “De facto, parece que foram os Eleatas – Parmênides e Zenão – os primeiros a entrever as relações entre a coerência do pensamento e a forma do discurso que o expõe. Precedido além disso pelos Sofistas no estudo do discurso e por Platão nas primeiras análises do raciocínio, Aristóteles nem por isso deixa de ser o criador da Lógica, pela sistematização dos resultados adquiridos antes dele e pela criação do primeiro formalismo lógico, o silogismo. [...] Em contrapartida, reconhecendo embora o real mérito de Aristóteles neste ponto, deve censurar-se-lhe severamente um equívoco que pesou fortemente sobre a filosofia ao longo da sua história e que tão solidamente se incrustou que ainda hoje sofremos as suas repercussões: trata-se do erro (mais ou menos inconsciente) que consiste em crer que o pensamento poderia assimilar-se à linguagem, a qual reproduziria todas as suas formas. Tudo o incitava a tal equívoco – a palavra ‘logos’, por exemplo, acaso não significa, ao mesmo tempo, discurso e razão? – que é sem dúvida historicamente desculpável, tanto mais que, dado o estado das ciências de então, Aristóteles não era por ele arrastado a qualquer contradição. Mas que pensar do espírito crítico dos seus admiradores que, eles sim, as encontraram em profusão, e que nem por isso deixaram de continuar a proclamar a intangível perenidade da lógica aristotélica? [...] [por isso] ela [a lógica formal aristotélica] teve a pouca sorte de encontrar continuadores que não souberam compreender o seu espírito e se ficaram pela sua letra, considerada muito exactamente como ‘palavra de evangelho’, dado que, na Idade Média, as Verdades do Dogma e os ensinamentos de Aristóteles eram colocados em pé de igualdade.” (BOLL, Marcel; REINHART, Jacques. *A História da Lógica*. Trad. de A. J. Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1992. p. 11, 10. [Col. Biblioteca Básica de Filosofia, 11]).

A lógica é em Agostinho o instrumento essencial de seu método em teologia. Parte ele de certo número de textos, de fórmulas, de proposições, mas é a lógica, e unicamente a lógica, que lhe fornece o meio de progredir. E o que se verifica muito bem, [nos] 8 primeiros livros do “A Trindade”. [No livro] V, caps. 7 e 8, são usados constantemente categorias aristotélicas: de substância e do acidente de relação. A distinção das Pessoas divinas, Agostinho a retira da categoria de relação e não da de substância. O que se pode negar de uma Pessoa, sob a categoria da relação não se estende sobre o que é afirmado dos três, sob a categoria da substância.⁴³

Na Antiguidade greco-romana (sécs. II-I a.C., principalmente), a Gramática era uma disciplina técnica (τέκνη γραμματική) ligada ao ensino das letras e à prática da leitura dos poetas antigos (Homero, Virgílio), donde a *Ars grammatica* latina, que desempenhava dupla finalidade: 1) era um discurso que integrava um projeto de formação educacional helenístico, enquanto propedêutica para os estudos mais avançados (de retórica) e 2), na prática, nascia do permanente contato com a tradição poética. O gramático era, por assim dizer, o guardião da língua – a que era considerada culta, canônica, tal encontrada nos autores consagrados⁴⁴. A definição de “gramática” de Dionísio Trácio (séc. II-I a.C.)

– A gramática é o conhecimento empírico do que é dito, frequentemente, nos poetas e prosadores. Seis são suas partes: a primeira, leitura exercitada segundo a prosódia; a segunda, a exegese dos tropos poéticos encontrados; a terceira, a atualização espontânea dos termos obscuros e das histórias; a quarta, a busca pela etimologia; a quinta, a consideração da analogia; a sexta, a avaliação dos poemas, a qual é o que há de mais belo em toda a arte.⁴⁵ –

é, para muitos, a primeira na tradição ocidental, e contempla as duas dimensões acima citadas: o funcionamento “lógico” da linguagem (no estudo da analogia e da etimologia) e sua aplicação à leitura e à exegese de textos clássicos. Para Dionísio Trácio, portanto, a Gramática era *técnica*, e distinta em dois sentidos: *geral* e *específico* – que é como vemos no início de *Contra os gramáticos*, de Sexto Empírico (c. 180-210 d.C.)⁴⁶. Aliás, quando Sexto desfere seus golpes contra os gramáticos, ele “não vai contra a primeira, a Gramática do ler e escrever”, a “Gramatística” (γραμματιστική), que é *útil*, mas contra a Gramática técnica (γραμματική), que, de acordo com ele, corresponde a “uma pretensão dos gramáticos de

⁴³ OLIVEIRA, Nair de Assis. Notas complementares. In: AGOSTINHO, Santo. *A Trindade*. 2. ed. Trad. e introdução de Agustinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 1994. p. 600. (Col. Patrística, 7).

⁴⁴ Daí a vulgaridade de Agostinho começar o *De magistro* citando um trecho da *Enéida*, do cultuado Virgílio.

⁴⁵ *Ars gram.*, I, I.

⁴⁶ “Logo no início de *Contra os gramáticos*, o céptico pirrônico faz esta bibartização: num sentido *geral*, a Gramática seria ‘o conhecimento de todo e qualquer tipo de letras, seja grega ou bárbara’ (*Adv. Gram.* 44); e, num sentido *específico*, teríamos a Gramática técnica (nos termos, por exemplo, da definição, vista anteriormente, de Dionísio Trácio).” (EL-JAICK, Ana Paula Grillo; FORTES, Fábio da Silva. Apresentação. In: SEXTO EMPÍRICO. *Contra os gramáticos*. Trad. de Rafael Huguenin e Rodrigo Pinto de Brito. São Paulo: Editora da UNESP, 2015. p. IX. Bilingue).

oferecer princípios gerais para aquilo que não se aprisiona em fórmulas universais: a linguagem humana.⁴⁷” Por isso mesmo os sentidos técnicos com que os dogmáticos usavam as palavras eram problemáticos, somado ao fato de que a ideia de uma “gramática geral”, que descobrisse os princípios gerais da linguagem – que, para Sexto, era convencional⁴⁸ –, era um equívoco. Por fim, convém lembrar que o cético pirrônico, à semelhança do que Agostinho fará depois, também não pretendia formular uma “teoria da linguagem”.⁴⁹

No capítulo 2: *Linguagem e conhecimento, em Agostinho*, a “gramática tradicional”⁵⁰ (Platão, Aristóteles, estoicos: Dionísio Trácio⁵¹, Varrão [116-27 a.C.]⁵², Élio Donato [sec. III d.C.], depois Prisciano de Bizâncio [fl. 500 d.C.]⁵³, entre outros), principalmente a que Agostinho herda dos latinos – não sendo ele um “gramático” –, é utilizada como *instrumento intermediário*, partindo da estrutura do signo. A acusação de que os gramáticos romanos foram meros “imitadores dos gregos”

– No caso especificamente romano, ademais, até hoje se encontram afirmações de que só se teriam ocupado com a “correção da linguagem” ou, o que é pior, de que até mesmo nisso teriam sido servis imitadores dos gregos. Tais opiniões, a nosso ver equivocadas, põem de parte as especificidades da reflexão sobre a linguagem realizada pelos romanos, sem cujo concurso o pensamento linguístico grego, que o precedeu historicamente e nos sentimos à vontade para considerar como base da tradição gramatical do Ocidente, simplesmente não teria chegado até nós da maneira como chegou. Em outras palavras, sem os romanos, a Gramática não teria sido tal qual a conhecemos.⁵⁴ –

⁴⁷ EL-JAICK; FORTES, 2015, p. IX.

⁴⁸ O significado de uma palavra, portanto, é o uso que damos a ela, que deve ser cuidadosamente examinada a partir da linguagem ordinária.

⁴⁹ Cf. EL-JAICK; FORTES, 2015, p. IX.

⁵⁰ A nomenclatura, embora de uso frequente, serve somente para destacar as *gramáticas normativas* das subsequentes: histórico-comparativa, estrutural, gerativa, cognitivo-funcional, etc. Aqui, portanto, mesmo quando sinalize desdobramentos consequentes, nos restringimos à gramática tradicional. Da gramática antiga (ou do conjunto de gramáticas clássicas) é que, no século XII, surge o *trivium* (Gramática, Retórica e Dialética [Lógica]) e o *quadrivium* (Aritmética, Geometria, Música e Astronomia), que organizam as disciplinas básicas de ensino nos séculos XII e XIII, germes das nossas modernas universidades.

⁵¹ Patrono das Letras, Dionísio organizou a primeira gramática, do modo como a conhecemos – mas sem a parte da sintaxe. Tendo a palavra por base, dever-se-ia fazer uma identificação formal da “entidade linguística”; depois, identificar a classes das palavras (artigo, substantivo, advérbio, preposição, conjunção) e, por fim, suas categorias evidentes. A morfologia que hoje agrupa dez classes, denominadas classes de palavras ou classes gramaticais (substantivo, artigo, adjetivo, numeral, pronome, verbo, advérbio, preposição, conjunção e interjeição), vem dessa classificação.

⁵² Marco Terêncio Varrão é autor de *De lingua latina, libri XXV (Sobre a língua latina, em 25 livros)*, dos quais se conservam 6; obra que serviu de referência a todos os gramáticos latinos posteriores. Agostinho menciona a gramática de Varrão quando trata sobre o nascimento da linguagem e das artes gramáticas, dialética e retórica, em *De ord.*, II, XII,35-37.

⁵³ Autor das *Institutiones Grammaticae e Institutio denomine et pronomine et verbo*, pelas quais se tornou célebre já em sua época, e referência na posteridade.

⁵⁴ PEREIRA, Marcos Aurélio. *Quintiliano Gramático*. São Paulo: Humanitas FFCHL/USP, 2000. p. 18.

bem poderia caber a Agostinho, particularmente no caso da filosofia – nas questões ligadas à linguagem e ao conhecimento –; mas, como veremos, o Hiponense vai além da “simples imitação”. Em Roma, no que os comentadores chamam de “idade de prata” (séc. I) nas letras latinas, os autores viam o passado como uma espécie de apogeu, de período grandioso que, por definição, distava além de suas capacidades. A “idade de prata” foi uma espécie de “helenismo” romano, onde os gramáticos e filólogos se ocupavam com a língua e a literatura do período clássico, estabelecendo-os como padrões de excelência, pelo modo como corrigiram os erros mais antigos.

Do ponto de vista cultural, observamos no decorrer dos anos a partir da chamada “Idade de Prata” (fins do século I d.C.) um declínio nas atitudes liberais, o esgotamento de velhos temas e a falta de vigor para desenvolver outros novos. Exceto nas recém-nascidas comunidades cristãs, os estudos tinham caráter retrospectivo, limitando-se a reconhecer os moldes e padrões do passado. Foi uma época de comentários, epítomes e dicionários. Os gramáticos latinos, cujos pontos de vista eram semelhantes aos dos estudiosos gregos de Alexandria, voltaram, como estes, a atenção para a linguagem da literatura clássica, pois a gramática servia como introdução e fundamentação dos estudos literários.⁵⁵

No século II, na figura de Taciano, o Sírio (c. 120-180) – que faz uma severa crítica aos gregos e aos seus gramáticos –, a charlatanice dos filósofos a quem ele se dirige teria se iniciado com os gramáticos: “O princípio da vossa charlatanice foram justamente os gramáticos; vós, que partilhais a sabedoria, vos separastes da verdadeira sabedoria e repartistes entre os homens os nomes das partes dela.⁵⁶” Seja como for, é a partir dos gramáticos gregos que a *Ars grammatica* romana se desenvolve⁵⁷, se aperfeiçoa, amainado o ranço apologético. Agostinho subscreve Taciano, afirmando: “Que nos importam os gramáticos? É melhor que nos entendais, com nosso barbarismo, do que com a nossa linguagem fluente (disertitudo) vos deixe sem nada (deserti).⁵⁸” E noutra parte: “Eles [gramáticos e oradores] precisam realmente saber que as ideias devem ser postas acima das

⁵⁵ ROBINS, R. H. *Pequena História da Lingüística*. Trad. de Luiz M. M. de Barros. Rio de Janeiro: Ao Livro Técnico, 1983. p. 43.

⁵⁶ *Discurso*, 26. (TACIANO. Discurso contra os gregos. In: *Padres apologistas*. Trad. de Ivo Storniolo e Euclides M. Balancin. São Paulo: Paulus, 1995. [Col. Patrística, 2]).

⁵⁷ A *Ars grammatica* concebia dois aspectos: o estudo teórico da língua e das leis referentes ao falar e o escrever corretamente; explicação (interpretação) dos textos, de modo a elucidá-los contextualmente.

⁵⁸ *Enn. in Ps.*, 32, S. I,4. Em Taciano: “Para que tendes em mãos instrumentos de construção, se não sabeis construir? Para que vos ergueis com as palavras, se estais longe das obras? Envaidecidos na glória, abatidos na desgraça, irracionalmente abusais de vossas figuras retóricas. [...] De fato, ó homem, que sentido tem desencadear a guerra das letras? Por que, como num pugilato, fazes chocar tuas pronúncias pelo sussurro dos atenienses, quando deverias falar de modo mais natural? Por que falas em ático, não sendo ateniense, dize-me, por que não falas em dórico? Por que este dialeto te parece mais bárbaro e aquele mais agradável para a conversação?” (*Discurso*, 26).

palavras, assim como a alma é posta acima do corpo.⁵⁹ Ainda assim, no *De magistro*, quando cita a *Eneida*⁶⁰, não o faz senão sob a influência dos estudos da *Ars grammatica*, em sua abrangência mais reticente. Como se ele mesmo fosse um *gramático*, certamente a exemplo dos gramáticos que estudara, o autor analisa a estrutura do verso (*partes oratines*), palavra por palavra, dividindo os termos em palavras *categoremáticas* (que são plenas em si mesmas, servindo como termos, no sentido mais estrito, a exemplo dos nomes, pronomes pessoais, pronomes demonstrativos e verbos) e *sincategoremáticas* (que têm sentido menos pleno, como as conjunções, os advérbios e as proposições), como as duas primeiras palavras no verso de Virgílio, etc. “[Agostinho] pensa que a compreensão de todo o verso se identifica com o reconhecimento das coisas significadas por uma a uma de suas palavras.⁶¹” De fato, no *De dialectica* as “palavras” são sinais, e os sinais substituem a coisa significada: “*Verbum est unuscuiusque rei signum*.⁶²” “A palavra ‘mesa’”, portanto, “designa o objeto mesa, na medida em que ela, como fonema [sinal sonoro] ou como grafema [sinal escrito], está para uma mesa no mundo das coisas físicas.⁶³” Mas a “mesa”, a exemplo de “pedra” – que é *signum* verbal e representa a realidade de uma *res* geológica –, não *sente* o signo, não possui uma mente que se eleve (*feratur*) do signo à coisa significada, etc. Agostinho observa que há uma presença da realidade divina tanto em nosso falar como em nosso pensar – uma noção evidentemente teológica, em seu sistema linguístico. Ainda no *De dialectica* há uma distinção entre a linguagem imediata (falada) e a linguagem mediata (escrita), donde o sistema de sinais, em função da primeira. Um equivalente a esta definição moderna: “A fala não é aquilo de que falamos; é antes aquilo de onde falamos.⁶⁴” A palavra falada é classificada como *verbum*; o conteúdo conceitual do que se fala é o *dicibile* (dizível), e, no *dictio* (dito, dizer), realiza-se a junção do valor sonoro da palavra com o seu significado. Assim, “o seu significado é

⁵⁹ *De cat. rud.*, I, IX, 13.

⁶⁰ VIRGÍLIO. *Eneida* II, v. 659, em: *De mag.*, II, 3.

⁶¹ PLACENZA, Eduardo. El De Magistro de san Agustín y la semântica contemporânea. In: *Augustinus*, [s.l.], v. 37, n. 145-146, p. 53-54, 1992.

⁶² “Uma palavra é um sinal para alguma coisa.” (*De dial.*, 5, 86). Do mesmo modo: “Toda doutrina reduz-se ao ensino das coisas e dos sinais. Mas as coisas são conhecidas por meio dos sinais.” (*De doc. christ.*, I, 2,2).

⁶³ HORN, Christoph. Agostinho: teoria linguística dos sinais. Trad. Roberto Hofmeister Pich. In: *Veritas*, Porto Alegre, v. 51, n. 01, p. 7, 2006. “El signo sustituye a la cosa, como vemos en *De dialectica*; pero el oyente realiza un correspondiente acto de sustitución confiando en la experiencia del signo como una sustitución viable de la experiencia de la cosa significada. Pero, al examinarse las cosas más atentamente, aparece que, hablando en sentido estricto, ninguna palabra-signo enseña un significado que no se haya aprendido ya en otra parte. En realidad, la mente no puede reconocer el signo como tal, a menos que se haya familiarizado ya – por medio de una observación directa – con la cosa significada (*mag.* 10.33). Por eso, es más verdadero decir que ‘el signo es conocido en la cosa’ que ‘la cosa misma se aprende a partir de un determinado signo’. En este lugar el tratado desarrolla su punto esencial de que Cristo, el maestro interior, familiariza al alma con las realidades que están detrás de todos los signos.” (CAMERON, 2006, p. 1227-28).

⁶⁴ RESWEBER, Jean-Paul. *A filosofia da linguagem*. Trad. de Yvone Toledo e José Paulo Paes. São Paulo: Cultrix / Editora da Universidade de São Paulo, 1982. p. 1. (Col. Atualização Cultural).

entendido como a indicação de uma coisa ou de um conteúdo (*res*).⁶⁵” Edy Klévia Fraga de Souza, interpretando o *De dialectica*, discute os efeitos que a palavra causa ou *pode causar* no ouvinte:

Apesar dessa obra destacar alguns aspectos semânticos da linguagem, há uma pretensão a priori de se analisar até que ponto a palavra pode ser mecanismo constitutivo do conhecimento. Entretanto, tal discussão aparecerá com maior rigor em seu diálogo *De magistro*.⁶⁶

Redigido em 386 (ou 387), quatro anos antes do *De magistro*, o *De dialectica* também é obra de um primeiro momento no pensamento do Hiponense, de um “primeiro Agostinho”, no dizer de alguns – um Agostinho que seria mais dado à filosofia que o “segundo Agostinho”, devotado à teologia. A questão dos “dois Agostinhos” é tratada no início do capítulo 2, de modo objetivo e didático – pela importância estilística que isso terá na “filosofia da linguagem” agostiniana, sua “teoria dos sinais”. Há uma teoria do signo linguístico bastante desenvolvida no *De dialectica*⁶⁷ e no *De doctrina christiana*, que foi considerado por Gerhard Ebeling (discípulo de Bultmann), “a obra historicamente mais eficaz de hermenêutica.”⁶⁸

No capítulo 3: *Da forma sólida da linguagem à hermenêutica simbólico-referencialista*, enfatizando ainda mais o *De doctrina christiana*, conduzimos as questões anteriores (caps. 1 e 2) à hermenêutica do Hiponense, defendendo que, para isso, para a boa exposição da *doctrina christiana*, é que elas emergem de modo resolutivo e abrangente já nos primeiros escritos. Como exemplo, fazemos referência à obra de Martinho Lutero (1483-1546), que descobriu no *Comentário aos Salmos*, de Agostinho – embora o acuse de falsear o sentido da Escritura, deixando-se levar por suas próprias ideias, descambando no erro das alegorias⁶⁹ –, uma chave hermenêutica capaz de abrir seu entendimento sobre o “espírito da

⁶⁵ HORN, 2006, p. 8. Cf. CAMERON, 2006, p. 1227.

⁶⁶ SOUZA, Edy Klévia Fraga de. *Aspectos epistemológicos na Teoria dos Sinais de Santo Agostinho*. Disponível em: <<http://ebooks.pucrs.br/edipucrs/anais/semanadefilosofia/XIII/7.pdf>>. Acesso em: 28 mar. 2016.

⁶⁷ Cf. RUEF, H. Die Spachtheorie des Augustinus in “De dialectica”. In: EBBESEN, S. (Org.). *Sprachtheorien in Spätantike und Mittelalter*. Tübinga: Günter Narr Verlag, 1995. p. 3-11.

⁶⁸ EBELING apud GRONDIN, Jean. *Hermenêutica: introdução à hermenêutica filosófica*. Trad. de Benno Dischinger. São Leopoldo: Unisinos, 1999. p. 70-71. (Col. Focus, 2).

⁶⁹ A acusação é conforme a interpretação que André Benoit faz de Lutero, que não mirava somente Agostinho, mas os Padres de modo geral: “Critica ele [Lutero] com certa facilidade os antigos doutôres e, particularmente, sua exegese. Lutero afirma ter desperdiçado muito tempo na leitura inútil de Gregório, Jerônimo, Cipriano, Agostinho e Orígenes, visto que tinham preferência demasiada pela alegoria. Orígenes, em especial, êle o considerava o príncipe e rei da alegoria. [...] É bem verdade – acrescenta Lutero – que os maiores teólogos, tais como Agostinho e Bernardo, e seus predecessores, tais como Cipriano e Tertuliano, e outros ocuparam-se das Escrituras. No entanto, seguidamente falsearam o seu sentido.” (BENOIT, André. *A atualidade dos Pais da Igreja*. Trad. de Dirson Glênio Vergara dos Santos. São Paulo: ASTE, 1966. p. 21). Ainda assim, em seu

letra”, que é permanentemente vivo *no* que comunica (o κήρυγμα), carecendo apenas de um comunicador; esse, por sua vez, deve saber *o que* comunica e *como* fazê-lo. O que Rachel Gazolla afirma sobre Platão, sobre seus diálogos, certamente valeria para Agostinho: à semelhança do discípulo ilustre de Sócrates, o Hiponense

é um filósofo ardiloso na composição de seus diálogos, ao misturar argumentos, mitos, alegorias, metáforas para, digamos assim, burilar seu discípulo (leitor) e aprimorar sua capacidade de usar o *lógos*, de modificar sua vida, sua alma, esse ser invisível e complexo para a Filosofia.⁷⁰

E a *alma* (ψυχή) tem a ver diretamente com o “conhecer humano”. A alma humana (ψυχή), sensível ao literal, intui transcendências – e assim surgem as metáforas – e problematiza a si mesma enquanto força epistêmica. Na obra do Hiponense, essa dupla função do saber (de si mesmo, singular; do exterior, plural) não se limita somente aos diálogos; o título de sua obra máxima, *De civitate Dei*, é também alegórico, metafórico. Mesmo nas descrições mais exatas, como nas da ciência, em suas pretensões, o recurso à metáfora é inevitável – pela debilidade do nosso entendimento, e em seu auxílio⁷¹. Na hermenêutica bíblica, igualmente, e dado seu objeto, há passagens obscuras que, se não se esclarecem por outras mais claras⁷², somente ganham sentido na linguagem analógica, metafórica.

Os cristãos, por sua dependência da Bíblia enquanto regra de fé e prática, são *o Povo do Livro*⁷³, da palavra escrita que abriga o κήρυγμα da/na Revelação. A fé, obra da graça, *ouve* a Palavra (*fides ex auditu – auditus fides*), na intenção de realizá-la vivamente,

comentário sobre o Magnificat (texto de 1521), Lutero faz questão de se afirmar agostiniano: *Das Magnificat verdeutscht und ausgelegt durch D. Martin Luther Aug.* (WA 7, 544-604). Cf. *OSel.*, 6, 20-78.

⁷⁰ GAZOLLA, Rachel. Prefácio. In: JARESKI, Kris. *Mito e lógos em Platão: um estudo a partir de excertos dos diálogos República, Político e Fedro*. São Paulo: Paulus, 2015. p. 8. (Col. Filosofia em Questão).

⁷¹ “Se o conceito, a definição, a classificação e a descrição são ferramentas das quais se utiliza a ciência, é oportuno lembrar que a metáfora sempre parasitou o pensamento científico, estando mesmo na matriz de elaboração das teorias, como afirmam Max Milner e Hubert Reeves, dentre outros. A metáfora equivale ao ‘aspecto tateante e exploratório das incursões do pensamento humano na compreensão da realidade’, segundo Reeves (1994, 14). [...] A relevância da metáfora não se reduz, entretanto, ao seu papel de ampliação da compreensão dos fenômenos que queremos conhecer, apesar de ser primariamente esse o seu papel. Não se reduz também a um estado de gestação dos conceitos ou leis científicas. A metáfora pode ser concebida também como uma operação do pensamento pautada pela mobilização do espírito diante do mundo.” (ALMEIDA, Maria da Conceição de. Por uma ciência que sonha. In: GALENO, Alex; CASTRO, Gustavo de; SILVA, Josimey Costa da. [Orgs.]. *Complexidade à flor da pele: ensaios de ciência, cultura e comunicação*. São Paulo: Cortez, 2003. p. 24).

⁷² Cf. *De doc. christ.*, III, 26,37b. Voltaremos a essa passagem e a esse tema mais adiante.

⁷³ A expressão teológica “Povo do Livro”, no *Alcorão*, se refere inicialmente aos judeus e cristãos, e depois aos seguidores do islão (بائتكل لءا; trad.: ‘Ahl al-Kitāb), designando-os como o povo do último livro da revelação; que corrigiria os demais, então corrompidos: “Ó Povo do Livro! Não exagereis em vossa religião, profanando a verdade, nem sigais o capricho daqueles que se extraviaram anteriormente, desviaram muitos outros e se desviaram da verdadeira senda!” (*Alcorão* 5, 77).

eficazmente⁷⁴, por um assentimento pessoal, *afectivo: assensus fidei* e *afectus amoris*. Esse auscultar é ato genuinamente humano, manifesto na palavra que procura elucidar a Palavra, incidindo diretamente nos limites da linguagem, ou nos limites do humano. O animal, por exemplo, não pode crer ou argumentar sobre sua crença⁷⁵. “A partir da escuta livre e acolhedora por parte do que crê, estabelece-se, necessariamente, uma diferença e articulação entre o *auditus fidei* e o *intellectus fidei*. O *auditus fidei*”, Maria Freire da Silva e Donizete José Xavier argumentam,

é o ato de escuta da fé mediante o exame analítico da Escritura e da tradição, que se apresentam como fontes que proporcionam dados positivos para a fé. Já o segundo, entendido como inteligência da fé, busca criar uma linguagem compreensível caracterizada por uma estrutura hermenêutica e lógica.⁷⁶

Nesses dois polos é que se movem as questões da linguagem e do conhecimento, em Agostinho; neles também nos movemos, em respeito e reverência ao autor do *De magistro*.

Três observações:

1. Quando nos referimos a um autor ou autora, não significa que concordamos com ele/ela – geralmente concordamos, por isso utilizamos – ou que ele/ela concordaria conosco, absolutamente. Na maioria dos casos é respeitado o contexto das obras em seus próprios temas e teses, mas nos permitimos – no espírito de Montaigne, quando escreve “Sobre os livros”⁷⁷ – adequá-las ao nosso próprio contexto ou campo teórico, restrito à análise da linguagem e do conhecimento na obra do Hiponense, em função da hermenêutica cristã.

⁷⁴ “‘O justo vive da fé’ (Rm 1,17). Tua fé é tua justiça.” (*Enn. in Ps.*, 32, S. I,4).

⁷⁵ “Crer é um ato tipicamente humano, informa o *Catecismo* (n. 154), pois não contraria a liberdade nem a inteligência do ser humano confiar em Deus e aderir às verdades por ele relevadas. Não repugna ao intelecto humano aderir, pela fé, a revelação de Deus com o intelecto e a vontade. E citando santo Tomás, diz o *Catecismo*: ‘Crer é um ato da inteligência que assente à verdade divina a mando da vontade movida por Deus através da graça’ (*S. Th.* II-II, q. 2, a. 9). A fé [...] é dom de Deus, mas crer é ato humano que corresponde à dignidade da pessoa em sua inteireza: nossa vontade, nossa afetividade, nosso sentimento”, etc. (ADRIANO, José. A razoabilidade da fé: Santo Tomás e a Escolástica. In: SILVA, Maria Freire da; XAVIER, Donizete José. [Orgs]. *Pensar a fé teologicamente*. São Paulo: Paulinas, 2007. p. 51).

⁷⁶ SILVA, Maria Freire da; XAVIER, Donizete José. Apresentação: pensar a fé teologicamente. A dialógica entre *intellectus fidei* e *credo ut intelligam*. In: _____. (Orgs). *Pensar a fé teologicamente*. São Paulo: Paulinas, 2007. p. 10.

⁷⁷ “Faço terceiros dizerem o que não sei dizer tão bem, seja pela deficiência da minha linguagem, seja pela deficiência do meu entendimento.” Ou, sem a paráfrase: “Não se preste atenção à escolha das matérias que discuto, mas tão-somente à maneira por que as trato. E, no que tomo de empréstimo aos outros, vejam unicamente se soube escolher algo capaz de realçar ou apoiar a idéia que desenvolvo, a qual, sim, é sempre minha. Não me inspiro nas citações; valho-me delas para corroborar o que digo e que não sei tão bem expressar, ou por insuficiência da língua ou por fraqueza dos sentidos.” (MONTAIGNE, Michel de. Dos livros. In: _____. *Ensaaios*. Trad. de Sérgio Milliet. São Paulo: Nova Cultural, 1996. p. 349. v. 1. [Col. Os Pensadores]).

Interessa-nos, portanto, na utilização que fazemos dos autores (modernos ou contemporâneos, principalmente), elucidar este ou aquele ponto específico na obra do próprio Hiponense.

2. A utilização de textos e expressões gregas ou latinas foi limitada ao necessário, principalmente nas traduções que fazemos – em especial no caso do *De dialectica* (ainda sem tradução em português) e certas passagens do *De magistro*, disponibilizando o texto latino em notas de rodapé, para verificação – ou na reprodução de sentenças e/ou termos consagrados entre os estudiosos do Hiponense e das filosofias Antiga e Clássica. Não sendo o caso, preferimos as traduções portuguesas disponíveis, devidamente creditadas – às vezes cotejando mais de uma, confrontando-as com o original. No caso do *De magistro*, quando não indicado o segundo tradutor, a versão consagrada de Ângelo Ricci⁷⁸, bilíngue, é preferida.

3. O uso abundante de notas de rodapé serve para, além de creditar referências e elucidar certos termos ou tecer analogias entre um texto e outro no *corpus agostiniano* – enfatizando a coerência intelectual do autor ao longo de sua produção –, aprofundar questões periféricas (e no entanto necessárias à compreensão geral do assunto) que, em nossa pesquisa, não podem ser desenvolvidas sem o risco das digressões. As questões da linguagem, do conhecimento e da hermenêutica, em Agostinho, ligam-se a vários outros assuntos – aos quais nos referimos (os mais relevantes), ainda que brevemente, nas notas. No comum das vezes, as notas não desenvolvem em demasia esses assuntos, mas também não os evitam, contra o risco da negligência.

⁷⁸ AGOSTINHO, Santo. *De magistro*. Trad. e notas introdutórias de Ângelo Ricci. Porto Alegre: Universidade do Rio Grande do Sul / Instituto de Filosofia, 1956 [A]. Bilíngue.

1. ESCRITA E LINGUAGEM EM PLATÃO E ARISTÓTELES, OU: PRÓLOGO À “LINGUAGEM E CONHECIMENTO, EM SANTO AGOSTINHO”

Fui ter com Simpliciano, pai, na transmissão da graça, de Ambrósio. Este já bispo, e que este amava verdadeiramente como a um pai. Conteí-lhe o percurso sinuoso do meu erro. Quando, porém, lhe fiz saber que tinha lido certos livros dos Platônicos, que Vitorino, outrora retor da cidade de Roma, o qual eu tinha ouvido dizer que morrera cristão, tinha traduzido para o Latim, ele felicitou-me por eu não ter deparado com os escritos de outros filósofos, cheios de falácias e de enganos, segundo os elementos deste mundo, enquanto nestes livros de variadas formam se insinua Deus e o seu Verbo.

– Agostinho, *Confissões**

A questão da linguagem, em Agostinho, aparece principalmente em duas obras, distintas no estilo: *De magistro* e *De doctrina christiana*. A primeira, bem ao estilo platônico, encontra-se no conjunto dos primeiros diálogos redigidos pelo Hiponense; é o nono e último. A segunda é um manual de exegese bíblica, didático e pastoral, dirigido à comunidade cristã da época. A primeira, redigida em 389, é uma “obra de juventude”; a segunda, redigida entre 396 e 426 ou 427, é fruto de um Agostinho já maduro, exercendo o magistério eclesiástico¹, preocupado com os fundamentos doutrinários da Igreja cristã, acossada por várias heresias – o arianismo, o novacionismo, o donatismo e o maniqueísmo entre as principais. Para E. Potalié, o tratado *De doctrina christiana* é “o mais útil monumento histórico para conhecer o caráter da exegese daquela época.”² E o agostinólogo Gustave Bardy ocupa-se em mostrar que o argumento central do *De doctrina christiana* é a apresentação de um conjunto coerente de regras que ajudem (padres ou cristãos leigos cultos) na compreensão da Escritura: “Damos hoje a essa obra uma grande importância.” Argumenta:

É verdadeiro tratado de retórica cristã. Os três primeiros livros são consagrados à preparação básica do orador, isto é, à sua formação e ao estudo da Escritura Sagrada.

* *Conf.*, VIII, II,3 [A].

¹ “Santo Agostinho começou a escrever o *De doctrina christiana* no início de seu episcopado, em 397 [outros autores preferem 396, tendo concluído em 426]. Redigiu então os três primeiros livros, mas só veio a terminar a obra em 426 ou 427, anexando mais 13 capítulos ao terceiro livro e compondo todo o quarto. Temos assim uma obra que levou trinta anos para ser completada!” (OLIVEIRA, Nair de Assis. Introdução. In: AGOSTINHO, Santo. *A doutrina cristã: manual de exegese e formação cristã*. Trad. de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 2002. p. 11. [Col. Patrística, 17]).

² PORTALIÉ, E. Saint Augustin. In: VV.AA. *Dictionário de théologie catholique*. Paris: Vothnme et Ané, 1931. p. 2300. v. 2. “Exegese”, do grego ἐξήγησις (de ἐξηγεῖσθαι): “levar para fora”, isto é, interpretar ou explicar criticamente um determinado texto, particularmente um texto religioso.

O quarto trata da eloquência propriamente dita e da a esse respeito os mais sábios conselhos.³

Quase todos os temas abordados na vastíssima obra do Hiponense – “quase todos” porque é preciso considerar as obras que têm um caráter mais pessoal, como as cartas, por exemplo – têm a finalidade de cooperar com a exegese bíblica, com a hermenêutica sagrada; e por isso, pelo viés da hermenêutica, podem ser abordados. Agostinho, mais que criar teorias, está preocupado em argumentar bem, na intenção de interpretar bem os conteúdos da *doctrina christiana*. Depois de Agostinho, até Sto. Tomás (1225-1274), os autores praticamente se limitaram a interpretar os grandes vultos da Antiguidade e da Patrística (Padres Apostólicos e Primeiros Padres). A filosofia, nos Padres, é sempre propedêutica, de caráter subsidiário, quando não, simplesmente, *ancilla theologiae*. Sua reflexão é fundamentada essencialmente na Bíblia, mas recebe aporte da tradição greco-romana. Nisso, no modo como o pensamento cristão foi posto a serviço da compreensão, Agostinho ganhou notoriedade mais que seus antecessores e sucessores imediatos, dominando a cultura ocidental até as expansões missionárias na Europa dos séculos VIII e IX, e até o século XII e meados do XIII. Para Sto. Tomás, a história da filosofia grega é a história da filosofia, completa, e o que vem depois não é senão a era dos comentadores e dos santos, sendo Agostinho o principal. Na figura de Pedro Abelardo (1079-1142) – que aparece na historiografia como pioneiro na renovação e união das duas artes, gramática⁴ e dialética⁵ –, os clássicos eram estudados como fontes primárias

³ BARDY, G. Introduction aux Révisions. In: VV.AA. *Bibliothèque Augustinienne*. Paris: Desclée de Brouwer, 1951. p. 237. v. 12. A retórica, em Agostinho, serve à exegese e à hermenêutica bíblicas. No *De doctrina*, portanto, são “dadas regras de investigação religiosa para decifrar o pensamento divino. Além da observância de normas morais para aquisição das boas disposições do coração, o aspirante à cultura cristã deve utilizar subsídios científicos para chegar à interpretação correta dos livros santos.” (OLIVEIRA, 2002, p. 13). O estudo da história da interpretação bíblica, segundo Hanry A. Virkler, teria início com Esdras (Ne 8, 8; TEB), depois do exílio babilônico, quando a língua dominante já não era o hebraico, mas o aramaico: “E Esdras leu no livro da Lei de Deus, traduzindo e dando o sentido: assim podia-se compreender a leitura.” (VIRKLER, Hanry A. *Hermenêutica: princípios da interpretação da Bíblia*. Trad. de Luiz Aparecido Caruso. Venda Nova, MG: Vida, 1994. p. 36). Embora, conforme o mesmo autor, “os adeptos da crítica da redação [digam] que a interpretação da Escritura começou consideravelmente antes de Esdras” (VIRKLER, 1994, p. 54; nota 1), e “à medida que estudamos a história da interpretação, vamos vendo que muitos dos grandes cristãos (e.g., Orígenes, Agostinho, Lutero) entenderam e receitaram princípios hermenêuticos melhores do que os que praticaram.” (VIRKLER, 1994, p. 36).

⁴ Deve-se ter em mente a condição metafísica da gramática, pelo seu caráter ontológico – como discutido no diálogo *O gramático*, de Anselmo, em que se analisa a natureza das palavras e sua relação com os objetos; e como nesta passagem, em especial: “[...] a gramática divide o homem gramático do não-gramático, conduz o gramático ao ser, e é parte daquilo que é o ser da coisa, não pode estar e não estar no gramático após a corrupção do sujeito [gramático].” (*Gram.*, XIII; ANSELMO, Santo. *O Gramático*. 4. ed. Trad. de Ruy Afonso da Costa Nunes. São Paulo: Nova Cultural, 1988. p. 186. [Col. Os Pensadores]).

⁵ A dialética, em Abelardo, diz respeito à lógica como *ars sermocinalis*, uma “ciência do discurso”. A questão aqui está ligada diretamente à sua lógica (que ainda é, substancialmente, a de Aristóteles, principalmente na interpretação de Boécio, que tem o mérito de haver dividido a filosofia especulativa em *natural*, *matemática* e *teológica*, lançando as bases que organizariam o saber ocidental entre os séculos VI e XVII) e à questão dos

do saber acumulado, a exemplo de Virgílio, Lucano, as gramáticas de Donato e Prisciano, bem como a lógica de Aristóteles, os comentários de Boécio (c. 480-524/525), a Bíblia e os doutores gregos e latinos da Igreja, novamente com destaque para Agostinho⁶. Os compêndios, a exemplo das *Sentenças* de Pedro Lombardo (1095-1160), redigido entre 1155 e 1157 – às vezes tomado como fonte inquestionável, dogmatizado, dito “oficial” –, fariam da cátedra do século XII ao XV, e parte do XVI, esse lugar de reprodução de saberes. Nas *Sentenças*, entre os Doutores, Agostinho é o mais citado. No prólogo ao *Monológion*, e em defesa do mesmo, Anselmo afirma:

Ao examiná-lo repetidas vezes, nada encontrei que esteja em discordância com os escritos dos padres católicos e maximamente com os de Santo Agostinho. Por isso, se alguém tiver a impressão de que, neste opúsculo, alguma coisa pareça demasiadamente nova ou que não esteja de acordo com a verdade, rogo-lhe que não tachar-me, precipitadamente, de inovador presunçoso ou de assertor da falsidade. Leia primeiro o tratado *De Trinitate*, do citado Santo Agostinho, e, depois, *julgue o meu opúsculo segundo essa obra*.⁷

É, de fato, uma época de reprodução de saberes, em que o velho e provado, aprovado é resguardado como garantia de segurança contra o novo, que na visão pia dos padres pode ser tanto sinal de vaidade como de presunção ou erro; quando não, simplesmente, heresia. Depois, nos séculos XVI e XVII – o aclamado “século de Agostinho”⁸ –, nos debates teológico-filosóficos, seu nome e sua obra ressurgem vivamente.

universais, que o colocaram como figura de primeira ordem na história da filosofia do século XII e seguintes. A resposta à pergunta “Que são as palavras?”, por exemplo, e no modo como ele responde, relacionando-a a querela dos universais, teve “o mérito de apontar um novo caminho, que se poderia chamar de nominalismo moderado ou não-realismo. Sobretudo importante foi o fato de ter contribuído eficazmente para tornar a lógica uma disciplina autônoma, ao tratá-la mais como *ciência das palavras* do que das coisas, evitando, assim, a interferência da metafísica.” (MATTOS, Carlos Lopes de. Abelardo: vida e obra. In: ABELARDO, Pedro. *Lógica para principiantes*. 4. ed. Trad. de Ruy Afonso da Costa Nunes. São Paulo: Nova Cultural, 1988. p. 205. [Col. Os Pensadores]). Finalmente, não custa lembrar que, entre os antigos (de Platão à Idade Média, chegando até os modernos), lógica e dialética foram usadas como sinônimos.

⁶ Como veremos no *De magistro*, no *De doctrina christiana* e no *De grammatica* (talvez redigido em 387), e como pode ser visto ainda em *Solilóquios* (XI, 19-21, especialmente).

⁷ *Mon.*, [Prólogo]; ANSELMO, 1988, p. 6. A tradução do *Monológion* (“Os Pensadores”) que utilizamos é de Angelo Ricci. *A ênfase é nossa*.

⁸ “[Os] séculos XVI e XVII podem ser vistos como um imenso florescimento da espiritualidade agostiniana ao longo de todas as diferenças de crenças, que continuou em seu próprio caminho pelo iluminismo.” (TAYLOR, Charles. *As fontes do self: a construção da identidade moderna*. Trad. de Adail U. Sobral e Dinah de A. Azevedo. São Paulo: Loyola, 1997. p. 186). Nesse mesmo sentido, a publicação de *Augustinus* (1640), de Cornélius Jansen (1585-1638), animou uma série de controvérsias envolvendo Port-Royal – as famosas disputas entre jansenistas (que falavam de si mesmos como discípulos de Santo Agostinho) e jesuítas, acerca das doutrinas da graça, do livre-arbítrio e da predestinação, envolvendo, entre outros, o estusiasmado Pascal. Cf.: LOQUE, Flavio Fontenelle. *Conversa de Pascal com o Sr. de Sacy ou Sobre a utilidade da leitura de Epiteto e Montaigne*. In: PASCAL, 2014, p. 11-14. Na pequena *Conversa de Pascal com o Sr. de Sacy* (escrita por N. Fontaine, 1625-1709), esse último, seu diretor espiritual em Port-Royal, cita agostinho nada menos que 26 vezes, geralmente se remetendo a trechos das *Confissões*. A primeira edição da *Conversa* é datada em 1728, e publicada em Paris.

Por influência da sua vastíssima produção, vida e genialidade, Agostinho é reconhecido como “mestre do Ocidente”⁹. Sua obra, desde os diálogos de Cassiciaco (386) até o polêmico *Contra secundam Juliani responsionem opus imperfectum* (429-430), foram armas não somente contra as heresias que proliferavam entre os séculos III e IV da era cristã, mas pelos séculos seguintes; e a base da cultura moral e espiritual da Escolástica e do medievo. Hoje, quando falamos em Patrologia, Patrística ou Padres da Igreja¹⁰, o nome de Agostinho é ainda o mais lembrado. “Agostinho é a Patrística”, diz Johannes Hirshberger¹¹, enfatizando seu lugar de destaque entre os Padres e filósofos do período (sécs. I ao VIII).

O reconhecido alcance e a enorme influência da obra do Hiponense é lugar comum entre seus comentadores; e mesmo ateus confessos como Bertrand Russell, não lhe negam respeito e admiração¹². Já antes do século IX – que é quando, segundo J. N. Hillgarth,

⁹ É o subtítulo do capítulo II, dedicado a Agostinho, em: BOEHNER; GILSON, 2008, p. 139. Ainda nas palavras dos autores: “Mais que nenhuma outra doutrina, a teologia agostiniana da história teve o efeito de transformar a face da terra. Ainda que o ‘Sacro Império Romano de Nação Germânica’ não fosse idéia do próprio Agostinho, ele não se originou sem uma interpretação política do seu conceito do Estado de Deus. Se, por hipótese, tivéssemos de prescindir da obra de Agostinho na história espiritual do Ocidente, depararíamos um hiato inexplicável entre o mundo atual e os tempos evangélicos.” (BOEHNER; GILSON, 2008, p. 204).

¹⁰ “O termo patrologia designa, propriamente, o estudo sobre a vida, as obras e a doutrina dos pais da Igreja. Ela se interessa pela história antiga incluindo também obras de escritores leigos. Por patrística se entende o estudo da doutrina, as origens dessa doutrina, suas dependências e empréstimos do meio cultural, filosófico e pela evolução do pensamento teológico dos pais da Igreja. Foi no século XVII que se criou a expressão ‘teologia patrística’ para indicar a doutrina dos padres da Igreja distinguindo-a da ‘teologia bíblica’, da ‘teologia simbólica’ e da ‘teologia especulativa’. Finalmente, ‘Padre ou Pai da Igreja’ se refere a escritor leigo, sacerdote ou bispo, da antiguidade cristã, considerado pela tradição posterior como testemunho particularmente autorizado da fé. Na tentativa de eliminar as ambiguidades em torno do desta expressão, os estudiosos convencionaram em receber como ‘Pai da Igreja’ quem tivesse estas qualificações: ortodoxia de doutrina, santidade de vida, aprovação eclesiástica e antiguidade.” (Da apresentação editorial, na Coleção Patrística. In: AGOSTINHO, 2002, p. 6-7).

¹¹ HIRSHBERGER, Johannes. *História da filosofia na Idade Média*. 2. ed. Trad. de Alexandre Correia. São Paulo: Editora Herder, 1966. p. 29. Logo na sequência, utilizando-se de duas citações de conhecidos comentadores de Agostinho, Hirschberger acrescenta: “‘A influência patrística na Filosofia Medieval coexiste com a sobrevivência e o continuado influxo de AGOSTINHO na Idade Média’ [...]. Que pode chamar-se o mestre do Ocidente, mostra-o o fato da sua influência ainda para além da Idade Média. É uma das colunas da Filosofia cristã de todos os tempos. ‘Com AGOSTINHO chegamos ao ponto culminante da Patrística e, talvez, do toda a Filosofia cristã’ [...]”. (HIRSHBERGER, 1966, p. 29).

¹² No capítulo que dedica a Agostinho, sobre sua teologia e filosofia, Russell afirma que há “uma exposição melhor e mais clara do que a de Kant acerca da teoria subjetiva do tempo – uma teoria que, desde Kant, tem sido amplamente aceita entre os filósofos. A teoria de que o tempo é apenas um aspecto de nossos pensamentos é uma das formas mais extremadas do subjetivismo que [...] aumentou pouco a pouco na antiguidade, a partir de Protágoras e Sócrates. Seu aspecto emocional é a obsessão do pecado, que veio mais tarde que os seus aspectos intelectuais. Santo Agostinho revela ambas as espécies de subjetivismo. O subjetivismo leva-o a antecipar não só a teoria do tempo, de Kant, como o *cogito* de Descartes. Em seus *Soliloquios*, diz: ‘Tu, que queres saber, sabes quem és? Sei. Onde estás? Não sei. Sabes que tu pensas? Sei.’ Isto contém não apenas o *cogito* de Descartes, mas sua resposta ao *ambulo ergo sum* de Gassendi. Como filósofo, portanto, Agostinho merece um alto lugar.” (RUSSELL, Bertrand. *História da Filosofia Ocidental*. In: _____. *Obras filosóficas*. 3. ed. Trad. de Brenno Silveira. São Paulo: Companhia Editora Nacional / CODIL, 1969. p. 56-57. [Col. Biblioteca do Espírito Moderno: Filosofia]. v. 2). Ao que nos parece, nenhum autor trabalhou tão bem essas questões envolvendo a noção de tempo entre Agostinho e Kant, do que Paul Ricoeur, em: RICOEUR, Paul. *Tempo e narrativa* – Tomo III. Trad. de Roberto Leal Ferreira. Campinas, SP: Papirus, 1997. Vide os capítulos 1 e 2 (p. 19 a 103), em especial.

a influência do Hiponense é “sentida mais claramente”¹³ – e até a segunda metade do século XII, principalmente na França, ele domina os campos teológico e filosófico: na reprodução de suas ideias ou nas tentativas de superá-las. Para Sto. Tomás, Agostinho “é tido como intocável”, e o Aquinate “evita ao máximo contradizer as afirmações do Mestre do Ocidente”¹⁴. À questão: “Um homem pode ensinar a outro?” (*Utrum unus homo possit alium doce*), Sto. Tomás praticamente expõe os resultados obtidos por Agostinho no *De magistro*, na perspectiva platônica¹⁵, que preterirá em favor do intelecto possível (*intellectus possibilis*) aristotélico, entendendo que a “alma humana está em pura potência com relação aos inteligíveis”¹⁶, e, portanto: “Quando alguém por si mesmo adquire a ciência, *não se pode dizer que ensina a si mesmo*, ou que é seu próprio mestre. De fato, não preexiste nele uma ciência

¹³ HILLGARTH, J. N. *Cristianismo e paganismo, 350-750: a conversão da Europa ocidental*. Trad. de Fabio Assunção Lombardi Rezende. São Paulo: Madras, 2004. p. 21: “A especulação de Agostinho ou Boetio era inacessível e seria incompreensível mesmo para o mais estudado homem da época”, diz Hillgarth, acrescentando que “a influência dessas obras foi sentida muito mais claramente a partir do século IX”. Antes, dissera: “A cultura romana mais posterior era predominantemente literária e demonstrada principalmente por citações apropriadas, cumprimento educado ou epigrama. Ainda assim, quem podia acompanhar a elaborada sátira das cartas de São Jerônimo ou mesmo a dialética da *Cidade de Deus*, de Santo Agostinho, era pouco em número. Não é por acaso que uma grande parte deste livro consiste de sermões e vidas de santos”. (HILLGARTH, 2004, p. 20-21). Os santos são modelos simples de conduta e moral cristãs a serem imitados; e escrever sobre eles dispensava as elaboradas especulações filosófico-teológicas. As hagiografias tornaram-se famosas.

¹⁴ LUPI, João. Tomás lê Orígenes. In: DE BONI, Luis A.; PICH, Roberto H. *A recepção do pensamento greco-romano, árabe e judaico pelo Ocidente medieval*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004. p. 488. (Col. Filosofia, 171). Sobre o respeito de Sto. Tomás por Agostinho, em comparação a Orígenes (c. 185-254), Lupi questiona: “Se é a influência do platonismo que desagrada a Tomás, é como o arsenal de Aristóteles que ela é combatida, o que também é explícito e frequente. Não é só o aristotelismo que faz a Escolástica, é a rejeição da tradição platônica dentro da Patrística e do Cristianismo. Resta a pergunta: e Agostinho, que tanto venera Platão, porque nunca é criticado? Porque é que em Orígenes se veem as más influências platônicas, e em Agostinho não? São as escolhas de Tomás, de demorariam muito tempo para explicar, mas cuja existência é inegável.” (LUPI, 2004, p. 496-7). “Não será exagero dizer-se que a alta estatura de Agostinho domina toda a Filosofia Medieval. O que não significa que sua autoridade (principalmente a partir do século XIII) seja admitida, sempre e por toda a parte, sem contestação.” (JEAUNEAU, Édouard. *A Filosofia Medieval*. Trad. de João A. dos Santos. Lisboa: Edições 70, 1980. p. 13. [Col. Biblioteca Básica de Filosofia]).

¹⁵ Isto é: “O que um mestre faz pelo discípulo é propor-lhe certos sinais, exprimindo algo por meio de palavras ou gestos. Mas, ao propor sinais, não pode alguém ensinar a um outro causando nele a ciência, porque ou propõe sinais de coisas conhecidas, ou de coisas não conhecidas. Se de coisas conhecidas, aquele a quem são propostos os sinais já possui a ciência, e não a adquire do mestre. Se de coisas desconhecidas, nada aprende por meio desses sinais. Por exemplo, se alguém propusesse a um de língua latina palavras gregas, cuja significação ignorasse, não poderia desse modo ensiná-lo. Portanto, de forma alguma um homem pode pelo ensino causar a ciência em outro.” (*Sum. Theol.* I, Q 117, A 1). Mas os platônicos “afirmavam que desde o princípio a ciência está em nossas almas por participação nas formas separadas [...]. Mas a alma, pela união com o corpo, está impedida de considerar livremente as coisas das quais tem a ciência. Desse modo o discípulo não adquire uma ciência nova do mestre, pois este o desperta para considerar aquilo cuja ciência já tem. Assim, *aprender nada mais seria do que lembrar*.” (*Sum. Theol.* I, Q 117, A 1, ad. 4). *A ênfase é nossa*.

¹⁶ Para Aristóteles, a alma é “vida em potência”, e não uma substância; estando no corpo, é vida em ato. Nas interpretações de Avicena (c. 980-1037) ao *De anima* aristotélico, em seu *Scientia libri de anima* (II, 1), a alma é: *vegetativa* (como nas plantas), *sensitiva* (como nos animais e homens) e *intelectiva* (como nos homens). É a alma intelectiva que causa o pensamento, independente do corpo – bisubstancialismo (alma/intelecto) que não corresponde nem à noção platônica, nem aristotélica e nem agostiniana.

completa, como se requer de um mestre.¹⁷” Quando trata sobre a criação da matéria, recorrendo à filosofia, Sto. Tomás “nos apresenta o que se poderia considerar como as idades da filosofia. Nisso, ele podia se apoiar tanto em Aristóteles (Metafísica, I, 3-6) quanto em Agostinho (Cidade de Deus, VIII, 1-0).¹⁸” Assim, e não assim somente, através do Doutor Angélico e até a Reforma (séc. XVI), o Hiponense continua falando, sendo invocado como autoridade, como mestre, ponto de chegada ou de partida.¹⁹

Na França do século XVII – o centro intelectual e cultural do Ocidente, na época –, muita coisa mudara com a ascensão do tomismo; mas o bispo de Hipona continuou sendo citado, estudado e reverenciado. Na primeira parte de *O Ingênuo*, conto de Voltaire (1694-1778) publicado em 1767 e ambientado no ano de 1689, o Abade de Kerkabon, prior de Nossa Senhora da Montanha, é “elogiado” por ser “o único clérigo da província que não precisava ser carregado para o leito depois de cear com os seus confrades”. Também o Abade de Kerkabon “sabia muito corretamente a sua teologia e, quando cansado de ler Santo Agostinho, divertia-se com Rabelais: de modo que todos diziam bem dele.²⁰” Há uma infinidade de referências ao Hiponense na literatura produzida entre os séculos XVII e XVIII. São referências que, mesmo em seus limites, dizem muito sobre a sua enorme influência. E assim ele manteve-se atual, como quem tem muito a ser dito: pela perspicácia do seu pensamento, sua escrita pulsante, pelo aspecto psicológico que marca as *Confissões*, as *Cartas*, *Sermões*, etc. As temáticas que suscitou ou insinuou, atravessaram os séculos. Nas palavras de Henri-Irénée Marrou (1904-1977):

Nada atesta melhor a posição de primeira plana ocupada por Santo Agostinho na mentalidade do século XVII em França que o papel desempenhado por ele na evolução do cartesianismo. Mersenne, já na primeira leitura do *Discurso do Método*,

¹⁷ *Sum. Theol.* I, Q 117, A 1, ad. 4. *Ênfase nossa*.

¹⁸ NASCIMENTO, Carlos Arthur Ribeiro do. Tomás de Aquino e a História da Filosofia (grega). Trad. de Sílvio Rosa Filho. In: *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, Campinas, SP, v. 7, n. 2, p. 257, 1997.

¹⁹ “De Agostinho até a Reforma, os aspectos intelectuais da civilização ocidental foram regidos por teólogos e por reflexões teológicas.” (GRENZ, Stanlei J. *Pós-modernismo: um guia para entender a filosofia do nosso tempo*. Trad. de Antivan Guimarães Mendes. São Paulo: Vida Nova, 1997. p. 97). De tantos testemunhos sobre a grandeza e a influência de Agostinho, o de W. Walker é modelar: “Em Agostinho a Igreja antiga atingiu o seu ponto religioso mais elevado desde os tempos apostólicos. Sua influência no Oriente foi relativamente pequena, em virtude da natureza dos problemas de que principalmente se ocupou. Todo o cristianismo ocidental, porém, é-lhe devedor. A ele, mais que a qualquer outro personagem, deveu-se a superioridade que a vida religiosa no Ocidente veio a ter sobre a do Oriente. Estava fadado a ser pai de muitos dos que viriam a ser os elementos mais característicos do catolicismo romano medieval, como, de resto, igualmente da Reforma [séc. XVI]. Fundamentada embora nas Escrituras, na filosofia e na tradição eclesiástica, sua teologia enraizava-se tão profundamente na sua própria experiência que a sua história pessoal adquire foros de verdadeira interpretação do homem.” (WALKER, Williston. *História da Igreja cristã*. 4. ed. Trad. de D. Glênio Vergara dos Santos e N. Durval da Silva. Rio de Janeiro: JUERP; São Paulo: ASTE, 1983. p. 231. v. 1).

²⁰ VOLTAIRE. *Ingênuo: história verdadeira*, tirada dos manuscritos do Padre Quesnel. In: _____. *Contos*. Trad. de Mario Quintana. São Paulo: Abril Cultural, 1972. p. 301. (Col. Os Imortais da Literatura Universal, 40).

e o grande Arnauld, logo depois da publicação das *Meditações metafísicas*, assinalaram a Descartes a coincidência surpreendente entre certos raciocínios do grande Doutor e o argumento do *cogito*. Entretanto, é o caso de perguntar se Descartes conheceu efetivamente ou não tais textos?²¹

Em 1989, no estudo que examina as influências do pensamento do Hiponense na pátria de Camões, empresa auspiciosa de Francisco da Gama Caeiro (1928-1994), veem-se os grandes matizes do gênio do Hiponense, bem fincados entre os lusitanos²². Na Europa do séc. XIX, de modo abrangente, enquanto o escotismo e o tomismo ganhavam mais e mais terreno, e mesmo quando as comunidades agostinianas já não mostrassem o mesmo ânimo – sendo, conforme Gomes, um “complemento do tomismo escolástico” –, o agostinismo, “como prolegômeno de teologia e da virtude religiosa, [em] sua vertente incarnacional, [...] fundamentou o existencialismo cristão.”²³ No séc. XIX, o pensamento cristão estava dominado pela teologia do Aquinate, chamada de Terceira Escolástica; chamada assim porque

²¹ MARROU, Henri; BONNARDIÈRE, A. M. L. *Santo Agostinho e o agostinismo*. Trad. de. Ruy Flores Lopes. Rio de Janeiro: Livraria Agir Editora, 1957. p. 173. (Col. Mestres Espirituais). Trataremos sobre o “cogito agostiniano” mais adiante, e voltaremos à questão envolvendo Descartes.

²² Cf. CAEIRO, Francisco da Gama. Presença de Santo Agostinho no pensamento filosófico português. *Didaskalia*, Portugal, v. 19, n. 1, p. 81-94, 1989. Também em: *Eborensia*, Portugal, v. 2, n. 3-4, p. 27-38, 1989. Também a obra de DOMINGUES, Joaquim; GALA, Elísio; GOMES, Pinharanda. *Santo Agostinho na cultura portuguesa*: contributo bibliográfico. Lisboa: Fundação Lusíada, 2000. (Col. Lusíada – Documentos, 3). O ensaio final, *Escólio bibliográfico-agustiniano* (p. 83-150), de J. Pinharanda Gomes, na mesma obra, também intenciona mostrar como a presença do Hiponense é notada na base da cultura lusitana. Por fim, o livro de Lopes J. Praça (PRAÇA, Lopes J. J. *História da filosofia em Portugal*. 3. ed. Lisboa: Guimarães Editores, 1988. [Col. Filosofia e Ensaios]), principalmente das páginas 103 a 163, mostra como o vigor do pensamento agostiniano permanece vivo.

²³ GOMES, 2000, p. 136. Em trechos das *Confissões*, como: “Tudo me aborrecia, porque nada o continha e ninguém me avisava: ‘Ali vem ele!’, como quando voltava, ao encontrar-se ausente. Tinha-me transformado num grande problema” (*Conf.*, IV, IV,9 [B]), na tradução clássica de J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina, que veem aí os germes de existencialismo: “Pela introspecção, Agostinho encara e defronta o ponto crucial do seu drama. Pretende o Ser, a Verdade, a Beatitude. Examina os anseios, as tendências de um abismo a pedir plenitudes. Eis, nesta frase, mais um ponto de contato do Hiponense com a filoaoia existencialista.” (AGOSTINHO, Santo. *Confissões*. São Paulo: Nova Cultural, 1996. p. 104; nota 01. [Col. Os Pensadores]). Nesse sentido, e a título de introdução ao tema, ver o artigo de: GOUVÊA, Ricardo Quadros. Kierkegaard lendo Agostinho: introdução a um diálogo filosófico-teológico. In: *Fides Reformata*, São Paulo, v. 4, n. 2, p. 12-37, 1999. Gouvêa nota que, “há cerca de quarenta comentários explícitos sobre Agostinho na obra de Kierkegaard” (GOUVÊA, 1999, p. 13), destacando a presença do Hiponense na obra do filósofo dinamarquês. Também Camus, para o seu doutoramento em filosofia, escreveu a tese *Métaphysique chrétienne et néoplatonisme, entre Plotin e Saint Augustin* (1936); e embora seja conhecido pelo seu existencialismo anti-cristão, a imagem de um Agostinho que questiona o mal lhe era muito viva, como quando foi convidado para pronunciar-se aos dominicanos do mosteiro Latour-Marbourg, em Paris: “Gostaria de deixar claro o fato de que não me sinto possuidor de uma verdade absoluta ou mensagem”, diz ele. “Por essa razão”, continua, “jamais partirei do princípio de que a verdade cristã seja uma ilusão, porém, sempre do fato de eu não ter conseguido acesso a ela”. E mais adiante: “Pergunto aos cristãos: Continuará Sócrates a ser abandonado? Arriscar-nos-emos a permanecer como assistentes à já tantas vezes repetida execução de Sócrates? Nós estamos diante do mal. Sinto-me realmente como Agostinho antes da sua conversão: ‘Procurava pela origem do mal, mas não conseguia resolver essa questão’. Mas eu sei, juntamente com outros, o que fazer, pelo menos para não aumentar o mal, se podemos limitá-lo. [...] E se os cristãos não nos ajudarem nisso, quem então, nesse mundo, poderá ajudar-nos?” (CAMUS apud BERNDT, Aldo. Absurdo, revolta e exílio na obra de Albert Camus. In: *Estudos teológicos*, São Leopoldo, ano 1. n. 1, p. 67-68, 1961).

precedida pela Escolástica e a Segunda Escolástica, dominante desde o final século XVII²⁴. Ainda assim, na Terceira Escolástica, “todos bebem de Agostinho, uns mais, outros menos, e, com efeito, não é só a Escola Franciscana que, apesar de Boaventura e de Escoto, está imersa em augustinismo.”²⁵ Acontece que, desde o Hiponense, como Boehner e Gilson afirmam, “nenhum dos futuros sistemas cristãos irá poder ignorá-lo. [...] Todos, de um modo ou doutro, lhe sofreram o influxo. [...] Sua doutrina, perenemente viva, jamais cessou de revicar a reflexão filosófica.”²⁶ Afirmação largamente respaldada pelo medievalista Jacques Le Goff (1924-2014). Esse, tratando sobre a formação cultural da Europa medieval, apontando os seus inícios nos séculos IV e V, menciona dois autores que, segundo ele, moldaram o modelo moral/espiritual que se estendeu pelos séculos seguintes. O primeiro é São Jerônimo (c. 347-420), por verter a LXX (*Septuaginta*) ao latim (*Vulgata*); depois Agostinho, por contribuir com a identidade cultural-espiritual do Ocidente. “Depois de São Paulo”, Le Goff afirma, “Santo Agostinho é o personagem mais importante para a instalação e o desenvolvimento do cristianismo. É o grande professor da Idade Média.”²⁷

²⁴ Há, no final do século XVII, um ponto de desvio concernente à incorporação ibérica da tradição intelectual da Europa ocidental. (Cf. MORSE, Richard. *O espelho de Próspero: cultura e idéias nas Américas*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995. p. 28-29). As convulsões nos campos intelectual e teológico – e não havia uma separação entre intelectualidade e espiritualidade neste período – forçaram em Portugal e Espanha a uma reorientação do paradigma cultural oficial. É neste contexto que a Segunda Escolástica surge com toda a força. A Segunda Escolástica está ligada – até mesmo como sinônimo – à releitura dos textos de São Tomás de Aquino. Tal retomada tem destaque em Portugal. Mormente no que diz respeito à direção intelectual dos estudos, uma vez que o *Ratio atque Instituto Studiorum* – a “bíblia” jesuítica da educação formal – recomendava que fosse observada fielmente as doutrinas aristotélicas, conforme interpretadas por Santo Tomás. (Cf. MORSE, 1995, p. 29).

²⁵ GOMES, 2000, p. 137. Na sequência da citação: “[...] também a tradição tomista abunda, e mais do que pode julgar-se, na inspiração dessa magistral espiritualidade, que procura não apenas o saber, mas também o amor” (GOMES, 2000, p. 137). “Outra grande figura influenciada por Agostinho [além de Anselmo] foi o franciscano São Boaventura, no século XIII. Conscientemente seguindo a trilha de Agostinho, Boaventura procurou incorporar à escolástica vários elementos de Platão que eram de fato incompatíveis com o cristianismo – chegando a incluir alguns que até mesmo Agostinho tinha considerado além dos limites. Mas ele estabeleceu esses limites excluindo o aristotelismo, que considerava oposto à escolástica. [...] O mais conhecido contemporâneo de São Boaventura foi Duns Scotus (1266-1308) – que não deve ser confundido com João Escoto Erígena, morto quatro séculos antes. Ele foi menos influenciado por Agostinho, apesar de usar extensas citações da obra agostiniana para apoiar seus argumentos.” (STRATHERN, Paul. *Santo Agostinho (354-430) em 90 minutos*. Trad. de Maria Helena Geordane. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1999. p. 45. [Col. Filósofos em 90 minutos]).

²⁶ BOEHNER; GILSON, 2008, p. 203.

²⁷ LE GOFF, Jacques. *As raízes medievais da Europa*. 2. ed. Trad. de Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 2007. p. 31. Expressão semelhante à de Hans Küng: “Na cristandade não existe, entre Paulo e Lutero, uma figura que tenha exercido uma influência maior que a de Santo Agostinho, na teologia e na Igreja.” (KÜNG, Hans. *El cristianismo – esencia e historia*. 4. ed. Trad. de Víctor Abelardo Martínez de Lapera. Madrid: Editorial Trotta, 2006. p. 300. [Col. Estructuras Y Procesos: Serie Religión]). Dele, “conservaram-se – além de numerosas perdas – 258 manuscritos das *Confissões*, 376 da *Cidade de Deus* e 317 da *Regra*. Esse legado da cultura antiga e cristã misturadas que os Padres da Igreja transmitiram à Idade Média e à Europa continua do século V ao VIII no contexto da fusão entre cultura antiga romana e a evolução marcada pelas necessidades das populações que se tornaram bárbaras. Alguns grandes nomes emergem dessa situação, e Karl Rand os chamou de fundadores da Idade Média. Também se pode chamá-los de pais da cultura da Europa.” (LE GOFF, 2007, p.

Nos primórdios da formação cultural do Ocidente há o que poderíamos chamar de uma “educação pelo livro”, ilustrada por vasta iconografia²⁸. Nesse contexto, Agostinho aparece como *vénérable maître*. “Atribui-se a Agostinho a criação do primeiro currículo e de uma primeira normatização do ensino. Santo Agostinho foi um dos primeiros filósofos a escrever um tratado especial sobre a educação, o *De magistro*.²⁹” Afirmações como essa, de tão consensuais, levam alguns autores à conclusão de que: “Discorrer sobre a influência e importância de Agostinho no mundo Cristão Ocidental, tanto Católico como Protestante, parece desnecessário.”³⁰

No contexto do *De doctrina christiana*, a questão da linguagem é inserida em uma *situação* hermenêutico-existencial própria³¹, catequética, direcionada a um programa que visa a correta transmissão da *doctrina christiana*. Parece que é por aí que devemos tratar a questão da linguagem em Agostinho, e não de modo isolado, como alguns comentadores fazem, mutilando-a desse seu grande e necessário contexto. Não dizemos que os que adotam tal

32). Também Ulrich Schoenbern, tendo em mente a exegese histórico-literária e os “relatos das conversões” de Paulo e Agostinho, afirma: “O Apóstolo Paulo, Agostinho e outros influenciaram estruturalmente os séculos seguintes e ‘promoveram’ o surgimento de uma tradição cujas pistas continuam até hoje.” (SCHOENBORN, Ulrich. *Fé entre História e experiência*: migalhas exegéticas. Trad. de São Leopoldo: Editora Sinodal, 1982. p. 210).

²⁸ No sentido de “livros referenciais” à educação das gentes, no tempo comum; mas também no sentido cristão de eternidade, quando cada um, diante de Deus, terá o seu livro (de ações terrenas) aberto, pelo qual será julgado – conforme aparece em Ap 20,12. (Cf. MELOT, Michel. *Livre*. Paris: L’œil Neuf Éditions, 2006. p. 195ss). Melot menciona um afresco da Igreja de Mantignac (em Lot), em que um demônio, chamado Ars Moriendi, tenta destruir o “livro da vida” de um cristão, para que, dele, no juízo, não haja memória, e ele seja condenado. Essa iconografia, segundo Melot, foi precedida por Agostinho. Afirmação que é respaldada por Jean-Paul Suau: “Cette vague iconographique avait été précédée par saint Augustin. Pas de livre unique pour nous. Chacun aura le sien. C’est ainsi que les morts se pressent aux portes du ciel, exhibant devant eux leur livre ouvert, moment crucial de la pensée occidentale, contemporaine de l’invention de l’imprimerie, où s’exprime la responsabilité individuelle dans un objet personnalisé.” (SUOU, J.-P. Le Thème du livre individuel des consciences sur les peintures murales du Jugement dernier à la fin du Moyen Âge. In: *Enfer et paradis. L’au-delà art et la littérature en Europe*. Actes du colloque de Conques, 1993-1994, Les Cahiers de Conques, n. 1, mars 1995, p. 147-75).

²⁹ SEVERINO, Antonio Joaquim. *Santo Agostinho e Santo Tomás de Aquino*. São Paulo: ATTA Mídia e Educação / Paulus, 2009. (Col. Filósofos e Educação). 1 DVD (23:37 min.), color.

³⁰ JORDÃO, Eduardo Antônio. *Agostinho: educação e fé na Cidade de Deus*. Petrópolis: Vozes, 2009. p. 11. Nas palavras de Dal Maschio: “É bastante difícil minimizar o papel do cristianismo ao longo dos séculos na modelação e na orientação de toda a tradição filosófica e cultural do Ocidente. Por conseguinte, e bastando a aplicação do princípio da transitividade, se Santo Agostinho foi determinante na história do pensamento (como fato objetivo, independentemente do que dele se pense), então, Santo Agostinho tem sido determinante na história do pensamento.” (DAL MASCHIO, E. A. *Santo Agostinho: o doutor da graça divina contra o mal*. Trad. de Filipa Velosa. São Paulo: Salvat, 2018. p. 12).

³¹ A demonstração da Verdade de Deus, nesse contexto, é o que Henri Dupuy-Querel chama de “demonstração de conveniência”: “Les théologiens et Augustin lui-même appellent ce genre de démonstration une démonstration de convenance: ce n’est pas autre chose en effet. Celle-ci a d’ailleurs son origine dans l’effort des écrivains sacrés pour traduire en termes intelligibles les révélations ineffables qui leur étaient faites, termes qu’ils trouvaient dans la philosophie de leur temps. Dans ces conditions, il n’est pas douteux que saint Paul, saint Jean et saint Augustin ont puisé aux mêmes sources grecques et orientales. La convenance s’explique, mais sa rationalité n’est pas moindre pour cela.” (DUPUY-QUEREL, Henri. De la méthode philosophique chez Saint Augustin. In: *Revista brasileira de filosofia*, São Paulo, v. 11, n. 43, p. 367, 1961). Desenvolveremos a expressão “situação hermenêutico-existencial” mais adiante.

metodologia estejam, de todo, equivocados; mas o fato de a questão aparecer isolada produz certa superficialidade ou insinua a existência de uma teoria da linguagem que, como veremos, *não é novidade* na obra do Hiponense. A “teoria dos signos” que ele propõe em *De Genesi ad litteram* (393-394), baseia-se principalmente na interpretação que Porfírio (c. 233-305) faz às *Categorias*, de Aristóteles. O tratado das *Categorias* é um dos livros Agostinho leu em sua juventude (aos 20 anos), “sem mestre, por mim mesmo”³². Referimo-nos à “teoria” (θεωρία) no sentido próprio do termo, na filosofia clássica³³, ou melhor: na

tentativa platônica de disciplinar o ser eleático, condensando todos os seus sentidos na noção de Forma, entendida como:

1. A realidade epistemológica: “o mais cognoscível”;
2. A existência ontológica: “o perfeitamente existente”;
3. A identidade metafísica: “o idêntico a si mesmo”;
4. A verdade lógica: “o infalível”, “o irrefutável”.³⁴

É somente nesse sentido, e de modo restrito, que usaremos o termo, ao invés da expressão “questão da linguagem”, demasiado subjetiva. Agostinho, no lugar da noção de Forma, pensa em Deus como “o idêntico a si mesmo”, “o perfeitamente existente”, etc.

Não é novidade que a linguagem, em Platão – como a encontramos em seu portavoz, Sócrates –, grosso modo, presta-se a combater a arte retórica dos sofistas (τήχην ῥητορικὴν), mestres de uma classe da elite grega ávida por ascensão social na decadente *pólis*

³² Conf., IV, XVI,28. A partir do signo externo, sensível, concebemos a realidade interior, ou espiritual – e então a suposição de uma realidade superior, suprassensível. (Cf. *Gen. litt.* 12, 7,16ss.). Há tradução da introdução de Porfírio às *Categorias*, de Aristóteles. (Cf. PORFÍRIO. *Isagoge*: introdução às *Categorias* de Aristóteles. Trad. de Bento Silva Santos. São Paulo: Attar Editorial, 2002).

³³ Das tantas definições, mesmo na Antiguidade Clássica, pensamos na que surge inicialmente em Aristóteles, identificando-a com a εὐδαιμονία (*Et. Nic.*, X, 8,1178 b 25), em oposição ao πρακτικός, no sentido de *atividade desinteressada*, em favor da contemplação e da *beatidão*. O *Breve catecismo* (de Westminster), redigido por 121 teólogos calvinistas, em Londres, em julho de 1643, reproduz o *sentido último* do itinerário filosófico-teológico de Agostinho – a quem respeitavam e reverenciavam como teólogo e filósofo – já na primeira questão, que deveria ser ensinada na catequese: “Qual é o fim principal do homem?”, e a resposta: “O fim principal do homem é glorificar a Deus, e gozá-lo para sempre.” A filosofia de Agostinho entrelaça a *vita contemplativa* com a *vita activa*, e visa, no fim, a vida feliz – tema de um dos seus primeiros diálogos, o *De beata uita* (de 386) –, como nesta passagem do *De magistro*: “Espero que me perdoes, portanto, se quis fazer contigo uma espécie de prelúdio, não para brincar e sim para treinar as forças e a agudeza da mente, graças às quais possamos depois não só suportar, senão ainda amar a luz e o calor daquela região [sob a guia de Deus], onde se encontra a vida bem-aventurada.” (*De mag.*, VIII, 21).

³⁴ SANTOS, José Trindade. *Platão: a construção do conhecimento*. São Paulo: Paulus, 2012. p. 104. (Col. Cátedra). Em Agostinho, principalmente em seu esforço de raciocinar o mistério da Trindade, esses conceitos aparecem como: ser (essência), forma e ordem: “Conhecida essa Trindade – quanto é possível na vida presente – sem dúvida alguma a mente percebe que toda criatura intelectual, animal e corporal, recebe dessa mesma Trindade criadora: o *ser* para ser o que é; a sua *forma*; e a direção dentro de perfeita ordem universal.” (*De ver. rel.*, I, 7,13). “Esta imanência é chamado por Agostinho Luz de Deus, o Sol da alma ou simplesmente graça. E isso explica”, nas palavras de Dupuy-Querel, “por que [...] Agostinho considera necessária a existência de um ser superior à Verdade, que é Deus, se a verdade não é Deus: a verdade é a imanência de Deus na alma.” (DUPUY-QUEREL, p. 364).

depois de Péricles (c. 495/492-429 a.C.). Também a linguagem se insere no problema básico da sua filosofia, do seu filosofar, passando do plano metafísico (“O que é isso?”, “O que é X?”, *ti estin*) ao plano epistemológico (“Como podemos conhecer isso?”). Convém destacar que Sócrates não foi um metafísico, no sentido que hoje damos à palavra. O conhecimento da realidade para além da consciência humana, seja como natureza, espírito ou *lógos*, não era o que movia a sua atividade de filósofo, sua vida de investigador. Nisso, o que verdadeiramente importava não era viver, mas viver bem, discorrendo sobre a virtude (*ἀρετή*) e a justiça (*δίκη*), todos os dias. Para ele, por fim, o bem, o belo e o justo eram idênticos e universais³⁵; e isso é suficiente para que a teoria dos conceitos e a metafísica – que assume sua primeira grande síntese na obra de Platão – sejam supostas. O saber que se convencionou chamar metafísico é justamente o que alguns autores apontam como distinção entre o pensamento de Sócrates (a maiêutica, como exemplo e método) e o de Platão (particularmente no que concerne ao realismo). Os sofistas, ao menos nos escritos platônicos, não estão interessados nestas *verdades eternas*. Seus discursos, bem como a linguagem que empregam, têm uma natureza absolutamente prática, em função de um objetivo erístico: convencer, vencer o debate. Pródico de Ceos (465-395 a.C.), o “precursor de Sócrates”, estoico do primeiro período do movimento sofista, por exemplo, é um dos primeiros a ensinar a sinonímia das palavras, para o enriquecimento dos discursos. Nas assembleias, o bom orador, empregando determinados argumentos, poderia tanto ser favorecido como favorecer aquele que pagasse para que ele defendesse esta ou aquela questão, e isso, essa técnica, também poderia ser ensinada; mas não de graça. A erística sofista, nos escritos de Platão – denunciando a ênfase dada à persuasão, e não à verdade da/na argumentação, como a que é defendida por Sócrates no início da *Apologia* –, foi o que deu ao termo “sofisma” o sentido pejorativo que ele agora tem. Não há dúvida, porém, de que os sofistas provocaram o desenvolvimento do espírito crítico e o aprimoramento da expressão oral; e também da escrita, ainda que de modo indireto, enviesado. Na verdade, é possível afirmar que, sem os sofistas, Platão não teria tanto o que dizer, a não ser repetir de modo “enciclopédico” e “disciplinar” o que já fora dito pelos mais antigos.

Nas *Categorias*, Aristóteles separou todas as coisas em noções de gênero e espécie; e defendeu que o significado de um predicado é estabelecido através da abstração, das similaridades entre várias coisas individuais – como veremos mais adiante, quando tratarmos sobre o *paradoxo da relação*, em sua crítica a Platão. Eis aí o germe do

³⁵ *Apol.*, 38a; *Crit.*, 48b; 55c-d.

Nominalismo, que vicejara na Idade Média. Mas há influência aristotélica também na posição oposta, no realismo sobre o Universalismo. Partindo disso, pode-se argumentar que a discussão sobre a natureza divina – que aparece como principal objeto dos sistemas filosófico-teológicos – não seja mais que uma convenção, desde os primeiros Padres até o final da Idade Média. No entanto, quando falamos sobre o “convencionalismo-referencialista” da linguagem em Agostinho, não é sem considerar a síntese que nosso autor faz entre Platão e Aristóteles, preferindo o primeiro e conhecendo o segundo de modo limitado. Mais que formular uma *theoria* dos signos ou da linguagem, Agostinho se serve do que encontra nos escritos platônicos, aristotélicos, estoicos e neoplatônicos (e algumas passagens da Bíblia³⁶), conciliando-os à *doctrina christiana*. Sua intenção não é filosófica, antes de tudo, mas teológica³⁷. Do Antigo Testamento, em especial, fundamenta-se no “convencionalismo-referencialista” que encontra no *Gênesis*³⁸ – em uma analogia, Adão é como o homem que, no Livro VII da *República*, depois de sair da caverna, “dá nome” às coisas que vai vendo³⁹ – e na filologia que revela o espírito que habita o nome, em sua essência histórico-mítica. Os caracteres, intencionalmente ordenados, adquirem sentidos que transcendem as formas sólidas (a palavra escrita em um determinado idioma), como no caso dos nomes de Adão (*Adam*),

³⁶ Em especial: 1Cr 3,16; Ef 3,16-17; Sl 4,5-6; Mt 23,8-10; etc. Cf. *De mag.*, I, 1,2. “Os textos bíblicos referentes à linguagem, que vão desempenhar um grande papel, são: a nomeação, por Adão, das coisas criadas e suas conversações com Deus, o mito da torre de Babel, a revelação do nome de Deus (‘Eu sou aquele que é’) por ele próprio, o logos criador no prólogo do *Evangelho de São João*, a ideia de um nome secreto de cada criatura [semelhante à tese naturalista, de Crátilo, como veremos], que só Deus conhece.” (NEF, Frédéric. *A linguagem: uma abordagem filosófica*. Trad. de Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1995. p. 44). São temas que, ainda nas palavras de Nef, reservam “um lugar importante à linguagem, mas a partir de pressupostos estranhos à Antiguidade.” (NEF, 1995, p. 44). Trataremos sobre cada um deles, individualmente, mais adiante.

³⁷ “Agostinho quer ser, em primeiro lugar, um teólogo, e não um filósofo. A inexistência de uma síntese filosófica, fora do contexto teológico é, em derradeira análise, simples decorrência do seu sistema. [...] Todo o pensamento agostiniano, repetimos, gravita em torno de Deus. [...] Agostinho jamais pensou em divorciar a teoria da prática. Sua filosofia é uma interpretação de sua própria vida. E esta se resume numa busca ininterrupta de Deus.” (BOEHNER; GILSON, 2008, p. 203, 142, 151, respectivamente).

³⁸ Qual seja: “Iahweh Deus modelou, então, do solo, todas as feras selvagens e todas as aves do céu e as conduziu ao homem para ver como ele as chamaria: *cada qual devia levar o nome que o homem lhe desse*. O homem deu nomes a todos os animais, às aves do céu e a todas as feras selvagens...” e também à mulher: “Ela será chamada ‘mulher’, / porque foi tirada do homem.” (Gn 2,19-20a,23b; BJ. *A ênfase é nossa*). Sem entrar na questão da *dependência* de gênero, observamos, por hora, que o hebraico joga com as palavras *’isha* (mulher) e *’ish* (homem), à semelhança do que ocorre entre *Adam* (Adão) e *Adamah* (Terra). Mais adiante voltaremos à questão genérica, quando tocarmos na questão do uso político da linguagem. Fora esse exemplo, genérico, há casos particulares, como a atribuição de significados morais ou psicológicos (e às vezes onomatopéicos) em referência a personagens como Abrão (pai de muitos) ou Abraão (pai de uma multidão), Jacó (enganador), Israel (que lutou com Deus), Moisés (retirado das águas), etc. Usaremos a designação “Antigo Testamento” por sua convencionalidade na literatura teológico-ocidental – que também se refere ao conjunto dos livros da Bíblia Hebraica, pré-cristã, como “Velho Testamento” –, mas sem ignorar a observação de Harold Bloom: “Judeu algum a chamaria de Antigo Testamento.” (BLOOM, 2005, p. 122).

³⁹ *Rep.*, VII, 514a-517a. “E se ainda, mostrando-lhe cada um desses objetos que passavam, o fizessem com perguntas a dizer o que era?” (*Rep.*, VII, 517b), etc. O exercício dialético-maiêutico, na passagem, é óbvio. Voltaremos ao tema mais adiante.

Caim (*Qáin*) e Abel (*Hêbel*), dando a entender que o nome esconde, para além da morfologia (a *materialidade* gráfico-visual, ou na expressão de Charles Morris, a *iconicidade* do signo estético, entendido por *signo icônico* aquele “que é de certa maneira similar àquilo que ele denota”), uma significação etimológica, etc., apontando – no caso do nome próprio – para o estado íntimo do “nomeado”, sua natureza moral, psicológica, seu sentido figurado (na Escritura)⁴⁰, sua *realidade* para além da solidez da palavra, etc.

Essa análise centrípeta da palavra/nome, esse *trazer de fora* (da forma sólida da linguagem) *para dentro* (da fala para o falante), para o sentido íntimo da palavra que se nomeia e nomeia coisas e então ascende ao significado ontológico da gramática⁴¹, é outro elemento da interioridade agostiniana – coisa que faltou aos gregos, como Hegel (1770-1831) afirma na terceira parte das *Preleções sobre a Filosofia da História* (*Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, 1837), ao tratar sobre o mundo romano.⁴²

No período clássico, com Sófocles (c. 497/6-406/5 a.C), como pode ser visto na “trilogia tebana”⁴³, há uma inovação que marcará a tragédia grega produzida até a época, e que estenderá raízes ao teatro do Ocidente e à sua literatura, até os dias de hoje: o

⁴⁰ Da palavra/nome *Adam* (Adão), já vimos acima. Caim (*Qáin*), que entre outros significados pode ter o de “ferreiro”, “lança”, “arma”, etc., figura o homem que fabrica a espada, um símbolo/instrumento para a violência – violência que o próprio Caim (palavra onomatopeica, como a reproduzir os sons do martelo do ferreiro contra a bigorna: Qáin, Qáin, Qáin...) pratica contra Abel (*Hêbel*), que, entre outros significados, adequa-se perfeitamente ao de “vento”, “sopro”, “névoa”, “vapor”, “fumaça”, etc., podendo ser uma referência à brevidade da vida do personagem, “como a neblina que aparece por um instante, mas logo se dissipa” (Tg 4,14). Para essas e outras interpretações dos nomes na Bíblia, cf.: SOUZA, Rômulo Cândido de. *Palavra, parábola*: uma ventura no mundo da linguagem. Aparecida, SP: Editora Santuário, 1990. p. 1-18. A esse respeito, Agostinho escreve: “Certo número de excelentes peritos nessa língua hebraica, é verdade, prestou serviço relevante para a posteridade, destacando da Escritura a traduzindo todas as palavras dessa categoria [os signos figurados]. Deram-nos assim o significado de Adão, Eva, Abraão, Moisés, e também nomes e lugares como Jerusalém, Sião, Jericó, Sinai, Líbano, Jordão, e de muitos outros termos desconhecidos em nossa língua. Essa tradução e essa explicação esclarecem muitas expressões figuradas nas Escrituras.” (*De doc. christ.*, II, 16,23). Assim, sobre o nome de Enoc, anota: “Enoc é o sétimo nascido de Set e significa Dedicção. Este, porém, tão grato a Deus, foi transladado ao céu e na ordem das gerações tem posição notável por ser o sétimo a partir de Adão, dia em que se consagrou o sábado.” (*De civ. Dei*, XV, XIX [B]). Enoc é a “oferta da raça”, o sétimo de Adão, que Deus toma para si – a consagração do *shabbat*, o dia do descanso, quando Deus cessa sua criação.

⁴¹ Nesse sentido, ver o artigo de: FLUSSER, Vilém. Ensaio para um estudo do significado ontológico da língua. In: *Revista brasileira de filosofia*. São Paulo, v. 12, fasc., 45, p. 69-90, 1962.

⁴² Cf. HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Filosofia da História*. 2. ed. Trad. de Maria José e Hans Harden. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1999. p. 271-72.

⁴³ O autor grego compôs mais de 100 dramas, dos quais somente sete tragédias (completas, porque há várias, fragmentadas) sobreviveram até os nossos dias. A “trilogia tebana” é composta pelas tragédias *Édipo Rei*, *Édipo em Colono* e *Antígona*. Quanto à leitura ou análise mais detalhada da trilogia – que não é o nosso caso, aqui –, vale a recomendação de Brandão: “Não se pode examinar isoladamente a tragédia *Édipo Rei*, sem levar em conta as duas outras partes da trilogia, *Antígona* e *Édipo em Colono*. Falamos aqui em trilogia ao nível do encadeamento do mito, não dentro do pressuposto de que as três peças de Sófocles tenham sido encenadas de uma só vez, na ordem do tempo, ou seja, numa das muitas Dionísias Urbanas em que o maior dos trágicos de Atenas competiu.” (BRANDÃO, Junito de Souza. *Teatro grego*: tragédia e comédia. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1984. p. 45).

deslocamento do motivo das ações originadas da/na vontade humana, e não mais em maquinações divinas. Mesmo assim, isso ainda não é uma intencionalidade/interioridade metódica – ainda que o helenista M. C. Bowra, falando de um terceiro e último estágio no estilo de composição de Sófocles, afirme que ele dá ênfase à dicção, fazendo que seus personagens falem de seus sentimentos de modo mais natural (quase coloquial) e mais expressivo, mais individualmente⁴⁴ –, como aparece marcadamente em Agostinho, no modelo de argumento feito a partir da primeira pessoa, com base em uma certeza interior (*eu sei que me engano*) à luz da iluminação divina (que possibilita toda verdade, toda *episteme*); como no *De magistro*. Por causa do tratamento que o Hiponense deu à questão dos signos – ao lado dos tratados *De doctrina christiana*, *De Genesi ad litteram imperfectus liber*, *De dialectica*, etc. –, esses problemas foram, durante toda a Idade Média, de notável interesse. São problemas que ressurgem nas filosofias seguintes⁴⁵, atraindo o interesse de filósofos da linguagem, como o austríaco-britânico Wittgenstein, entre outros.

De fato, ainda que por mero interesse histórico, os teóricos da linguagem continuam examinando as questões propostas por Platão-Sócrates, Aristóteles e Agostinho; a exemplo de Saussure, do norte-americano Noam Chomsky⁴⁶ e de Wittgenstein⁴⁷. R. Harris e

⁴⁴ BOWRA, C. M. Sophocles on His Own Development. In: *The American Journal of Philology*, v. 61, n. 4, p. 385-401, 1940. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/291377>>. Acesso em: 24 mai. 2014. É importante destacar a obra de Sófocles (teatro) por seu caráter de *semelhança*, no que diz respeito aos diálogos platônicos e, depois, aos de Agostinho: na interação dialógica entre os indivíduos, no embate das ideias-situações, etc.

⁴⁵ Cf. KRIES, Douglas. *De magistro*. In: FITZGERALD, 2006, p. 824. A questão da linguagem, em Agostinho, também se estende a outros temas do seu pensamento. Hugh M. Lavey, a propósito, afirma que “muitos filósofos entenderam mal a expressão de perplexidade de S. Agostinho com relação ao tempo: ‘O que é, por conseguinte, o tempo? Se ninguém mo perguntar, eu sei; se o quiser explicar a quem me fizer esta pergunta, já não sei.’ (S. Agostinho, [...], livro XI [das *Confissões*], cap. 14). Muitos autores modernos julgam que S. Agostinho procurava uma definição de tempo. (Por exemplo, Gade, 1967, p. 4). Eles afirmam que esta procura é equívoca e fundamentada numa confusão, e sugerem que os enigmas que têm origem nesta busca apaixonada são provas de sua opinião. Em consequência, eles acham que se examinarmos os argumentos de S. Agostinho, procurando apenas localizar a fonte de suas confusões para aí aplicar uma terapia lingüística, não subsistirá problema algum.” (LACEY, Hugh M. O problema de Santo Agostinho com o tempo. In: _____. *A linguagem do espaço e do tempo*. Trad. de Marcos Barbosa de Oliveira. São Paulo: Perspectiva, 1972. p. 41-42. [Col. Debates: Filosofia]). Esse “localizar a fonte de suas confusões para aí aplicar uma terapia lingüística”, foi exatamente o que Wittgenstein, em sua crítica a Agostinho, referente ao processo de aprendizado da linguagem e a questão dos sinais.

⁴⁶ A Linguística, diferentemente da Linguagem, tem uma natureza científica (estrutural), sustentando que a gramática (que se ocupa da forma, da composição e de todas as questões adicionais de uma determinada língua), como ramo da Linguística, é única para cada língua, enquanto a Linguística é única para *todas* as línguas – embora nem toda língua desenvolva a sua própria Linguística. Até Chomsky, esse *ramo da ciência* havia passado por pouquíssimos avanços significativos, desde Platão. Talvez três desses mereçam destaque: a criação da *tradição clássica* – que vem desde o *Crátilo* até o final do século XIX – e o surgimento do estruturalismo, pelo gênio de Saussure; depois, e até agora, e ligado ao Pós-Estruturalismo (ou Pós-Modernidade), a “virada lingüística” (*linguistic turn*), expressão usada pela primeira vez no início do século XX, pelo austríaco Gustav Bergmann (1906-1987), do Círculo de Viena – assumida e consagrada por Richard Rorty (1931-2007), que organizou uma coletânea de textos publicados no livro *The Linguistic Turn* (1967).

⁴⁷ “Entre os polos temáticos em torno dos quais se concentram os estudos sobre o influxo de Agostinho na filosofia contemporânea destaca-se sem dúvida a questão da linguagem, enquanto horizonte de fundo dentro do

T. Taylor, em *Landmarks in Linguistic Thought I: the Western tradition from Socrates to Saussure* (1997), entre outros, afirmam que o início da filosofia da linguagem⁴⁸ está no *Crátilo*, que apresenta o primeiro estudo sério e sistemático sobre o tema⁴⁹; e Gadamer (1900-2002), na terceira parte de *Verdade e método I (Wahrheit und Methode, 1960)* – que dedica à questão da linguagem, com um capítulo sobre o *Crátilo* –, entende que a filosofia da linguagem inicia-se precisamente com o conhecimento de que a palavra é apenas *nome*, sem representar o verdadeiro ser (*óntos ón, ὄντως ὄν*), como no *Crátilo*, que problematiza a relação entre as *palavras* e as *coisas*.⁵⁰

qual se encontra uma ampla gama de questões, da gênese do sentido à função do signo e à dinâmica da comunicação. Quem chamou a atenção para a reflexão agostiniana sobre o signo no século XX foi efetivamente L. Wittgenstein, especialmente em textos como *Brown Book, Philosophische Untersuchungen e Philosophische Grammatik*. E não é por acaso que seja justamente Wittgenstein o representante quase emblemático da ambivalência de um confronto com Agostinho, continuamente oscilante entre admiração e dissenso. É assaz conhecido o fato de que ele inicia as *Investigações filosóficas* citando uma passagem das *Confissões* de Agostinho, isto é, uma parte do parágrafo 8 do Livro I”. (SANTOS, Bento Silva. Introdução. In: AGOSTINHO, Santo. *De magistro*. Trad. e comentários de Bento Silva Santos. Petrópolis: Vozes, 2009. p. 49. [Col. Textos Fundamentais de Educação]).

⁴⁸ A moderna filosofia da linguagem surge como uma investigação auxiliar à filosofia matemática de Gottlob Frege, em três pequeninos artigos da década de 1890: *Função e conceito* (1891), *Sobre conceito e objeto* (1892) e *Sobre sentido e referência* (1892). Neles, Frege faz a distinção entre sentido e referência, e aponta alguns dos elementos necessários à precisão do significado nas expressões linguísticas. Desejava, com isso, fundamentar logicamente a aritmética.

⁴⁹ E também a semiótica que, além do *Crátilo* e do *Fedro*, teria o germe no *De magistro* e no *De doctrina christiana*, de Agostinho. Semiótica é a ciência geral dos signos, que estuda os fenômenos de significação. Charles Sanders Peirce (1839-1914) acreditava-se pioneiro na utilização do termo, para seu propósito: “Tanto quanto saiba, sou um pioneiro, ou melhor, decifrador, nesta tarefa de esclarecer e de devendar o que chamarei a ‘semiótica’, quer dizer, o estudo da natureza e das variedades fundamentais das semioses possíveis; e acho esse terreno vasto demais, esse trabalho grande demais para o primeiro a chegar...” (PIERCE apud TODOROV, Tzvetan. *Perspectivas semiológicas*. In: _____ et al. *Semiologia e linguística: seleção de ensaios da revista “Communications”*. 2. ed. Trad. de Lígia Maria Pondé Vassalto e Moacyr Cirne. Petrópolis: Vozes, 1972. p. 26. [Col. Novas Perspectivas em Comunicação, v. 2]). Mas o termo (*semiotics*) foi usado antes pelo físico inglês Henry Stubbes (1632–1676), em 1670, indicando o ramo da ciência médica dedicado à interpretação de sinais. O empirista britânico John Locke (1632-1704) já havia usado os termos *semeiotike* e *semeiotics*, na primeira edição de *Ensaio acerca do Entendimento Humano* (Livro IV, cap. 21). Mas, de fato, e embora os problemas concernentes à semiologia e à semiótica possam retroceder a Platão e Agostinho, foi somente no início do século XX, com os trabalhos paralelos de Ferdinand de Saussure e Peirce, que o estudo geral dos signos começou a adquirir autonomia e *status* de ciência.

⁵⁰ “Na minha opinião, a intenção de Platão é muito clara, e creio que nunca se poderá acentuar isto suficientemente, frente à interminável usurpação de *Crátilo* a favor dos problemas sistemáticos da filosofia da linguagem. Com essa discussão das teorias da época relacionadas com a linguagem (*orthotés tón onomtón*), Platão pretende mostrar que não se pode alcançar nenhuma verdade objetiva (*alétheia tón ontón*) e que se deve conhecer o ente sem as palavras (*aneu tón onomatón*) só a partir de si mesmo (*auta ex eautón*). Com isso se desloca radicalmente o problema para um novo nível. A dialética, que é o que se objetiva aqui, pretende evidentemente embasar o pensamento sobre si mesmo, abrindo seus verdadeiros objetos (*Gegenständ*), as ‘ideias’, de tal modo que isso supere o poder das palavras (*dunamis tón onomatón*) e sua tecnificação demoníaca na arte da argumentação sofística. De certo modo, a superação do âmbito das palavras (*anomata*) pela dialética não significa que exista realmente um conhecimento sem palavras, mas, unicamente, que aquilo que cria o acesso para a verdade não é a *palavra*. Ao contrário, a ‘adequação’ da palavra só pode ser julgada a partir do conhecimento das coisas.” (GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método I: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. 14. ed. Trad. de Flávio Paulo Meurer. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2014. p. 526. [Col. Pensamento Humano]). À questão “palavras / coisas”,

As reflexões de Platão sobre a linguagem são desenvolvidas inicialmente e principalmente, no *Crátilo*, que é amplamente considerado o primeiro grande documento da linguística e da filosofia da linguagem antigas. O tema-guia do *Crátilo* é, partindo de uma análise fundamental das expressões linguísticas, a exatidão das palavras (*onomata*) como condição do conhecimento objetivo.⁵¹

“Desde o *Crátilo* de Platão”, Manfredo A. de Oliveira afirma, “a linguagem é considerada como instrumento secundário do conhecimento humano. O mundo conhecido reflete-se valendo-se das frases da linguagem.⁵²” E embora a questão de Platão seja bastante diferente da que é colocada hoje, sua obra reincidentemente aparece como germe do atualíssimo “problema da linguagem”. Nela, parece, não interessa ao filósofo chegar a um posicionamento definitivo sobre qual seja a teoria correta, mas discutir a *relação* entre palavra (*signum*) e coisa (*res*), e a partir disso mostrar que há um *lógos verdadeiro* (*orthòs logos*, *recta ratio*) e um *lógos falso* – uma espécie de ponte para outra teoria, a das Formas. E ainda devemos ter em mente que há outros problemas ligados à obra: sua inserção no conjunto dos diálogos (questões de data, estilo, etc.) e a pergunta sobre o seu real sentido (o problema por trás da investigação sobre a correção dos nomes) dentro do *corpus* platônico, por exemplo⁵³. Huisman, a propósito, chega a afirmar que “houve quem visse no *Crátilo* um simples divertimento de Platão, que estaria arremedando o tipo sofístico de argumentação. O uso delirante que Sócrates faz das etimologias parece confirmar essa hipótese”⁵⁴; mas não confirma. “Prolongai essas ideias em todas as suas implicações” – Rousseau afirma, depois de mencionar uma boa dezena de problemas relativos à linguagem e a escrita – “e vereis que o *Crátilo* de Platão não é tão ridículo quanto parece ser.”⁵⁵ “Não é tão ridículo quanto parece...” Isso, é evidente, não ajuda muito. A suspeita, quase beirando à jocosidade, vem pelo caráter

um dos estudos mais recentes é a obra de: FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas*. Trad. de Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2002. (Col. Tópicos).

⁵¹ KANN, Christoph. Linguagem. In: SCHÄFER, Christian. (Org.). *Léxico de Platão*. Trad. de Milton Camargo Mota. São Paulo: Loyola, 2012. p. 195.

⁵² OLIVEIRA, Manfredo A. de. *Reviravolta linguístico-pragmática na Filosofia Contemporânea*. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2006. p. 119.

⁵³ Cf. SANTOS, José Trindade dos. Introdução. In: PLATÃO. *Crátilo*. Trad. de Maria José Figueiredo. Lisboa: Instituto Piaget, 2001. p. 9-10. (Col. Pensamento e Filosofia, 75).

⁵⁴ HUISMAN, Denis. *Crátilo, ou da justeza dos nomes*. In: _____. *Dicionário de obras filosóficas*. Trad. de Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2000. p. 90-91). “O conhecimento de Platão (e do Sócrates por ele registrado) acerca de etimologia, especialmente quanto ao significado de nomes, é, em última instância, homérico.” Bloom afirma, não no sentido de “enorme”, “grandioso”, mas atribuindo a Platão influências de Homero, a quem o autor de *A república* criticava. “Platão insiste que somente Sócrates foi seu mestre; no entanto, involuntariamente, Homero também foi mestre de Platão (como de todos os gregos).” (BLOOM, 2004, p. 47).

⁵⁵ ROUSSEAU, Jean-Jacques. Ensaio sobre a origem das línguas. In: _____. *Do contrato social; Ensaio sobre a origem das línguas*. Trad. de Lourdes Santos Machado. São Paulo: Nova Cultural, 1996. p. 271. v. 1. (Col. Os Pensadores).

aporético com que são discutidas as teorias *naturalista*, de Crátilo, e *convencionalista*, de Hermógenes, referentes aos “nomes”: dos deuses, dos homens – como aparece em Homero – e das *coisas*⁵⁵. A aporia do *Crátilo*, porém, não é nem de longe uma exclusividade.

1.1. A justeza dos nomes, ou: As teorias naturalista e convencionalista, no *Crátilo*

Em Eurípides (485-406 a.C.) – rival de Sófocles, autor de 75 peças que, embora não tenha gozado de muito sucesso em vida, tornou-se ídolo das gerações seguintes, em especial dos leitores romanos – também repercutem as teorias naturalista e convencionalista, com destaque positivo para a última:

A discussão sobre o caráter convencional do signo linguístico, tema central do *Crátilo*, onde o personagem que dá título ao diálogo platônico defende a tese segundo a qual “quem conhece os nomes conhece também a coisa” (435a), ao contrário de Hermógenes, para quem o signo seria arbitrário, repercute em Eurípides. Nas *Troianas* (989-90), ele associa *Afrodite* à *aphrosyne* (“loucura”), passagem referida por Aristóteles como *topos* “a partir do nome” (*Ret.* II 25, 1400b).⁵⁷

Resumidamente, e antes que avancemos na questão, as duas teorias podem ser assim apresentadas:

Teoria naturalista:

[...] cada um dos seres tem um nome correto [i.e. próprio, natural, como valor objetivo] que lhe pertence por natureza [*pephykyian, pephykenai*], [...] que é a mesma para todos, sejam Gregos ou bárbaros.

Teoria convencionalista:

[os nomes surgem por] uma convenção, um acordo... [por isso] o nome que alguém puser em uma coisa, esse será o [seu] nome correto.⁵⁸

⁵⁵ “A solução é ambígua: as duas teses são ao mesmo tempo aceitas e rejeitadas. A questão de saber se a linguagem é ‘por natureza’ ou ‘por convenção’ é um problema de origem sofística. Sócrates confronta as duas posições, mas não aceita nenhuma delas.” (RICOEUR, Paul. *Ser, Essência e Substância em Platão e Aristóteles*: curso ministrado na Universidade de Strasbourg em 1953-1954. Trad. de Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2014. p. 12).

⁵⁷ VIEIRA, Trajano. Introdução. In: _____. *As bacantes de Eurípides*. Trad. de Trajano Vieira. São Paulo: Perspectiva, 2003. p. 23. Entre outras questões relativas à linguagem utilizada por Eurípides, Vieira destaca o caráter coloquial, já estudado por P. T. Stevens (Colloquial expressions in Eurípides. In: *Dictionnaire de poétique et de rhétorique*. Paris: PUF, 1998). “No verso 479”, escreve, “encontramos *oudén légon*, cuja tradução literal é ‘dizendo nada’, no sentido de um pronunciamento que nada significa.” (VIEIRA, 2003, p. 27). O ‘dizendo nada’, aí, serve perfeitamente de crítica a um “personagem” como Sócrates, aporético, como os falastrões nas praças, falando, falando, falando e nada dizendo; e os que o escutam somente ouvem “a fala vazia de um evasivo”; ou, como na tradução de Vieira: “um desses que anda ao léu na pólis, bom de prosa.” (VIEIRA, 2003, p. 85 [*Bac.*, 717]).

⁵⁸ *Crat.*, 383a-b; *Crat.*, 384d, respectivamente.

Na primeira parte do *Crátilo*⁵⁹, vemos Sócrates combatendo a tese de Hermógenes, argumentando que

se nem todas as coisas são da mesma maneira [*homoiôs*] para todos, simultaneamente e para sempre, nem cada coisa é para cada um em particular [*idiai*], é evidente que as coisas têm uma certa entidade estável [*ousian tina bebaion*], que não é relativamente a nós nem é por nós; que não é arrastada para cima e para baixo por ação da nossa fantasia; mas têm uma entidade que é em si a mesma e relativamente a si mesma, a qual é por natureza [*pros tèn autôn ousian echonta hêiper pephyken*].⁶⁰

Na sequência, a questão é ainda mais agravada: “E as ações não serão também realizadas de acordo com a sua própria natureza, e não com a nossa opinião [*δόξα*]?” Sócrates pergunta. “Parece-me ser assim.”⁶¹ Platão faz Hermógenes concordar com seu mestre. Mas a “vitória” de Sócrates não é completa, e, por hora, serve somente para impedir que Hermógenes aceite a

⁵⁹ Ou seja: *Crat.*, 383a-391a. A divisão (em três partes) que seguimos é conforma: SANTOS, 2001, p. 10. Jayme Paviani fala em apenas duas partes: “O diálogo *Crátilo* pode ser dividido em duas partes: a primeira, a mais longa, e a conversação entre Sócrates e Hermógenes (383 a 428), e a segunda, entre Sócrates e Crátilo (428 a 440).” (PAVIANI, Jayme. *Escrita e linguagem em Platão*: notas introdutórias. Porto Alegre: EDIPURS, 1993. p. 17. [Col. Filosofia, 5]). Da pequenina parte atribuída a Crátilo, Barbara Cassin afirma: “Do silencio de Crátilo e do seu sentido filosófico encontram-se, como prova a montante, no diálogo platônico que tem seu nome. Aí Crátilo pouco fala: um quinto do diálogo (entre 428 e 440). No resto do tempo fazem-no falar.” (CASSIN, Barbara. O dedo de Crátilo. In: *Análise*: revista quadrimestral de filosofia. Lisboa: Edições Salamandra, 1987. p. 7. v. 7). É necessário não confundir o Crátilo do diálogo com o Crátilo histórico, mestre de Platão, de quem Aristóteles comenta que: “Tendo-se familiarizado desde jovem com Crátilo e com as doutrinas heraclíticas (de que todas as coisas sensíveis se encontram em perpétuo fluxo e não se pode ter conhecimento delas), manteve mais tarde essas opiniões.” (*Met.*, A 6, 987 a 32). E sobre “o dedo de Crátilo”, como no título do artigo de Cassin, “foi essa a opinião na mais extrema das doutrinas acima mencionadas a dos que se dizem discípulos de Heráclito, qual a defendida por Crátilo, que acabou persuadindo-se de que não devia dizer nada e se contentava em mover o dedo, e criticou Heráclito por ter dito que é impossível entrar duas vezes no mesmo rio; pois ele, Crátilo, opinava que isso não se pode fazer sequer uma vez.” (*Met.*, IV, 5, 1010 a 13). Sobre o que esse Crátilo disse ou o que disseram que ele disse, há uma enorme distância. (CASSIN, 1987, p. 7). Dele, primeiro mestre de Platão, nada ou quase nada sabemos.

⁶⁰ *Crat.*, 386d-e.

⁶¹ *Crat.*, 387a. Não há como não relacionar essa passagem a Protágoras e sua tese sobre a percepção individual e privada, para cada um dos sentintes (*Teet.*, 166c), sumariada na máxima muito conhecida: “A medida de todas as coisas [é o homem], das que são enquanto são, das que não são enquanto não são.” (*Teet.*, 152a). Mas, se não há relação entre palavras e coisas, por não haver nada em comum entre elas, como estabelecer convenções anteriores à linguagem, se precisamos da própria linguagem para isso? Qual seria, afinal, a origem da convenção antes da convenção que gerou a convenção? Afinal: do nada, nada vem. Hermógenes não tem respostas para isso. (Em *As Leis*, 716c, Sócrates é taxativo: “Deus é a medida de todas as coisas, não o homem.”). No *Fedro*, porém, o convencionalismo é referido por Sócrates, sem ser exatamente um “problema”: “Mas, eis um testemunho digno de menção: os antigos que instituíram os nomes não acreditavam ser a loucura [*mania*] nem algo vergonhoso, tampouco uma desonra; pois a essa belíssima arte com a qual se discerne o porvir, urdindo tal nome, não teriam chamado de *maniké*, mas instituíram-no creditando que é bela sempre que sugerida por dádiva divina [*theia mania*] – e os homens de agora, por sua vez, desprovidos do sentido de belo, inserindo um T, chamaram-lhe de *mantiké* [profética].” (*Fedr.*, 244b-c). Não cabe, aqui, comentar a etimologia extravagante de Sócrates. Chamamos atenção somente para a aceitação consensual da instituição dos nomes pelos antigos. Para a questão das etimologias e da *theia mania*, veja: REIS, Maria Cecília Gomes dos. Notas e comentários ao texto. In: PLATÃO. *Fedro*. Trad. de Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2016. p. 186-88. Para o alfabeto, os mais antigos usos da escrita, da palavra falada e (para além d) a “mensagem escrita”, entre os gregos, veja os capítulos 4 e 5 de: THOMAS, Rosalind. *Letramento e oralidade na Grécia Antiga*. Trad. de Raul Fiker. São Paulo: Odysseus, 2005. p. 73-139.

tese convencionalista sobre a correção dos nomes, levando-o forçosamente a reconhecer a necessidade de dizer as coisas “como lhes pertence por natureza e como devem ser ditas e por meio do que devem sê-lo”. Se o problema do *Crátilo* é a “correção dos nomes” – como denunciado no subtítulo: ἡ Περί ὀνόματων ὀρθότητος – ou *saber se a linguagem* (também o signo, a combinação de signos, a escrita) *pode ajudar a compreender a realidade*, a resposta do convencionalismo mostra-se insuficiente, e aparentemente inferior ao naturalismo. Há um livrinho infanto-juvenil, *Marcelo, marmelo, martelo* (1976), de Ruth Rocha. Nele, o problema dos nomes e das coisas aparece de modo simplificado, mas não menos complexo. O menino Marcelo cisma com o nome das coisas:

– Mamãe, por que é que eu me chamo Marcelo?
 – Ora, Marcelo foi o nome que eu e seu pai escolhemos.
 – E por que é que não escolheram martelo?
 – Ah, meu filho, martelo não é nome de gente! É nome de ferramenta...
 – Por que é que não escolheram marmelo?
 – Porque marmelo é nome de fruta, menino.
 – E a fruta não podia chamar Marcelo, e eu de marmelo?
 No dia seguinte, lá vinha ele outra vez:
 – Papai, por que é que mesa se chama mesa?
 – Ah, Marcelo, vem do latim.
 – Puxa, papai, do latim? E latim é língua de cachorro?
 – Não, Marcelo, latim é uma língua muito antiga.
 – E por que é que esse tal de latim não botou na mesa o nome de cadeira, na cadeira nome de parede, e na parede nome de bacalhau?
 Daí a alguns dias, Marcelo estava jogando futebol com o pai:
 – Sabe, papai, eu acho que o tal de latim botou nome errado nas coisas. Por exemplo: por que é que a bola chama bola?
 – Não sei, Marcelo, acho que bola lembra uma coisa redonda, não lembra?
 – Lembra, sim, mas... e bolo?
 – Ah, essa não! Mamãe vive fazendo bolo quadrado...
 O pai de Marcelo ficou atrapalhado.
 E Marcelo continuou pensando:
 “Pois é, está tudo errado! Bola é bola, porque é redonda. Mas bolo nem sempre é redondo. E por que será que a bola não é a mulher do bolo? E bule? E belo? E bala? Eu acho que as coisas deviam ter nome mais apropriado.”⁶²

Ruth Rocha não está exatamente apresentando um problema filosófico, e, diferentemente de Platão, não tem um *às na manga* para “resolver” a questão numa intervenção – pela colocação da teoria das Formas – do tipo *Deus ex machina*. Marcelo vai do convencionalismo ao naturalismo, mas não chega a solucionar o “problema da linguagem” simplesmente “imitando a própria natureza da coisa”⁶³, ou dando uma função descritivo-instrumental aos nomes; como quando chama a cadeira de “sentador”, a colher de “mexedor” (porque iria mexer o café) e o leite de... “suco de vaca”. No final, o que Marcelo faz é uma

⁶² ROCHA, Ruth. *Marcelo, marmelo, martelo* e outras histórias. São Paulo: Círculo do Livro, 1976. p. 9-13.

⁶³ *Crat.*, 423a.

simples conjunção das teorias, designando as coisas como lhe parece mais apropriado, com a palavra que julga melhor revelar o objeto em sua primeira utilidade. Se isso fosse uma solução, seria simplista e inadequada. Inadequada porque

falar é [...] uma ação executada com relação a pessoas e coisas, assim como dizer os nomes. [E], por conseguinte, se quisermos falar corretamente ou realizar algo, não podemos simplesmente designar as coisas como preferimos;⁶⁴

a exemplo de Humpty Dumpty, personagem de Lewis Carrol (1832-1898):

“Não fique aí falando sozinha desse jeito”, Humpty Dumpty disse, olhando para ela pela primeira vez, “melhor me dizer seu nome e atividade.”
 “Meu nome é Alice, mas...”
 “Um nome bem bobo” Humpty Dumpty a interrompeu com impaciência. “O que significa?”
 “Um nome *deve* significar alguma coisa?” Alice perguntou ambigualmente.
 “Claro que deve”, Humpty Dumpty respondeu com uma risada curta. “*Meu* nome significa meu formato...⁶⁵ aliás um belo formato. Com um nome como o seu, você poderia ter praticamente qualquer formato.”

Depois de *ensinar* Alice a comemorar seu desaniversário e, com isso, fazê-la ciente de que assim ganhará muito mais presentes, Humpty Dumpty afirma triunfante: “See! It's the glory for you!” (Vê? É a glória para você!).

“Não sei o que quer dizer com ‘glória’, disse Alice.
 Humpty Dumpty sorriu, desdenhoso. “Claro que não sabe... até que eu lhe diga. Quero dizer ‘é um belo e demolidor argumento para você!’”
 “Mas ‘glória’ não significa ‘um belo e demolidor argumento’”, Alice objetou.
 “Quando *eu* uso uma palavra”, disse Humpty Dumpty num tom bastante desdenhoso, “ela significa exatamente o que eu quero que signifique: nem mais nem menos.”
 “A questão é”, disse Alice, “se *pode* fazer as palavras significarem tantas coisas diferentes.”
 “A questão”, disse Humpty Dumpty, “é saber quem vai mandar – só isto.”⁶⁶

⁶⁴ BURTON, Neel. Crátilo. In: _____. *O mundo de Platão: a vida e a obra de um dos maiores filósofos de todos os tempos*. Trad. de Mário Molina. São Paulo: Cultrix, 2013. p. 130.

⁶⁵ A tradutora da edição que utilizamos faz a seguinte anotação sobre o nome de Humpty Dumpty: “Em inglês, a expressão ‘*Humpty-Dumpty*’ é usada como termo ofensivo para alguém ‘baixinho e gordo’. Há várias versões sobre a origem da expressão, entre elas: a) dataria do final do século XVIII e viria do personagem da cantiga de crianças ‘Humpty-Dumpty’; b) seria um poderoso canhão usado na Guerra Civil inglesa (1642-49) para defender a Igreja de Colchester no cerco do verão de 1648 – o canhão foi atingido e os homens do rei não conseguiram consertá-lo; c) a sonoridade aludiria a Ricardo III, que era corcunda e manco. Cercado de tropas inimigas e atacado, seu corpo foi cortado em pedaços.” (CARROLL, Lewis. *Através do espelho e o que Alice encontrou por lá*. Trad. de Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Zahar, 2009. p. 237).

⁶⁶ CARROLL, 2009, p. 239, 244-5.

Como nesses exemplos, mas de uma perspectiva *mais* filosófica, a maioria dos diálogos platônicos gira em torno dos problemas de definição⁶⁷ – os de Agostinho, em certas medidas, idem. No exemplo acima, a redefinição da palavra “glória”, feita por Humpty Dumpty, é o que confere sentido à palavra “glory”, ainda que o sentido *não faça sentido*. E faria menos ainda se lêssemos a declaração de Humpty Dumpty, de que um desaniversário *significa* “glory to you”, simplesmente, sem a explicação que segue. O contexto lança luz sobre o sentido, sobre a intenção de quem fala – isso, claro, considerando apenas a *palavra como tal*, expressa (de algum modo) e fixada como objeto hermenêutico –, mas não chega a ser suficiente. Esse “intencionalismo”, que é uma das colunas na teoria descritiva dos nomes de John Searle, apesar dos desdobramentos próprios que o autor dá à sua filosofia da linguagem, é também presente em Agostinho, em sua hermenêutica “autorreferente”. A análise do estado psicológico-social do autor, de sua intenção naquilo que escreve – a suposição do indivíduo, de sua mente e de “outras mentes”, como Agostinho parece “tratar” nas *Confissões*⁶⁸, e somente questionada seriamente no final da década de 1960 –, da tradição clássica aos primeiros questionamentos da normatividade linguística (início do século XX), é presente em praticamente todos os grandes hermeneutas, mas ainda mais depois de Agostinho.

No *Teeteto*, “o entrelaçamento dos nomes [que constitui a natureza do λόγος, que os organiza] é aquilo que a explicação é”, e:

⁶⁷ Paul Ricoeur nota-o bem: “Já no início [do *Crátilo*], o problema da definição está atrelado ao problema da *linguagem*, pelo *nome*. O que é titular da palavra? A função de unidade e de identidade da essência está inserida no nome. O problema da essência é o problema da justificação da linguagem; é o problema da crítica da linguagem [...]. O problema da essência é idêntico ao problema da linguagem, da denominação. A pergunta: ‘o que é a virtude, a coragem?’ equivale a ‘o que *denominamos* virtude, coragem?’. O problema platônico é um problema de fundamento, de crítica da linguagem.” (RICOEUR, 2014, p. 12).

⁶⁸ Especialmente em X, XI,18: “[...] por isso se diz que a palavra *cogitare* deriva de *cogere*. Com efeito, *cojo* está para *cogito* como *ago* para *agito* e *facio* para *factito*. Contudo, o espírito reivindicou, como própria de si, esta palavra, de tal maneira que *cogitari* se aplica propriamente àquilo que se recolhe [*conligitur*], isto é, junta [*cogitur*], não noutro lugar, mas sim no espírito.” E no *De Trin.*, X, 9,12: “Que a alma não procure enxergar-se como se estivesse ausente, mas cuide de ser discernir como presente. Nem procure se conhecer como se não se conhecesse. Basta desaparecer-se do que sabe não ser ela mesma. Quando ouvir o ‘conhece-te a ti mesmo’ [*nosce te ipsum*] como procurará agir se desconhece o significado de do que seja ‘conhece-te’ ou o que seja ‘ti mesma’? Se sabe ambas as coisas, então poderá conhecer-se a si mesma, posto que há diferença entre dizer à alma: ‘conhece-te a ti mesma’ e: ‘conhece um querubim ou um serafim’. Com relação a esses seres, eles nos estão ausentes, apenas cremos que são potestades celestiais, conforme é afirmado.” Há muitas passagens semelhantes a essa, como as que são utilizadas por Gareth B. Matthews (ou seja: *De Trin.*, X, 10,16; X, 9,12), quando trata sobre o dualismo corpo-mente em Agostinho, traduzindo o último termo no sentido literal de *mens*. (Cf. MATTHEWS, Gareth B. *Santo Agostinho: a vida e as ideias de um filósofo adiante de seu tempo*. Trad. de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2007. p. 71-86).

É por isso que os elementos carecem de explicação e são incognoscíveis, embora sejam sensíveis. Por sua vez, as sílabas [a forma única, pela combinação das letras] são cognoscíveis, podem nomear-se e são opináveis por opinião verdadeira.⁶⁹

A opinião verdadeira (ἀληθὴς δόξα), isto é, com λόγος, do ponto de vista prático, é saber – ainda que, sendo πιστις ou εἰκασία (imaginação), fique atrás de ἐπιστήμη, em termos de valor.⁷⁰

Há (deve haver) na palavra um λόγος que lhe confere (deve conferir) *sentido*, que é o seu *espírito* (sua realidade essente, como a alma ao corpo); por isso, e pelo que temos desse mesmo λόγος, por participação (μέθεξις)⁷¹, o sentido é ora encoberto ora desvelado: para nós, em nós, na palavra ou através da (nossa) palavra⁷²... onde dizer *A é* ou *pode ser* não

⁶⁹ Teet., 202b. A “opinião verdadeira” supõe, já, a predicação da δόξα, e, claro, sua oposição para além da simples “opinião”; como é mais comum, na tradução do termo.

⁷⁰ Teet., 201d-210. “[...] a opinião verdadeira permanece sempre uma parte integrante e fundamental [...] da concepção platônica de saber: não há um saber que não seja também opinião verdadeira (Teet. 202d). Além disso, Platão está ciente de que para a condução da ação a (mera) opinião reta é perfeitamente suficiente (e não só o saber): Mên. 97b-d). A (mera) opinião reta não é nada menos útil (para a ação) – *ouden hêton ôphelimon* – do que o saber, diz Sócrates (Mên. 97c; cf. 98c); e opiniões verdadeiras são uma bela coisa e produzem tudo que é bom, contanto que permaneçam (na alma) (Mên. 97e-98a). No trecho Banq. 202a, a (mera) opinião reta aparece como algo alojado entre o saber e a ignorância (*amathia*), e aqui é justamente sua verdade que a eleva acima do grau da ignorância (Banq. 202a), e é sua falta de fundamentação que a põe abaixo do grau do saber (202a).” (MEIXNER, Uwe. Opinião/aparência [*doxa*]). In: SCHÄFER, 2012, p. 230). Para Francisco Queiroz: “Platão equivocou-se em certa medida ao distinguir entre crença verdadeira ou opinião verdadeira (*alethês doxa*), por um lado, e conhecimento ou ciência (*epistême*), por outro lado, dizendo que só o segundo possui Logos (Razão).” (QUEIROZ, Francisco Limpo de Faria. Um erro de Platão: separar crença verdadeira de conhecimento. In: _____. *Filosofia e epistemologia*. Disponível em: <<https://filosofar.blogs.sapo.pt/tag/hiperanal%C3%ADtico>>. Acesso em: 27 out. 2016). No *Mênon*, os homens virtuosos são virtuosos em virtude de uma opinião feliz (*eudoxia*), isto é, correta (*orthê doxa*). Do ponto de vista dos efeitos práticos (*pros orthoteta praxeos*), isto é, na perspectiva do sucesso operativo, a opinião correta não é guia inferior do conhecimento (96e-97c). “O tema da forma de aquisição da virtude e em geral das competências disciplinares estava no centro de um confronto que envolvia sofistas, retores, especialistas das diversas técnicas, e no qual tomaram parte também muitos socráticos, a começar por Xenofonte e a terminar por Críton, que compôs um escrito intitulado *Não é possível tornar-se bons graças à instrução* (DL 2.121).” (FERRARI, F. Conhecimento e virtude no *Mênon* de Platão. In: *Archai*, n. 12, jan-jun, p. 78, 2014). Mais sobre a questão do ἀληθὴς δόξα, às vezes bastante confusa em Platão, cf. MEIXNER, 2012, p. 229-31.

⁷¹ No sentido em que Platão, no *Fédon* (100d-e), usa para fazer a relação e a distinção entre as coisas sensíveis e as ideias: “O modo por que essa participação se efetua, não o examino neste momento; afirmo, apenas, que tudo o que é belo é belo em virtude do Belo em si. Acho que é muitíssimo acertado, para mim e para os demais, resolver assim o problema, e creio não errar adotando esta convicção. Por isso digo convictamente, a mim mesmo e aos demais, que o que é belo é belo por meio do Belo.” (PLATÃO. *Fédon*. In: _____. *Diálogos*. 2. ed. Trad. e notas de Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Abril Cultural, 1983. [Col. Os Pensadores]). Depois, em *Parmênides* (132d), Platão fala da participação como “imitação”. “O *Fédon* aproveita a ideia do ‘conhecimento *a priori*’ para a enquadrar na teoria abrangente que explica toda possibilidade de compreender o visível. Esta decorre do condicionamento, operado pela linguagem, que condiciona a interpretação do sensível à recordação das Formas inteligíveis ‘anteriormente conhecidas’.” (SANTOS, 2012, p. 92-93). Agostinho mantém essa definição, que depois será assumida por Sto. Tomás (*Sum. Theol.* I, q. 3, a. 4). No contexto do *Timeu* (*Tim.*, 29e ss; 30a-c e especialmente 32c-d), Platão “divide a realidade em dois âmbitos ontologicamente distintos (*noêtos topos* ou *kosmos*) e um sensorialmente perceptível (*aisthêtos*). Nisto, ele considera o âmbito perceptível uma cópia do inteligível (*Tim.* 27d ss., 29 b-c).” (HORN, Christoph. Ordem/cosmos [*taxis/kosmos*]). In: SCHÄFER, 2012, p. 234).

⁷² A “ação” na preposição διά (*através* [de], *por* [meio de]...), em que λέγειν (*fala*, presente ativo infinitivo de λέγω) procura por λόγος (διάλογος, διά λέγειν): διά λέγο, resultando no diálogo, na dialética, etc. Nesse

dizer *B*, e ainda assim incluí-lo na omissão, o esquecimento necessário⁷³, ou no *dito* que deu/dá sentido ao que ainda se dirá – como parte de um todo no qual ela (a parte) é inserida, ainda que não manifesta... à semelhança de *uma* consciência em relação ao *lógos total* (ὁ πᾶς λόγος) ou *lógos* universal, tal defendido pelos estoicos na tese sobre o *pneûma* (“sopro”, “espírito”) cósmico todo-abrangente.

Aqui não há distinção formal entre o domínio da filosofia e da teologia, na ordem da verdade racional e da verdade revelada, que constituem, conjuntamente, a sabedoria total – partindo do princípio de que as verdades a que chegaram os filósofos antigos resultaram da iluminação divina, partes de uma revelação total que inclui tanto o presente como o passado e o futuro: o *É*, sempre sendo. “Por exemplo”, diz Agostinho no *De vera religione*,

um verso é belo no seu gênero, se bem que não se possa pronunciar ao mesmo tempo, duas de suas sílabas. Para emitir a segunda sílaba, é preciso que a primeira tenha passado. Chega-se sucessivamente ao final. E quando ressoa a última sílaba, sem que ressoe com ela as precedentes, ela se liga, entretanto, às sílabas já desaparecidas para completar a beleza e a harmonia métrica do conjunto.⁷⁴

De outro modo e em outro sentido, dizer *É* é supor o *não-É* (por já haver sido dito e desaparecido, ou por não ter sido dito), o *não-dito necessário* para que o *dito* se mostre; eleger uma palavra em um discurso é, ao mesmo tempo e conseqüentemente, rejeitar outra, outras, sinônimos ou correlatas. É a noção de unidade – por uma razão gramático-unificante – que confere sentido às partes. Do mesmo modo que um braço extraído do corpo não é o corpo, e perde a sua função (movimentos, sensibilidade), há palavras que, extraídas do *seu* conjunto, perdem o *lóγος*, sua “alma”, sua propriedade significante. E há casos em que, se não é o

sentido, em Sto. Tomás [nas objeções a: “Se o Verbo é daquelas coisas que não são nem serão nem foram” [*Utrum Verbum sit eorum quae nec sunt, nec erunt, nec fuerunt*]]: “Segundo Agostinho [*De Trin.*, VI, 10], ‘o Filho é a Arte do Pai repleta das concepções (*rationum*) dos viventes’. Mas com diz Agostinho (LXXXIII *Quaestionum* 63) ‘a concepção (*ratio*), ainda que nada se faça por ela, é certamente chamada concepção’. Portanto também o *Verbo* é das coisas que não estão se fazendo e nem se fizeram.” (*De veri.*, art. 7, obj. 2). E, antes: “Diz Agostinho [LXXXIII *Quaestionum* 63]: ‘No princípio era o Verbo.’ O que em grego é *Logos*, é o que se diz em latim *ratio* (razão) ou *verbum* (palavra). E nessa passagem traduz-se melhor por *verbo* pois diz respeito não só ao Pai, mas também àquelas coisas que foram criadas mediante o *Verbo* com a potência operativa’ [*operativa potentia*].” (*De veri.*, art. 5, c. 2).

⁷³ Como no comentário de Donaldo Schüller, na introdução para a sua tradução de *O banquete*: “O esquecimento participa da construção [do diálogo]. Permite tomar distância, refazer, reconstruir. Minada por esquecimentos, a memória é construtiva. Não houvesse esquecimentos, estaríamos presos aos fatos, nocivos à imaginação.” (SCHÜLLER, Donaldo. Na caverna. In: PLATÃO. *O banquete*. Trad. de Donaldo Schüller. Porto Alegre: L&PM, 2012. p. 14. [Col. L&PM Pocket, 711]).

⁷⁴ *De ver. rel.*, III, 22,42. Essa passagem ficará mais clara mais adiante, quando Agostinho tratar sobre o “problema do tempo”. Cf. *Conf.*, XI. Problema que já é tratado (e resolvido), antes de Agostinho, por Taciano: “Para que dividis o tempo, dizendo que uma parte é passado, outra presente e outra futuro? Como o futuro pode passar, se é o presente? Como os navegantes acreditam em sua ignorância, por causa do movimento acelerado do navio, que são os montes que correm, do mesmo modo sois vós que passais rapidamente, mas o tempo permanece parado, enquanto aquele que o fez quiser que exista.” (*Discurso*, 26).

verbo mediando o conjunto ou *um nome* qualificando outro nome⁷⁵, o sentido-significado, igualmente, se perde. “Por exemplo”, Aristóteles diz,

em *kallippos*, o *hippos* por si mesmo nada significa. Por exemplo, como significa na expressão *kalos hippos* [belo cavalo]. Todavia, o que ocorre com os nomes simples não ocorre com os nomes complexos. Naqueles, com efeito, de nenhum modo a parte é significativa. Nos últimos, ela quer dizer alguma coisa, mas, separada, nada significa, como a palavra *keles* na expressão *epaktrokeles*.⁷⁶

Como a junção das notas formam os acordes e os acordes a melodia, a melodia harmoniosa – parte da música total –, também assim a junção dos signos no nome (e às vezes o próprio signo rebe um nome), e os nomes nas sentenças, na proposição. Voltaremos à questão depois; aqui nos interessa o *nome* à proposição, o seu sentido mítico-agregador, através do λόγος, nos *logoi* – porque é com base nisso (e da interpretação moral de algumas passagens da Bíblia⁷⁷) que Agostinho fala da *palavra* como *potentia* (δύναμις), e dos nomes que apontam para as coisas apreensíveis interiormente-intelectivamente, e também *para além de si mesmos*⁷⁸. No mito da Torre de Babel, a palavra única, isto é, uma linguagem comum –

⁷⁵ Referimo-nos ao substantivo. Tudo o que existe *é*, e cada *ser* tem o *seu nome*. Substantivo é a classe gramatical das palavras variáveis, que denominam os seres. Além de objetos, pessoas e fenômenos, os substantivos também nomeiam lugares, sentimentos, estados mentais (alegria, tristeza, etc.), qualidades morais (honestidade, sinceridade, etc.) e ações (corrida, pescaria, etc.).

⁷⁶ *De int.*, II, 160 a. *Epaktrokeles* é uma pequena embarcação usada por piratas, na época de Aristóteles.

⁷⁷ Como a de Gn 11,1 – que apresenta a variedade de línguas como castigo pela soberba dos homens – e a de Tg 3, que recomenda aos que ensinam que saibam usar bem a língua (órgão), que é a mesma para bendizer e maldizer, apagar ou acender o fogo destruidor, conforme a utilização das palavras.

⁷⁸ Nesse sentido, ver o capítulo VII, que é um resumo dos capítulos anteriores do *De magistro*, e o capítulo XII, onde lemos: “Mas se para as cores consultamos a luz e, para as outras coisas que percebemos mediante o corpo [*corpora quae sentimus*], consultamos os elementos deste mundo [as realidades sensíveis], os mesmos corpos percebidos pelos sentidos de que a mente se serve [*mens utitur*] como de intérpretes para conhecer as coisas externas; e, no entanto, para aquelas coisas que se conhecem mediante a inteligência consultamos, por meio da razão, a verdade interior.” (*De mag.*, XII, 39). No capítulo XIV, porém, é que o *mestre interior*, e a nossa consciência, interiores, apontam definitivamente para as suas realidades suprassensíveis: o Cristo, a mente eterna (a alma, a consciência). E no *De ver. rel.*, 55,113 (Conclusão): “Que a nossa religião nos ligue, pois, ao Deus único e onipotente. Entre o nosso espírito com o qual o conhecemos como Pai e a Verdade – isto é, a luz interior com que o conhecemos, criatura alguma se interpõe.” E: “Todas essas informações que acabo de dar sobre a luz do espírito foram-me manifestadas por ela mesma, e não por outro meio. Por essa luz entendo que é verdade o que tenho dito, e por ela entendo que eu entendo, e assim por diante. Cada um entende que entendeu e pode entender isso de novo. Entendo que há aí um processo ao infinito. Mas entendo que essa extensão não é a de volume ou de movimento.” (*De ver. rel.*, VI, 49,97). Etc. Na Bíblia, a noção de interioridade – ou da *Razão interior* (luz interior), que reflete a razão divina – aparece primeiramente em Jr 31,33-35, quando Deus, por meio do profeta, fala da nova Aliança à casa de Israel: “Porque esta é a aliança que selarei com a casa de Israel depois desses dias, oráculo de Iahweh. *Eu porei a minha lei no seu seio e a escreverei em seu coração*. Então eu serei seu Deus e eles serão meu povo. *Eles não terão mais que instruir seu próximo ou seu irmão, dizendo: ‘Conhececi a Iahweh!’ Porque todos me conhecerão, dos menores aos maiores...*” (BJ). A ênfase é nossa. Em Lc 18,13, quando o publicano aplica socos ao peito, é como se dissesse ao seu coração, punindo-o: “Ah, por que desejas o que não é da luz?”, etc. E reconhece e assume *sua* culpa. No século II da Era Comum – quando foi redigido o *Evangelho de Tomé*, essa noção de *Razão interior* já é presente: “Jesus disse: ‘Se seus líderes lhes dizem: ‘Vejam, o reino está no céu’, então os pássaros do céu os precederão. Se lhes dizem: ‘Está no mar’, então o peixe os precederá. Antes, o reino está dentro de vocês e está fora de vocês’. Quando vocês se

como na união dos sexos, no mito do andrógino em *O banquete*, de Platão –, confere poder aos homens:

Todo o mundo se servia de uma mesma língua e das mesmas palavras. “Vinde! Façamos tijolos e cozamo-los ao fogo! Vinde!” “Vinde! Construíamos uma cidade e uma torre cujo ápice penetre nos céus! Façamo-nos um nome e não sejamos dispersos sobre toda a terra!”⁷⁹

E, por isso, os deuses dividem os homens, e os confundem: ou pelo sexo ou pela língua.

E Iahweh disse: “Eis que todos constituem um só povo e falam uma só língua. Isso é o começo de suas iniciativas! Agora, nenhum desígnio será irrealizável para eles. Vinde! Desçamos! *Confundamos a sua linguagem para que não mais se entendam uns aos outros.*”⁸⁰

De modo semelhante, Zeus, n’*O banquete*, depois de laboriosa reflexão, teria afirmado: “Acho que tenho um meio de fazer com que os homens possam existir, mas parem com a intemperança, tornados mais fracos. Eu os cortarei em dois, e ao mesmo tempo eles serão mais fracos e também mais úteis para nós.”⁸¹

A partir das citações, somos tentados a notar que, quanto menor é o poder do homem, tanto maior é a glória do deus a quem ele serve. Mas é preciso notar, antes, que os cinco primeiros discursos no *Banquete* são levados à jocosidade, ao ridículo, para que o discurso de Sócrates-Diotima se sobressaia, e assim se insinue a teoria das Formas – na metodologia ascendente de Eros, do inferior ao superior, da forma sensível (αἰσθητόν) à inteligível (εἶδος, ἰδέα), do terreno e corruptível (notado na beleza, bondade, etc.) ao eterno e incorruptível, fonte de toda beleza, bondade, justiça, etc.

conhecerem, então serão conhecidos, e compreenderão que são filhos do pai vivo. Mas se não se conhecerem, então vivem na pobreza e são a pobreza.” (TOMÉ. *O Evangelho de Tomé*: as sentenças ocultas de Jesus. Ed. crítica, introdução, tradução do texto copta e notas de Marvin Meyer. Trad. de Júlio Castañon Guimarães. Rio de Janeiro: Imago Ed., 1993. p. 33 [dito 3]. [Col. Bereshit]). Ao que Haroldo Bloom comenta: “O transtorno da descoberta e de ser descoberto é, simplesmente, o transtorno que remove a ignorância do caminho, para ser substituída pelo saber gnóstico, em que somos conhecidos à medida que nos conhecemos.” (BLOOM, 2005, p. 294). A ligação com a *anamnese* pitagórico-órfico-platônica é óbvia: “Tudo o que buscamos já está na nossa presença, e não distante de nós. O que há de mais notável nesses apotegmas [os ditos do Jesus vivo, conforme Tomé] é a insistência de que tudo já está diante de nós. [...] Existe luz em ti, e essa luz não faz parte do mundo criado.” (BLOOM, 2005, p. 296-97). A interioridade agostiniana (doutrina da Iluminação interior) é o cume de toda uma tradição sapiencial e (inclusive) gnóstica, oral e escrita, e então apurada no enredo da nascente *doctrina christiana* (Patrística).

⁷⁹ Gn 11,1-7; BJ.

⁸⁰ Gn 11,1-7; BJ. A ênfase é nossa.

⁸¹ *Ban.*, 190c-d.

O cristianismo nascente aproveitou-se de toda uma bagagem de conceitos e categorias próprias do *helenismo* e, com isso, o próprio *Hellenismos*⁸² evoluiu. “Sem esta evolução pós-clássica da cultura grega”, Werner Jaeger comenta, “a ascensão de uma religião mundial cristã teria sido impossível”. E completa:

Na época apostólica, observamos o primeiro estágio do Helenismo cristão no uso da língua grega, que encontramos nos escritos do Novo Testamento, e este continua nos tempos pós-apostólicos, no tempo dos chamados Padres Apostólicos. [...] A questão da língua não era de modo algum uma matéria irrelevante. Com a língua grega, todo um mundo de conceitos, categorias de pensamento, metáforas herdadas e sutis conotações de sentido entra no pensamento cristão.⁸³

Em Agostinho, o “problema de Platão” é resolvido, e embora a língua grega (domínio da gramática, etc.) fosse um problema para ele, a compreensão geral dos conceitos não era, e serviam muito bem à fundamentação de certas noções teológicas, principalmente aquelas que, no Novo Testamento, pareciam refletir a teoria das Formas: a doutrina da imortalidade da alma, o inatismo, etc. Noções que eram, até certo ponto, fundamentais no desenvolvimento da moral cristã, porque ligadas à ideia do Bem (Ἀρίστων), da Justiça (Δίκη, donde ἡ δικαιοσύνη) como retidão, da Sabedoria (Σοφία) como prudência (σωφροσύνη), da virtude (ἀρετή) como força da alma tendente ao bem, etc. Bem dirigido, o pensamento leva à boa ação, e a boa ação à boa *decisão*.

⁸² “*Hellenismos*, que é o substantivo derivado do verbo *hellenizo* (‘falar grego’), significava originalmente o uso correto da língua grega. O conceito parece ter sido empregue pela primeira vez pelos professores de retórica. Teofrasto, que, tal como o seu mestre Aristóteles, fazia da retórica parte do seu ensino no Liceu em Atenas, edificou a sua teoria do estilo perfeito em cinco partes, a que chamava as ‘virtudes da dicção’ (*aretai*), sendo a primeira e a mais básica o *Hellenismos*, i.e., um uso gramaticalmente correto da língua grega, o grego livre de barbarismos e solecismos. (Cf. J. Stroux, *De theophrasti virtutibus dicendi*, Leipzig, 1912, p. 13). Esse requisito era característico da época, na Grécia do século IV, em que os estrangeiros de todos os estratos sociais se haviam tornado tão numerosos que exerciam uma influência deteriorante no idioma falado, até na língua dos próprios gregos. A palavra *Hellenismos* não tinha, pois, originalmente o sentido da adoção das maneiras gregas, nem de um modo de vida grego, sentido que veio mais tarde a adquirir inevitavelmente, em especial fora da Hélade, onde a cultura grega se tornara moda. A propósito de outra acepção da palavra nos finais do período antigo, que se desenvolveu num mundo em larga medida cristianizado. Veio então a significar não só a cultura e a língua dos Gregos, mas também o culto e a religião ‘pagãos’, i.e., da Grécia antiga. Neste sentido, é muito utilizado pelos Padres da Igreja gregos na sua polémica. Os vários sentidos da palavra nem sempre são suficientemente distinguidos na literatura erudita.” (JAEGER, Werner. *Cristianismo primitivo e Paideia grega*. Trad. de Teresa Louro Pérez. Lisboa: Edições 70, 1991. p. 17; nota 6).

⁸³ JAEGER, 1991, p. 17. Nesse sentido, e como complemento, é relevante o artigo de: BARRETO, Marco Heleno. Razão e fé no encontro entre helenismo e cristianismo. In: *Síntese*, Belo Horizonte, v. 30, n. 97, p. 263-74, 2003. E, com maior relevância: SPINELLI, Miguel. *Helenização e recriação de sentidos. A filosofia na época da expansão do cristianismo – séculos II, III e IV*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002. (Col. Filosofia, 145).

1.2. O humano como “casa da palavra”; a palavra como “casa do ser”

O pensamento que leva à ação (a boa ação, aceita como verdadeira), se olharmos mais atrás na história da filosofia, aparece muito cedo no Ocidente – destacada assim em relação ao Oriente, por seu rigor metodológico, sistemático e racional. A ação, ou o *agir na verdade*, tem relação estreita com o conhecimento em seu sentido mais pleno, ou a sua possibilidade. Em Sócrates, por exemplo, a verdade é, por sua própria natureza, filha do pensamento dialético, que nasce do homem, do *ser humano*. “[...] o ser do homem”, Heidegger afirma,

caracteriza-se como ζῶον λόγον ἔχον, o ser vivo cujo modo de ser é, essencialmente, determinado pela possibilidade da linguagem. O λέγειν fornece a orientação para que se obtenham as estruturas ontológicas dos entes que nos vêm ao encontro nas falas, interpretações e discussões. É por isso que a ontologia antiga, elaborada por Platão, torna-se uma “dialética”.⁸⁴

O caráter dialógico ou a situação dialogal (διὰ λέγειν), como Ernest Cassirer (1874-1945) nota, é próprio do/no homem, e visa, em primeira instância, a compreensão, a boa convivência⁸⁵. “Daí a ideia de maiêutica, celebrada por Platão no *Teeteto*. Daí também a importância da *pólis* e da *ágora*. Afinal de contas”, Ivan Domingues afirma, “as coisas não falam e nada nos podem ensinar. Só os homens.”⁸⁶ Para Aristóteles, a situação dialogal é uma marca distinta do homem em sociedade, de sua “vitalidade” (ψυχή). O Estagirita considera duas formas distintas de ψυχή: a percepção sensível que recebe dados do exterior e o

⁸⁴ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo* – parte I. 11. ed. Trad. de Márcia de Sá Cavalcante. Petrópolis: Vozes, 2002. p. 54. [§ 6]. (Col. Pensamento Humano). E noutra parte: “O ‘homem’ tem a ‘linguagem’ (*ratio et oratio*), (‘animal rationale’ ‘consegue’ ‘falar’ e ‘fala’ com necessidade essencial). A ‘palavra’ tem o ‘homem’ (‘funda’ *Da-sein* – Guardiania do Ser).” (Martin. *Sobre a essência da linguagem*: a respeito do tratado de Herder “Sobre a origem da linguagem”. Trad. de Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2015. p. 7. [Col. Textos Filosóficos]). “A dialética, segundo Platão, prepara a *psychê* para a contemplação do Bem. E para prepara-la para essa contemplação, a pedagogia platônica educa, por meio das matemáticas. [...] Em Platão, existe uma dialética ascendente, que liberta dos sentidos e do sensível, conduz às Idéias e, posteriormente, ascendendo de Idéia em Idéia, alcança a Idéia Suprema.” (PAULO, Margarida Nichele. *Indagação sobre a imortalidade da alma em Platão*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996. p. 67. [Col. Filosofia, 39]). Enquanto conceito, a “ontologia” se origina na Grécia Antiga (Platão, Aristóteles, Parmênides), mas o registro mais antigo do termo é latino, na obra *Ogdoas Scholastica* (1606), do germano Jacobus Lorhardus (1561-1609). Em Aristóteles, ontologia é a parte da filosofia que tem por objeto o estudo das propriedades mais gerais do ser (*einai*), separada da infinidade de determinações que, ao qualificá-lo particularmente, ocultam sua natureza plena e integral (*tó ón*). Em Heidegger, é a reflexão sobre o sentido abrangente do ser, como aquilo que torna possível as múltiplas existências – em oposição à metafísica tradicional que, por sua orientação teológica, transforma o ser (*einai*) em um mero ente com atributos divinos (*tó hen*). Em Agostinho, resumidamente, a ontologia é o estudo do Uno enquanto Uno – que engendra o mundo pelo seu Λόγος e é, nele, presente –, e o Uno é Deus.

⁸⁵ Cf. CASSIRER, E. *Essai sur l’homme*. Paris: Les Editions Minuit, 1975. p. 18-19.

⁸⁶ DOMINGUES, Ivan. *O grau zero do conhecimento: o problema da fundamentação das ciências humanas*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 1991. p. 20. (Col. Filosofia, 18).

conhecimento espiritual, interior, noético (o νοεῖν). Nessa última, o que o espírito capta não é o ente (o outro, com quem me relaciono, dialogo), simplesmente, mas o εἶδος (a ordenação fundamental do ente, o conteúdo do ser, do *seu* ser). O homem, enquanto ser espiritual dotado de linguagem, é o único capaz de distinguir a justiça da injustiça, o errado e o certo, na πόλις; onde manifesta o seu agir ético, político, dialógico. É um ser da palavra, ser simbólico, e a palavra é símbolo do real. A linguagem é do âmbito mundano-sensível e mundano-espiritual: sensível, é som, mas enquanto realidade eidética, é significante, ou seja: da esfera da comunicação do sentido captado pelo espírito, em seu próprio horizonte. Como conciliar a abertura universal do espírito à particularidade sensível-individual, característica essencial da sensibilidade, é a questão que perpassa toda a tradição do pensamento ocidental. A inquietude que impulsiona o homem ao saber ou ao *progresso do saber* tem sua sede na relação com o outro e, antes, consigo mesmo. A pergunta socrática: “O que é o homem?”, é indireta, retórica. O homem, ele vai dizendo aos poucos, é um ser que procura inconstantemente por si mesmo, numa inquietude forçada por seu incansável δαίμων. Nisso está toda a importância de sua consciência (ψυχή), que age como princípio diretor e elemento introdutor da *differentia specifica* entre o Eu pensante e as bestas impulsivas, irracionais. Essa razoabilidade, em Agostinho, reflete a própria razão no homem, criado à imagem de Deus (*imago Dei*). Mesmo o pecador, segundo ele,

Recebeu o ser, recebeu a existência humana. Grande é a diferença entre ele e o animal. Recebeu a forma do corpo, recebeu os vários sentidos: os olhos para ver, os ouvidos para ouvir, o nariz para cheirar, o paladar para sentir o gosto, as mãos para apalpar, os pés para andar, a própria saúde corporal. Mas tudo isso ainda é comum com os animais. Recebeu muito mais, a mente para entender, aprender a verdade, discernir entre o que é justo e injusto, para indagar, desejar o criador, louvá-lo e a ele aderir. [...] Deus não exige mais de ti do que aquilo que te deu interiormente.⁸⁷

E mais adiante:

Caríssimos, devemos nos recordar de que fomos feitos à imagem de Deus, imagem que se encontra no intelecto. Pois, os animais nos superam em muitos pontos; mas como o homem sabe que foi criado à imagem de Deus, vê que ali existe algo mais que não foi dado aos animais. Se considerarmos todas as coisas que o homem possui, veremos que propriamente se distingue do animal por ter intelecto. Daí repreender o Criador a alguns que desprezam em si o que lhe é peculiar e o principal dom do Criador, dizendo: “Não sejais como o cavalo e o mulo, sem inteligência” (Sl 31,9).⁸⁸

⁸⁷ *Enn. in Ps.*, 36, S. II,13.

⁸⁸ *Enn. in Ps.*, 54, 3. No mesmo sentido: *Ep.*, 120, 1 (2-3). “É preciso salientar que o Homem não seria capaz de fazer cultura e nem pensar sem a linguagem. Os animais se comunicam, mas não conseguem falar, nem usar símbolos. A linguagem permite ao Homem ligar o presente ao passado e antecipar o futuro. É através dela que

O não pensar, ou a ação irrefletida, depõe contra a humanidade do/no homem. A máxima adotada por Sócrates a partir do aforismo delfico: “Conhece-te a ti mesmo”, ou “Procurai vos conhecer”⁸⁹, pode ser lida como: “procurai atingir toda a vossa potencialidade humano-consciente, toda a vossa razoabilidade.” Com os estoicos, esse princípio diretor socrático – que ele descobre no mundo dos homens: a alma –, juntamente com o ideal de equilíbrio e de harmonia, ultrapassará a esfera da moral e da política, sendo estendido a todo o universo psíquico-humano, na acepção de um λόγος (*lógos universal, razão universal*). No lugar de tal λόγος (de λέγω, “eu digo”), a Patrística falará de um *cogito cum Deo*, que fará confundir com o próprio Cristo antes do Cristo, “pré-encarnado” na razão interior; como dito por Justino e Clemente⁹⁰, influenciados por Platão, pelos estoicos e principalmente pelo *Evangelho de São João*; que provavelmente recebeu influências de Filon de Alexandria (25 a.C.-50 d.C.) – o mais importante intérprete da forma alegórica, filósofo judeu alexandrino platônico que escreveu um *Comentário alegórico do Velho Testamento* pouco depois do nascimento do Cristo. Nas *Confissões*, Agostinho afirma que Deus fez que chegasse às suas mãos,

por intermédio de um certo homem [Teodoro] inchado de enormíssimo orgulho, uns certos livros dos Platônicos traduzidos da língua grega para a latina, e aí li, não exatamente nestas palavras, mas com muitas e variadas razões, que, no conjunto, se argumentava isto mesmo: *no princípio era o Verbo e o Verbo estava junto de Deus e Deus era o Verbo. [...] Todas as coisas foram feitas por ele, e sem ele nada foi feito; o que foi feito é vida nele, e a vida era a luz dos homens; e a luz brilha nas trevas, e as trevas não a dominaram; e que a alma humana, embora dê testemunho da luz, todavia ela própria não é a luz, mas o Verbo, Deus, é que é a luz verdadeira.*⁹¹

o Homem pensa, lembra, elabora conceitos, organiza suas experiências, trabalha no nível da abstração, prevê, julga, planeja, idealiza. Sem a linguagem, tanto oral quanto escrita, teríamos de estar eternamente começando, pois não haveria como transmitir todo o acervo cultural que o Homem conquista em determinado momento histórico. Fundamental, portanto, no comportamento humano o fator da linguagem. Através dela são introjetados os valores próprios de uma sociedade, moldando a personalidade do indivíduo; é também através dela que as pessoas se comunicam, passando umas para as outras suas experiências de comportamento. Sem a linguagem, pois, não haveria esse meio social, esse processo de trocas, colocado como característica básica no aprendizado humano. A linguagem é, então, instrumento e produto social e histórico.” (TELES, Maria Luiza S. *O que é psicologia*. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1991. p. 23-24. [Col. Primeiros Passos, 222]).

⁸⁹ O aforismo, juntamente com outros, adornaria o tempo de Delfos. Cf. RUTHERFORD, Ward. *Pitágoras*. Trad. de José Antonio Ceschin. São Paulo: Mercurio, 1991. p. 24.

⁹⁰ Justino, o Mártir (c. 100-165), natural de Naplusa (antiga Siquem, em Samaria), é considerado o mais importante dos apologetas. Clemente de Alexandria (ou Tito Flávio Clemente, c. 150-215), escritor, teólogo e apologeta cristão grego, nascido em Atenas.

⁹¹ *Conf.*, VII, IX,13 [A]. A referência (em itálico) é de Jo 1,1-18. Em *Enn. in Ps.*, 4, 8: “Esta luz constitui o bem total e verdadeiro do homem, vista não com os olhos, mas com o intelecto.” No que diz respeito ao Logos estoico: “Em primeiro lugar”, Wolfson afirma, “os estoicos nunca usam o termo Logos no sentido de um ser incorpóreo e como a totalidade das idéias; eles o utilizam apenas no sentido de princípio imanente no mundo, como uma alma ou intelecto”. Por isso, a concepção amplamente assumida pelos comentadores de que Filon

Do mesmo modo que o Λόγος de Fílon não é o “intelecto [vouç] do mundo” ou a “alma [ψυχή] do mundo” dos estoicos, o *Verbum* agostiniano (e dos demais Padres) não é o Λόγος de Fílon ou o vouç (ou ψυχή) dos estoicos. Falamos aqui em influências, não em assimilação irrestrita. Acontece que a razoabilidade, própria do humano, é que faz o homem, entre outras ações do intelecto, interrogar. “A necessidade de interrogar aparece então, no estoicismo assim como em Sócrates”, diz Cassirer, “como o privilégio do homem e seu dever essencial. Mas este dever é agora tomado num sentido mais amplo; sua significação não é mais somente moral, ela é também universal e metafísica.”⁹² O interrogar agostiniano é, primeiramente, um interrogar por Deus, e depois um interrogar-se por si mesmo para melhor interrogar por Deus – no sentido de melhor conhecê-lo⁹³. Conhecendo-se a si mesmo, o homem deverá descobrir que não é um ser autônomo, que se basta a si mesmo, mas está à mercê de Deus, na dependência da sua graça.

preferiu o termo Λόγος a *Nouç* como descrição da mente incorpórea por influência estoica é indevida, mesmo porque, segundo Wolfson, além disso, “o uso do termo Logos pelos estoicos tem sido muito exagerado; eles mais freqüentemente usam a expressão ‘alma [ψυχή] do mundo’ ou ‘intelecto [vouç] do mundo’”. Se fosse a predileção de Fílon pelo estoicismo tal como se pretende, ele faria o mesmo. Nesse caso, a “imitação do vocabulário estoico não explicaria sua substituição”. A chave da atitude de Fílon está justamente no acréscimo da dimensão transcendental do Logos, pelo que ele teria tentado estabelecer uma distinção entre o intelecto divino e o intelecto humano, denominando o primeiro pelo termo Λόγος e, o segundo, pelo termo vouç, *já jamais utilizando este último ao se referir à mente de Deus ou do mundo.*” (WOLFSON, Harry Austryn. *Philo: foundations of religious philosophy in Judaism, Christianity, and Islam*. Cambridge: Harvard University Press, 1982. p. 253; nota 1. v. 5). É consente que Fílon assimila alguns aspectos do *lógos* estoico, mas em outro sentido. Entre o *lógos* estoico e o de Fílon há uma incompatibilidade de princípio, uma vez que os estoicos negam a transcendência e o inteligível. Em Fílon, o mundo se transforma, com o *lógos*, em um intermediário entre o Deus supremo e a alma humana. O *lógos* é um princípio divino a partir do qual Deus opera no mundo. Por isso, judeu que é, Fílon critica o naturalismo panteísta próprio de sua época, que – influenciado pelo estoicismo e pela astrologia – identifica o mundo com Deus. “Essa visão influenciará fortemente o desenvolvimento da filosofia cristã e se encontra na abertura do quarto evangelho (de São João), escrito ao final do séc. I em Éfeso, em que se lê: ‘No princípio era o Verbo (*logos*)’ (1, 1).” (MARCONDES, 1998, p. 106). E na tradução de Arcângelo R. Buzzzi: “No princípio era a linguagem... / E a linguagem armou tenda entre nós.” (BUZZI, Arcângelo R. *Introdução ao pensar: o ser, o conhecimento, a linguagem*. 19. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1990. p. 233).

⁹² CASSIRER, 1975, p. 21. “Historicamente”, Nelson Levy afirma, “a construção socrático-platônica [de uma “religião racionalista”] encontra-se no topo de uma longa trajetória iniciada desde o VI século com a emergência simultânea da religião órfica e do pensamento filosófico (física). [...] Decididamente, na Grécia antiga, o orfismo antecipa as utopias racionalistas de Perfeição, seja pelo seu projeto salvacionista e pelo seu culto da *araté* moral, seja por suas figuras doutrinárias, como a ‘teoria da metempsicose’ (transmigração das almas) e o dualismo ontológico do humano, absorvidas pioneiramente por Pitágoras, e fortemente presentes na construção tardia do racionalismo socrático-platônico.” (LEVY, Nelson. *Platão: premissas da religião racionalista*. In: LOPES, Marcos Antônio. [Org.]. *Grandes nomes da história intelectual*. São Paulo: Contexto, 2003. p. 108, 109-10, respectivamente).

⁹³ *Sol.*, II, 7. Como já vimos: “Não se trata de rejeitar a fé, mas de procurar aprender pela luz da razão o que já possuímos firmemente pela fé. Que Deus nos defenda de pensar que ele odeie em nós aquilo pelo que nos criou superiores aos outros animais! Não apraza a Deus que a fé nos impeça de receber ou pedir a razão do que cremos! Nem sequer poderíamos crer se não possuíssemos almas racionais.” (*Ep.*, 120, 1 [2-3]).

Essa problemática aparece em primeiro lugar na obra de Santo Agostinho, considerado o fundador da filosofia medieval e da dogmática cristã. [...] A ideia de uma razão soberana, por exemplo, não tem sentido e, longe de qualificar o homem, torna-se uma heresia que deve ser combatida. Pensada como um *cogito cum Deo*, e não como *lógos*, a verdade não é *alétheia*, mas *revelatio*, e sua certeza, antes de ser a *adaequatio intellectus et rei* (Tomás de Aquino), é luz divina e intuição intelectual de Deus (Agostinho). Assim, tanto no bispo de Hipona como no Doutor Angélico, tomado como imperativo religioso, e não simplesmente como princípio ético ou especulativo, o preceito do “conhece-te a ti mesmo” [*nosce te ipsum*] não é e não pode ser mais o mesmo, e é uma mesma suspeição que recai sobre ele: aquilo que aparece como o maior privilégio do homem se revela como seu maior perigo e maior tentação; o que era seu orgulho torna-se sua mais profunda humilhação. “O preceito estoico que quer que o homem obedeça a seu princípio interior, ao ‘*dáimon*’ que está investido nele, e o venere, é tido agora como uma perigosa idolatria.”⁹⁴

Desde Heráclito (c. 535-465 a.C.), o *lógos* foi interpretado das maneiras mais diversas⁹⁵ – como Heidegger mostrou em um estudo original⁹⁶ –, ora como *ratio*, ora como *verbum*,

ora como lei do mundo, ora como o que é lógico e a necessidade de pensamento, ora como sentido, ora como razão. Sempre de novo um convite à razão insiste, como o parâmetro de todo fazer e deixar de fazer. [...] O que poderá fazer a lógica, λογική (ἐπιστήμη), de qualquer espécie que seja, se nunca começarmos a prestar atenção ao *lógos* e nem seguir sua essência originária.⁹⁷

Noutra parte:

⁹⁴ CASSIRER, 1975, p. 24-25.

⁹⁵ A exemplo do que se faz ao frag. 1: “τοῦ δὲ λόγου τοῦδ’ ἐόντος αἰεὶ ἄξύνετοι γίνονται ἄνθρωποι καὶ πρόσθεν ἢ ἀκοῦσαι καὶ ἀκούσαντες τὸ πρῶτον” (“Com o Logos, porém, que é sempre, os homens se comportam como quem não compreende tanto antes como depois de já ter ouvido.”) e ao frag. 50: “οὐκ ἔμοῦ ἄλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφόν ἐστὶν ἐν πάντα εἶναι.” (“Auscultando não a mim mas o Logos, é sábio concordar que tudo é um.”), na tradução de Emmanuel Carneiro Leão, em: *OS PENSADORES ORIGINÁRIOS*: Anaximandro, Parmênides, Heráclito: texto e tradução. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1999. p. 71. [Col. Pensamento Humano, 9] –, etc. “A enorme variação dos sentidos de *lógos* permite identificarem-se diversas formas de se conceber seu sentido, a saber: em Heráclito, *lógos* se assemelha a algo que dá origem ao universo, uma espécie de força reprodutora que participa da formação do universo; em Platão, *lógos* significa parte do processo de ascensão em direção ao verdadeiro conhecimento das Idéias; em Aristóteles, *lógos* significa ou simplesmente razão ou reta razão (*óρθos logos*), relacionando-se também ao poder de expressão da linguagem; entre os estóicos, *lógos* se confunde com a origem da criação, e até mesmo com o próprio Deus, que de tudo é princípio.” (BITTAR, Eduardo Carlos Bianca. *Lógica jurídica: uma perspectiva material e pragmática do raciocínio jurídico*. In: _____. SOARES, Fabiana de Menezes. [Orgs.]. *Temas da Filosofia do Direito: novos cenários, velhas questões*. Barueri, SP: Manole, 2004. p. 134).

⁹⁶ Cf. HEIDEGGER, Martin. Logos (Heráclito, frag. 50). In: _____. *Ensaaios e conferências*. Trad. de Emmanuel Carneiro Leão. Petrópolis: Vozes, 2001. p. 183-203. (Col. Pensamento Humano).

⁹⁷ HEIDEGGER, 2001, p. 184. Em uma passagem de *Ser e Tempo*, definindo o conceito de *lógos*: “Em Platão e Aristóteles, o conceito de *lógos* é polissêmico e, de tal modo, que os vários significados tendem a se dispersar, sem a orientação positiva de um sentido básico. Mas, de fato, isso é somente uma aparência que se há de manter enquanto não se puder apreender devidamente o conteúdo primordial de sua significação básica.” (HEIDEGGER, 2002, p. 62. [§ 7.B.]). No mesmo parágrafo, e nos seguintes, Heidegger procura conceituar o que, segundo ele, seria a “essência originária do *lógos*”, ligando-a a questão do discurso (lógico-propositivo) e à linguagem científica.

Na filosofia científica clássica grega (*Aristóteles*), λόγος nunca quer dizer “razão”, mas fala, conversa. Portanto, o homem é o ente que tem seu mundo ao modo do que é falado. É no *estoicismo* que começa já a trivializar-se tal conceito e, a partir disso, surgem os conceitos de λόγος [razão], σοφία [sabedoria], πίστις [crença] como conceitos hipostatizados na especulação e teosofia helenísticas. Os conceitos de homem utilizados hoje em dia possuem sua origem nos conceitos indicados.⁹⁸

Dar atenção ao λόγος e seguir a sua essência originária consiste em não negligenciar e nem “se esquecer de pensar de onde provém a essência da razão”. “É do λέγειν que depreendemos o que é o λόγος”, Heidegger afirma. E o que significa o λέγειν? “Λέγειν significa dizer e falar; λόγος significa: λέγειν, como *aussagen* – enunciar, e λεγόμενον, como o enunciado, *ausgesagten*.”⁹⁹ A passagem nada simples diz respeito ao *ser que habita o dizer*, no acontecimento da fala – aquilo que *é*, subjacente ao que aparece dito, a sua razão de ser, de fazer/ter/dar sentido. É, de outro modo, sua razão, sua alma, sua potência (δύναμις) lógico-epistêmica (ἐπιστήμη), ontoepistêmica – ecoando a designação do λόγος platônico:

No centro das primeiras reflexões sobre a linguagem, especialmente a filosofia da linguagem platônica, está a palavra *logos*, que nesse contexto se refere ao pensamento e à fala humanos e sua relação. [...] A expressão *logos* designa em Platão, no sentido filosófico-linguístico mais estrito, o discurso, por exemplo como expressão do conteúdo da alma (*Rep.* 400d) ou na moldura da diferenciação entre discurso verdadeiro e discurso falso (*Crát.* 385b), da determinação do discurso como nomeação (*Crát.* 387c) ou da constatação de que não há discurso sobre nada (*Sof.* 263c). De modo mais concreto, *logos* designa a expressão vocal do pensamento (*Sof.* 263e) e a proposição como um composto de nome e verbo (*Sof.* 262a).¹⁰⁰

O início do *Evangelho de São João* – Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος¹⁰¹ –, como dissemos, é um retorno ao início do *Gênesis*: ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν... [...] καὶ εἶπεν ὁ θεός ποιήσωμεν ἄνθρωπον

⁹⁸ HEIDEGGER, Martin. *Ontologia*: (hermenêutica da faticidade). 2. ed. Trad. de Renato Kirchner. Petrópolis: Vozes, 2013. p. 28-29. (Col. Textos Filosóficos).

⁹⁹ HEIDEGGER, 2001, p. 184.

¹⁰⁰ KANN, 2012, p. 195. “Raramente a palavra *dialektos* também é empregada como designação de discurso, conversa ou condução de conversa (*Rep.* 454a; *Teet.* 146b). Platão utiliza a expressão *lexis* como designação para a conferência oral (*Sof.* 225d; *Apol.* 18a; *Hip. maior* 300c), ocasionalmente no sentido das apresentações teatrais imitativas ao lado do canto e da dança (*Leis* 816d), ou para o discurso em oposição à ação (*Rep.* 396c).” (KANN, 2012, p. 195).

¹⁰¹ Jo 1,1; K. Que preferimos traduzir como: “No princípio era a palavra, e palavra estava em Deus, e Deus era a palavra”, e na sequência: “Ele estava no princípio com Deus. Todas as coisas foram feitas por meio dele, e sem ele nada do que foi feito se fez” (Jo 1,2-3; AEC). Na epístola *Aos colossenses* (1,15-17; AEC), o Apóstolo se antecipa a João: “Ele é imagem de Deus invisível, o primogênito de toda a criação. Pois nele foram criadas todas as coisas que há nos céus e na terra, visíveis e invisíveis, sejam tronos, sejam dominações, sejam principados, sejam potestades; tudo foi criado por ele e para ele. Ele é antes de todas as coisas, e todas as coisas subsistem por ele.” O “ele”, evidentemente, em referência ao Cristo – *Mashiach* (hebraico), *Meshiach* (aramaico), *Christos* (grego) –, o λόγος de Deus, o “Filho de Deus”, a sua Palavra. Além do Novo Testamento, sabe-se que “a expressão ‘Filho de Deus’ [...] aparece, como nos Salmos, também em um fragmento de Qumran. [...] o espaço cultural comum à fé judaica, o hímus onde as raízes do cristianismo são encontradas.” (KÜNG, 2006, p. 39).

κατ' εἰκόνα ἡμετέραν...¹⁰²” Trata-se de uma re-gênese, um novo início da/na história humana, em que Deus, na pessoa do Filho, vem habitar junto aos homens, propondo-lhes um novo pacto, uma nova aliança, um novo testamento. No lugar da Lei, a graça. O Cristo, Λόγος inicial, é a palavra-Verbo de Deus (IHWH) no pacto, e sua garantia. No *Gênesis*, segundo Agostinho, o “façamos o homem” é uma afirmação da presença do *Verbum* (Λόγος) na economia trinitária, pelo qual todas as coisas foram criadas, pelo *poder da sua* [de Deus] *palavra* [o Cristo] que é *theía dýnamis*, a própria ἀλήθεια (o *é* das coisas em seu acontecer original)¹⁰³; no *Evangelho de são João*, o Λόγος aparece como a própria *palavra encarnada/revelada*, “é/ser” (incluindo o *é* epistêmico) do/no mundo¹⁰⁴. O título “Jesus, o Λόγος” ocupa lugar de destaque na cristologia clássica da Igreja antiga, às vezes sendo considerado como sua expressão mais acabada. No Novo Testamento, porém, o termo aparece unicamente no “grupo de escritos joaninos”, de modo bem reduzido: no prólogo do *Evangelho de são João* (“Palavra” = “sabedoria”), como vimos, e em *Apocalipse* 19,13. Na realidade, João se refere mais frequentemente ao Cristo como “Filho do Homem”.

¹⁰² “No princípio, Deus criou o céu e a terra. [...] Deus disse: *Façamos o homem à nossa imagem, como nossa semelhança...*” (Gn 1,1,26; BJ). Esses dois trechos, como na *Bíblia Medieval Portuguesa*: “Eno começo criou Deus o ceo, e a terra... [...] Depois disse nostro Senhor: Façamos homẽ aa nossa ymagem, e aa nossa similitude...” (*Bíblia medieval portuguesa*: Gênesis [extrato]: [texto original e transcrição modernizada]). São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2002. p. 5, 9. [Col. Plaquetas de Oficina, 12]). Os versículos em grego são conforme a LXX.

¹⁰³ “[...] pois, se o Pai, sem o Filho, tivesse criado o homem, não estaria escrito: *Façamos o homem à nossa imagem [imago] e semelhança [similis]*”, ele afirma (*De Trin.*, I, 7,14), e no comentário o Gênesis: “*Deus disse ‘Façamos o homem à nossa imagem e semelhança’*, ou seja, para insinuar, por assim dizer, a pluralidade das pessoas, considerando o Pai e o Filho e o Espírito Santo.” (*De Gen. ad lit.*, III, XIX,29). Hoje, estudos mais criteriosos defendem que não se pode afirmar a Trindade a partir do “façamos” do *Gênesis*. Alguns comentadores entendem que o pouco conhecimento do grego e do hebraico, de Agostinho (cf. *De Trin.*, III, prol. 1; *Conf.*, I, XI,23; XIII,20), tornam essa interpretação “deficiente”. (Cf. ERICKSON, Millard J. *Introdução à teologia sistemática*. Trad. de Lucy Yamakami. São Paulo: Vida Nova 1997. p. 131). Ver ainda: BOFF, Leonardo. *A Trindade e a sociedade*. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 1999. p. 59; nota 13. (Série II: O Deus que liberta o seu povo, tomo V). (Col. Teologia da Libertação).

¹⁰⁴ Tal em Cl 1,15-17. “Na língua grega vulgar, *alētheià* é geralmente empregada em contraste com *mentira*. Assim em Homero verdade se opõe à falsidade (*Od.* II,507). Na linguagem filosófica, sobretudo em Platão, verdade se contrapõe a mera aparência. Enquanto em Platão *alētheià* indica a autenticidade formal e própria do *ser*, no helenismo a palavra passa a designar a *autenticidade substancial do ser divino*, em cuja participação o homem tem a única possibilidade de atingir a ‘salvação’ (*sōtēria*), realizando assim o próprio destino. Nessa perspectiva, o conceito de verdade (*alētheià*) assume uma dimensão escatológica e como tal será desenvolvido sobretudo por Plotino, Filon e pela gnose. Visto que a divindade é representada como uma essência material e eterna [como o Cristo encarnado, por exemplo] e ao mesmo energia sobrenatural (*dýnamis*) que produz a ‘imortalidade’ (*aphtharsía*), a *alētheià* se torna sinônimo de *ousia* (substância divina), e de *dýnamis* e, de modo mais geral, de *theotēs* (divindade). Plotino fala da ‘luz verdadeira’ (*phōs alēthinón*, *Enn.*, 6,9,4) [também são João evangelista: “A luz verdadeira que ilumina a todos os homens estava vindo ao mundo. Estava no mundo...”, etc. Jo 1,9-10] da qual está repleto quem se eleva à visão da divindade. Assim ele exalta a vida verdadeira (*alēthinē zōē*). Segundo Hiérocles, a vida verdadeira (a *gnōsis* de Deus) conduz à ‘assimilação com Deus’ (*homoisēsis pròs theón*).” (TERRA, João Evangelista Martins. *O deus dos indo-europeus*: Zeus e a proto-religião dos indo-europeus. São Paulo: Loyola, 1999. p. 454-55). As semelhanças entre as noções grega, hebraica, neoplatônica, joanina e paulina referentes à *alētheià* são óbvias. Em Paulo e em João, liga-se diretamente à pessoa do Cristo encarnado, verdade de Deus, Luz de Deus entre os homens; a verdade essencial materializada.

Finalmente, há que se ter em mente que o *lógos* no helenismo difere do *lógos* no judaísmo, e ambos diferem da ideia de *lógos* aplicada a Jesus: ser divino, o “Filho de Deus” preexistente, *sua* palavra, *sua* sabedoria na criação e na revelação. A tradição histórico-filosófica apresenta diversos enfoques ao termo, fazendo que seu significado seja dotado de muita complexidade. No sentido religioso, *lógos* é revestido de misticismo, de uma nódoa sagrada intocável que, nas disputas teológicas, tornam sua univocidade absolutamente inalcançável.

Somente a partir do Novo Testamento é que a Bíblia Hebraica será chamada de “as Escrituras”¹⁰⁵, a primeira *palavra escrita* sobre o advento do Λόγος, que é a palavra criadora-nomeadora, e o próprio Nome¹⁰⁶ – a Razão de IHHW no mundo. No Antigo Testamento (Bíblia Hebraica), quando “auto”referida, a “Escritura” é “a Palavra”, às vezes colocada diretamente na boca dos profetas, às vezes no registro recebido como inspirado. Conhecer ou dizer um nome (o Nome [de Deus], inclusive) na cultura semítica e em outras culturas próximas, equivalia a ter poder sobre o nome(ado) e, por isso, em relação a Deus, o Nome não é nome (próprio) – “pela preocupação rabínica de evitar o emprego do nome de Deus¹⁰⁷” –, mas título ou significados qualitativos, que são bem muitos, porque muitas são as

¹⁰⁵ A primeira referência aparece em Mc 12,24 (aqui tomado como o mais antigo dos evangelhos sinóticos): “Jesus disse-lhes: ‘Não é por isso que errais, desconhecendo tanto as Escrituras como o poder de Deus?’.” (BJ). Nos escritos paulinos, em Rm 15,4; BJ: “Ora tudo o que se escreveu no passado é para nosso ensinamento que foi escrito, a fim de que, pela perseverança e pela consolação que nos proporcionam as Escrituras, tenhamos a esperança.”

¹⁰⁶ A tradução de Jó 38,1, de Campos: “E o *Nome* respondeu a Jó § / do meio da tormenta §§ / e disse [...]”. (CAMPOS, Haroldo de. *Bere’shith: a cena da origem (e outros estudos de poética bíblica)*. São Paulo: Perspectiva, 2000. p. 77. [Col. Signos]). Nesse sentido e para os desdobramentos do *opus* bíblico na *poiēsis*, do signo-significante desvelado na (ou para a) linguagem, como temos tratado, ver o obra de Campos, supracitada. E para a utilização do termo “*poiēsis*”: SOUZA, Jovelina Maria Ramos de. As origens da noção de *poiēsis*. In: *Hypnos*, São Paulo, ano 13, n. 19, p. 85-96, 2007.

¹⁰⁷ RICCIOTTI, G. *Vita di Gesù Cristo*. Milão: Rizzoli, 1941. p. 131. “Para os antigos, com efeito, o nome exprime a essência do ser. Um homem sem nome é insignificante, em todos os sentidos da palavra (Jó 30, 8); é como se não existisse (Eclesiastes 6, 10). O nome de *Iahweh* pronunciado pelo sacerdote sobre o povo, protege-o (Números 6, 27). Daí a razão do segundo mandamento do decálogo modsaico: “‘Não pronunciarás em vão o nome de *Iahweh* teu Deus, pois *Iahweh* não deixará impune aquele que pronunciar em vão o seu nome’ (Deuteronômio 5, 11).” (COMPARATO, Fábio Konder. *Ética: direito, moral e religião no mundo moderno*. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2006. p. 486). “Os hebreus, para apontar a realidade espiritual tradicionalmente proclamada por seus profetas, nem sequer recorrem a uma palavra de seu léxico, mas a uma convenção cabalística de letras: IHHW. Mais um mândala, um símbolo a apontar e apoiar a meditação, do que meramente uma ‘palavra’.” (LIMA, Norberto de Paula. Pequena meditação. In: LAO TSE. *Tao te King: o livro do sentido e da vida*. Trad. de Norberto de Paula Lima. São Paulo: Hemus, 1983. p. 7-8). Tabu que, além de manifesto nas culturas hebraica e árabe – como no provérbio árabe: “Nomear as coisas é possuí-las.” –, é presente entre os egípcios e outros. Tratando sobre o nome (nomes) de *Ra*, R. F. Mansur Guérios escreve: “Acreditava-se [que] aquele que possuísse o verdadeiro nome, possuiria a essência do ser divino ou humano, e podia forçar mesmo uma divindade a obedecer-lhe: ‘L’art du magicien consistait donc à obtenir des dieux la révélation de leur nom sacré, et il ne reculait devant aucun moyen pour atteindre ce but.’ [J. G. Frazer, *About et les Périls de l’Âme*, p. 318]. Num papiro egípcio foi encontrada esta adjuração ao deus Tifão: ‘Eu te invoco pelos teus nomes verdadeiros, em virtude dos quais tu não podes recuar ouvir-me.’ Em outro, o mágico ameaça Osíris de pronunciar em alta voz o seu nome no porto de Busíris, se o mesmo não atender a seus votos. [Id., ib., p. 319]. Em Lucano, a maga tessalonicense que consultou Sexto Pompeu antes da batalha de Farsália ameaça-lhe chamar as *Fúrias* mediante seus verdadeiros nomes, caso ele não

suas obras neste mundo (*Salmo* 104[103],24) – geralmente sob o prefixo אֱל (El), “ser forte”, “ser poderoso”, como em “,(miholE) אֱלֹהִים Altíssimo”, “o Elevadíssimo”, etc. Em *Gênesis* 32,30, quando Jacó apela: “Revela-me teu nome, por favor”, Deus se furta em respondê-lo: “Por que me perguntas pelo meu nome?”, e então o abençoa.

No Antigo Testamento e em todo o Oriente, o nome designa o próprio ser, e aquele que nomeia tem poder sobre o nomeado. No relato da Criação, Deus dá nome ao homem, e chama o homem a dar nome aos animais. Quando Moisés pergunta quem o enviou a libertar o seu povo, a resposta que ouve é: “EU SOU” (*’asher ’ehyeh*)¹⁰⁸, oração paronomástica que, às regras da sintaxe hebraica, corresponde a “Eu sou aquele que é/está/estará”, que os tradutores da LXX transcreveram como *Ego eimi ho ôn*, dando o sentido de: *Eu sou* aquele que *é* fora das categorias temporais de passado, presente ou futuro, *sempre-endo*¹⁰⁹; em uma evidente equivalência ao *ser* parmenídico – como denota esta passagem do *Comentário aos Salmos*, de Agostinho:

O Senhor diz também a Moisés: “Eu sou aquele que é. Assim dirás aos filhos de Israel: Aquele que é enviou-me” (Ex 3,14). “Em ti”, portanto, “esperem os que conhecem o teu nome” [SI 9,11], a fim de não esperarem nas coisas que passam com o correr do tempo, que têm apenas: “será” e “foi”. Nelas o futuro chega e logo se torna passado: espera-se com sofreguidão e perde-se com dor. Na natureza de Deus, porém, não haverá coisa que agora não há, nem houve e agora não há mais; mas é sempre o que é, e ela mesma é a eternidade.¹¹⁰

fizesse o que ela ordenava. [Lucano, *Pharsale*, cap. VI, apud J. G. Frazer, op. cit., p. 319). Entre os árabes da África do Norte, o poder do nome é tal que, quando os nomes próprios são conhecidos, os djins não podem deixar de atender; eles são os servidores dos nomes mágicos (Frazer).” (GUÉRIOS, R. F. Mansur. *Tabus lingüísticos*. 2. ed. São Paulo: Ed. Nacional; Curitiba: Ed. da Universidade Federal do Paraná, 1979. p. 48. [Col. Biblioteca Universitária]). As referências entre colchetes são conforme o autor, em notas de pé de página. Finalmente, nesse sentido, é conveniente a observação de Friedrich Heinrich Jacobi (1743-1819) – filósofo alemão responsável por estabelecer o conceito de “niilismo” –: “Para identificar o Nome e o conceito do Absoluto com Deus, significa, na realidade, nada menos do que idolatria com um adjetivo.” (Apud BRUNNER, Emil. *Dogmática: a doutrina cristã de Deus*. Trad. de Deuber de Souza Calaça. São Paulo: Novo Século, 2004. p. 203. v. 1). Trata-se, portanto, de um aviso preventivo contra uma ideia “irreligiosa”, antidogmática. De todo modo, e de modo geral, as palavras não podem significar o nome de Deus, e nem a mente humana compreendê-lo. Recordamos o XVI argumento do *Liber viginti quattuor philosophorum*, anônimo do século XII ou XIII: “*Deus é a única coisa que as palavras não significam em razão de sua excelência, nem os espíritos compreendem por causa de sua diferença*. A tarefa das palavras é significar os conhecimentos do espírito e não outra coisa. A alma não encontra em si a figura nem a imagem de Deus, porque estas são totalmente ele mesmo, não da forma em que está nas coisas. Por isto (Deus) é diferente dela na sua totalidade, e não é compreendido, e, conseqüentemente, também não significado.” (ANÔNIMO. O livro dos vinte e quatro filósofos. Trad. de Jan G. J. ter Reegen. In: *Veritas*, Porto Alegre, v. 47, n. 03, p. 448, 2002).

¹⁰⁸ Ex 3,14; BJ.

¹⁰⁹ Quanto à tradução hebraica, ela nunca é sem problemas. Nesse sentido, indicamos as anotações de B. Couroyer, tradutor (do hebraico para o francês, que é de onde a *Bíblia de Jerusalém* é vertida para o português) e comentador do livro do *Êxodo* (BJ, 1993, p. 3-4; cf. Bibliografia). Para os vários sentidos do “nome de Deus”, como ele é “conhecido”, ver: CRABTREE, Asa Routh. *Teologia do Velho Testamento*. 3. ed. Rio de Janeiro: Junta de Educação Religiosa e Publicações, 1980. p. 57-65.

¹¹⁰ *Enn. in Ps.*, 9, 11.

Deus, na revelação judaico-cristã – tradição que está ligada a Platão, Aristóteles, estoicos e neoplatônicos –, partindo do texto de *Êxodo* 3, é “definido” como aquele que *é* (que equivale a dizer “é imediatamente”¹¹¹), o Nome cujo nome¹¹² incomunicável *é ser si mesmo, aí, presente*: “Eu sou [com vocês]”, ou “Ele é [presente]” – e logo, Verdade de verdadeira presença (‘*emunah*). Como von Rad observa:

Não há nada tão alheio à etimologia do nome de Javé quanto uma pretensão definição da natureza de Javé, no sentido de uma afirmação filosófica sobre o seu ser (LXX, *ego eimi ho ôn*), por exemplo, como uma referência à sua qualidade absoluta, à sua esseedade, ou a algo semelhante. Esse seria um objetivo inteiramente estranho ao Antigo Testamento. É que todo o contexto narrativo cria de antemão a expectativa de que Javé irá fazer uma comunicação, não a respeito do que ele é, mas sobre a forma como pretende dedicar-se a Israel. Sempre de novo houve quem insistisse com razão sobre o fato de que *hayah*, pelo menos, em especial, na passagem de que estamos tratando, devesse ser compreendido como “estar presente, estar aí”, portanto, justamente não no sentido de um ser absoluto, mas no sentido de uma presença relacional e atuante: “estarei aí para vocês”.¹¹³

Jesus, o Verbo encarnado, é a pre-sença especial de Javé (o Nome) em meio ao seu povo. “No mundo”, François-Xavier Durrwell observa,

Jesus é o portador deste nome [...]. Os cristãos transpuseram, às vezes, para Jesus o hábito que os judeus tinham de designar Deus, dizendo “o Nome”: os apóstolos saíram “regozijando-se, por terem sido achados dignos de sofrer afrontas pelo Nome”.¹¹⁴

Essa tradição judaica, juntamente como “o encontro [...] da tradição dos LXX e do vocabulário filosófico grego”, segundo Grenet,

¹¹¹ BENJAMIN, Walter. Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem. In: _____. *Escritos sobre mito e linguagem* [1915-1921]. Trad. de Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2011. p. 53.

¹¹² Na asserção benjamineana: “Pode-se designar o nome como a língua da língua, a linguagem da linguagem (desde que o genitivo não designe uma relação de ‘meio’ [*Mittel*], mas de ‘meio’ [*Medium*]), e, nesse sentido com certeza, por que ele fala *no* nome, o homem é o falante da linguagem – e por isso mesmo, seu único falante.” (BENJAMIN, 2011, p. 56).

¹¹³ VON RAD, G. *Teologia do Antigo Testamento*. 2. ed. Trad. de Francisco Catão. São Paulo: Aste/Targumim, 2006. p. 178. v. 1. Mais adiante, von Rad acrescenta: “Para compreender Êxodo 3.14 é preciso lembrar que antes da auto-revelação de Javé foi feita a pergunta explícita pelo nome de Deus. Segundo a concepção antiga, o nome não constituía apenas som e fumaça, mas entre o seu portador e o nome subsistia uma mútua relação que denotava a sua característica natural. No nome existe o seu portador e, por conseguinte, o nome contém uma expressão da natureza do seu portador ou, pelo menos, de algo do seu potencial inerente. Para a vida cultíca do antigo Oriente, essa ideia era de uma importância quase constitutiva.” (VON RAD, 2006, p. 179).

¹¹⁴ DURRWELL, François-Xavier. *O Pai Deus em seu mistério*. Trad. de Benôni Lemos. São Paulo: Edições Paulinas, 1990. p. 36. (Col. Teologia Sistemática).

parece ter sido decisivo: os Padres gregos e todos os escritores eclesiásticos conhecedores da filosofia grega, repetem unanimamente que o próprio de Deus é ser o ser mesmo, enquanto que todas as demais coisas somente possuem um ser recebido de Deus.¹¹⁵

E entre esses “escritores eclesiásticos conhecedores da filosofia grega”, Agostinho:

Santo Agostinho vê nisso sobretudo a afirmação da imutabilidade divina. Mas, de outra parte, adivinha que Deus “é” todas as perfeições que as criaturas podem ter: “Deo autem hoc est esse, quod est fortiter esse, aut iustum esse, aut sapienter esse.” (*Trinit.*, 6, 4,6); as criaturas, ao contrário: “Nihil enim horum est quod habet” (*Civ. Dei*, II, 10).¹¹⁶

O “nome de Deus” *fala* da sua imutabilidade, sendo, mais que nome (IHWH) ou título (Deus), um atributo próprio daquele que É. Se na tradição grega o vocábulo *verdade* costuma ser usado como *a verdade de uma proposição*, em oposição à proposição falsa, ou como *realidade*, em oposição ao que é aparente, ilusório, inexistente, irreal, etc. – que é o caso mais frequente na linguagem vulgar –, no contexto “clássico” hebraico-teológico ‘*emunah*’ diz respeito à *segurança*, no sentido de confiança, fidelidade, em oposição à infidelidade, que não cumpre a promessa; ao contrário de Deus, da sua palavra em sua Palavra. Em resumo: ἀλήθεια para o grego é *o que é*, que possui um ser que *é*¹¹⁷; para o hebreu do Antigo Testamento, ‘*emunah*’ é o “assim seja”, como o nosso *amém* no final da oração.

Essa tradição mítico-hebraica (juntamente com a ideia de que as pessoas têm um nome secreto, que só Deus conhece¹¹⁸), em muito semelhante à tese naturalista de Crátilo,

¹¹⁵ GRENET, P. B. *Ontología*. 6. ed. Barcelona: Editorial Herder S.A., 1985. p. 70.

¹¹⁶ GRENET, 1985, p. 70. *De Trin.*, VI, 4,6: “Em Deus há identificação entre o ser e o ser forte, o ser e o ser justo, o ser e o ser sábio.” E em *Conf.* IX, 10: “[...] não há nela [na Verdade, que é Deus] ter sido nem haver de ser: simplesmente ‘é’ porque é eterna.”

¹¹⁷ “Há três sentidos de ‘verdade’ nos diálogos platônicos: coloquial (‘É verdade’, ‘É correto’); ético (verdade/mentira, falsidade); técnico (onto-epistemológico: verdade = realidade: *Parm.*, frgs. 3, 6.1-2: ser = pensar = dizer). O problema de Platão é o de unificar esses três sentidos, através da sua integração numa teoria consistente. Os dois primeiros são correntes. O terceiro é desenvolvido nos livros centrais da *República*: V 476e-481; VI 505c-VII 535a. O argumento começa por distinguir as competências cognitivas *opinião* e *saber*. Enquanto uma se exerce sobre a aparência sensível, produzindo opiniões, a outra exerce-se sobre o inteligível, produzindo o saber. Em causa está a natureza da relação entre sensibilidade e razão: complementares ou opostos? Com o argumento, Platão visa impedir a *confusão* de uma competência com a outra; provar a *necessidade* do saber das Formas – único meio de acesso ao ser.” (SANTOS, José Trindade. O nascimento da verdade. In: *I Colóquio Internacional de Metafísica*: caderno de resumos. Natal, RN: UFRN – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2003. p. 14). Nossa afirmação privilegia esse último sentido e suas derivações, uma vez que é ele que é privilegiado por Agostinho.

¹¹⁸ E que será conhecido por aquele que vencer, isto é: for salvo do juízo: “Ao vencedor, darei o maná escondido; dar-lhe-ei também uma pedra branca e, gravado sobre ela, um nome novo, que ninguém conhece, a não ser aquele que o recebe.” (Ap 2,17; TEB). A questão tem a ver com a real identidade do indivíduo, e o nome desvelaria *aquilo que* (ou *o que*) *ele é* realmente, espiritualmente – como nesta citação do místico católico belga Jan van Ruysbroeck (1293-1381), utilizada por João Guimarães Rosa na epígrafe de *Manuelão e*

torna a aparecer na teoria da linguagem de Walter Benjamin (1892-1940), principalmente no ensaio *Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem*, de 1916¹¹⁹. A essência linguística da *coisa*, agora perdida, se insinua no caráter histórico-temporal da universalidade linguística. O esperanto seria uma espécie de sobra nostálgica do que fora essa “atualidade total e integral”, a universalidade histórico-messiânica da Fala, da Linguagem. Essa relação história-linguagem, para Giorgio Agamben, vem de longe: do Éden a Agostinho e alhures¹²⁰. Mate Reyes, intérprete de Benjamin, também afirma que,

Isidoro de Sevilha já dizia, seguindo pela senda de Agostinho, que “a história depende da gramática”, isto é, da linguagem. Eles explicavam isso remontando-se ao nome que a pessoa não inventa para si, mas que recebe. O nome se transmite e esse ato pressupõe uma sucessão histórica, uma história.¹²¹

E quando Bakhtin (Mikhail Mikhailovitch, 1895-1975) responde à pergunta “O que é um filólogo?”, volta a tocar no assunto do “mistério” da *palavra* e do seu *lógos*, preso à antiga etimologia mítico-hebraica:

Independentemente das diferenças profundas de ordem cultural e histórica, que separam os sacerdotes hindus dos linguistas contemporâneos, o filólogo, sempre e em toda parte, é o adivinho que tenta decifrar o “mistério” de letras e de palavras estrangeiras e o mestre que transmite aquilo que decifrou ou herdou da tradição. Os sacerdotes foram sempre e em toda parte os primeiros filólogos e os primeiros linguistas. A história não conhece nenhum povo cujas escrituras sagradas ou tradições não tenham sido numa certa medida redigidas numa língua estrangeira e incompreensível para o profano. Decifrar o mistério das escrituras sagradas foi justamente a tarefa dos sacerdotes-linguistas.

Miguilim: “Vede, eis a pedra brilhante dada ao contemplativo; ela traz um nome novo, que ninguém conhece, a não ser aquele que a recebe.” (ROSA, João Guimarães. *Manuelão e Miguilim*: (Corpo de baile). 11. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001. [Epígrafe]).

¹¹⁹ Que não desenvolveremos pormenorizadamente, mas que fala do homem como *mediador* entre o mundo (a linguagem muda da Natureza) e Deus, indo “do mais baixo ser existente ao homem e do homem a Deus. [E] Toda linguagem superior é tradução de uma linguagem inferior, até que se desdobre, em sua última clareza, a palavra de Deus, que é a unidade desse movimento da linguagem.” (BENJAMIN, 2011, p. 73). Na teoria benjaminiana há três gêneros de linguagem: 1) a edênica (do conhecimento puro, que nomeia as coisas); 2) a linguagem humana (terrestre, babélica, hodierna, da comunicação) e 3), a linguagem muda das coisas, da Natureza. A linguagem humana, depois da Queda, é somente reflexo da linguagem edênica – somente conseguindo produzir conhecimento na *intuição* da essência desta. A linguagem humana pós-queda é *incapacidade de conhecimento, comunicação, divisão e dispersão*, mas a obra de arte linguística (com sua possível tradução) participa de uma realidade soteriológica, de redenção e revelação, de agoridade (que pode se concretizar no presente) e imediatidade.

¹²⁰ Cf. AGAMBEN, G. Language et histoire. Catégories historiques et catégories linguistiques dans la pensée de Benjamin. In: WISMANN, H. (Ed.). *Walter Benjamin et Paris*. Paris: Cerf, 1986. p. 793-809.

¹²¹ REYES, Mate. *Meia-noite na história*: comentário às teses de Walter Benjamin “Sobre o conceito de história”. Trad. de Nélcio Schneider. São Leopoldo, RS: Ed. UNISINOS, 2011. p. 363.

É também sobre esse terreno que, desde os tempos mais remotos, a filosofia da linguagem se desenvolveu: o ensino védico da palavra, o ensino dos *logos* dos pensadores gregos e a filosofia bíblica da palavra.¹²²

No programa cristão nascente, encontrar o λόγος equivale a encontrar a Verdade, início de um itinerário ascendente (*Itinerarium ad Deum*): das trevas à luz, do caos à ordem, da loucura à razão¹²³, etc. Na *Apologia* de Justino, o que há de verdade nos filósofos pagãos (Platão e os estoicos) é o que eles puderam conhecer por influência desse mesmo λόγος, ainda que não tenham chegado ao *lógos total*¹²⁴ – aquele Verbo interior que está em todos, somente conhecido intimamente, como Agostinho argumenta¹²⁵ –, possuindo-o somente de modo germinal ou em parte (ἐμφυτα σπέρματα [μέρη] τοῦ λόγου).

¹²² BAKHTIN, M. M. *Marxismo e filosofia da linguagem*: problemas fundamentais do método sociológico da linguagem. 16. ed. Trad. de Michel Lahud e Yara Frateschi. São Paulo: Hucitec, 2014. p. 103. (Col. Linguagem e Cultura, 3). Mas, para os gregos, além da simples etimologia, como Márcia Sá Cavalcante Schuback mostra, o *nome*, como *ser* no ser, esconde outras questões; tal na “definição” de “Ulisses”, ou na pergunta “Quem é Ulisses?”: “Ulisses é o nome de um homem grego. Ao nome cabem adjetivos, em função de atributos, adjuntos e epítetos. Quanto mais glorioso, mais abundante os epítetos. Ulisses não é só um homem grego. É o mais sábio e o mais prudente, o muito-glorioso, o como-deus, o nobre, o mais astucioso, raposa para Kafka. Em grego é Ὀδυσσεύς, nome ligado ao verbo ὀδύσσομαι, irritar-se, injuriar-se. Ulisses, em seu nome, é um irritado porque sempre insatisfeito. A sabedoria e prudência de Ulisses são aquelas próprias do descontente, do insatisfeito, para quem viver é aviar-se para um melhor. Ulisses designa a compreensão que o homem grego tem da sua humanidade. ‘Ser’ homem para o grego é ‘ter’ *logos*. Mais desafiador do que encontrar uma tradução precisa e inequívoca para *logos* é, porém, entender esse ‘ter’, com que se costuma traduzir sem problemas o verbo grego ἔχω, ἔχομαι. Esse verbo em grego exprime, tanto em seu étimo como em seu uso sintático, o estar em situação, estar na disposição para alguma coisa, mantendo-se portanto mais perto do verbo ser do que propriamente do ter. ser homem para o grego significa, sobretudo, estar na disposição do *logos*. De modo algum, o homem ‘tem’ *logos* como uma propriedade dada, genética, natural. Tem o *logos* enquanto uma disposição para empenhar-se pelo *logos*. Com o ‘ter’, a língua grega do ‘poder ser’ em correspondência ao *logos*. O ‘ter’ exprime, portanto, uma disposição de conquista, uma tarefa.” (SCHUBACK, Márcia Sá Cavalcante. As cordas serenas de Ulisses. In: _____. [Org.]. *Ensaio de filosofia*: homenagem a Emmanuel Carneiro Leão. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999. p. 174-75).

¹²³ 1Co 1,22-23,25. Até Lutero, prevalece entre os Padres e teólogos medievais em geral, a ideia – exemplarmente presente em Boaventura, como veremos mais adiante – do *Itinerarium ad Deum* como um *Itinerarium mentis in Deum*, obedecendo mais ou menos ao “esquema de mundo Alexandrino”, na operação da graça (*ágape*, semelhante ao *eros-motif* grego) de Deus, que deseja elevar o homem ao céu; Lutero, porém, fala da graça (*ágape*) como a “descida de Deus, não a ascensão do homem, o *Itinerarium* do Servo obediente do Senhor à morte de cruz, não aquele da ascensão do homem ao céu.” (WA, 16, p. 144).

¹²⁴ “Temos aprendido que Cristo é o primogênito de Deus, o qual, como temos indicado, é o Logos, do qual todo o gênero humano tem participado. Assim, todos os que têm vivido conforme o Logos são cristãos, mesmo quando foram tidos como ateu, como sucedeu com Sócrates, Heráclito e outros semelhantes entre os gregos”. (1 *Apologia*, 46. In: VIVES, José. San Justino. In: _____. *Los Padres de la Iglesia*: textos doctrinales del cristianismo desde los orígenes hasta san Atanasio. Selección y traducción de José Vives, S. I. Barcelona: Editorial Herder, 1982. p. 73). Além dessa noção de *lógos total*, nalguns aspectos semelhante à noção estoica de λόγος, Agostinho se refere ao Cristo Total na união mística da Cabeça (Cristo) ao Corpo (a Igreja) – que nouta relação metafórica, é Noivo e Noiva –: “Porque Cristo total é Cabeça e Corpo. Cabeça é ele, o salvador do corpo, que já subiu ao céu; corpo é a Igreja, a labutar ainda na terra (Ef 5,23). [...] Ouve o que diz o apóstolo Paulo: ‘Serão os dois uma só carne. É grande esse mistério: refiro-me à relação entre Cristo e a sua Igreja’ (Ef 5,13.32). De dois faz-se um, portanto, de certo modo, uma só pessoa, constituída de Cabeça e corpo, de esposo e esposa.” (Enn. in Ps., 30, 3-4; 54, 3).

¹²⁵ Como na citação famosa: “*Noli foras ire, in te ipsum redi, in interiore homine habitat veritas.*” (“Não saias de ti, mas volta para ti mesmo, a verdade habita no coração do homem”; *De ver. rel.*, VI, 39,72). E como no final do *De magistro*, nas palavras de Adeodato, que reproduz o que Agostinho desejou que ele aprendesse:

O λόγος, metaforicamente (considerado no nível do signo), “torna-se” divino (àquele ou àquela que o encontra) pela comunicação do que representa (Verdade ontológica) *para além do mero signo*, da palavra encobridora – *desvelada* na “Verdade lógica”¹²⁶. Há um trecho nas *Confissões* que precisa ser lembrado (o autor fala sobre as suas primeiras dificuldades em compreender a pessoa do Cristo em suas duas naturezas, na união substancial):

Mas o que tinha de mistério a expressão *E o Verbo* [λόγος] *se fez carne* não o podia sequer suspeitar. Apenas sabia, a partir das coisas que, acerca dele, foram escritas e transmitidas, que comeu e bebeu, dormiu, acordou, alegrou-se, entristeceu-se, conversou, que aquela carne não se uniu ao teu Verbo senão com *a alma e a mente humana*. [...] Efetivamente, seja mover os membros do corpo, por ação da vontade, seja não os mover, seja ser atingido por algum afeto, seja não o ser, seja proferir, por meio de signos, sábias opiniões, seja estar em silêncio, são coisas próprias da mutabilidade *da alma e da mente*. Se estas coisas escritas acerca dele fossem falsas, também todas as coisas estariam comprometidas pela mentira, e naqueles textos não restaria nenhuma salvação pela fé para o gênero humano. Mas, por que são verdadeiras as coisas escritas, reconhecia, em Cristo, um homem completo, não apenas corpo de homem ou um espírito com *corpo sem mente* [*sine mente animum*]...¹²⁷

Alma e intelecto (ψυχή), em Platão, também se co(n)fundem. Exemplo disso é quando Sócrates, no *Mênon*, “atribui a superioridade ontoepistemológica das entidades recordadas às experiências cognitivas da alma encarnada ao fato de terem sido captadas antes da encarnação da alma no corpo.”¹²⁸ A ontoepistemologia é caracterizada pela “associação íntima das abordagens ontológica (relativa à natureza das entidades referidas) e

“Quanto a mim, advertido pelas tuas palavras, aprendi que o homem, pelas palavras, não é mais que incitado a aprender, e que é de muito pouco valor o fato de que grande parte do pensamento de quem fala se manifesta pela locução. Se realmente se dizem coisas verdadeiras, só o ensina *Aquele que quando nos falavam de fora, nos advertiu de que Ele habitava no interior*.” (*De mag.*, XIV). *A ênfase é nossa*. Expressões que se adequam tanto ao preceito délfico (“conhece-te a ti mesmo”) como à esta passagem joanina: “Conhecereis a verdade e a verdade fará de vós homens livres.” (Jo 8,32; TEB).

¹²⁶ Nas palavras de Conceição Neves Gmeiner, reproduzindo a interpretação heideggeriana de verdade, tal herdada e ampliada no medievo: “Pensar e falar só é possível com a garantia do Logos, a Palavra Divina que comunica essa Verdade [Agostinho]. No primeiro caso, quando se pensa em adequação do intelecto à coisa [Sto. Tomás], pode-se falar em ‘Verdade lógica’. Quando as coisas adequam-se à Inteligência Divina, fala-se em ‘Verdade ontológica’.” (GMEINER, Conceição Neves. *A morada do Ser: uma abordagem filosófica da linguagem*, na leitura de Martin Heidegger. Santos, SP: Leopoldianum, 1998. p. 78-79). Na conceituação de verdade (ἀλήθεια), em Heidegger, há claros ecos da noção de “verdade existencial” (não objetiva, assistemática) de Kierkegaard, reflexo de uma *pro-cura* que ocorre interiormente, no indivíduo (*ek-sistente*), ou, na terminologia agostiniana, no interior.

¹²⁷ *Conf.*, VII, XIX,25 [A]. *Os itálicos são nossos*; exceto na citação bíblica. Como em *De grat.* II, XVII,33 (“vontade”, “vontade decidida”), “[ação da] vontade” é uma palavra que entrará no vocabulário escolástico tradicional, dizendo respeito ao que modernamente poderíamos traduzir como “coração”. Em muitas referências onde ela ainda aparecerá, como veremos, é esse o sentido que ela frequentemente tem.

¹²⁸ SANTOS, 2012, p. 56-57. Em Agostinho, como desenvolveremos melhor mais adiante, “a verdade não se capta com os olhos do corpo, mas com a mente purificada. Toda alma, tendo-a encontrado, pode se tornar feliz e perfeita.” (*De ver. rel.*, 3,3 [Prólogo]).

epistemológica (relativa à captação dessas entidades pela mente, ou ‘alma’).¹²⁹ O Hiponense usa *anima* em referência aos seres vivos de modo geral, e *animus* especialmente à *pessoa* (viva), que além de portar o *spiraculum vitae* (sopro de vida), o *hálito* (de vida), pensa, entende mentalmente, fala o que entende – que, em um sentido mais antigo, pode ser deduzido no contexto do Antigo Testamento como *garganta*¹³⁰. *Animus* ou *animus* – donde *ânimo*, *espírito*, *vontade* e *mente* – diz respeito à *ratio*, à alma racional que julga, entende, compõe, divide, etc. *Mens*, como ocorre no *De ordine* – que examina o *ordo rerum*, “a ordem das coisas” –, é usado para identificar aquela dimensão do humano que guarda a sabedoria, porque recolhe a totalidade dos atos que a integram. É o modo como a *mens* se relaciona com o divino que é discutido, na medida em que o autor tenta esclarecer qual a natureza do sábio: a *mens* é *capax Dei*¹³¹. Deus é presente nela, e isso permite que o homem compreenda-se a si mesmo, e por ela, o próprio Absoluto. *Spiritus*, finalmente, aparece apenas em duas ocasiões no *De ordine*, significando a interferência de um impulso divino no exercício da razão. Nesse contexto, diz respeito ao sopro divino (*Ruah ha-Kodesh*)¹³² que dá origem à *inspiração* na alma racional e a torna capaz de proferir sentenças notáveis, como as que correspondem ao dom da profecia. *Mens* e *spiritus* surgem em identidade, distinguindo-se da alma. Mas Agostinho não exaure essas questões. Quando se reporta à alma, por exemplo, é geralmente

¹²⁹ SANTOS, 2012, p. 61; nota 4. Também Luc Brisson e Jean-François Pradeau afirmam: “No homem, que logo se vê posto numa situação intermediária entre a vida divina e a vida animal, a alma pode exercer conjuntamente suas diferentes funções. Aquelas que são mortais (as funções desejantes e diretivas já não se exercem uma vez desaparecido o corpo e são, portanto, ditas ‘mortais’) e aquela que é imortal (a inteligência). [...] Ao que parece, Platão não imaginou nenhum tipo de divisão da alma.” (BRISSEON, Luc; PRADEAU, Jean-François. *Vocabulário de Platão*. Trad. de Cláudia Berliner. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2001. p. 12-13).

¹³⁰ Termos que, teologicamente falando, têm uma raiz mais profunda, indo até o livro de *Gênesis* (2,7; BJ): “Então Iahweh Deus modelou o homem [אָדָם, *adam*] com a argila do solo [הָאֲדָמָה, *adamah*], insuflou em suas narinas um hálito de vida e o homem [אָדָם, *adam*] se tornou um ser vivente [נֶפֶשׁ חַיָּה, *nefesh hayyah*].” Vocábulos como “garganta” e “pescoço”, de acordo com Hans Walter Wolff (1911-1993), estão relacionados, por exemplo, ao que passou-se a conceituar como “alma”, “espírito”, etc. “As versões tradicionais da Bíblia traduzem via de regra por ‘alma’ uma palavra fundamental da antropologia veterotestamentária. [...] elas lançam mão da tradução mais frequente de נֶפֶשׁ por ψυχή [*psyché*] na Bíblia grega e por *anima* na latina. נֶפֶשׁ aparece 755 vezes no Antigo Testamento; a Septuaginta traduz seiscentas vezes por ψυχή. Esta diferença de estatística mostra que a significação diversa dessa palavra, em vários lugares, já chamou a atenção dos antigos. Hoje podemos concluir que em muito poucas das passagens a tradução dessa palavra por ‘alma’ corresponde ao significado de נֶפֶשׁ.” (WOLFF, Hans. *Antropologia do Antigo Testamento*. Trad. de Antônio Steffen. São Paulo: Editora Hagnos, 2008. p. 33). Na transcrição dos termos hebraicos, diferentemente de Wolff, utilizamos uma versão sem vogais.

¹³¹ Cf. *De Trin.*, XIV, 8,11. O homem sábio, para Agostinho, é aquele que se submete à razão. Cf. *De lib. arb.*, I, 9,19.

¹³² רוח הקודש (*Ruah ha-Kodesh*), o “espírito vital”, necessário à vida (*animus*), denotando também, o “espaço vital” no qual o homem se move e respira, sem o qual não *é*, não age. No *Talmud* e na *Midrash*, significa, às vezes, *inspiração profética*; em outros livros antigos, pode ser uma hipóstase ou metonímia de Deus. Cf. UNTERMAN, Alan; HOROWITZ, Rivka. *Ruah ha-Kodesh*. In: *Encyclopedia Judaica*. Jerusalem: Judaica Multimedia/Keter, 1997. CD-ROM.

em referência à alma racional do homem: portador de razão (razoabilidade), mente, inteligência.

Sabeis que o homem consta de alma e corpo. Mas a própria alma humana de algo que as almas dos animais não têm. Pois, também os animais têm alma, e chamam-se por isso serem animados. Não se chamariam animais se não fosse a alma; vemos também que eles vivem. Mas, o que possui além disso o homem, para se dizer que foi feito à imagem de Deus? Ele entende e avalia, distingue o bem do mal; nisto foi feito à imagem e semelhança de Deus. Possui, portanto, algo que os animais não têm. [...] Aquilo que os gregos denominam *logikon* nós chamamos de racional, a faculdade de raciocinar do homem, que os animais não têm.¹³³
[...] para entendermos que o homem foi feito à imagem de Deus e nisso ele sobrepuja os animais irracionais. E isso é a razão ou mente ou inteligência, ou se denomine com um outro nome mais adequado.¹³⁴

O “outro nome mais adequado” seria aquele que melhor a descreve, por aproximação do real?, ou por imitação, como na tese de Crátilo? Quando investiga sobre o tanto que a alma conhece ou pode conhecer, o Hiponense pergunta:

Portanto, o que diremos? Que a alma conhece-se parcialmente e parcialmente se ignora? Seria um absurdo dizer-se que a alma não sabe toda inteira o que sabe. Não digo: “sabe a totalidade do que é”, mas: “o que sabe, é a alma toda que sabe”. Quando sabe algo de si, é impossível não o saber a alma toda, é a alma toda que sabe. Ora, sabe-se sabendo algo e é impossível que não o saiba a alma toda. Portanto, conhece-se a si mesma, toda inteira. E o que é mais conhecido do que saber que vive? Não pode ser alma e não viver, quando ainda possui algo a mais, que é a inteligência. As almas dos animais também vivem, mas não raciocinam com a inteligência.¹³⁵

Afirmar que o Verbo encarnou “com a alma e a mente humana”, é como dizer: *era um ser vivo pensante-consciente, homem como os homens. Mens*, portanto, é a faculdade de julgar discursivamente – de onde surge a *scientia* (no sentido próprio da ἐπιστήμη) e a Inteligência (própria do/no homem, autoconsciente) que, bem exercitada, conduz à Sabedoria: o conhecimento intuitivo do imutável, do puro inteligível. No que toca à substância da alma, como vemos em uma passagem do *De Trinitate* (399-419), o Hiponense mantém-se na tradição neoplatônico-paulina, contra os filósofos – Aristóteles entre eles – que teorizam ou teorizaram sobre a sua extinção após a morte do corpo físico-biológico: “Assim”, ele diz, “opinaram que a alma seria a própria constituição corporal ou um conjunto de elementos

¹³³ *Enn. in Ps.*, 29, 2.

¹³⁴ *De Gen. ad lit.*, III, XX,30. É o próprio Agostinho quem fala da distinção que há entre razão e razoabilidade: “Mas, como homens muito instruídos costumam distinguir de maneira muito perspicaz e sutil a diferença que há entre racional (*rationale*) e razoável (*rationabile*), de maneira alguma devemos descurar do que nos propusemos; pois eles disseram que é racional aquele que usa ou pode usar da razão; porém razoável aquilo que se faz ou se diz conforme a razão.” (*De ord.*, II, XI,31).

¹³⁵ *De Trin.*, X, 4,6.

primordiais aos quais a carne como que está aderente. Consequentemente, todos esses filósofos consideraram-na mortal.¹³⁶ Os gnósticos, severamente combatidos por Irineu de Lyon (c. 130/60-202), ensinavam que o corpo era uma prisão para o espírito divino; na morte, o espírito do divino era libertado¹³⁷. Como quase todos os autores cristãos que antecedem Irineu, e como Calcídio¹³⁸, contemporâneo de Agostinho e neoplatônico, tradutor e comentador do *Timeu*, o Hiponense entende que “[...] a *anima*, segundo Platão, é uma substância sem corpo, que se movimenta por si mesma, [e é] racional”¹³⁹, porque procede do Deus racional, criador do homem e de tudo¹⁴⁰. Essa definição se tornará corrente em quase toda a Idade Média¹⁴¹, que continuará pensando no corpo como uma espécie de “prisão da

¹³⁶ *De Trin.*, X, 7,9. Ver ainda *De div. quaest.*, 7; *De Trin.*, XII, 1ss. E esta passagem de São Paulo, que Agostinho conhecia bem: “Então a paz de Deus, que excede toda a compreensão, guardará os vossos corações e *pensamentos*, em Cristo Jesus.” (Fp 4,7; BJ). “Pensamentos” [νοήματα, de νοῦς], que em outras traduções aparece como “espírito” (MS), “mentes” (EC), etc., todas corretas.

¹³⁷ Principalmente em *Sobre a detecção e derrota da assim chamada Gnosis* (ἐλεγχος και ἀνατροπή της ψευδωνύμου γνώσεως), mais conhecida como *Contra as heresias* (*Adversus haereses*, em latim; *Κατὰ αἰρέσεων*, em grego). Em 5 volumes, o *Adv. haer.* é do séc. II d.C. Seu autor “teria nascido entre os anos 130 e 160, na província romana da Ásia Menor Proconsular, a parte mais ocidental da atual Turquia, provavelmente em Esmirna, onde conheceu São Policarpo, o qual teve contato com Santo Inácio de Antioquia. Irineu talvez tenha estudado em Roma, onde aprendeu filosofia, na mesma época em que São Justino lá ensinava, de quem talvez tenha sido aluno.” (RIBEIRO, Ari Luis do Vale. Introdução. In: IRINEU DE LYON, Santo. *Demonstração da pregação apostólica*. Trad. de Ari Luis do Vale Ribeiro. São Paulo: Paulus, 2014. p. 13. [Col. Patrística, 33]). “Para os gnósticos, o mundo material é mau, sempre existiu, gerado não por Deus, mas por um intermediário seu, e do qual é necessário libertar-se.” (RIBEIRO, 2014, p. 18). Nas palavras de Irineu: “Na verdade, todos esses [os gnósticos] são ímpios e blasfemam contra o seu Criador e Pai como já demonstramos na Exposição e Refutação da falsa gnose.” (*Epid.*, II, 98).

¹³⁸ Ou Calcidius, o latino (séc. IV), cristão-platônico (há dúvidas sobre sua conversão ao cristianismo) pouco apreciado em sua época, mas que se tornou bastante conhecido na Idade Média – por sua tradução comentada do *Timeo*, de Platão, dedicada a Ósio (257-359), bispo de Córdoba.

¹³⁹ *Comm.* c. 226. Em: WASZINK, Jan Hendrik. (Ed.). *Timaeus a Calcidio translatus commentarioque instructus*. London: The Warburg Institute, 1962. (Plato Latinus, v. 4). Também nesse sentido: Fédon, 70a-82b. Tratar sobre as particularidades do conceito de “alma”, em Agostinho, como Ricardo Pereira Santos Lima e Anselmo Tadeu Ferreira afirmam, “tem provado ser uma indústria ingrata, afinal, a amplitude do tema é tamanha que ele chega a ser tocado em praticamente quase todas as suas obras. [...] *De Civitate Dei*, *Confessiones*, *De magistro*, *De beata uita*, *Soliloquium*, *De trinitate*, *De duabus animabus contra manicheos*, *De quantitate animae*, *De immortalitate animae* são apenas alguns exemplos dos textos de Agostinho que tratam sobre a alma.” (LIMA, Ricardo Pereira Santos; FERREIRA, Anselmo Tadeu. As particularidades do conceito “alma” no pensamento de Agostinho. Disponível em: <<http://www.seer.ufu.br/index.php/horizontecientifico/article/viewFile/14522/11860>>. Acesso em: 24 fev. 2016). O referido artigo pode ser consultado por quem desejar se aprofundar no tema, que não podemos desenvolver aqui de modo exaustivo.

¹⁴⁰ “Deus é racional e, por isso, todos os seres foram criados pelo seu Verbo; Deus é Espírito e, assim, ordenou todas as coisas, como diz o profeta: ‘O céu foi feito com a palavra de Iahweh, e seu exército com o sopro de sua boca’. Ora, como o Verbo ‘estabelece’, é aquele que cria e consolida tudo o que existe, e o Espírito ordena e dá forma às diversas ‘potências’ justamente com propriedade de linguagem, o Verbo é chamado Filho e o Espírito Sabedoria de Deus. [...] Então, o Espírito mostra o Verbo; os profetas, por sua vez, anunciam o Filho de Deus, mas o Verbo liga a si o Espírito, e por isso é ele que comunica aos profetas a mensagem, e eleva o homem ao Pai.” (*Epid.*, I, 5).

¹⁴¹ Como em Alberto Magno (c. 1193/1206-1280), por exemplo: “Ao considerar a *anima* segundo ela própria [isto é, como substância espiritual], estaremos de acordo com Platão; ao considerá-la segundo a forma de *animatio* que ela imprime ao corpo, estaremos de acordo com Aristóteles.” (*Sum. Theol.* II, tr. 12, q. 69, m. 2,

alma”, mas não mais como na tradição antropológica grega¹⁴². Pensando em Isidoro de Sevilha (c. 560-636), que faz uma confusão enorme com esses termos¹⁴³, Fontanier afirma que

a. 2; apud FONTANIER, Jean-Michel. *Vocabulário latino da filosofia: de Cícero a Heidegger*. Trad. de Álvaro Cabral. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009. p. 24).

¹⁴² Noção pitagórica assumida, com ressalvas, por Platão: “A esse respeito há, mesmo, uma fórmula que usam os adeptos dos Mistérios [órfico-pitagóricos]: ‘É uma espécie de prisão o lugar onde nós, homens, vivemos, e é dever não libertar-se a si mesmo nem evadir-se’. Fórmula essa, sem dúvida, que me parece tão grandiosa quão pouco transparente! Mas não é menos exato, Cebes, que aí se encontra justamente expresso, creio, o seguinte: os Deuses são aqueles sob cuja guarda estamos, e nós, homens, somos uma parte da propriedade dos Deuses. Não te parece que é assim? / – Parece-me – respondeu Cebes.” (*Fed.*, 62b; ver ainda o relato de Er, em *Rep.*, 614a-615c, e comparar com Mt 25,32-46). “As crenças dos pitagóricos, estranhas à religião homérica (oficial), levaram-nos a ver no corpo uma prisão da alma. Esse desprezo e essa desconfiança em relação ao corpo e ao sensível, com ênfase na alma, no espiritual e no inteligível, são de consequências enormes para a história do pensamento filosófico, sobretudo pela influência que exercem sobre Platão.” (IGLÉSIAS, Maura. Pré-socráticos: físicos e sofistas. In: REZENDE, Antonio. [Org.]. *Curso de filosofia: para professores e alunos dos cursos de segundo grau e de graduação*. 7. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor / SEAF, 1997. p. 25. [Col. Cultura Contemporânea, 3]). Em *Rep.*, 517b-c, o mundo sensível, de modo geral, é tido por Sócrates (que fala a Glauco) como uma prisão: “É preciso comparar o mundo sensível à prisão e a luz do fogo que a clareia ao efeito do sol; quanto à subida para o mundo superior e a contemplação de suas maravilhas, vê nisso a escalada do mundo sensível pela alma, e não te enganarás a respeito do meu pensamento, já que deseja conhecê-lo.” Prestes a ser executada, Antígona acreditava que estaria, depois de morta, com seus pais e irmãos, recebendo as recompensas por preferir obedecer mais a lei dos deuses (sepultar um parente, na crença antiga, era um ritual de passagem importante, para que a alma do morto não ficasse vagando eternamente sem destino) e não do homen (cp. com At 5,29); o perverso Creonte, no caso (Cf. *Ant.*, 895-925.). Em Fílon: “A alma do homem é um poder de Deus, atraída para a prisão sensual do corpo. Só pode libertar-se ao resistir à atração dos sentidos. Mesmo nesta vida, o homem pode adquirir a virtude, a ponto de alcançar a Visão Divina, quando então o Espírito de Deus nele habitará e ‘o tangirá como tange as cordas de um instrumento musical’.” (O’GRADY, Joan. *Heresia: o jogo de poder das seitas cristãs nos primeiros séculos depois de Cristo*. Trad. de José Antonio Ceschin. São Paulo: Mercurio, 1994. p. 34). A mesma noção, ainda com mais ressalvas, aparece nos escritos de São Paulo (1Ts 4,14; 1Co 15,19, etc.) e, então, em Agostinho – quando trata sobre sua alma cogitante (“com a qual estou preso ao corpo” [*qua haereo corpori*], *Conf.*, X, VII,11) ou quando fala sobre a morte de Mônica: “Assim, no nono dia da sua doença, no quinquagésimo sexto ano da sua idade, no trigésimo terceiro dia da minha idade, aquela alma religiosa e piedosa separou-se do corpo [*anima illa religiosa et pia corpore soluta est*].” (*Conf.*, IX, XI,28 [A]). Outros tradutores, como J. Oliveira Santos e Ambrósio de Pina [B], preferem “libertou-se do corpo”. Preferência que, nesse caso, parece-nos mais correta; pela conotação geral, contextual. A noção do corpo como “túmulo da alma” ou “o corpo é um túmulo” (*sôma sêma*) vem desde os pitagóricos até Platão – embora em toda a sua obra Platão somente cite “Pitágoras” uma única vez (*Rep.*, X, 600b), e os “pitagóricos”, idem (*Rep.*, VII, 530d) –, e de Platão “até as concepções pré-gnósticas (a união com Deus acontece mediante o conhecimento e os ritos iniciáticos) ou entusiásticas (já estaríamos vivendo a era escatológica do Espírito)” (QUESNEL, 2008, p. 99). “Segundo Diógenes Laércio, ele [o pitagórico Filolau de Crotona (c. 470-385 a.C.)] era autor dos tratados pitagóricos que Platão pediu a Dion de Siracusa para comprar por cem minas (*Vidas*, III, 9 e VIII, 84); Diógenes diz adiante (VIII, 85) que Platão comprou a ‘única obra’ por quarenta minas de prata e inspirou-se nela para [escrever] o *Timeu*; Platão, em todo o caso, menciona Filolau no *Fedon* (61 e) e faz uma alusão apoiada em seu ensinamento no *Górgias* (493 a) a propósito do ‘corpo’ que é o ‘túmulo’ da alma.” (MATTÉI, Jean-François. *Pitágoras e os pitagóricos*. Trad. de Constança Marcondes Cesar. São Paulo: Paulus, 2000. p. 65. [Col. Filosofia em questão]). Nas *Tapeçarias* (III, 17), Clemente de Alexandria faz referência a Filolau e à doutrina do *sôma sêma*: “Mas testemunham também os antigos teólogos e adivinhos que por certas punições a alma está ligada ao corpo e, como num túmulo, nele está sepultada.” (Clemente apud FILOLAU DE CROTONA: fragmentos. In: *PRÉ-SOCRÁTICOS: fragmentos, doxografia e comentários*. Trad. de José Cavalcante de Sousa, Ana Lia de Almeida Prado *et alii*. Sel. de textos e supervisão de José Cavalcante de Sousa. São Paulo: Nova Cultural, 1996. p. 208 [frag. 14]. [Col. Os Pensadores]). A doutrina do *sôma sêma*, em Paulo (1Co 15,3-5), é corrigida em seus sérios “desvios”, tornando-se cara à *doctrina christiana*, na doutrina da ressurreição. A visão de mundo modelada pela antropologia grega, na qual o corpo é desvalorizado, é então superada. É partindo dessa superação que

essa frequente confusão de palavras não impede que os autores estejam conscientes da função específica da *mens*, parte superior da alma racional; é o caso de Santo Agostinho, para quem a *mens* é o que diferencia a alma do homem da do animal, e o que a vincula à verdade inteligível.¹⁴⁴

Com Aristóteles, aliás, vemos a linguagem, no âmbito da política e da dominação hierárquica, ser destacada em função de acentuar a superioridade humana, no mundo natural:

Assim, o homem é um animal cívico, mais social do que as abelhas e os outros animais que vivem juntos. A natureza, que nada faz em vão, *concedeu apenas a ele o dom da palavra*, que não devemos confundir com os sons da voz. Estes são apenas a expressão de sensações agradáveis ou desagradáveis, de que os outros animais são, como nós, capazes. A natureza deu-lhes um órgão limitado a este único efeito; nós, porém, temos a mais, senão o conhecimento desenvolvido, pelo menos o sentimento obscuro do bem e do mal, do útil e do nocivo, do justo e do injusto, objetos para a manifestação dos quais nos foi principalmente dado o órgão da fala. Este comércio da palavra é o laço de toda sociedade doméstica e civil.¹⁴⁵

Os animais sensitivos têm *voz*, mas não *palavra*, porque não têm mente. Mente, no mais comum da tradição, diz respeito ao *pensamento discursivo* (*cogitatio*) – como vemos inicialmente em Platão e depois em Aristóteles, no sentido próprio de *διάνοια*¹⁴⁶ –, mesmo

Agostinho fala da morte de Mônica, e escreve os tratados *De immortalitate animae* (387) e *De cura pro mortuis gerenda* (421), reafirmando a doutrina da ressurreição do corpo e a imortalidade da alma; como também vemos em *De ver. rel.*, VI, 44,82 (“O corpo, uma vez reformado e santificado – sem receio de corrupção nem de ônus passados – será govenado pelo espírito.”), *Ret.*, 1, 13,4 – que é uma revisão de *De ver. rel.*, II, 12,25 (“Pode-se concluir que depois da morte física, devida ao primeiro pecado, a seu tempo e segundo sua ordem, este corpo será restituído a seu primeiro estado. Ora, a ressurreição final da carne fará mais do que levar a recobrar esse primeiro estado original. Ela fará um corpo espiritual do qual só o Espírito vivificante manterá a vida [1Pd 3,18; 1Co 15,45]”) –, e em inúmeras outras obras. Para a longa tradição ocidental da crença a respeito da alma e da morte (e da alma *post mortem*), e do culto aos mortos antes dos gregos e dos romanos (e neles), anterior à doutrina cristã, cf.: COULANGES, Fustel de [Numa Denis]. *A cidade antiga*. Trad. de Jonas Camargo Leite e Eduardo Fonseca. São Paulo: Hemus, 1975. p. 11-20.

¹⁴³ Assim: “O nome da *mens* vem de que ela é *eminente* na *anima* ou do que é *reminiscência* (*meminit...*) [...] Tampouco é a *anima*, mas aquilo que ocupa uma posição elevada na *anima*, como sua cabeça ou seu olho, a que se dá o nome de *mens*. [...] A *anima* é *anima* na medida em que vivifica o corpo; na medida em que quer, é *animus*; na medida em que sabe, é *mens*; na medida em que coleciona, é *memória*; na medida em que julga corretamente, é *ratio...*” (*Orig.*, 11, 1,12-13). *Mens*, em Agostinho – como ocorre em *Conf.*, VII, XIX,25 [B]... “uma alma sem *mente*” – diz respeito à *ratio*, “ou faculdade discursiva, de cujo exercício resulta a ciência; e a inteligência, de cujo exercício resulta a sabedoria (conhecimento intuitivo do imutável ou puro inteligível). *Mens* é o que há de mais sublime na alma.” (SANTOS, J. Oliveira; PINA, Ambrósio de. Notas. In: AGOSTINHO, 1996, p. 193; nota 4).

¹⁴⁴ FONTANIER, 2009, p. 93-94.

¹⁴⁵ *Pol.*, I, 11. ARISTÓTELES. *A Política*. Trad. de Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, 1991. p. 5. (Col. Clássicos).

¹⁴⁶ Entre outros usos, para uma espécie de diálogo da alma consigo mesma: “Quando a alma pensa, não faz outra coisa senão discutir consigo mesma por meio de perguntas e respostas, afirmações e negações; e quando, mais cedo ou mais tarde, ou então de repente, decide-se, assevera e não duvida mais, dizemos que ela chegou a uma opinião.” (*Teet.*, 190e, 191a; cp. *Sof.*, 264e). Em Aristóteles: “Pensável significa aquilo sobre o que existe um pensamento.” (*Met.*, V, 15,1021; e até 1031). Em Agostinho: *De Trin.*, XIV, 7. O diálogo *Soliloquia*, de 386, é exemplo e ilustração.

quando os autores divergem no modo de tratar a questão; como na permanente pergunta sobre a relação corpo-mente e se há (ou não) *uma* Mente, de onde as demais procedem.

A noção de “mente” (como Gareth B. Matthews emprega diretamente, traduzindo “alma”, em Agostinho¹⁴⁷) que vemos popularizada em Descartes (1596-1650), tem raízes na tradição clássica, assimilada, remodelada e legada ao Ocidente cristão, pelo gênio do Hiponense. Essa noção, não sem modificações, teria se estendido até os empiristas britânicos do século XVIII (Berkeley, Hume, Locke, Bacon, Hobbes e a escola escocesa) e o criticismo kantiano, que defende que o sujeito tem acesso inquestionável aos seus estados mentais, sem mediações externas; isso significa que ele possui estados *internos* e *privados*, dos quais é consciente e aos quais tem acesso imediato, na introspecção. A crítica mais elaborada a essa tradição mentalista somente mostrou-se séria há pouco mais de um século, produzindo uma espécie de “clima antimentalista” bastante matizado que sobreviveu, mais ou menos, até 1960. Nas primeiras décadas do século XX, o “método introspectivo” caiu em descrédito, substituído por abordagens que privilegiavam a observação (externa) e a experimentação. Nas décadas de 1940 e 1950, algumas obras – como as de Gilbert Ryle (1900–1976), *The concept of Mind* (1949), Wittgenstein, *Philosophical investigations* (1953) e Wilfrid Sellars (1912–1989), *Empiricism and the Philosophy of Mind* (1956) – propunham analisar os episódios internos, questionando o conceito por vias distintas, e promovendo uma análise fundamentada na questão da linguagem e como ela funciona¹⁴⁸. Essas obras, como Richard Rorty afirma¹⁴⁹, caracterizaram a jovem filosofia analítica, que trata sobre as questões do conhecimento e da linguagem como problemas filosóficos, para além das abordagens cartesianas.

Na tese naturalista de Crátilo – de quem Sócrates, ironicamente, fala em “tornar-se discípulo” juntamente com Hermógenes¹⁵⁰ –, também confrontada¹⁵¹, o nome é

¹⁴⁷ MATTHEWS, 2007, p. 71-120.

¹⁴⁸ Cf. SELLARS, Wilfrid. *Empiricism and the Philosophy of Mind*. In: FEIGL, H; SCRIVEN, M. *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*. Mineapolis: University of Minnesota Press, 1956. p. 239-52. v. 1. Há versão em hipertexto (PDF) dessa obra, com edição de Andrew Chrucky, disponível em: <<http://selfpace.uconn.edu/class/percep/SellarsEmpPhilMind.pdf>>. Acesso em: 04 jan. 2015. No mesmo sentido, e antes de Sellars: RYLE, Gilbert. *The concept of Mind*. Londres: Hutchinsons University Library, 1951. Há versão digitalizada. Disponível em: <<http://www.andrew.cmu.edu/user/kk3n/80-300/ryle1949.pdf>>. Acesso em: 06 jan. 2015. Sobre as referidas obras de Ryle e Sellars, que não estudaremos pormenorizadamente como a de Wittgenstein, e para uma introdução ao problema mente-cérebro como *ilusão conceitual* ou *linguística*, ver: TEIXEIRA, João de Fernandes. Desfazendo a ideia de mente. In: _____. *Mente, cérebro e cognição*. 4. Ed. Petrópolis: Vozes, 2001. p. 107-22.

¹⁴⁹ Cf. RORTY, R. *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton: Princeton University Press, 1979. p. 14-16.

¹⁵⁰ *Crat.*, 427e-428b.

¹⁵¹ *Crat.*, 391a-427e.

apresentado como uma espécie de imitação (*mimêma genêtai*) da própria coisa manifesta com ou sem a intervenção da voz e da língua.¹⁵²

Platão apoia-se na oposição, clássica em sua época, entre o que é “por natureza” e [o que é] “por convenção”. Se a linguagem é convenção, ela tem uma história como obra dos homens. Mas não podemos fechá-la na história: a essência é o que impede que tudo seja convenção na linguagem. A linguagem vem ao homem sem que o homem possa sujeitá-la a seu arbítrio. A passagem do *légein* para o “lógos” significa que não se pode dizer não importa o quê. A tese da convenção, de um deslocamento temporal das significações, apresenta-se em constante ligação com a tese ontológica do devir universal. É por isso que em sua primeira parte o *Crátilo* ataca, antes do *Teeteto* mas com ele, a tese de Protágoras do “homem-medida de todas as coisas” e contrapõe-lhe o *ousía*, medida da linguagem. [...] Ora, o homem seria a “medida de todas as coisas” se a linguagem fosse apenas convenção (385 c). A *ousía* é a medida da linguagem: o homem, gerador de significados, é ele próprio medido pelo ser das significações (383 d). [...] O *problema da essência* é o problema de uma linguagem absoluta, de uma linguagem “justa”. Estaríamos diante do “nome em si” se pudéssemos “ver” as significações (*Crátilo* 389 d); é o que faz o legislador da verdadeira linguagem, “com os olhos fixos no que é o nome em si” (ibid); esse legislador ideal seria o dialético. [...] A linguagem convencional, portanto, é o parecer. [...] O problema da imitação foi levantado primeiramente a propósito da linguagem. Portanto, seria preciso is às próprias coisas evitando as palavras, passar da cópia “verbal” para o modelo “real”. [...] Esse caminho é o trajeto da caverna: a primeira sombra é a palavra. [...] Em Platão o ato fundamental da fala não é o ato de relacionamento, e sim o ato de *denominação*, o ato de discriminação da realidade, que consiste em definir para as coisas um contorno verbal. [...] O falar é uma “práxis” que se refere às coisas (πράγματα, 387 c); e o que dá às “coisas” uma “natureza” é sua *ousía*. [...] o ser é o que ele é e, ao mesmo tempo, não os outros seres.¹⁵³

À força dos argumentos de Sócrates e da sua destruidora dialética (διαλεκτική τέχνη), Crátilo concorda que os nomes não podem ser idênticos às coisas (que nomeiam)¹⁵⁴ – a exemplo do nome de Hermógenes, que significa (*aponta*) da “raça de Hermes”, em sua etimologia. Parece evidente que há nomes *mais* corretos (verdadeiros) e *menos* corretos, conforme a *semelhança* ou *dessemelhança* de suas atribuições refletidas naqueles que dizem verdades ou falsidades, mediante o *lógos* – que faz manifesto o pensamento por meio da voz, servindo-se de verbos e nomes, “formando uma imagem da sua própria opinião, como num

¹⁵² *Crat.*, 423a; *Crat.*, 422e.

¹⁵³ RICOEUR, 2014, p. 13-16.

¹⁵⁴ *Crat.*, 432d. Ou seja: que os nomes são nomes, e a coisa nomeada (*ε*), a coisa nomeada (pelo nome), embora a simultaneidade. Em *Qu'est-ce que la philosophie?* – conferência realizada em Cerisy-la-Salle, Normandia, em agosto de 1955, na abertura de um colóquio de especialistas –, quando Heidegger trata sobre o sentido próprio do *dizer* original grego, uma vez que “a representação atual da linguagem está tão longe quanto possível da experiência grega da linguagem [na filosofia, no filosofar]” (HEIDEGGER, Martin. *Qu'est-ce que la philosophie?* In: _____. *Conferências e escritos filosóficos*. Trad. de Ernildo Stein. São Paulo: Nova Cultural, 1996. p. 40. [Col. Os Pensadores]), a contratese socrática volta a ser referenciada. Portanto: “o que é dito na língua grega é, de modo privilegiado, simultaneamente aquilo que em dizendo se nomeia.” (HEIDEGGER, 1996, p. 31).

espelho, ou na água¹⁵⁵, pelo fluxo que sai da sua boca.¹⁵⁶ Desse modo, na gênese da hermenêutica, a linguagem pede um pensamento adequado, com *lógos*, tornando-se mais que um simples meio de transporte de informações lançadas pelo sujeito-autor. Por outro lado, e conseqüentemente, a lógica da/na linguagem não se esgota na dialética – διαλεκτική deriva de διάλογος, mas jamais foi empregado na filosofia de modo unívoco –, na *correção* necessária ao pretensão “domínio da linguagem”, em favor da compreensão¹⁵⁷. A tese convencionalista de Hermógenes já é vista em Demócrito (c. 460-370 a.C.), que discernia várias relações e fenômenos semânticos importantes: a harmonia, a polinímia, a mudança de nomes (ou metonímia) e a falta de derivado (ou anonímia). “Todos esses fenômenos”, segundo Nef,

põem em xeque [...] a correspondência biunívoca entre coisas e nomes que o naturalismo defende, mas mais importante talvez seja o fato de que se trata de um dos mais antigos atestados de uma teoria das relações semânticas. Se Górgias defendia uma tese sobre a verdade – a impossibilidade de um discurso verdadeiro –

¹⁵⁵ Encontramos essa mesma imagem, relativa ao conhecimento fugidio, como o “reflexo” de um espelho (*speculum*), em 1Co 13,12; BJ: “Agora vemos em espelho e de maneira confusa, mas, depois, veremos face a face. Agora o meu conhecimento é limitado, mas, depois, conhecerei como sou conhecido.” Mesmo não havendo evidências de que Paulo houvesse tido contato com a filosofia grega e sua literatura, “há [...] elementos, no pensamento de Paulo, que só podem ter vindo deste ambiente grego.” (LADD, G. E. *Teologia do Novo Testamento*. Trad. de Darci Dusilek e Jussara M. P. S. Árias. São Paulo: Exodus, 1997. p. 340). Jacques Le Goff afirma que “Paulo está impregnado de helenismo.” (LE GOFF, Jacques. *História e memória*. 4. ed. Trad. de Bernardo Leitão. Campinas: UNICAMP, 1996. p. 244. [Col. Storia e Memoria]). Já tratamos sobre essas influências filosóficas de Paulo em: SALES, Antonio Patativa de. Paulo de Tarso e o helenismo: das prováveis e improváveis influências filosóficas do fundador do cristianismo. In: *Reflexão Teológica: estudos e pesquisas em teologia e missões*, São Paulo, n. 2, p. 65-93, 2010. A hermenêutica teológica (reformada), como a do norte-americano Charles Hodge (1797-1878), à sombra do reformador francês João Calvino (1509-1564), mantem-se na tradição da interpretação *da palavra* (do signo) de modo histórico-exegético-filológico (cf. HODGE, Charles. *1 Coríntios*. Trad. de José María Blanch. Edimburgo: El Estandarte de la Verdad, [s.d.]. p. 252-53; CALVINO, João. *1 Coríntios*. Trad. de Valter Graciano Martins. São Paulo: Edições Paracletos, 1996. p. 403-05), preso ao modelo da época, que evitava o método alegórico-espiritualista; diferente, por exemplo, da volta ao “espírito da letra” (hermenêutica existencialista, pós-estruturalista, etc.), como podemos ver, de certo modo – porque considerando o termo “especulativo” tal empregado pela filosofia a partir de 1800 –, em Gadamer, na terceira parte de *Verdade e método I*: “Engatando num uso terminológico que pode ser demonstrado em Hegel, podemos chamar ao elemento comum entre a dialética metafísica e a hermenêutica de elemento *especulativo*. Especulativo significa, aqui, a relação do espelho. Espelhar-se é uma permuta contínua. Uma coisa se reflete noutra, por exemplo, o castelo no lago, e isso quer dizer que o lago devolve a imagem do castelo. Através da mediação do observador, imagem refletida é unida essencialmente ao próprio aspecto visível. Ela não tem um ser para si, é como uma ‘aparência’ que não é ela mesma e no entanto permite que o próprio aspecto visível apareça espelhado. É como uma duplicação que, no entanto, não é mais que existência de uma única coisa. O verdadeiro mistério do espelho é justamente o caráter inapreensível da imagem, o caráter etéreo da pura reprodução.” (GADAMER, 2014, p. 601).

¹⁵⁶ *Teet.*, 206d; *Crat.*, 430d, 431b.

¹⁵⁷ Por isso, de Platão aos nossos dias, “poderíamos até falar de uma *mito-lógica* da linguagem enquanto momento construtivo de suas funções. Talvez exagerando um pouco, deveríamos dizer a formulação segundo a qual uma pessoa *dominaria a linguagem* torna-se aberrante, na medida em que uma tal afirmação não implicasse a consciência referente a esta mito-lógica.” (FLICKINGER, Hans-George. A lógica clandestina do compreender, do pensar e do escrever. In: DE BONI, Luis A. [Org.]. *Finitude e transcendência: festschrift em homenagem a Ernildo Stein*. Petrópolis, RJ: Vozes; Rio Grande do Sul: Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, 1995. p. 220).

Demócrito defende uma tese sobre a referência: a veracidade das relações semânticas não deixa pensar a linguagem como um duplo do real.¹⁵⁸

A questão diz respeito aos temas do conhecimento, como no *Teeteto*¹⁵⁹, à natureza da proposição (*logoi*) – sobre o verdadeiro e o falso, relativo à δόξα¹⁶⁰ –, como no *Sofista*¹⁶¹, e à habilidade do retórico que, como é discutido no *Gorgias*, não tem sincero interesse em discernir o certo do errado, o falso do verdadeiro, mas persuadir as massas, pura e simplesmente.¹⁶²

1.3. Das teorias naturalista e convencionalista à teoria das Formas

As colocações acima servem de propedêutica à “solução” socrática. Superadas (ou rejeitadas) as teorias naturalista e convencionalista, Sócrates apresenta, ainda que de modo não desenvolvido, a hipótese de uma teoria das Formas – induzida já na primeira parte do *Crátilo* e retomada na terceira, mais claramente no epílogo¹⁶³. Assim, ampliamos nosso resumo das teorias:

Teoria naturalista:

[...] cada um dos seres tem um nome correto [i.e. próprio, natural, como valor objetivo] que lhe pertence por natureza [*pephykyian, pephykenai*], [...] que é a mesma para todos, sejam Gregos ou bárbaros.¹⁶⁴

Teoria convencionalista:

[os nomes surgem por] uma convenção, um acordo... [por isso] o nome que alguém puser em uma coisa, esse será o [seu] nome correto.¹⁶⁵

Teoria das Formas:

[...] estando os nomes em guerra, e afirmando uns que são semelhantes à verdade, e outros que são eles que têm essa semelhança, com base em que fato poderemos decidir, ou em que nos apoiaremos? Pois não poderá ser em nomes diferentes destes, porque não existem, mas é claro que teremos de procurar outras entidades, para além dos nomes, que nos mostrem, sem os nomes, qual dos dois grupos é o verdadeiro, exibindo de forma clara a verdade dos seres.¹⁶⁶

¹⁵⁸ NEF, 1995, p. 13-4.

¹⁵⁹ *Teet.*, 206c-208b, aqui referenciado à pergunta sobre o que é o *lógos*. Para a questão da realidade dos mundos visível e inteligível, e suas relações: SANTOS, 2012, p. 67-72.

¹⁶⁰ Nesse sentido, conforme o tema surge no *Teeteto*: SANTOS, 2012, p. 107-12.

¹⁶¹ *Sof.*, 262d.

¹⁶² *Gorg.*, 453a, 454d-455a.

¹⁶³ *Crat.*, 438d-440e.

¹⁶⁴ *Crat.*, 383a-b.

¹⁶⁵ *Crat.*, 384d.

¹⁶⁶ *Crat.*, 438d. A ênfase é nossa. No *Parmênides*, um dos primeiros diálogos de Platão, as formas estariam na natureza como modelos (παρδείγματα): “[...] estas formas estão na natureza como paradigmas, e que as outras

[...] se podemos aprender muito sobre as coisas através dos nomes, mas também através delas próprias, qual das aprendizagens é mais bela e mais precisa? Será aprender a partir da própria imagem, se for uma imagem adequada, *aprendendo a verdade de que ela é imagem*, ou aprender *a partir da própria verdade*, verificando se a sua imagem foi adequadamente produzida?¹⁶⁷

A linguagem, em Platão, é *imagem de algo* (εἰκόνα κάτι) que aponta (nomeia [δεικνύω, indica] *a algo*) *para algo* (για κάτι), e assim, por sucessões ascendentes, eleva-se ao “último Algo” (Κάτι), o Real. Nesse sentido, Izabela Aquino Bocayuva argumenta:

Eikón – a *imagem* – nomeava no cotidiano grego cada obra produzida pelo pintor e pelo escultor. Em ambos os casos, o apresentado através da obra já era, de algum modo, disponível e tangível, tendo sido, então, imitado. Toda imitação (μίμησις) depende de um *outro* no qual ela tem seu ponto de partida. Platão está todo o tempo chamando atenção, em sua obra, para a inevitável co-presença do *outro*, e não só no caso da pintura e escultura, sendo a pintura inclusive usada como figuração para falar da imbanível co-presença do *outro* em tudo. Platão tomará o pintor como uma mentalidade ou nível de relação e profundidade com o λόγος para o qual o *outro* tem uma consistência concreta e tangível. Platão entende que este olhar mostra apenas o aspecto positivado do real que, por ser dependente de *outro* aspecto invisível fisicamente, tem a consistência de *imagem*, uma *imagem* opaca que não indica e nem deixa ver nada além de si.¹⁶⁸

Uma realidade é verdadeira em oposição à aparente, ilusória, etc. Esse é o modo de pensar a verdade, inaugurado por Platão, na teoria das Formas – na pressuposição de que há uma essência verdadeira e permanente em oposição às aparências, impermanentes e enganadoras. Chegar à verdade, portanto, equivale a chegar à essência da realidade – necessariamente pela utilização da linguagem “como um mero código de interposição entre a realidade e o sujeito conhecedor.”¹⁶⁹ A linguagem, afinal, somente pode expressar um conhecimento adquirido previamente e independentemente, que é para além das próprias palavras. Ou seja: para o conhecimento de *C* há que se ter (antes) o conhecimento de *B*, e antes de *B* (e de *C*), o conhecimento de *A*; e assim sucessivamente, até que o Real (o *A* simples, último, final) se re-vele. O movimento é sugerido pela própria noção epistêmica de *chegar a um saber através da... rememoração (anamnese)*¹⁷⁰. Ora, para o exercício da

coisas se parecem com elas e são semelhanças delas. E que essa participação nas formas, para estas outras coisas, não vem a ser senão o serem deitas como imagem daquelas.” (*Parm.*, 133d).

¹⁶⁷ *Crat.*, 439a-b. *A ênfase é nossa.*

¹⁶⁸ BOCAYUVA, Izabela Aquino. Linguagem é imagem em Platão. In: SCHUBACK, 1999, p. 141-42.

¹⁶⁹ MATALLO Jr., Hitor. Mito, metafísica, ciência e verdade. In: CARVALHO, Maria Cecília Maringoni de. (Org.). *Construindo o saber: metodologia científica: fundamentos e técnicas*. 4. ed. Campinas, SP: Papirus, 1994. p. 35.

¹⁷⁰ Ou *reminiscência*, como nesta definição: “*Reminiscência* (ἀνάμνησις) chamava à lembrança que o homem tem neste mundo da vida anterior em que contemplava as idéias de modo imediato e direto. A reminiscência explica, segundo Platão, a apreensão atual das idéias mediante as sombras dos sentidos e constitui a única

anamnese há que se ter uma *prévia apreensão mental* dos seus conteúdos inteligíveis (ser, forma, ordem), conteúdos que *já estão aí-aqui*, mentalmente/interiormente adormecidos. Ao menos é assim que a questão aparece – sem ser colocada e, para certos comentadores, sem ser solucionada. Mas devemos observar o que Jayme Paviani afirma sobre esse e outros problemas nos diálogos platônicos; ou seja: “Não são propriamente respostas que devemos buscar na leitura do diálogo platônico.” E acrescenta:

Quem procura uma resposta às questões de Sócrates e de seus interlocutores não a encontra. Aliás, é preciso ter presente o modo de ser de Sócrates. Ele se põe em condições de igualdade com seus interlocutores. Sua convicção reside no lema: só sei que nada sei. Ele não se considera um mestre, mas apenas alguém que ajuda maieuticamente descobrir a verdade que está dentro de cada um. Mas esta falta de solução no diálogo *Crátilo* não é uma deficiência. [...] A ausência de uma resposta explícita decorre das dificuldades naturais que o paradigma racional de Platão encontra ao investigar a realidade empírica.¹⁷¹

Acontece que o ensinamento de Sócrates não é doutrinal, mas uma lição de seu método:

Ensina-nos o uso e o valor das definições precisas, dos conceitos empregados na discussão e a impossibilidade de os chegarmos a possuir sem proceder, previamente, de uma revisão crítica das noções tradicionais, das concepções “vulgares”, recebidas e incorporadas na linguagem,

Alexandre Koyré resume¹⁷². A ironia, por exemplo, como Kierkegaard nota, é parte da pedagogia socrática: com a dialética, Sócrates ridicularizava seus interlocutores, fazendo perguntas embaraçosas; com a maiêutica (o trabalho da parteira, *maia*), levava o debatedor a

fonte de conhecimento verdadeiro. A reminiscência, porém, não é apenas o fundamento do saber verdadeiro, mas uma das provas principais da imortalidade da alma. Pois ‘se este princípio é exato’, escreve Platão no *Fédon*, ‘é indispensável que tenhamos aprendido em outro tempo as coisas de que nos lembramos neste, o que seria impensável se nossa alma não tivesse existido antes de assumir forma humana’. Platão desenvolveu o conceito de reminiscência não somente no *Fédon* (principalmente 72 E-77 A), mas também em outros diálogos; por exemplo, no *Ménon* (80 D-86 D), no *Fedro* (249 C ss.) e nas *Leis* (V, 732 A). Trata-se, a rigor, de uma noção central do platonismo. A este respeito perguntou-se – como acontece com outras noções platônicas – se a reminiscência é no pensamento de Platão um conceito metódico ou uma metáfora que expressa um mito. A resposta a essa questão depende, como de costume, da correspondente interpretação geral da filosofia platônica. Para autores que vêem em Platão sobretudo um teórico do conhecimento, a reminiscência é unicamente um modo de defender a tese do inatismo. Para autores que vêem em Platão sobretudo um metafísico, a reminiscência é um mito, que pode talvez ser rastreado, como diz Ernst Müller, em tradições mítico-religiosas anteriores. Em qualquer dos casos, contudo, há algo de comum que toda interpretação deve reconhecer: que a reminiscência é em Platão um princípio ativo da alma, aquele que faz com que a alma desperte do ‘sonho’ no qual se encontra mergulhada quando vive entregue às coisas e à ação e se esquece da contemplação do ser verdadeiro.” (MORA, José Ferrater. Reminiscência. In: _____, 2001, p. 2509).

¹⁷¹ PAVIANI, 1993, p. 13.

¹⁷² KOYRÉ, A. *Introdução à leitura de Platão*. Lisboa: Editorial Presença, 1984. p. 10-11.

descobrir por si mesmo a verdade já existente em sua consciência. Dito de outro modo: fingia ignorância, supostamente interessado nas respostas de seus interlocutores, mas preparando armadilhas verbais na intenção de forçá-los a dizer coisas que naturalmente não diriam. Nas teses X, XIII e XV, que antecedem o texto de *O conceito de ironia* (1841), Kierkegaard afirma:

Sócrates foi o primeiro a introduzir a ironia.
A ironia não é, propriamente, desprovida de toda sensibilidade ou dos movimentos mais ternos do ânimo, mas é antes uma amargura por um outro gozar daquilo que ela cobiça para si mesma.
Como toda filosofia inicia pela dúvida, assim também inicia pela ironia toda vida que se chamará digna do homem.¹⁷³

Ao contrário de Kierkegaard, I. F. Stone (1907-1989) traça um quadro não muito elogioso da ironia socrática, da sua dialética negativa, praticada na maiêutica. “A lógica de Sócrates levava a um beco sem saída”, ele afirma. E em seguida: “Sócrates era o mestre de uma dialética negativa que conseguia destruir toda e qualquer definição ou proposição que lhe fosse colocada. Raras vezes, porém, formulava ele mesmo uma proposição definida.¹⁷⁴” É assim que, no *Crátilo*, Sócrates refuta as teses naturalista e convencionalista, deixando faltar à sugerida teoria das Formas uma *teoria da significação*, de modo fundamentado. Por si somente as Formas não resolvem ou elucidam o impasse a que chegaram com as teorias refutadas – pois a linguagem não consiste apenas no nome, no nomear, impondo às letras e às sílabas a Forma do nome (*ho estin onoma*¹⁷⁵, *to tou onomatos eidos*¹⁷⁶) referente a cada objeto (*to prosêkon hekastôi*¹⁷⁷)¹⁷⁸. I. M. Crombie, no quarto capítulo do segundo volume de *An*

¹⁷³ KIERKEGAARD, S. A. *O Conceito de Ironia constantemente referido a Sócrates*. Trad. de Álvaro Luiz Montenegro Valls. Petrópolis: Vozes, 1991. p. 19. (Col. Pensamento Humano). Na mesma obra, na apresentação de Álvaro Valls: “*O Conceito de ironia* constantemente referido a Sócrates contém a verdadeira plataforma, o programa em seus aspectos temáticos e metodológicos que se desenvolverão ao longo da produção kierkegaardiana. E não é demais insistir: assim como Kierkegaard certa vez afirma que o seu diário é ‘do Sedutor’, e não ‘de um sedutor’, porque ali encontra ‘o método’, aqui se poderia dizer: a dissertação expõe o método do irônico, o método socrático que será depois aplicado a serviço da ideia kierkegaardiana.” (VALLS, Álvaro. Apresentação. In: KIERKEGAARD, 1991, p. 10). No mesmo sentido, na afirmação certa de Ricardo Gouvêa: “Nossa história ocidental deu-nos dois grandes ironistas: Sócrates e Kierkegaard... mestre e aluno. Ironia era o cerne da pedagogia de Sócrates: fingir ignorância para convidar à presunção, e então questionando revelar àquele que pensava que sabia, que ele não sabia, e assim guiá-lo a uma relação mais próxima com a verdade.” (GOUVÊA, Ricardo Quadros. *Paixão pelo paradoxo: uma introdução aos estudos de Søren Kierkegaard e de sua concepção da fé cristã*. São Paulo: Novo Século, 2000. p. 74).

¹⁷⁴ STONE, I. F. *O julgamento de Sócrates*. Trad. de Paulo Henrique Britto. São Paulo: Companhia das Letras, 2005. p. 80.

¹⁷⁵ *Crat.*, 389d.

¹⁷⁶ *Crat.*, 390a.

¹⁷⁷ *Crat.*, 390a.

examination of Plato's doctrines (1963), “Lógica e linguagem”, discute várias noções do *Crátilo*, mas sem se comprometer com nenhuma, e conclui que o referido é um diálogo inconcluso¹⁷⁹. Ora, Crombie argumenta, se as formas podem explicar a relação entre linguagem e conhecimento, não podem, porém, explicar satisfatoriamente os problemas da enunciação, da verdade e da falsidade das suposições. Ignorando-se a questão estilística que reclama uma “objetividade conclusiva”, o argumento de Crombie não é sem sentido. Tenhamos em mente que, para Sócrates, não é a posse do conhecimento que define o homem, mas o modo como ele procura conhecer o que deseja conhecer, e para que conhecer. Por isso esta expressão, que se tornou máxima: “uma vida sem este exame não é digna de ser vivida.”¹⁸⁰ Isso se aplica tanto à vida (moral, política) daquele que procura conhecer como àquilo que procura conhecer (o objeto a ser conhecido) e os meios que emprega para tal; exemplificado pelo próprio Sócrates, no diálogo (*dialegómenos*) com seus interlocutores. A relação entre o nome (ὄνομα) e a coisa nomeada, em Platão, obedece a esse princípio. Na *Carta VII*, cuja autenticidade é questionada, o nome é somente o primeiro “elemento” (dos três que há em cada ser) a partir de onde o conhecimento pode surgir¹⁸¹. A linguagem reduzida ao nome somente pode chegar ao impasse, como vemos

especialmente no *Crátilo*, na relação nome-conhecimento-coisa que se desdobra em outros níveis: proposição-verdade-mentira, nome-desejo, nome-instrumento de informação-distinção-comunicação...¹⁸²

¹⁷⁸ “Dentro desta perspectiva teleologista, e em analogia com algumas atividades que realizam fins que lhe são próprios, o nome, à semelhança de outros, será então o instrumento que permite ensinar e distinguir a entidade (*didaskalion ...kai diakritikon tês ousias*: [Crat.] 388b-c), havendo, também em analogia com outras atividades profissionais, um bom criador de nomes: o ‘legislador dos nomes’ (388c-389a). Este institui (*tithetai*) os nomes, fixando os olhos nas Formas e impondo às letras e às sílabas a Forma do nome [...], respeitante a cada objeto [...]” (SANTOS, 2001, p. 13).

¹⁷⁹ CROMBIE, I. M. *An examination of Plato's doctrines* – II: Plato on knowledge and reality. London: Routledge Library Editions, 1963. p. 63ss.

¹⁸⁰ *Apol.*, 38a. Em *Apol.*, 21c, a busca da sabedoria (em Sócrates) começa justamente em um diálogo (*dialegómenos*) com um político, que se revelará ignorante.

¹⁸¹ “Há em cada um dos seres três [elementos], a partir dos quais é necessário que o saber surja, sendo o quarto ele mesmo; em quinto lugar, há que pôr o que é em si cognoscível e verdadeiramente é. Um é o nome, o segundo, a definição, o terceiro, a imagem, o quarto, o saber.” (*Carta VII*, 342b). Conforme o tradutor da edição que usamos, “o termo entre colchetes [...] não se acha no texto”, e “Platão se refere apenas aos numerais.” E quanto aos seres de “em cada um dos seres”, diz respeito a todos os seres, e não apenas a certas naturezas. (Cf. SANTOS, José Trindade. Notas. In: PLATÃO. *Carta VII*. Trad. de José Trindade Santos e Jovino Maia Jr. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2008. p. 91; notas 25 e 26). Na sequência, Platão usa o círculo para o que é dito, daí vem o nome (círculo), a definição (composta de nomes e verbos), sua representação formal – como em um desenho, por exemplo – e, por fim, a *opinião verdadeira* sobre ele: “Mas o círculo em si, o mesmo em relação com tudo isso, em nada é afetado, porque é diferente deles.” (*Carta VII*, 342c).

¹⁸² PAVIANI, 1993, p. 12.

Ademais, e sem o recurso da articulação do *lógos*, “isto é, sem a articulação da proposição (da relação nome e verbo), como Platão tenta fazer no *Parmênides*, no *Sofista* e no *Teeteto*, a teoria da nomeação do *Crátilo* avança muito pouco.”¹⁸³

Nessas e em outras obras, os problemas do signo, da linguagem, da fala e da escrita não são elucidados, mas ampliados. Some-se a isso, como Rosalind Thomas aponta, o problema do letramento X oralidade, na Grécia Antiga¹⁸⁴. Problema que transparece no *Fedro*, exemplarmente no mito de Theuth (ou Thot), δαίμων que teria revelado sua invenção (a escrita) ao rei Thamous, na intenção de que os egípcios tenham acesso à mesma. Antes de ser questionado sobre a utilidade da sua descoberta, Theuth argumenta: “Eis, ó rei, o

¹⁸³ PAVIANI, 1993, p. 12. Mas, mesmo no impasse e no pouco avanço, Paviani também afirma, “o *Crátilo* oferece núcleos de questões que, uma vez situadas no horizonte da filosofia de Platão, são de grande fecundidade especulativa e pragmática. Por exemplo, a relação entre a palavra e a *mimese*, a imagem e o *logos*.” (p. 13). Quanto ao sentido grego de *lógos* (na linguagem), para (o filosofar n)a Modernidade, Heidegger observa: “Aos gregos se manifesta a essência da linguagem como *lógos*. Mas o que significa *lógos* e *légein*? Apenas hoje começamos lentamente, através de múltiplas interpretações do *lógos*, a descerrar para nossos olhos o véu sobre a sua originária essência grega. Entretanto, nós não somos capazes nem de um dia regressar a esta essência da linguagem, nem de simplesmente assumi-la como herança. Pelo contrário, devemos entrar em diálogo com a experiência grega da linguagem como *lógos*. Por quê? Por que nós, sem uma suficiente reflexão sobre a linguagem, jamais sabemos verdadeiramente o que é a filosofia como a correspondência acima assinalada, o que ela é como uma privilegiada maneira de dizer.” (HEIDEGGER, 1996, p. 40). À definição de *lógos*, em *Parmênides*, devemos ter em mente este parágrafo de Néstor Luis Cordero: “Dado que *Parmênides* critica um caminho que se apoia nos sentidos, existe a tentação de traduzir ‘*lógos*’ por ‘*razão*’, encontrando, assim, no texto, a alternativa ‘sensibilidade *versus* intelecto’. Não devemos, entretanto, cair nessa tentação. Um estudo detalhado do termo ‘*lógos*’ de Homero em diante mostra que em todos os seus usos há alusões a uma certa ‘racionalidade’ (seja no critério que se deve aplicar para ‘reunir’ elementos dispersos para formar uma ‘coleção’, termo esse que conserva a raiz ‘*leg-*’, ou para falar: ‘*légein*’, reunião de palavras, ou para argumentar etc.), mas é praticamente impossível saber em que momento a significação de ‘razão’ surgiu como sentido privilegiado do termo ‘*lógos*’. No que diz respeito a *Parmênides*, ainda que Guthrie exclame com entusiasmo que em 7.1 ‘pela primeira vez, os sentidos de e a razão são contrastados’, e que ‘deve-se confiar apenas na razão’, confesso que sou mais inclinado à interpretação de Verdenius segundo a qual ‘*lógos* nunca significou razão [Vernunft] nos Pré-socráticos’. Como na imensa maioria dos autores gregos que se sucedem antes do estoicismo, o termo *lógos*, em *Parmênides*, tem fundamentalmente a significação de ‘discurso’. Existem, contudo, diversos tipos de discursos, e é quando se trata de estabelecer uma hierarquia entre eles que surge, talvez, a originalidade parmenídica.” (CORDERO, Néstor Luis. *Sendo, se é: a tese de Parmênides*. Trad. de Eduardo Wolf. São Paulo: Odysseus Editora, 2011. p. 160-61).

¹⁸⁴ “Havia, nos séculos V e VI [a.C.], um considerável preconceito contra discursos escritos, estimulado pela suspeita de que alguém que escrevesse seu discurso poderia negligenciar cuidadosamente a verdade em favor do artifício. Isso parece estar relacionado ao preconceito contra os sofistas que, a partir do fim do século V, ensinavam a técnica e (pior ainda) produziam manuais escritos. Dizia-se dos discursos de Demóstenes, notoriamente escritos por ele, que ‘cheiravam a pavo de lâmpada’, mas isso não o impedia de improvisar. Os textos podiam então ser revisados posteriormente, antes da publicação, e as versões que lemos hoje são o produto dessa revisão final (isso vale particularmente para os discursos de Demóstenes). Mas, nesse caso, temos novamente um processo no qual o texto final publicado é o resultado de uma longa gestação: preparação, talvez registro escrito, e memorização antes da elocução, depois apresentação acompanhada por improvisação e todo o equipamento de um espetáculo ao vivo, por fim, possível elaboração para a publicação literária de um texto. Até onde sei, a discussão mais explícita desse tipo de elaboração do discurso representado para o discurso escrito, publicado, ocorre nos escritores romanos Plínio [o Velho, 23-79, d.C.] e Quintiliano, que pertencem, é claro, a uma época bem diferente.” (THOMAS, Rosalind. *Letramento e oralidade na Grécia Antiga*. Trad. de Raul Fiker. São Paulo: Odysseus Editora, 2005. p. 174).

conhecimento que tornará os egípcios mais sábios e mais lembrados; pois de memória e de sabedoria foi encontrado o medicamento.” Mas o rei lhe responde:

Ó tecnicíssimo Theuth, um é capaz de engendar os elementos da arte, outro de julgar a parte de dano e de utilidade que ela tem para os que vão usá-la [...]. Por isto, nos que o aprenderam, esquecimento em suas almas produzirá com o não exercício da memória, porque na escrita confiando é de fora, por alheias impressões e não por eles mesmos, que se recordam; assim, não para a memória mas para a recordação encontre um medicamento.¹⁸⁵

Na conclusão de Thamous – e de Sócrates –, a escrita não conduz o homem à verdadeira sabedoria, mas à aparência dela, somente. A escrita, de certo modo, congela a fala, aprisiona o discurso. No diálogo (na expressão oral, dialogal), ao contrário, as ideias podem sempre ser retomadas, corrigidas, e o conhecimento pode torna-se mais acessível.

1.4. Oralidade e escrita, em Platão

A relevância do mito (qualquer mito) está em seu κήρυγμα – para usar um termo que ficou famoso a partir de Rudolf Bultman (1884-1976)¹⁸⁶ –, e não em sua “veracidade histórica”. No mito de Theuth e conforme ele, a escrita seria uma espécie de remédio (*phármakon*) auxiliar à memória dos homens, tornando-os sábios. Jacques Derrida (1930-2004), que estudou o mito de Theuth a fundo, a partir de Platão, afirma: “O deus da escrita é o deus do *phármakon*. E é a escrita como *phármakon* que ele apresenta ao rei no *Fedro*, com

¹⁸⁵ *Fedr.*, 274e; 275a, respectivamente. O trecho que narra o mito (*Fedr.* 274b-277d), ao que parece, é criação (invenção) de Sócrates, com finalidades metodológicas. Nesse sentido, e para melhor compreender tais implicações: PAVIANI, 1993, p. 59-65.

¹⁸⁶ Um dos teólogos mais influentes do século XX, Bultmann é autor de destacados escritos histórico-filológicos sobre a hermenêutica do Novo Testamento. Para ele, a tarefa da teologia é descobrir um “conceptualismo”, cujos termos possam aproximar a mensagem do Novo Testamento da cosmovisão moderna. Em sua correspondência, costuma afirmar a intenção de proclamar a *doctrina christiana* de modo contextualizado. Seu esquema interpretativo é claramente existencialista, influenciado por Heidegger, seu colega na Universidade de Marburg. O substantivo κήρυγμα é usado somente no Novo Testamento, significando *mensagem, pregação, anúncio, proclamação solene, etc.* A base é uma passagem de Is 61,1-2, que o Cristo usa para anunciar que é, ele, “a mensagem de Deus aos homens”. É um sábado, em uma sinagoga de Nazaré; o Cristo toma o livro do profeta e lê: “O Espírito do Senhor está sobre mim, / porque ele me ungiu / para evangelizar os pobres; / enviou-me para proclamar a remissão aos presos / e aos cegos a recuperação da vista, / para restituir a liberdade aos oprimidos / e para proclamar um ano de graça do Senhor.” (Lc 4,18). Em seguida, depois de ler e fechar o livro, ele se apresenta como o משיח (o *Mashíach*, o “Ungido”) prenunciado por Isaías. Aí está o *kérygma* de Deus; aí começa o seu ministério entre os homens. Em sentido mais abrangente, *kérygma* significa simplesmente o “conteúdo da mensagem” anunciada, com base no Evangelho do Cristo. “Não há ato de fé (*fides qua creditur*) sem um conteúdo de fé (*fides quae creditur*) determinado de alguma maneira.” (KÜNG, 2006, p. 62). O משיח é o *kérygma* dos Evangelhos e, por determinação extensiva, de toda a Escritura.

uma humildade inquietante como o desafio.¹⁸⁷” A resposta de Thamous, que também é a de Platão, poderia ser resumida nesta sentença de Fernando Pessoa: “Escrever é esquecer.”¹⁸⁸

A questão da oralidade dialógica X escrita, em Platão¹⁸⁹ – como Franco Trabattoni defende, constantemente se referindo à famosa *Introdução* de Schleiermacher às traduções da obra de Platão –, é recorrente entre os comentadores do discípulo de Sócrates¹⁹⁰. “Schleiermacher, como é sabido”, Trabattoni afirma, “é considerado um dos fundadores da moderna hermenêutica, entendida como ciência direcionada à correta interpretação dos textos.”¹⁹¹ Assim, mais adiante, ainda na interpretação de Trabattoni à *Introdução* de Schleiermacher:

¹⁸⁷ DERRIDA, J. *A farmácia de Platão*. Trad. de Rogério da Costa. São Paulo: Iluminuras, 1991. p. 38.

¹⁸⁸ PESSOA, Fernando. *Autobiografia sem factos*. In: _____. *Livro do desassossego*: composto por Bernardo Soares, ajudante de guarda-livros na cidade de Lisboa. São Paulo: Companhia das Letras, 1999. p. 140 [116].

¹⁸⁹ Como também em Aristóteles, mas em uma ênfase muito menor: “Como é sabido, a obra escrita de Aristóteles divide-se em dois grandes grupos: escritos exotéricos (de *exo*, prefixo que significa fora), muitos em forma de diálogo, produzidos por Aristóteles para serem publicados, que hoje estão perdidos; escritos esotéricos (de *eso*, prefixo que significa dentro), deixados por Aristóteles em estado de semipublicação, ou seja, não acabados, e destinados sobretudo ao estudo e à leitura dentro da escola, e que chegaram até nós em sua maior parte. Poder-se-ia, então, levantar a hipótese de que à obra externa de Aristóteles correspondem os diálogos platônicos e, à obra interna, os ensinamentos orais na Academia. Mas o paralelo é ainda mais impróprio, porque Aristóteles sempre escreveu as doutrinas das escolas, enquanto Platão não; e porque Platão afirmou explicitamente nos seus escritos a superioridade da comunicação oral em relação à escrita, enquanto Aristóteles jamais o fez.” (TRABATTONI, Franco. *Oralidade e escrita em Platão*. Trad. de Roberto Bolzani Filho e Fernando de Barros Rey Puente. São Paulo: Discurso Editorial; Ilhéus: Editus, 2003. p. 34-35).

¹⁹⁰ Nas palavras do próprio Schleiermacher, referentes à questão dos ensinamentos “esotéricos” X “exotéricos”, entre os comentadores de Platão: “Outros [comentadores], em sua maior parte, com a mesma falta de compreensão, porém com boa vontade – em parte com base em manifestações do próprio Platão, em parte também a partir de uma tradição amplamente difundida do esotérico e do exotérico na filosofia, que se conservou desde a Antiguidade –, formaram a opinião de que a verdadeira sabedoria de Platão não estaria contida de modo algum em seus escritos, ou então estaria presente apenas em alusões secretas, difíceis de serem detectadas. Essa idéia, em si mesma totalmente indefinida, configurou-se através das formas mais variadas e separou – ora mais, ora menos – dos escritos de Platão o seu conteúdo, procurando sua verdadeira sabedoria, em doutrinas secretas, as quais ele quase nunca integrou e esses escritos. Procedeu-se até grandes especulações para determinar quais escritos de Platão que seriam exotéricos e quais esotéricos, para saber onde mais ter-se-ia que procurar a fim de encontrar uma pista de sua verdadeira sabedoria secreta. [...] As idéias do esotérico e do exotérico carecem de uma revisão crítica, sendo que aparecem em tempos diferentes com sentidos totalmente diferentes. Assim, essa diferença era relacionada diretamente com o conteúdo no caso dos primeiros pitagóricos, de modo que eram chamados de esotéricos aqueles temas sobre os quais não queriam que seus membros falassem fora dos limites de suas relações mais íntimas.” (SCHLEIERMACHER, Friedrich D. E. *Introdução aos Diálogos de Platão*. Trad. de Georg Otte. Belo Horizonte: Editora UFMG; Departamento de Filosofia – FAFICH/UFMG, 2002. p. 35-36. [Col. Travessias]). Às “idéias do esotérico e do exotérico”, que “carecem de uma revisão crítica”, devemos lembrar que também o Cristo, a exemplo dos mestres antigos, revelava tudo aos seus discípulos, secretamente, mas ao povo, “aos de fora”, “não lhes falava a não ser por parábolas” (cf. Mc 4,33-34; TEB. Idem em Mt 13,34-35).

¹⁹¹ TRABATTONI, 2003, p. 39. “O objetivo central da hermenêutica de Schleiermacher reside [...] na compreensão do estilo de uma obra. Aqui é preciso entender que, para ele, o estilo não diz respeito apenas e tão-somente ao ‘uso da linguagem’ (*Behandlung der Sprache*), mas, em suas próprias palavras, ‘pensamento e linguagem estão totalmente entrelaçados um no outro, e o modo próprio de compreender um tema passa pela ordenação e, por conseguinte, também pelo uso linguístico (*Sprachbehandlung*)’. A fim de chegar a essa compreensão, Schleiermacher recomenda dois métodos diversos, mas indissociáveis entre si, a saber, o método divinatório e o comparativo. O primeiro visa compreender a singularidade de um autor pelo processo de transmutar-se nele, esforçando-se por conhecê-lo, por assim dizer, a partir de suas entranhas; já o segundo

Schleiermacher quer dizer que quem considera os textos platônicos como se fossem tratados, descuidando totalmente da sua forma, não é capaz de compreender seu significado filosófico, podendo, conseqüentemente, ser levado a julgá-los contraditórios e inconclusos, e por isso a buscar a “verdadeira” filosofia de Platão em um suposto saber secreto. Se, ao contrário, leva-se em devida conta a forma na qual Platão expõe seu pensamento, então, consegue-se compreender que tal forma não é um inútil obstáculo à compreensão, mas deve ser considerada parte integrante da imagem que Platão tinha da filosofia. Uma parte essencial dessa imagem é o “propósito de induzir a alma do leitor a uma produção própria das idéias”, e a forma dialógica, com suas características especiais, foi adotada e modelada por Platão precisamente a fim de cumprir essa tarefa.¹⁹²

Deveras, Platão

se queixa de quão incerta a comunicação escrita dos pensamentos sempre permanecerá, tanto se a alma do leitor a reproduz de maneira autônoma, apropriando-se verdadeiramente dela, quanto se a alma do leitor, devido à compreensão aparente das palavras e das letras, tiver chegado apenas a uma idéia vazia, como se ela soubesse o que, contudo, não sabe. Por essa razão seria uma tolice apoiar-se nisso, sendo apenas o ensino vivo e oral realmente confiável. A escrita, porém, teria que ser experimentada apesar de todas as suas incertezas e mais em função daquilo que ela poderia vir a ser para aqueles que ainda não sabem. Ora, quem quiser refletir sobre essa tão evidente vantagem do ensino oral e em que ela residiria, não encontrará outra a não ser esta, a saber, que o professor, nesse caso, estando numa interação viva e presente com o aluno, poderia saber, a qualquer momento, o que este entendeu e o que não entendeu, ajudando assim na atividade do seu entendimento onde fosse preciso; o fato de essa vantagem realmente ser alcançada baseia-se, como todo mundo sabe, na forma convencional que o ensino vivo necessariamente tem que ter. [...] Uma vez que Platão, não obstante essas queixas, escreveu tanto desde o início da idade madura até a mais avançada, fica evidente que procurou tornar também o ensinamento escrito o mais semelhante possível àquele ensinamento melhor, e foi bem-sucedido nessa tentativa. Mesmo pensando naquela intenção imediata de que a escrita seja, para ele e os seus, uma lembrança dos pensamentos já habituais, Platão considera o pensar em tal medida uma atividade autônoma na qual a lembrança do assim adquirido também deve ser necessariamente uma lembrança da maneira primária e original da aquisição. De modo que, apenas por isso, a forma dialógica, necessária para a imitação daquela comunicação mútua original, tornou-se tão indispensável e natural para os seus escritos quanto para seu ensino oral. [...] Já no seu ensino real, porém mais ainda em sua imitação escrita, quando se considera que Platão queria conduzir o leitor ignorante ao saber ou que, em relação a este, pelo menos tinha que se prevenir para que não causasse uma fantasia vazia do saber – pelos dois motivos, o principal para ele deve ter sido conduzir cada estudo desde o início e calculá-lo de maneira que o leitor fosse obrigado à geração interior própria do pensamento intencionado, ou então a entregar-se, de modo bem claro, à sensação de não ter encontrado nada e de não ter compreendido nada. Ora, para isso é necessário que o fim do estudo não seja pronunciado diretamente nem redigido literalmente – o que, para muitos que tendem a tranquilizar-se desde que tenham o fim, transforma-se facilmente numa armadilha

pretende conhecer o geral e, mediante comparações com outros autores pretéritos ou coetâneos, deduzir a especificidade de autor em estudo.” (PUENTE, Fernando Rey. Apresentação. In: SCHLEIERMACHER, 2002, p. 15-16).

¹⁹² TRABATTONI, 2003, p. 40-41.

–, mas que a alma seja obrigada a procurá-lo e seja dirigida para o caminho onde possa encontra-lo.¹⁹³

Quanto à existência de uma doutrina exotérica (doutrina não escrita, secreta) na obra de Platão, Schleiermacher questiona, com estranheza:

Como seria possível que Aristóteles – que incontestavelmente aspirava fazer uma avaliação veraz da verdadeira filosofia de Platão e do qual, enquanto discípulo íntimo de muitos anos, dificilmente algo poderia permanecer escondido – nunca se refira, contudo, a outras fontes, nem pareça se basear num entendimento secreto desses escritos? Muito pelo contrário, ele sempre se baseia, de maneira descomprometida e simples nos escritos existentes, e quando são citados – lá e cá – outros ensinamentos perdidos ou talvez orais, essas citações não contém, de modo algum, algo que fosse inaudito ou completamente distante daqueles. Se esses escritos existentes então não contivessem de modo algum a verdadeira doutrina platônica ou se apenas a manifestassem em virtude de uma interpretação secreta, como Aristóteles, tanto mais pelo modo que tinha de contestar seu professor, poderia ter evitado as críticas mais severas por parte dos verdadeiros sucessores de Platão, se ele, desfavorável a um melhor juízo, tivesse lutado somente contra uma sombra?¹⁹⁴

A questão esotérico X exotérico, absolutamente levada a sério no pitagorismo antigo¹⁹⁵, parece superada, em Platão. Na questão da oralidade X escrita, o problema é outro; a saber: o homem que se fia na escrita, facilmente pode negligenciar a memória, e ao invés de tornar-se sábio, torna-se tolo, na dependência do signo externo, estático. A palavra escrita pode encontrar tanto o bom quanto o mau entendedor, tornando-se vítima – a não ser que o autor possa expor suas *intenções*; mas ainda assim, em certo sentido, se partir da *sua* escrita. Há, claramente, uma oposição entre fala (discurso oral) e escrita. O diálogo – que é em primeiro sentido, do modo como Platão o adota, dialética (ή διαλεκτική)¹⁹⁶ –, feito de argumentos e contra-argumentos, seria a forma mais excelente de apresentar ideias.

¹⁹³ SCHLEIERMACHER, 2002, p. 42-44.

¹⁹⁴ SCHLEIERMACHER, 2002, p. 39.

¹⁹⁵ “O uso constante do segredo, no pitagorismo antigo, que se choca com os transbordamentos literários dos pitagóricos tardios, nunca avaros de anedotas, parece indicar que Pitágoras nunca teria entregue a menor de suas investigações a olhos não precavidos. Aristoxenes de Terento o recorda em seus *Preceitos pedagógicos* (X), citados por Diógenes Laércio (*Vidas*, VIII, 15): os pitagóricos afirmavam que não se deve ‘desvelar tudo a todo mundo’ (*me einai pantas panta rheta*). Também, quando diziam entre si: *Antós épha* (‘o mestre disse’) pode-se compreender que este adágio significava, ao mesmo tempo: ‘Ele não escreveu’.” (MATTÉI, 2000, p. 28).

¹⁹⁶ *He dialektiké* é um adjetivo substantivado, derivado de *dielégomai*; o verbo *διαλέγομαι* é composto por *légo* (falar) e a preposição *diá*, que indica movimento. O termo, em Platão, guarda um sentido de ascese: das formas às Ideias. Aristóteles é quem “mantém o seu sentido lógico. [...] A dialética aristotélica é uma discussão para chegar à verdade a partir de afirmações de problemas.” (GOBRY, 2007, p. 40). Além do *Fedro* (274b-278b), outra obra de Platão, a *Carta 7* (340b-345c), também trata sobre a escrita e a oralidade, mas a questão aí é outra. “No centro dessa passagem não está a diferença entre comunicação oral e comunicação escrita, mas a diferença entre comunicar e compreender.” (BLÖNER, Norbert. Escrita [crítica à]. In: SCHÄFER, 2012, p. 115). Por isso, deixamos a referência apenas como... referência.

Platão utilizou diálogos, e não prosa científica, que também existia em seu tempo e já estava bem desenvolvida. [...] o conhecimento não está contido no diálogo, mas, sim, no debate de onde brota, e que o participante recorda quando lê o diálogo. Direi que ao menos, a esse respeito, Platão é muito moderno!¹⁹⁷

A linguagem falada, portanto, é superior à escrita, como veículo do conhecimento e da verdade – e isso, talvez, explique o fato de, ao contrário de seu discípulo, Sócrates não ter deixado nenhuma doutrina escrita¹⁹⁸. A dialética deve nos levar, “através da fala”, “por meio do *lógos*” (*diá légo*, do verbo *διαλέγομαι*), conforme ele, ao saber que *já sabemos*, ainda que não saibamos (ou lembremos ou estejamos lembrados) que sabemos. Esse percurso, porém, requer certas regras, certas condições. Em suas palavras, segundo Platão:

Toda nossa discussão anterior mostrou que o discurso, seja o que pretende persuadir, seja o que pretende ensinar, não pode ser construído cientificamente, na medida em que sua natureza permite um tratamento científico, a menos que as seguintes condições sejam satisfeitas.¹⁹⁹

E ele às apresenta:

Em primeiro lugar, deve-se conhecer a verdade sobre o assunto de que trata no discurso oral ou escrito, deve ser capaz de defini-lo genericamente, e sendo capaz disso deve dividi-lo nos vários tipos específicos até o limite da divisibilidade. Em seguida, deve-se analisar de acordo com os mesmos princípios a natureza da alma e descobrir que tipo de discurso é adequado a cada tipo de alma. Finalmente, deve-se organizar o discurso de tal maneira que os discursos simples sejam dirigidos às almas simples e os discursos mais complexos e abrangentes, às almas mais elevadas.²⁰⁰

A dialética, sendo uma “ciência das ideias” – tese fundamental sobre a qual se assenta todo o sistema platônico –, pode ser reduzida a duas provas: uma de ordem lógica e

¹⁹⁷ FEYERABEND, Paul. Fantasia platônica. In: _____. *Diálogos sobre o conhecimento*. Trad. de Gita K. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2001. p. 20.

¹⁹⁸ “Se nada escreveu, foi porque não encontrou no texto fixado pela escrita a forma mais eficiente e fecunda para passar seus ensinamentos – provavelmente por achar, como parecem confirmar diversos textos, que o discurso só teria força no presente: somente se estivesse vivo no diálogo constituir-se-ia em verdadeira filosofia.” (AZAR FILHO, Celso Martins. Sócrates e as leis: democracia e metafísica. In: *Princípios*: revista de filosofia, Natal, v. 11, n.15-16, p. 30, jan./dez., 2004).

¹⁹⁹ *Fedr.*, 277c.

²⁰⁰ *Fedr.*, 277c. Tratando sobre a origem do *realismo* na teoria das Formas (ou das Ideias) no *Fédon*, de Platão, Lima Vaz afirma: “Estudos numerosos sobre a *forma* da dialética platônica [...] mostram a correspondência perfeita entre o procedimento dialético como um *caminho* (*Rep.*, 532 E) que o dialético explora e por onde conduz seu discípulo por meio de perguntas e respostas (cf. *Crat.*, 390 C; *Fedr.*, 75 D; 78 D; *Rep.*, 534 D), e a luz do *logos* que constantemente o guia. Justamente porque cada *aporia* inicial é o começo de um novo roteiro de pesquisa – de um novo diálogo –, o método platônico pode mostrar essa surpreendente plasticidade que passaria pelo jogo sem consequência de um cético se o alcance decisivo dos temas em discussão não fizesse dele um ‘jogo sério’ (*Parm.*, 210 D) a visão da Ideia.” (LIMA VAZ, Henrique C. de. *Escritos de filosofia VIII - Platonica*. São Paulo: Loyola, 2011. p. 73. [Col. Filosofia, 79]).

outra de ordem ontológica. Ao contrário dos críticos modernos, Platão não põe em questão a existência da ciência. Ela existe, é a própria realidade. Prova disso é a existência do objeto estável e permanente, capaz de se fixar no espírito, inteligivelmente determinado e transmissível, sem alterações, às futuras gerações. O mundo sensível, sombra da realidade inteligível, prova-a.

Platão, como os filósofos que o sucedem, tenta resolver problemas filosóficos criando *conceitos* – e até hoje, para Gilles Deleuze e Félix Guattari, a filosofia não é outra coisa senão a “arte de criar conceitos”²⁰¹. Na filosofia platônica, o diálogo seria um método para *chegar à verdade*, ao *saber*, e transformar esse *saber* em uma vida boa. A pergunta pela verdade ou sua possibilidade é uma pergunta, ao mesmo tempo, *metafísica*: “O que é (no que consiste) a verdade?; *epistemológica*: “Como podemos conhecer a verdade?”, e *semântica*: “Qual o significado da palavra verdade?”. Até que ponto essas respostas são obtidas pelo filósofo? Se a resposta depende do êxito do seu mestre e personagem principal, é “coisa” pouco provável. Sócrates, como Stone mostra, às vezes inicia uma busca inútil por definições absolutas para chegar a afirmações absurdas. “Ele exorta seus concidadãos à virtude, mas afirma que é impossível ensinar a virtude. Identifica a virtude com o conhecimento, mas insiste que esse conhecimento é inatingível e não pode ser ensinado.”²⁰² É como vemos no final do *Mênon*, por exemplo, onde ele admite que a virtude “não é nem natural nem ensinada”, mas nos alcança “por meio de uma dádiva divina, *sem compreensão* da parte daqueles que a recebem”²⁰³ – um prato cheio para a doutrina cristã da graça, como “favor imerecido”. Mas essa argumentação cai no terreno de outra, aporética, no *Hípias menor*, tal exposto por Stone:

A discussão é iniciada por Sócrates. Ele pede a Hípias que compare os méritos do honrado Aquiles com os do astuto Odisseu. Isso leva a uma comparação entre o homem veraz e o mentiroso. A conclusão, segundo Fowler, “é que aquele que melhor conhece a verdade é o mais capacitado a mentir, e que portanto” – apertem os cintos de segurança dialéticos! – “o homem veraz é o mais falso”. Assim, o que era paradoxo vira gozação.

Sócrates aqui revela-se o mais sofista dos sofistas. Pois como poderia um homem veraz tornar-se falso sem deixar de ser veraz? Platão não dá a Hípias oportunidade de levantar essa questão óbvia. Hípias limita-se a dizer, no final, exausto: “Não

²⁰¹ DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O que é a filosofia?* Trad. de Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. Rio de Janeiro: Editora 34, 1992. p. 21.

²⁰² STONE, 2005, p. 87.

²⁰³ *Men.*, 99e: “Mas se nós, agora, em toda essa discussão, pesquisamos e discurremos acertadamente, a virtude não seria nem por natureza nem coisa que se ensina, mas sim por concessão divina, que advém sem inteligência àqueles ao quais advenha.” (Na tradução de Maura Iglésias; cf. bibliografia). A ênfase é nossa.

posso concordar com você, Sócrates”. A grande surpresa do diálogo é a resposta de Sócrates. Diz ele: “Nem eu posso concordar comigo, Hípias”.²⁰⁴

Ora, no caso de uma *distribuição divina* da virtude – embora a implicação não seja desenvolvida, no *Mênon* –, essa mesma virtude estaria tanto com o homem sábio, ou honrado, como com o tolo, ou astuto (na arte do logro), guiando-os para si, e aperfeiçoando-os na virtude. Mas Sócrates não aceita isso, muito ao contrário.

Essas digressões são pertinentes porque nos levam a Agostinho e ao seu lugar como “filósofo cristão”; implicando, naturalmente, no modo como ele *faz* filosofia, revelando suas fontes. Sua predileção pelos escritos platônicos é assunto vencido, mas as ressalvas ao mestre de Platão, não; ainda que não chegue a ser hostil. “Em suas *Confissões*”, Stone comenta,

[Agostinho] afirma que foi levado a Cristo por certos escritos de Platão, “sendo induzido por eles a buscar a verdade incorpórea”. Contudo, em sua obra *Contra os acadêmicos* (i.e., os platônicos), santo Agostinho queixa-se de que eles [pelas aporias frequentes nos diálogos socráticos, e como consequência da dialética negativa de Sócrates] acreditavam “poder defender-se do erro acautelando-se no sentido de não se comprometerem com proposições positivas”. Em sua *Cidade de Deus*, Agostinho atribui a origem dessa dialética negativa ao próprio Sócrates e afirma que ele gerou uma extraordinária confusão entre seus seguidores, até mesmo em relação à questão fundamental do que ele entendia por bem supremo, o objetivo final de uma vida virtuosa²⁰⁵. Agostinho diz que Sócrates “tinha o hábito de iniciar todas as discussões possíveis e afirmar ou demolir todas as posições possíveis”. Então “cada um de seus seguidores assumiu uma de suas posições de modo dogmático e criou seu próprio padrão a respeito do bem conforme julgava melhor”. Como resultado, “eram tão contraditórias as opiniões defendidas pelos socráticos a respeito desse objetivo que, por mais incrível que pareça, em se tratando de discípulos de um único mestre, alguns, como Aristipo, afirmavam que o prazer é o bem supremo, enquanto outros, como Antístenes, afirmavam que a virtude é o que era”²⁰⁶. Agostinho chega a dizer ter sido essa dialética negativa o que gerou o antagonismo que levou ao julgamento de Sócrates, argumentado que o velho filósofo “costumava ridicularizar e atacar a leviandade dos iletrados”. Para Sócrates,

²⁰⁴ STONE, 2005, p. 82. A citação de Harold North Fowler é do prefácio que ele faz à sua tradução do *Hípias menor*, na edição Loeb (PLATÃO. Loeb Classical Library, 1925-1931. 8 v.). Na tradução que utilizamos: “É exatamente nesse ponto [aquele da afirmação do homem bom cometendo uma maior injustiça, como pode ser exemplificado em *Crat.*, 53b-54c], Sócrates, que não posso concordar contigo. / E nem eu contigo, Hípias!” (*Hip. men.*, 376a-c). PLATÃO. *Hípias menor*. Trad. de Maria Teresa Schiappa de Azevedo. Lisboa: Edições 70. 1999. (Col. Clássicos Gregos e Latinos, 21).

²⁰⁵ O que Agostinho entende por “bem supremo” é também “o objetivo final de uma vida virtuosa”. E assim voltamos à definição de *θεωρία*, como tratado acima, em referência à finalidade do labor filosófico-teológico do Hiponense. Sobre o tema da *εὐδαιμονία*, além do diálogo *De beata uita* (de 386), cf.: SANGALLI, Idalgo José. *O fim último do homem: da eudaimonía aristotélica à beatitudo agostiniana*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998. (Col. Filosofia, 80).

²⁰⁶ Talvez Agostinho tenha em mente esta passagem das *Disputationes Tusculanae*, de Cícero: “As suas diversas maneiras de raciocinar [de Sócrates], a variedade das coisas de que tratou e a extensão do seu gênio, tão bem representado nos escritos de Platão, fizeram nascer diferentes seitas.” (*Tusculanas*, V, IV). Os grupos, escolas ou correntes filosóficas e teológicas menores, divergentes da sua doutrina correspondente ou principal (ortodoxa), respectivamente, eram chamados de *secta*. (CÍCERO, Marco Túlio. *A virtude e a felicidade*. Trad. de Carlos Ancêde Nogueira. São Paulo: Martins Fontes, 2005. p. 14. [Col. Breves Encontros]).

observa Agostinho, essa categoria parece incluir não apenas a gente comum, mas também seus líderes e todos os outros mestres rivais.

Santo Agostinho reconhece em Sócrates “um discurso maravilhosamente gracioso e uma inteligência muito refinada e espirituosa”. Mas, prossegue ele, “sua prática era no sentido de ou confessar sua ignorância ou ocultar seu conhecimento”. O efeito sobre seus interlocutores era frustrá-los ou mesmo irritá-los. “Na verdade”, conclui santo Agostinho, “foi por esse motivo que ele criou inimizades, foi condenado por uma acusação falsa e punido com a morte.”²⁰⁷

Se essas análises fazem algum sentido, e parece que fazem, os “problemas de Sócrates” não se limitam apenas à fixação de conceitos, sejam referentes à linguagem, à alma, à verdade, etc. No *Górgias*, outro exemplo, encontramos a sua mais ferrenha e desenvolvida crítica à retórica²⁰⁸. Aí os problemas do discurso (verdade e erro) e da teoria das Formas²⁰⁹ são abordados por outro viés, como no final escatológico – também presente na *República*²¹⁰ – que fala de um destino bem-aventurado reservado às almas dos justos, após a morte. Sendo uma reinterpretação de um dos contos de Ulisses, narrado ao rei dos Feaces, Alcínoo²¹¹, o “κῆρυγμα” do mito de Er reaparece no *Evangelho de São Mateus*, na parte em que o Cristo fala sobre o juízo dos mortos²¹² – mais um dos tantos motivos de a filosofia platônica ser tão benquista pelos cristãos, ao ponto de Nietzsche (1844-1900), contra o significado clássico²¹³ e por um tanto mais de motivos, afirmar que o cristianismo não é mais que uma espécie de

²⁰⁷ STONE, 2005, p. 85-86.

²⁰⁸ “[Por retórica] quero dizer a habilidade de convencer por meio do discurso um júri num tribunal, membros de um conselho, votantes em uma assembleia e qualquer outra reunião de cidadãos.” *Górgias* afirma (*Górgias*, 453a), ao que, depois, Sócrates responde: “E o orador não ensina ao júri e outras comissões sobre o certo e o errado, apenas os persuade, dificilmente poderia ensinar a tantas pessoas em tão pouco tempo algo de tal importância.” (*Gorg.*, 455a). A crítica de Platão à retórica não é exatamente uma crítica à retórica, enquanto arte, mas à retórica erística dos sofistas. Sua definição de retórica, juntamente com a de Aristóteles – “Entendemos por retórica a capacidade de descobrir [δύναμις... τοῦ θεωρῆσαι] o que é adequado a cada caso com o fim de persuadir [ἔστω δὴ ἡ ῥητορικὴ δύναμις περὶ ἕκαστον τοῦ θεωρῆσαι τὸ ἐνδεχόμενον πιθανόν]” (*Ret.*, 2 [1355b]) –, aparece entre as quatro principais do período clássico, tal anotadas por Quintiliano (*Institutio oratória*, 2, 1-21). As outras duas são de Hermógenes de Temnos – que define a retórica como “a capacidade de falar bem no que respeita a ao tratamento e à discussão das questões públicas” – e a sua (de Quintiliano), que fala da retórica como um “scientia bene dicendi” (*Inst. orat.*, 2, 15,21), seguindo a definição dos retóricos estoicos. São definições que, distintas quanto à natureza e a finalidade, igualam-se no objeto (convencer por meio do discurso) e no conteúdo ético – contra a manipulação linguística, a ornamentação estilística e o os discursos que servem a artifícios irracionais e psicológicos, vazios de conteúdo, meramente erísticos. Agostinho respeita todas essas definições, adequando-as à mensagem cristã e ao modo como ela pode (ou deve) ser transmitida.

²⁰⁹ De acordo com Santos, é consente entre os plantonistas a divisão da obra de Platão em três grupos: diálogos socráticos, sobre a “teoria das Formas” e “críticos”. (SANTOS, 2012, p. 26). O segundo grupo “agrupa a chamada ‘obra da maturidade’ de Platão, construída em torno da proposta e defesa da ‘teoria das Formas’ (TF). Inclui os mais conhecidos e bem estudados diálogos do mestre: *Fédon*, *Fedro*, *Banquete*, *República*, aos quais alguns comentadores acrescentam o *Crátilo* e o *Timeu*.” (SANTOS, 2012, p. 28).

²¹⁰ *Rep.*, 614b-617e.

²¹¹ HOMERO. *Odisseia*, canto XI.

²¹² Mt 25,32-46.

²¹³ Como o título que dá a um dos discursos do seu Zaratustra, “Nas ilhas bem-aventuradas”. (Cf. NIETZSCHE, Friedrich W. *Assim falou Zaratustra*: um livro para todos e para ninguém. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001. p. 81. A referência à “ilha” é vulgar na literatura antiga: Hesíodo, *Os trabalhos e os dias*, 166-173; Píndaro, *Odes olímpicas*, II, 70 s., etc.

“Platonismus fürs Volk”²¹⁴, um *dizer novamente* e de outro modo aquilo que era, em sua fonte, “o problema de Sócrates”²¹⁵. De fato, o Cristo dos evangelhos está mais para Apolo que Dionísio (Dioniso)²¹⁶, e por isso o elevado valor da ordem, da razão e do *ser solar*, divino, “*lumen de lumine*” – como na expressão do Credo Niceno (325), e como nesta passagem do *De Trinitate*:

Acaso diríamos que o Pai é gerador de grandeza, isto é, gerador de seu poder ou de sua sabedoria, enquanto o Filho seria a grandeza, o poder, a sabedoria, e ambos seriam ao mesmo tempo o Deus grande, onipotente e sábio? Nesse caso, como se poderia chamar o Filho: Deus de Deus, Luz de Luz? Porque não são ambos Deus de Deus, mas somente o Filho é Deus de Deus, ou seja, do Pai; ambos não são também Luz de Luz, mas somente o Filho é Luz da Luz, que é o Pai.²¹⁷

²¹⁴ “Mas a luta contra Platão, ou, para dizê-lo de modo mais simples e para o ‘povo’, a luta contra a pressão cristã-eclesiástica de milênios – pois cristianismo é platonismo para o ‘povo’ – produziu na Europa uma magnífica tensão do espírito, como até então não havia na terra.” (NIETZSCHE, Friedrich W. Prólogo. In: _____. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. 2. ed. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. p. 8). Na crítica de Nietzsche ao cristianismo, no § 59 d’*O Anticristo*, Agostinho é considerado “um agitador cristão qualquer”: “A oculta ânsia de vingança, a pequena inveja tornada *senhor!* Eis *em cima*, de uma vez, tudo que é deplorável, que sofre consigo mesmo, afligido por sentimentos ruins, todo o *mundo-gueto* da alma! – Basta ler algum agitador cristão, o santo Agostinho, por exemplo, para compreender, para *cheirar* que pessoal pouco limpo chegou dessa forma lá em cima.” (NIETZSCHE, Friedrich W. *O Anticristo: maldição do cristianismo: Ditirambos de Dionísio*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007. p. 76).

²¹⁵ Preste a morrer, Sócrates dormia tranquilo (*Crit.*, 43b ss), porque além de julgar ter vivido o bastante (estava então com 70 anos, e encarava a morte como uma libertação dos cuidados da vida [*Apol.*, 41d]), confiava na imortalidade da alma e na recompensa dos justos – como vemos em *Apol.*, 41d, no Epílogo de *Fed.*, 118, em *Crit.*, 54b-c e em *Crit.*, 44b, quando narra o sonho que tivera na noite anterior: “Pareceu-me ver uma mulher bela e graciosa, de manto branco, aproximar-se de mim, chamar-me e dizer: ‘Sócrates, ‘dentro de três dias deverás chegar à fértil Ftia’.” Ao que Manuel de Oliveira Pulquério comenta: “Estas palavras são a reprodução ligeiramente alterada para poderem se aplicar a Sócrates, do v. 363 do canto IX da *Iliada*, em que Aquiles se declara resolvido a regressar à sua pátria, o que não levará mais que três dias. Também Sócrates interpreta o sonho como o anúncio do seu próximo regresso à sua verdadeira pátria, no Além. Essa forma de encarar a vida terrena como uma espécie de exílio é característica do Orfismo.” (PULQUÉRIO, Manuel de Oliveira. Notas de Críton. In: PLATÃO. *Apologia de Sócrates; Críton*. Trad. de Manuel de Oliveira Pulquério. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997. p. 73. (Col. Clássicos Gregos). Por isso, Nietzsche o acusa: “Até mesmo Sócrates falou: ‘Viver – significa há muito estar doente: devo um galo a Asclépio, o salvador’.” (NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos ídolos*, ou, Como se filosofa com o martelo. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006. p. 17. [II, § 1]). Para o mesmo sentido: NIETZSCHE, Friedrich. A gaia ciência. In: _____. *Obras incompletas*. Trad. de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Nova Cultural, 1996. p. 192 (§ 340). (Col. Os Pensadores). Asclépio (Ἀσκληπιός), nas mitologias grega e romana, era o deus da medicina e da cura. Morrer, para Sócrates, na interpretação de Nietzsche, era ser curado da vida. Mais que a crença na imortalidade da alma, é a negação da vida que Nietzsche critica.

²¹⁶ Para consultar os fragmentos (doxologias) referentes a Dionísio (e Apolo e Orfeu): COLLI, Giorgio. *A sabedoria grega: Dioniso, Apolo, Elêusis, Orfeu, Museu, Hiperbóreos, Enigma*. Trad. de Renato Ambrósio. São Paulo: Paulus, 2012. (Col. Philosophica).

²¹⁷ *De Trin.*, VI, 2,3. No contexto, Agostinho comenta sobre as expressões: “No princípio era o Verbo, e o Verbo estava com Deus, e o Verbo era Deus... [e o Verbo] era a luz”, tal em Jo 1,1-9. Em *De ver. rel.*, VI, 36,66, o Verbo é a Verdade, a imagem perfeita do Uno: “Se está claramente manifesto que a falsidade faz crer na existência daquilo que não é, compreende-se que a verdade seja a que manifeste aquilo que é. Vimos que os corpos nos enganam, à medida que não realizam plenamente aquele Uno, ao qual se acham levados a imitar. Esse princípio Uno é por quem existe tudo o que de algum modo existe. É por ele que aprovamos tudo o que explicitamente esforça-se por se assemelhar a ele. E naturalmente, desaprovamos tudo o que tende a se afastar dessa unidade, e tornar-se dessemelhante. Daí se compreende que exista alguém de tal modo

A suposição de uma realidade suprassensível, perfeita e incorruptível, da qual o mundo sensível-corruptível advém e através da qual pode ser mensurado em graus de *mais isso* ou *menos aquilo*, soa como manobra conceitual que não resolve e nem chega perto de “resolver” os problemas filosóficos, mas os joga “para lá”. Uma espécie de muleta conceitual. Claro que uma crítica assim, agora, soa anacrônica. Tocamos na questão somente para assinalar as distâncias em que estão fincadas as raízes de alguns dos nossos atuais problemas relativos à linguagem, ao conhecimento, etc.

Para não somar problemas aos problemas, no que diz respeito à teoria das Formas – embora alguns autores prefiram se referir ao idealismo platônico como um *realismo*, um “real mais real”²¹⁸ –, temos mantido, para efeito metodológico, a noção vulgar de “idealismo” em oposição ao realismo aristotélico; que apresenta uma alternativa à questão da linguagem, digamos, mais “fiel à terra”. Acontece que o vocabulário platônico não possui a rigidez acadêmica que às vezes desejamos – vide os conceitos de *alma*, *substância*, *ideia*, etc. –, como que para pôr um ponto final à questão, às questões. Como se sabe, parte da doutrina platônica era circunscrita ao ambiente da Academia, transmitida oralmente, e os diálogos têm uma finalidade pedagógica – precisamos lembrar que Platão, como vimos no mito de Theuth²¹⁹, não se fia na palavra escrita, somente, mas no poder vivo da memória –, não sendo possível saber com certeza se o *Crátilo*, nosso caso, trata exatamente do problema da linguagem ou do conhecimento, uma vez que é muito fácil ver *isso* depender *daquilo*, e vice-versa. “De fato”, afirma Paviani, “a linguagem, embora aqui reduzida à questão do nome, liga-se ao problema do conhecimento. Na perspectiva da tradição é certo que a linguagem é

semelhante àquele princípio uno – de quem recebe a unidade tudo o que de certo modo é uno – e que realize perfeitamente a tendência a lhe ser semelhante: Esse alguém é a Verdade, o Verbo, que existe desde o princípio, o Verbo de Deus, Deus de Deus. Se, com efeito, a falsidade vem das coisas que imitando o Uno – não enquanto imitam, mas enquanto não conseguem realizar esse ideal – a Verdade (o Verbo) é o que consegue essa realização. É tal como o Uno. Eis porque é chamado, com retidão, o seu Verbo e a sua Luz (Rm 1,25).”

²¹⁸ “Platão nos mostra que nenhum realismo verdadeiro é possível se não admitirmos a primazia da Ideia. Assim o entendeu Hegel. Chamemos, se assim o quisermos, esse realismo de ‘idealismo’, mas com a ressalva de que a Ideia é o real mais real, o *ens realissimum*, pois somente na Ideia alguma coisa tem realidade efetiva.” (LIMA VAZ, 2011, p. 70). E, em Santos: “A grande tese de Platão – apenas implícita no diálogo [*Fédon*] – é a de que sem os inteligíveis o mundo sensível não passaria de uma confusa charada.” (SANTOS, 2012, p. 56). Ademais, convém notar a observação de Luc Brisson e Jean-François Pradeau: “Para Platão, só existe mundo sensível, a noção de ‘mundo inteligível’ aparecendo somente muitos séculos depois dele. O mundo deve ser considerado como uma totalidade ordenada de todas as coisas sensíveis. Uma totalidade que pode ser chamada de diversas maneiras: ou ela é ‘o todo’ (*tò pân*), aquilo que chamamos de ‘universo’; ou é o todo *ordenado* (*kósmos*); ou, enfim, o céu (*ouranós*), ou seja, mais precisamente, a região do universo que apresenta a maior regularidade e a menor permanência, que é a mais ordenada. [Etc.]” (BRISSEAU, 2001, p. 53).

²¹⁹ *Fedr.*, 274b-277d.

apenas instrumento do conhecimento, mas esta afirmação não pode ser apenas repetida.²²⁰,
Brisson e Pradeau afirmam que

foi somente depois de Aristóteles, à medida que se sucediam as escolas platônicas²²¹, que uma língua platônica rígida se cristalizou entre os herdeiros e os comentadores, segundo as orientações e escolhas que, consideradas retrospectivamente, afastam-se consideravelmente da obra platônica.²²²

Mas, ora, isso não tornaria ainda mais nebulosa aquela convicção que poderíamos ter sobre um determinado termo, no *corpus* platônico? Exemplo disso é a cristianização que impetraram às suas ideias, nos quatro primeiros séculos do cristianismo. Se Heidegger estiver correto²²³, o “esquecimento do Ser” – ou sua degradação, da metafísica à física – ocorre já em Platão²²⁴, realizando-se efetivamente em Aristóteles, até as teses de *Ser e Tempo* (1927)²²⁵. É outra questão que, por hora, foge ao nosso tema. Seja como for, e como Santos afirma:

Nem sempre é possível saber exatamente de quem Aristóteles está falando quando se refere a “Platão”. Por vezes, é difícil determinar com rigor o local do *corpus* em que uma tese criticada é efetivamente proposta. Por fim, algumas leituras aristotélicas deliberadamente distorcem argumentos desenvolvidos nos diálogos.²²⁶

Na questão da linguagem, particularmente, ao adotar a tese convencionalista, isso parece bem evidente.

²²⁰ PAVIANI, 1993, p. 18.

²²¹ Da fundação do Liceu, em 335 a.C., até o desaparecimento da Escola de Atenas, em 529 d.C.

²²² BRISSON; PRADEAU, 2001, p. 5.

²²³ Porque Heidegger, de acordo com Reale e Antiseri, estaria em “aporia”, uma vez que “a análise do Ser-aí, isto é, daquele ente privilegiado que se propõe a pergunta sobre o sentido do ser, não revela o sentido do ser, e sim o nada da existência.” (REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *História da filosofia*, 6: de Nietzsche à Escola de Frankfurt. Trad. de Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus. 2006. p. 208. [Col. História da Filosofia, 6]).

²²⁴ “Heidegger diz que Platão foi o primeiro responsável pela degradação da metafísica para a física. Os primeiros filósofos (Anaximandro, Parmênides, Heráclito) conceberam a verdade como um *desvelar-se* do ser, como provaria o sentido etimológico de *alétheia*, onde *lanthano* (velar) é precedido do *alfa* privativo. Entretanto, Platão rejeitou a verdade como ‘não-ocultamento’ do ser e subverteu a relação entre ser e verdade, baseando o ser na verdade, no sentido de que a verdade estaria no pensamento que julga e estabelece relações entre os próprios ‘conteúdos’ ou ‘ideias’, e não no ser que se desvela ao pensamento. Desse modo, o ser deveria se finalizar e relativizar para a mente humana, aliás, para a linguagem dela.” (REALE; ANTISERI, 2006, p. 208-09).

²²⁵ Cf. HEIDEGGER, 2002, p. 27-30 (§ 1). Sobre as diversas escolas e tendências, originadas a partir das diversas interpretações que os filósofos fizeram da obra de Platão, cf. Cap. 2, nota 29.

²²⁶ SANTOS, 2012, p. 30-31.

1.5. Da teoria das Formas ao convencionalismo lógico-referente

Em Aristóteles, a linguagem verbal – que utiliza signos artificiais, as palavras – não é mais que um produto convencional do pensamento: as palavras *no lugar* das coisas que representam, pertencendo a um gênero vasto e rico que inclui todos os elementos cuja função é assinalar, indicar, referir e representar as coisas, nomeado-as. Sendo a palavra “nome” também é uma “coisa”, é a primeira que deve ser “precisada”. Como lemos no início do tratado *Da interpretação* (Περὶ ἑρμηνείας):

Primeiro, há necessidade de precisar o que é o nome e o que é o verbo, depois o que é a negação e a afirmação, a declaração [ἀπόφανσις, proposição] e o discurso. Há os sons pronunciados que são símbolos das afecções na alma, e as coisas que se escrevem que são os símbolos dos sons pronunciados. E, para comparar, nem a escrita é a mesma para todos, nem os sons pronunciados são os mesmos, embora sejam as afecções da alma – das quais esses são os sinais primeiros – idênticas para todos, e também são precisamente idênticos os objetos de que essas afecções são as imagens.²²⁷

E depois:

O nome é um som articulado e significativo, *conforme convenção* e sem o tempo, e do qual nenhuma parte separada é significativa. [...] A expressão “conforme convenção” quer dizer que nada por natureza pertence aos nomes, mas vem a pertencer quando se torna símbolo, uma vez que mesmo os sons inarticulados, como os das feras, revelam algum significado, ainda que nenhum deles seja um nome.²²⁸

De imediato é descartada a tese naturalista e, com ela, a teoria das Formas, uma vez que “nada por natureza pertence aos nomes”, por participação (μέθεξις); e uma vez que “o nome [com o verbo] é sempre [discurso] verdadeiro ou falso²²⁹”, o conhecimento não pode depender dos signos linguísticos *em si mesmos* (pois variam) ou para além-de-si-mesmos, como se dependentes de uma “unidade fixa”, pura, invariável – semelhante ao paradoxo de Crátilo, sobre a impossibilidade de serem ditos nomes falsos, supondo uma verdade fixa para o *é* ou para o *não-é* (para que o *não-é* seja *não-é*, realmente), como um *É* necessário aos *logoi*²³⁰. Mas o próprio Aristóteles define a expressão “conforme convenção”, *significando*

²²⁷ *De int.*, I, 1-5,16a. Na tradução utilizada por Arcângelo Buzzzi: “As letras escritas são uma amostragem dos sons da voz. Os sons da voz são uma amostragem das efecções da voz. As letras escritas e os sons não são iguais para todos os homens. Mas o que os sons e as letras mostram são as afecções da alma e as coisas. E tanto estas como aquelas são iguais para todos.” (BUZZI, 1990, p. 244).

²²⁸ *De int.*, II, 16a-b. *A ênfase é nossa.*

²²⁹ *De int.*, II, 16a-b.

²³⁰ *Crat.*, 429d: “Efetivamente, ó Sócrates, dizendo alguém aquilo que diz, como é possível que diga o que não é? Pois dizer falsidades não é isto mesmo, dizer as coisas que não são?” Isto é: dizer a falsidade, se é

que “nada por natureza pertence aos nomes, mas vem a pertencer quando se torna símbolo” ou *signo*: representação objetiva do *significante*, por força da convenção, da semelhança ou da contiguidade semântica. O símbolo, aqui, como na *Retórica*, é mais que um sinal, mas também sinal, e relação entre dois fatos: o nomeado e o (seu) nome²³¹. Se ficássemos apenas no tratado *Da interpretação*²³², o Estagirita pareceria descartar uma questão que repousa passionavelmente sobre o *Crátilo*: como o pensamento apreende a realidade que a fala representa? Afirmar que a escrita representa a fala, dando aos nomes o poder de significar as coisas – as afecções da alma –, passa bem longe do que poderia ser uma resposta²³³. As “afecções da alma” não são definidas porque isso é assunto no *De anima*, cujo objeto de estudo é distinto do *Da interpretação*²³⁴. Em outras obras, Aristóteles toca nos problemas da comunicação, da metáfora²³⁵, da retórica²³⁶ e da natureza da linguagem humana²³⁷, mas e no tratado *Da interpretação* que ele expõe melhor as questões relativas à proposição (ἀπόφανσις, declaração, enunciação) – que é “um dizer para fora, objetivo, um declarar, que aclara a

falsidade, é realmente falsidade; logo, verdadeira falsidade. Séculos depois, esse tema reaparece em Agostinho, como em *Cont. acad.*, III, III,5, etc. Desenvolvemos a questão no capítulo 2.

²³¹ Cf. *Ret.*, 1357b 1. Se a tal relação for necessária, o sinal é chamado de *tekmerion*, que tem o sentido de *argumento conclusivo, prova irrefutável*. Para Aristóteles, a retórica deve estar a serviço da verdade, da justiça e do bem: “A retórica”, ele afirma, “é útil porque, por natureza, a verdade e a justiça são mais fortes do que os seus contrários, de modo que se os juízos não ocorrem como deveriam, é porque, necessariamente, são inferiores a eles.” (*Ret.*, A 1, 1355 a 20-23). Em *O poder da linguagem: a Arte Retórica de Aristóteles*, Luiz Rohden defende que, para Aristóteles, a racionalidade retórica serve para que as pessoas possam deliberar sobre as mais diversas questões, chegando às conclusões plausíveis e seguras. (Cf. ROHDEN, Luiz. *O poder da linguagem: a Arte Retórica de Aristóteles*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997. [Col. Filosofia, 54]).

²³² “Entre os ‘escritos’ de Aristóteles há um transmitido sob o título Περὶ ἑρμηνείας [*Da interpretação*]. Trata do λόγος em sua função fundamental: descobrir e tornar conhecido o ente. [...] o título resulta totalmente apropriado. Contudo, nem Aristóteles nem seus sucessores imediatos na escola peripatética estabeleceram este título para o escrito. Proveniente do legado de Aristóteles, foi transmitido aos discípulos como ‘escrito inacabado’, ‘sem título’. Na época de Andrônico de Rodes, porém, o título já era utilizado. H. Meier, o qual com boas razões assegura a autenticidade do escrito, considera que a introdução do título teria aparecido provavelmente pela primeira vez na primeira geração seguinte a Teofrasto e Eudemo.” (HEIDEGGER, 2013, p. 17).

²³³ Se não avançássemos para o *De anima*, e como Heidegger aponta para o significado de ἀληθεύειν em Aristóteles – donde o atual sentido da palavra “significar” –, poderíamos de fato falar em um “platonismo do significado” (cf. HEIDEGGER, 2013, p. 17), no *Da interpretação*.

²³⁴ *De int.*, I, 16a. Para o *Peri Psychês* (*Sobre a alma*), ver: ARISTÓTELES. *De anima*. Trad. de. Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Editora 34, 2006.

²³⁵ “A imagem é também uma metáfora, sendo pequena a diferença entre ambas. Quando Homero afirma sobre Aquiles, ‘que se lançou contra o inimigo como um leão’ (*Ilíada*, XX, 164), trata-se de uma imagem, mas quando afirma ‘Este leão lançou-se’, trata-se de uma metáfora. Como o leão e o herói são ambos corajosos, Homero caracterizou Aquiles como um leão por uma transposição.” (*Ret.*, III, 4, 1406c). O termo é composto da proposição *metá* (μετά: além de) e do verbo *phéro* (φέρω: levar), dando a entender “que a ideia é levada ou transladada além do seu sentido original, isto é, o conceito é transferido de um objeto ou indivíduo para outro objeto ou indivíduo por causa de semelhança real ou imaginária.” (MIRANDA, O. A. *Introdução ao estudo das parábolas*. São Paulo: ASTE, 1984. p. 28). Mais sobre a linguagem metafórica, em Aristóteles: *Poética* VI, 1499b; XXI, 7, 1457c.

²³⁶ Que, ao contrário de Platão, tem grande relevância, conforme suas finalidades.

²³⁷ Que pode ter, entre outras, uma natureza política, definidora da natureza humana. (Cf. *Política*, I, 1253a; *Sobre as partes dos animais*, 659b 28-660a 14).

condição do sujeito”²³⁸ – e o sinal (σημεῖον), e o pensamento sobre o verdadeiro e o falso. Até o século XII d.C., o tratado das *Categorias* e o *Da interpretação* eram os únicos conhecidos na Idade Média latina. Como as *Categorias*, o tratado *Da interpretação* chegou ao Ocidente em traduções latinas anteriores a do neoplatônico africano Mario Vitorino (c. 300-382), retórico e gramático elogiado por Agostinho nas *Confissões*²³⁹. Até que ponto a questão da linguagem, em Aristóteles, era conhecida por Agostinho? Não sabemos com certeza. Não, ao menos, como em relação às *Categorias*.²⁴⁰

Posto que somente parte dos escritos de Aristóteles estavam disponíveis no Ocidente latino durante os séculos IV e V, o conhecimento que Agostinho tinha do pensamento aristotélico era limitado e em grande parte indireto. Durante sua juventude, Agostinho leu a exortação de Cícero à filosofia, o *Hortensius* (*Conf.*, III, V), que deve ser uma versão latinizada do *Protrepticus* de Aristóteles. Mais tarde, leu as *Categorias* na tradução latina de Mario Vitorino (*Conf.*, IV, XVI), a única obra de Aristóteles que sabemos com certeza que ele leu. [...] No livro 5 de sua obra *De Trinitate*, Agostinho apresenta um estudo tipicamente neoplatônico acerca da inaplicabilidade de todas as categorias a Deus, com exceção da *ousía*. Ainda assim, a distinção que Agostinho faz entre as palavras sensíveis e as combinadas em sua obra *De dialectica*, derivam do estudo que apresenta Aristóteles, no começo das *Categorias*, sobre as coisas que se enunciam com e sem combinação. Provavelmente Agostinho leu a tradução feita por Mario Vitorino da obra *De interpretatione*, já que alguns especialistas pretendem haver detectado sua influência na teoria agostiniana dos signos na obra *De doctrina christiana*. Mas isso é objeto de discussão. Agostinho leu a obra aristotélica *De mundo*, mas a atribuiu a Apuleio, o adaptador latino da mesma (*De civ. Dei*, IV, 2). Grande parte do conhecimento que Agostinho tinha de Aristóteles se deriva de Cícero e de Varrão, assim como de versões latinas de obras neoplatônicas. Através de Cícero, Agostinho sabe que Aristóteles chama a alma de quinto elemento (*De civ. Dei*, XXII, 11). As reflexões que Agostinho faz sobre o tempo nas *Confissões* XI, demonstram algum conhecimento da *Física* de Aristóteles, derivado provavelmente de fontes neoplatônicas. Como a maioria dos escritores cristãos do século IV no Ocidente latino, Agostinho conhece primordialmente a Aristóteles como um mestre de lógica. Na medida em que é

²³⁸ MATA, José Veríssimo Teixeira da. Notas. In: ARISTÓTELES. *Da interpretação*. Trad. de José Veríssimo Teixeira da Mata. São Paulo: Editora da UNESP, 2013. p. 50.

²³⁹ “Fui ter com Simpliciano, pai, na transmissão da graça, de Ambrósio. Este já bispo, e que este amava verdadeiramente como a um pai. Conteí-lhe o percurso sinuoso do meu erro. Quando, porém, lhe fiz saber que tinha lido certos livros dos Platônicos, que Vitorino, outrora retor da cidade de Roma, o qual eu tinha ouvido dizer que morrera cristão, tinha traduzido para o Latim, ele felicitou-me por eu não ter deparado com os escritos de outros filósofos, cheios de falácias e de enganos, segundo os elementos deste mundo, enquanto nestes livros de variadas formas se insinua Deus e o seu Verbo.” (*Conf.*, VIII, II,3 [A]). Ou, como na tradução clássica de J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina (Col. Os Pensadores): “As obras platônicas sugerem, de todos os modos, Deus e o seu Verbo”, que, praticamente, reproduz Justino: “Julgava ter-me tornado sábio em tão pouco tempo, e tola mente esperava em breve ver o próprio Deus – pois tal é o fim da filosofia platônica.” (*Dial. Trif.*, PG t. 6, c. 477 A s; FOLCH GOMES, Cirilo. São Justino. In: _____. (Org.). *Antologia dos santos padres*: páginas seletas dos antigos escritos eclesiásticos. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 1979. p. 70. [Col. Patrologia, 1]). O que segue à referência a Vitorino é um não curto relato de sua conversão ao cristianismo, valorizando suas qualidades de tradutor e comentador de obras filosóficas, as neoplatônicas em especial. Vitorino traduziu para o latim obras de Porfírio (*Isagoge*), Plotino (*Enéadas*) e Aristóteles (*Categorias*). Após tornar-se cristão, como é narrado por Agostinho, escreveu tratados teológicos e obras contra os arianos. Parte da obra de Vitorino está reunida na coleção *PL* (8, 1000-1308).

²⁴⁰ *Conf.*, IV, XVI,28.

consciente de outras obras de Aristóteles, tende a considerá-las obscuras (*De util. cred.*, VI, 13).²⁴¹

Na tradução de Mario Vitorino ao tratado *De interpretatione*, Agostinho vê o Estagirita propor que a análise dos signos deve se realizar na relação entre o signo e o significado, mediados pela mente²⁴². Isso lhe parece certo, porque há respaldo na tradição cristã, como na definição do capadócio Gregório de Nissa (330-395): “Sendo o homem um ser vivo dotado de linguagem, era necessário que o instrumento do seu corpo fosse convenientemente adaptado para tal fim.”²⁴³ Na antropologia do Nisseno, a natureza da linguagem é natural, mas também espiritual, denotando e acentuando no homem a sua condição de excelência (moral, espiritual, mental) em relação às demais criaturas, uma vez que somente o homem é feito à *imago Dei*, e portador dos *vestigia Trinitatis*²⁴⁴. Noção reverberada e ampliada por Agostinho, ao tratar sobre o discurso mental.

[...] não há, em Agostinho, uma cesura exata entre o que diz respeito à teologia e o que diz respeito à filosofia. É por essa razão, por exemplo, que ele entende a mente humana (*mens, animus, anima rationalis*) como uma imagem da Trindade ou imagem de Deus (*imago Trinitatis/imago Dei*). Além disso, uma outra discussão do *De Trinitate*, e que surge da investigação e compreensão racional dos problemas da geração e da encarnação do Filho, é aquilo que Agostinho vai chamar de *uerbum in corde*. Ora, o *uerbum in corde* – e suas inúmeras outras expressões correspondentes [...] –, é a palavra dita na mente, donde a expressão *uerbum mentis*. Mas a palavra que é pronunciada no interior da mente é aquilo que vamos chamar de *cogitatio*, pensamento. *Verbum in corde*, portanto, se identifica com *cogitatio*. Além disso, esse *uerbum* apresenta como características o não pertencer a nenhuma língua, sendo, portanto, anterior a todo e qualquer idioma, precedendo não apenas os sons articulados, constituídos de letras e sílabas, mas também precede as ações humanas

²⁴¹ TRACZ, Michel W. *Aristóteles: el conocimiento de Aristóteles en S. Agustín*. In: FITZGERALD, 2006, p. 106.

²⁴² Ou, nas palavras de Marcondes: “A relação entre as palavras, enquanto signos linguísticos, e a realidade depende da mediação da mente.” Que completa: “Essa é basicamente a tese de Aristóteles no *Tratado da interpretação*, e será desenvolvida ao longo da tradição, por exemplo em Santo Agostinho, no diálogo *De magistro*.” (MARCONDES, Danilo. *Textos básicos de linguagem: de Platão a Foucault*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009. p. 22).

²⁴³ *Opif.* 8s.; 148 C – 149 C. Apud BOEHNER; GILSON, 2008, p. 104.

²⁴⁴ Agostinho entende que na *relação* corpo e mente (alma) há a necessidade de um *terceiro agente*, causador desses – uma investigação evidentemente antropológica e uma descoberta psicológica desvelada na tríade que ele trata de investigar tanto com base na *fides* quanto na *ratio* – como na busca pela sabedoria, “não só pela fé, mas também pela luz da razão” (*De lib. arb.*, II, IX,25). É no homem que melhor se revela a Trindade, pois o homem, criado conforme a imagem e semelhança de Deus (Gn 1,26-27), é portador dos *vestigia Dei* e, por isso, *pensa, entende e ama*; ou, de outro modo: tem *mente, entendimento e amor*. “A alma”, ele diz, “é a realidade mais próxima de Deus” (*De beat. uit.*, I, 4; cp. *De Trin.*, XIV, 14-15). A noção de *vestigia Trinitatis*, que Agostinho lega à cristandade, conquanto receba influência do platonismo, é o oposto do que Homero e os gregos em geral pensavam sobre os deuses, conforme W. K. C. Guthrie observa: “O que fez os deuses se aproximarem de nós foi um elemento de natureza humana neles contido, [e] não qualquer sinal [*vestigia*] do divino em nós.” (GUTHRIE, W. K. C. *The greeks and their gods*. London: Methuen, 1950. p. 120).

e, por fim, é um conhecimento (*notitia*) concebido com/no amor. Grosso modo, esse é o cerne do discurso mental em Agostinho.²⁴⁵

1.6. A linguagem lógica: desdobramentos subsequentes

Para Agostinho é certo que ao homem simples, dotado de razoabilidade – a razoabilidade e a noção moral como características dos *vestigia Trinitatis* –, a lógica implícita da linguagem pode realmente bastar à vida, ao seu simples cotidiano comunicativo, vulgar; mas a linguagem habitual oferece múltiplos inconvenientes que, à ciência formal, precisam ser corrigidos, porque

[...] ao conhecimento da verdade nada se opõe tanto quanto a corrupção dos costumes e as falsas imagens corpóreas que através dos sentidos exteriores imprimem-se em nós, oriundas do mundo visível, [que] tornam-se fonte de erros e opiniões diversas.²⁴⁶

Em Aristóteles, a linguagem vai além da simples função informativo-descritiva (que procura representar a realidade) na comunicação – “λέγω δέ... λέξιν εἶναι τὴν τῆς ὀνομασίας ἐρμηνείαν”²⁴⁷ –, considerando que ambas se articulam na expressão de pensamentos e na fala sobre o *real* (*ousía*, *substantia*), como neste trecho da *Retórica*:

A retórica se divide em três partes, determinadas pelos três tipos de ouvintes dos discursos, uma vez que dentre os três elementos que entram na produção do discurso – o falante, *aquilo de que se fala* e o ouvinte – é este último, o ouvinte, que determina a finalidade do discurso e seu objetivo. O ouvinte deve ser ou alguém que julga, e tem uma decisão a tomar acerca de eventos passados ou futuros, ou então um observador. Um membro da assembleia decide acerca de eventos futuros, um membro de um júri, acerca de eventos passados, enquanto aqueles que apenas

²⁴⁵ PEREIRA, Diego Frago. *Verbum interior em Agostinho de Hipona*: um estudo sobre a genealogia do conceito. Porto Alegre: Universidade Federal do Rio Grande do Sul / Instituto de Filosofia e Ciências Humanas / Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2017. p. 16. (Tese de Doutorado). Voltamos à questão mais adiante.

²⁴⁶ *De ver. rel.*, 3,3 [Prólogo]. Sobre esses inconvenientes da linguagem habitual à ciência, Boll e Reinhart também comentam: “Em primeiro lugar, [ela] não é praticamente manejável; para nos convenceremos disso, basta compará-la com as diversas linguagens elaboradas pelas matemáticas: aritméticas, álgebra, representações gráficas... Este confronto mostra, além disso, que, se é verdade que possui uma grande elasticidade de notação – largamente explorada pela literatura –, ela é quase totalmente inapta para fazer aparecer comodamente a isomorfia de expressões diferentes, o que contudo é indispensável a uma ciência formal. Essa carência, que não deve surpreender (dado que a linguagem corrente não foi construída para isso), foi suspeitada por Aristóteles, que julgou poder reduzir todas as expressões a um certo tipo, dito ‘forma atributiva’ ou ‘forma predicativa’, no qual se distingue sujeito, cópula, atributo, e cujo exemplo clássico é: ‘Sócrates é mortal’.” (BOLL; REINHART, 1992, p. 11-12). Assim, a frase aristotélica “Sócrates é mortal”, pode traduzir e reduzir esta expressão: “o objeto Sócrates liga-se ao conjunto dos organismos mortais”, cuja consequência lógico-redutiva é: “o conjunto dos homens está incluído no conjunto dos mortais”, e assim, “todo homem é mortal”: 1) Todo homem é mortal; 2) Sócrates é homem; 3) Sócrates é mortal.

²⁴⁷ “Quero dizer que... a linguagem do discurso é a interpretação através do pensamento.” (*Poet.*, VI, 1450b 13s).

decidem sobre a habilidade do orador são observadores. Daí se segue que há três tipos de oratória: a política, a forense e a cerimonial.²⁴⁸

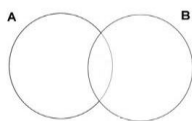
“Aquilo de que se fala”, recebido como falso ou verdadeiro – afirmar ou negar um enunciado é emitir uma asserção –, corresponde ao resultado da relação entre a proposição e o objeto (do discurso) – a substância individual, material (σύνολον). A crítica de Aristóteles à teoria das Formas, de Platão²⁴⁹, aponta para as dificuldades de se explicar a relação entre o mundo inteligível (das ideias) e o sensível (material)²⁵⁰. Em sua crítica, o Estagirita trata a teoria das Formas como um *paradoxo da relação*²⁵¹ – coisa que Agostinho, por conveniência teológica, acredita resolvido na doutrina de Deus como criador –, afirmando a necessidade de um novo ponto de partida para a metafísica, evitando, em sua concepção do real, o dualismo dos “dois mundos”. Para o Estagirita, existe somente a *substância individual*, que é o constituinte último de toda a realidade – o σύνολον, o conjunto total composto de matéria

²⁴⁸ *Ret.*, I, 3,1358a. *A ênfase é nossa*. Para a interpretação do *real* como *ousía* – conceito fundamental da metafísica ocidental, juntamente com os conceitos de *ser* e *essência* –, tal aparece acima, e considerando que não podemos desenvolver a questão aqui, ver: RICOEUR, 2014. O autor analisa como Platão e depois Aristóteles pensaram tais conceitos, que sentido deram a eles, estabelecendo-os em suas filosofias e entre elas. Afirma que um segundo Platão teria criticado o primeiro Platão (o das Ideias), e um segundo Aristóteles criticando Platão, de modo a simplificá-lo, caricaturando-o. No mesmo sentido, para a conceituação de *ousía* em Platão e Aristóteles: MESQUITA, António Pedro. Platão e Aristóteles: duas teses sobre a substância e as categorias. In: *Philosophica* 7. Lisboa: Edições Colibri, 1996. p. 85-103. Disponível em: <<http://www.centrodefilosofia.com/uploads/pdfs/philosophica/7/4.pdf>>. Acesso em: 24 jul. 2016.

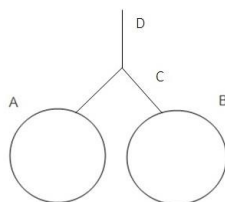
²⁴⁹ Cf. *Met.*, I, caps. 6 e 9; XII e XIV.

²⁵⁰ Mas, parece, o próprio Platão já notara essa dificuldade relacional, na “primeira parte” do *Parmênides*. Cf. *Parm.*, 127 b-137c.

²⁵¹ “Toda e qualquer relação pode ser de dois tipos: *interna* ou *externa*. Uma relação interna entre A e B se dá quando consideramos que A e B têm elementos comuns; em linguagem da teoria dos conjuntos, há uma intersecção entre A e B.



“Neste sentido, A e B têm a mesma natureza, e as relações internas não são problemáticas. Já uma relação externa A e B se dá quando não há elementos comuns entre A e B, como é o caso do mundo inteligível e do sensível, tratando-se de naturezas distintas. A relação entre A e B deve ser feita portanto através de um intermediário, um ponto externo, que podemos chamar de C, e que serve de elo entre A e B. Ora, a relação entre A, B e C será também uma relação externa, necessitando pois de um ponto D que relacione agora A, B e C; e novamente de um ponto E, relacionando A, B, C e D, e assim sucessivamente em uma progressão ao infinito de pontos externos.



“Temos, portanto, o seguinte paradoxo: ou a relação é interna, e não há problema em explicá-la, mas não se trata mais de um dualismo; ou a relação é externa, e nesse caso é problemática porque necessitaremos de um número infinito de pontos externos para efetuar a relação. Nenhum dos casos dá conta da relação entre A, entendido como o mundo inteligível, e B, como o mundo sensível.” (MARCONDES, 1998, p. 70-71).

(ὄλη) e forma (εἶδος)²⁵². Falar sobre o *ser* (εἶναι) ou sobre a *ciência do ser*, do *ser enquanto ser* (τὸ ὄν), portanto, é falar sobre o que *é*, concretamente, individualmente (ο σύνολον) – aquilo *em que* consiste o ser, que em última análise realmente *é*, existe²⁵³. A lógica (αναλυτικά), em Aristóteles, é mais um saber instrumental com importância metodológica que uma ciência ou conhecimento proposto, sistemático. Na verdade, na sistematização que ele faz dos saberes, a *αναλυτικά* já é, objetivamente, inserida. Todos os saberes, se têm significado, têm ou devem ter lógica. É assim que, no tratado *Da interpretação*, vemos a análise da proposição, composta de termos – que têm a função de afirmar ou negar algo sobre algo, estabelecendo o juízo (λόγος ἀποφαντικός)²⁵⁴ –, e a relação da proposição com o real, no que concerne à sua veracidade ou falsidade. De modo semelhante, em *Primeiros analíticos*, encontramos a teoria do silogismo dedutivo, que trata sobre os diferentes tipos de proposições (afirmativa, negativa, universal, particular) e as relações entre as proposições – com regras de inferência, modelos válidos e não válidos, dedução silogística, etc. A lógica (*logiké epistémē*) serve, enfim, para por λόγος à fala, ao discurso; e descobrir, conseqüentemente, onde falta λόγος em outras falas, em outros discursos²⁵⁵. A *logiké epistémē* (ciência do λόγος) é a doutrina da enunciação do juízo enquanto forma fundamental do pensamento: ciência do pensamento, das formas e das regras do pensamento. “A função da fala”, na interpretação de Heidegger a Aristóteles,

é tornar acessível algo enquanto tal, o λόγος tem a possibilidade assinalada do ἀληθεύειν (desocultar, colocar aí à vista, à disposição, o que antes estava oculto, encoberto). [...] Através dos bizantinos este significado de ἐρμηνεύειν se generalizou, correspondendo à nossa palavra “significar”; uma palavra, uma frase que quer dizer algo, “possui um significado”.²⁵⁶

²⁵² Cf. *Met.*, Z e H; *Fis.*, I, II.

²⁵³ “Não existem formas ou idéias puras como no mundo inteligível platônico. É o intelecto humano que, pela *abstração*, separa matéria de forma no processo de conhecimento da realidade, relacionando os objetos que possuem a mesma forma e fazendo abstração de sua matéria, de suas características particulares. Tipos gerais, gêneros e espécies (animal, mamífero etc.) só existem como resultado deste processo de abstração a partir da forma de cada um desses objetos concretos. Assim, o cavalo não existe, o que existe são este cavalo, aquele cavalo etc. O cavalo, enquanto tipo geral, é apenas resultado desse processo de abstração que identifica e separa a forma do cavalo em cada cavalo individual. As formas ou idéias não existem em um mundo inteligível, independente do mundo dos objetos individuais. A idéia de homem é apenas uma natureza comum a todos os homens, não pode existir isoladamente.” (MARCONDES, 1998, p. 72).

²⁵⁴ Literalmente: “discurso declarativo”. “O discurso [λόγος] é som articulado e significativo [σημαντική], com expressão, mas não como afirmação [ou negação]. [...] Todos os discursos são significativos, não como ferramenta, mas, como já tinha sido dito, por convenção; nem todo discurso é declaratório, mas apenas aquele em que subsiste o ser verdadeiro ou o ser falso. Com efeito [o ser verdadeiro ou o ser falso] não subsiste em todos. Por exemplo, a prece é discurso, mas não é verdadeira nem falsa. Deixemos os outros discursos, pois o exame deles é mais próprio da retórica e da poética. Porém, o declaratório é próprio deste estudo.” (*De int.*, IV, 30-17a 1-5).

²⁵⁵ Nesse sentido, já em Platão, cf. SCHRAMM, Michael. Logos (*logos*). In: SCHÄFER, 2012, p. 202-07.

²⁵⁶ HEIDEGGER, 2013, p. 17.

Mas é necessário que o signo linguístico esteja associado ao conceito, para significar. Usando uma expressão moderna, o conceito seria o *mittel* entre as palavras e as coisas e, como entidade mental, tornaria possível o acesso ao real; e assim possuiria conteúdo cognitivo. O signo é convencional e, por isso, sua relação com o real depende sempre dessa associação com o conceito – não convencional, pois resultado da nossa apreensão mental acerca das coisas. Fica implícita a existência de algo que pertence à *realidade* e que, por isso, torna-se algo *no* discurso sobre essa mesma realidade; o *in-situ* da coisa na coisa²⁵⁷. O ἀληθεύειν aparece, então, como *correspondência* entre o discurso e a realidade, como na fórmula aristotélica: “dizer do que é, que é, e do que não é, que não é.”²⁵⁸ Também em Agostinho, a ἀλήθεια (*Veritas*) “é aquilo que é” (*quod est*)²⁵⁹, isto é, que corresponde à acepção mental entre o discurso (sobre a realidade) e a realidade mesma; mas o sentido, como vimos, tem outro lastro: a conveniência teológica do Deus criador. Por isso, quem julga essa Verdade é o Verbo, que é a “Verdade em pessoa (Jesus Cristo)”²⁶⁰, o *mestre interior*. Contra o *paradoxo da relação*, o Estagirita foi o primeiro a considerar essa questão, depois chamada de “concepção semântica de verdade”, que, em Sto. Tomás, transforma-se em “verdade como adequação”, na suposição de que “a entidade mental seria assim um sinal natural produzido pelo modo como a realidade natural afeta nossa mente”, e:

O conhecimento é da ordem do conceito e não da linguagem. Conceitos são representações mentais, de natureza subjetiva, interior, de uma realidade externa, objetiva. O conhecimento que se constitui pelo pensamento antecede a linguagem e é autônomo em relação a ela. A linguagem expressa, portanto, um pensamento que se constitui de maneira prévia e autônoma em relação à expressão linguística.²⁶¹

²⁵⁷ A inequívoca pressuposição de uma “metafísica da presença” (logocentrismo), criticada, no futuro, por Derrida. Cf. DERRIDA, Jacques. *A escrita e a diferença*. Trad. de Maria Beatriz Marques Nizza da Silva. São Paulo: Perspectiva, 1971. (Col. Debates, 49). DERRIDA, Jacques. *Of grammatology*. Transl. by Gayatri Chakravorty. Baltimore: The John Hopkins University Press, 1976.

²⁵⁸ *Met.*, Γ, 7, 1011b 26-8. “Com isso Aristóteles definia o que já afirmara Platão (*Crat.*, 385 B; *Soph.*, 240 D-241 A, 263 B). Mas se atribuiu primordialmente a Aristóteles o que depois se chamará ‘concepção semântica da verdade’, assim como ‘verdade como adequação’, ‘correspondência’ ou ‘conveniência’. Um enunciado é verdadeiro se há correspondência entre o que se diz e aquilo de que se fala.” (MORA, José Ferrater. *Verdade*. In: _____, 2001, p. 2992).

²⁵⁹ *Sol.*, V, 7.

²⁶⁰ *De ver. rel.*, V, 31,58.

²⁶¹ MARCONDES, 2009, p. 23. Convém lembrar o trato que Aristóteles, na *Poética* – onde atribui valor terapêutico-catártico (*katharsis*) à poesia, talvez em resposta às objeções de Platão (cf. *Rep.*, X, 595a-602e), considerando os efeitos psicológicos da poesia trágica –, da à *lexis* (“elocução”), que alguns traduzem como “estilo” ou “expressão verbal”, mas que, como o Estagirita afirma (*Poet.*, 1450b 13-14), tem a ver com a “comunicação do pensamento por meio de palavras” (já estudado no Livro III da *Retórica*), sem tratar propriamente da natureza da linguagem poética, mas de assuntos referente à própria história da linguagem, como ainda veremos.

Como no início do tratado *Da interpretação*, em que uma natureza humana universal é suposta, uma vez que as “afecções da alma” são as mesmas para todos, na qualidade de entidades mentais.

A natureza convencional do nome, que significa as coisas, portanto, acolhe a natureza de todas as coisas, no símbolo. A fala *representa* o pensamento; a escrita, a fala – é a mesma acepção que veremos, de certo modo, reproduzida no primeiro capítulo do *De magistro*, onde é suposto que a fala interior *recorda*, e a *exterior* expressa a interior²⁶². “A solução é simples e elegante”, *mas* (Santos pensa no problema mantido até a Modernidade, ora reproduzido, ora retrabalhado)

deixa por resolver o não pequeno problema de saber como consegue o pensamento captar a realidade. E isto porque, se significações são puramente convencionais, não se compreende como e em virtude de que poder são capazes de representar as coisas, *tais como são*.²⁶³

E questão avança naturalmente para outro tema, o da Verdade, ou da possibilidade de a verdade ser *falada, fixada na combinação dos signos*. A afirmação “de Sto. Tomás”, em *Da Verdade* – aspas porque Sto. Tomás se refere, com aprovação, a certo Isaac Israeli, que teria afirmado: “a verdade é a adequação da coisa ao intelecto” (*Veritas est adaequatio rei et intellectus*)²⁶⁴ –, assemelha-se àquela que vemos antes em Anselmo, em sua ontologia, ou em seu *sentido* ontológico²⁶⁵; e, logo, mantém-se em aberto. Em uma preleção sobre o Aquinate, Heidegger anotou:

²⁶² *De mag.*, I, 2.

²⁶³ SANTOS, 2001, p. 30.

²⁶⁴ *De veri.*, art. 1, resp.: “*Prima ergo comparatio entis ad intellectum est ens intellectui concordet: quae quidem concordia adaequatio intellectus et rei dicitur, et in hoc formaliter ratio veri perficitur.*” (“A primeira comparação do ente ao intelecto é a fim de que o ente concorde com o intelecto, concordância essa que é dita adequação do intelecto e da coisa, na qual formalmente se perfaz a noção de verdade”). Ainda no século XIX, com Samuel Taylor Coleridge (1772-1834), em sua *Biografia literária* (1817), essa noção do Aquinate é assim reafirmada: “Todo conhecimento repousa na consciência de um objeto com um sujeito. (Meus leitores foram avisados num capítulo anterior que, tanto para a sua conveniência quanto para a do autor, eu uso o termo *sujeito* em seu sentido escolástico, como equivalente a mente ou ser senciante, e como um necessário correlativo a objeto ou *quicquid obijcitur menti* [‘O que quer que esteja diante da (colocado para a) mente’]. Pois conseguimos *conhecer* apenas o que é verdadeiro, e a verdade se encontra, universalmente, na coincidência do pensamento com a coisa, da representação com a coisa representada.” (TAYLOR, Samuel Taylor. *Biografia literária*. In: PALMA, Anna; CHIARINI, Ana Maria; TEIXEIRA, Maria Juliana Gambogi. [Orgs.]. *O romantismo europeu: antologia bilingue*. Trad. de Julio Jeha. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013. p. 91).

²⁶⁵ Em *De veritate*, Anselmo, o “pai da Escolástica”, pressupõe que “a verdade é a retidão perceptível somente pela mente” – “*veritas est rectitudo sola mente perceptibilis.*” (*Ver.*, c. 11). Assim: “[...] quanto mais a mente racional se aprofunda no conhecimento de si mesma, tanto mais se eleva no conhecimento da essência suprema” – “[...] *quam quia mens rationalis quanto studiosius ad se discendum intendit, tanto efficacius ad olliis cognitionem ascendit...*” (*Mon.*, c. 66; ANSELMO. *Obras Completas de San Anselmo*. Texto latino de la edición crítica por Franciscus Schmitt. Versión castelana por P. Olivares. Madrid: BAC, 1952. 2 v.). Da

Adaequatio rei et intellectus não é, [...] primeiramente, coincidência do pensamento com o objeto, mas aquela constituição ontológica de cada ente, que faz com que em geral possa tornar-se um possível objeto-para, com o qual, como tal, o pensar coincide. Para isso deve ser em geral, ter ser; através de Deus, isto é, criado e mantido, pensado, conhecido e assim sendo!
Verdade, condição de possibilidade de conhecimento, não seu resultado. Portanto: *entitas rei: veritas, cognitio*.²⁶⁶

Na primeira parte da *Suma teológica* (questão 84), Sto. Tomás trata sobre o funcionamento do ato de inteligência das coisas inferiores à alma, os sensíveis. A questão é contida no conjunto das questões sobre as potências intelectivas da alma (84-89), e pergunta: Pelo que a alma conhece²⁶⁷? E embora o Hiponense apareça

no centro do palco no corpo de apenas um artigo nas questões oitenta e quatro a oitenta e oito, [...] sua voz é freqüentemente ouvida nas objeções e nas citações em sentido contrário (*sed contra*). Em cada caso, as autoridades de Santo Agostinho são alinhadas com a própria exposição de Santo Tomás sem jamais haver indicação de que Santo Agostinho está errado. As determinações são feitas através das seguintes técnicas: (1) a autoridade é simplesmente interpretada num sentido tomista; (2) a interpretação é apoiada num texto contrário do próprio Santo Agostinho; (3) diz que Santo Agostinho está relatando uma opinião em vez de a estar defendendo.²⁶⁸

Até Sto. Tomás, a aceitação da doutrina da Iluminação era unânime entre os teólogos, sendo substituída depois dele – que, não sem esforço, aproximará Agostinho de Aristóteles, no que diz respeito à questão do conhecimento²⁶⁹. Devemos ter em mente que, no séc. XIII, um dos acontecimentos filosóficos mais importantes é a formulação dessa nova

ontologia agostiniana, das tantas referências, o início da quarta parte do *De vera religione* é modelar. Nela, o Hiponense reflete sobre o “espetáculo da natureza”, a ordem natural – “Toda ordem vem de Deus” (Rm 13,31), (*De ver. rel.*, VI, 41,77; apesar da correção em *Ret.*, 1, 13,8 –, que atinge inicialmente a vida sensível e, depois, a vida do espírito. Nos capítulos que compõem essa parte da obra, de fundo, o Hiponense manifesta a intenção de oferecer provas sobre a existência de Deus – como Anselmo fará mais tarde, e Sto. Tomás, também de uma perspectiva ontológica. Para o “salto ontológico” de Agostinho – usamos aqui uma expressão moderna, crítico-kantiana –, cf.: *De ver. rel.*, V, 29,52-67; *Ep.*, 162, 2; *Conf.*, XIII, IV,28, etc.

²⁶⁶ HEIDEGGER, Martin. *História da filosofia, de Tomás de Aquino a Kant*. Trad. de Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2009. p. 65 (§ 13a). (Col. Textos Filosóficos).

²⁶⁷ Cf. NASCIMENTO, Carlos Arthur Ribeiro do. As questões da primeira parte da *Suma de Teologia* de Tomás de Aquino sobre o conhecimento intelectual humano. In: TOMÁS DE AQUINO. *Suma de Teologia*. [Primeira parte, Questões 84-89]. Trad. de C. A. R. do Nascimento. Uberlândia: EDUFU, 2006. p. 11. Bilíngue.

²⁶⁸ HENLE, R. J. A teoria do conhecimento de Platão. In: TOMÁS DE AQUINO, 2006, p. 64.

²⁶⁹ GILSON, E. *Porquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin, suivi de Avicenne et le point de départ de Duns Scot*. Paris: Vrin, 1986. p. 5. E não somente a doutrina da Iluminação, evidentemente: “Agostinho foi autor de uma magistral articulação entre Cristianismo e platonismo, no século V, que serviu de paradigma para toda a teologia posterior e, de modo especial, para a teologia medieval, até Santo Tomás de Aquino.” (ANDRADE, Paulo Fernando Carneiro de. O reconhecimento da Teologia como saber universitário: tensões e articulações entre as dimensões confessional e profissional. In: SOARES, Afonso Maria Ligorja; PASSOS, João Décio. [Orgs.]. *Teologia pública: reflexões sobre uma área de conhecimento e sua cidadania acadêmica*. São Paulo: Paulinas, 2011. p. 22. [Col. Religião na Universidade]).

síntese doutrinal substitutiva da tese agostiniana sobre o conhecimento, entre outras. Nesse quesito, as interpretações dos textos agostinianos por Sto. Tomás abrirão caminho às suas próprias proposições sobre o tema. Assim, na I^a, 84,1 da *Suma teológica*, Sto. Tomás pergunta “Se a alma conhece os corpos pelo intelecto”²⁷⁰. A resposta que encontra em Agostinho é negativa, como “[...] no Livro II dos *Solilóquios* [onde afirma] ‘que os corpos não podem ser compreendidos pelo intelecto’”²⁷¹ e “[...] no Livro XII do *Comentário literal sobre o Gênesis* [ao afirmar] que a visão intelectual se refere ao que está por sua essência na alma.”²⁷² Ao final do artigo, em resposta a essa e outras objeções, o Aquinate introduz a noção de espécie (*specie*):

Ao primeiro argumento cumpre portanto, dizer que *a palavra de Agostinho deve ser entendida quanto ao pelo que o intelecto conhece, não quanto ao que conhece*. Pois conhece os corpos entendendo, mas não pelos corpos nem por semelhanças materiais e corpóreas, mas por espécies imateriais e inteligíveis, que por sua essência *podem estar na alma*.²⁷³

Portanto, o fato de o sentido conhecer apenas o corporal não implica em que o intelecto conheça apenas o espiritual, ou, de outro modo: o superior opera de modo mais excelente o que pertence ao inferior²⁷⁴. Na teoria correspondentista de Sto. Tomás, substantiva, também a formulação aristotélica foi substituída por outra, muito mais sintética, adequando a verdade (ou fazendo-a corresponder) do que pensamos à realidade fenomênica. Em tudo isso, e para o que aqui não podemos desenvolver pormenorizadamente²⁷⁵, devemos lembrar que o “aristotélico” Sto. Tomás é, acima de tudo, cristão; e mais que filosoficamente aristotélico, teologicamente agostiniano.

Parece claro, ao menos nesse aspecto, que o sentido próprio da *veritas* é bem aquele do ato mental substancial, nas determinações do intelecto no *substratum* material – como nesta definição de Fernando Pessoa (1888-1935), ligada à tradição epistêmico-tomista: “A *Verdade* é a concordância da noção com a *Realidade*; a *certeza* [é] a concordância do

²⁷⁰ *Sum. Theol.* I, q. 44, a. 1.

²⁷¹ *Sum. Theol.* I, q. 44, a. 1.

²⁷² *Sum. Theol.* I, q. 44, a. 1. No *De fide rerum invisibilium*, também conhecido como *De fide rerum quae non videtur* (c. 420-425, ou 400), Agostinho afirma que a visão da alma é segura e certa (*De fid. rer.*, 1), defendendo o ato de fé como realidade natural e social (*De fid. rer.*, 3-4).

²⁷³ *Sum. Theol.* I, q. 44, a. 1, ad1m. *A ênfase é nossa*.

²⁷⁴ Cf. *Sum. Theol.* I, q. 44, a. 1, ad2m.

²⁷⁵ Questão que é desenvolvida por: BERGER, André de Deus. A leitura tomasiana de Agostinho na Questão 84 da primeira parte da *Suma de Teologia*. In: [Caderno do] 3º Encontro de Pesquisa na Graduação em Filosofia da UNESP, v. 1, n. 1, p. 1-13. 2008.

*pensamento com a sensação.*²⁷⁶ Heidegger ainda apresenta duas definições para ἀλήθεια, com base no Aquinate e em Platão – mas essas podem ser vistas diretamente no autor²⁷⁷, que faz do termo um “gancho” para o direcionamento que dará à questão ontológica do *ser*, afirmando que “todas as considerações ontológicas da filosofia moderna” estão colocadas aí, de algum modo, na discussão sobre a *veritas primo et próprio dicta*.²⁷⁸

De resto, convém lembrar ainda que o tratado *Da interpretação*, no conjunto do *Órganon*, sucede as *Categorias* – onde o Estagirita trata sobre a estrutura da língua, fazendo distinções entre o conhecimento do significado das palavras e o conhecimento dos juízos feitos com essas mesmas palavras – e antecede os *Primeiros analíticos*²⁷⁹, e, de certo modo, ao menos em relação às teorias presentes nas *Categorias*²⁸⁰, parece mesmo dependente, para melhor compreensão²⁸¹. Não é o que afirma C. W. A. Whitaker. Para ele, o tratado *Da interpretação* não supõe as *Categorias* e nem representa qualquer transição para os *Primeiros analíticos*. Whitaker chega a sugerir outro título para a obra, julgando-o mais adequado: *On the contradictory pair*²⁸². Trata-se de uma questão relevante, certamente; mas não vem ao caso ser estendida aqui. Seja como for, e para além do que podemos ver em Sócrates-Platão, o cuidado de Aristóteles para com a precisão do significado nas expressões linguístico-declarativas – em um diálogo, um discurso articulado ou na palavra escrita –, no *Da*

²⁷⁶ A citação em seu contexto: “O Espírito é a Relação Pura; não existe senão em relação ao Objecto. Assim quando dizemos ‘inconsciência’ entendemos uma consciência sem objecto nesse momento. De tal modo a noção de relação a um objecto é parte, não da Consciência Pura mas do Espírito que vive e conhece. Como, porém, o Espírito se prova ou se conhece como Objecto, segue [que] há 2 espécies de Objectos – o Absoluto e o Relativo, sendo este o Espírito. O Absoluto, a Realidade é o que chamamos o Mundo Exterior. O Relativo é o Espírito, a Consciência Relativa; ora isto, ao dar-se como Objecto, necessariamente se dá como de natureza oposta à Realidade, porque, se assim se não desse, não era o Espírito que se concebia a si próprio, não a simples consciência que concebia a Realidade. Esta Consciência relativa, ao tomar conhecimento de si mesma, pensa-se como, ao mesmo tempo que consciente de si, consciente da Realidade. A Consciência da Realidade se chama sensação; a de si Pensamento. Como a Realidade é puramente, a sensação dá a verdadeira Realidade, salvo uma definição lógica – se o não for, haverá ilusão ou alucinação; como porém o Espírito é só em Relação à Realidade, não existindo puramente, o Pensamento não dá a Realidade, porém só uma *relação com a Realidade*. (A *Verdade* é a concordância da noção com a *Realidade*; a *certeza* a concordância do *pensamento* com a *sensação*).” (PESSOA, Fernando. O Espírito é a Relação Pura. In: _____. *Textos filosóficos*. Texto estabelecido por António de Pina Coelho. Lisboa: Ática, 1968. p. 197. v. 2).

²⁷⁷ Escrita um pouco antes do inverno de 1926-27, que é quando ocorre a sua apresentação na Universidade de Marburg, na Alemanha, a preleção *História da filosofia, de Tomás de Aquino a Kant* foi redigida concomitantemente à última fase da redação de *Ser e Tempo*, de 1927.

²⁷⁸ Cf. HEIDEGGER, 2009, p. 56-79 (§ 12-15).

²⁷⁹ O *Órganon* reúne o conjunto das obras de lógica, abrindo o *Corpus aristotelicum*, e é composto pelos livros: *Categorias*, *Da interpretação*, *Primeiros analíticos*, *Segundos analíticos*, *Tópicos* e *Elencos sofísticos*. Foram colocados em ordem por um discípulo seu, Andrônico de Rodes, por volta do ano 50 a.C.

²⁸⁰ Para Richard Osborne, “a linguística começa aí, e as complexidades bizantinas da filosofia da linguagem moderna também.” (OSBORNE, Richard. *Filosofia para principiantes*. Trad. de Adalgisa Campos da Silva. Rio de Janeiro: Objetiva, 1998. p. 24).

²⁸¹ Nas *Categorias*, por exemplo, Aristóteles trata sobre os termos tomados individualmente (por exemplo, “homem”, “branco”, etc.).

²⁸² Cf. WHITAKER, C. W. A. *Aristotle’s De Interpretatione: contradiction and dialectic*. Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 2002. (Oxford Aristotle Studies).

interpretação, foi bastante ampliado, como aparece no quadro das proposições, no capítulo X; e o modo como isso se manteve até o século XII, principalmente, prova-o de *per si*. No referido capítulo, diz o Estagirita:

Portanto, é a afirmação o que significa alguma coisa [dita] de alguma coisa, e esta é ou um nome ou o que não tem nome. No que concerne à unidade, é necessário, na afirmação, que a coisa seja [dita] de uma coisa una (anteriormente, já se dissera o que é o nome e o que é que não tem nome. Com efeito, digo que não homem não é nome mas nome indefinido; com efeito, significa alguma coisa de alguma maneira indefinida, como também o não gozar de boa saúde não é um verbo), por conseguinte toda afirmação será oriunda de um nome e verbo ou de um nome e verbo indefinidos. Sem verbo, não há nenhuma afirmação nem negação.²⁸³

O conjunto das palavras, com *lógos*, forma enunciados com sentido, que podem ser simples ou compostos, afirmativos ou negativos²⁸⁴ – mesmo o enunciado negativo, em sua *declarada* negação, é afirmação da *sua* negação e, logo, verdadeiro. E aí a questão se volta à assimetria entre *verbo* e *nome*, e à negação do nome no não-nome²⁸⁵. Uma expressão do tipo *não-A*, que Aristóteles chama de nome indefinido (*onoma aoriston*), é simétrica, uma vez que *A* é nome e verbo indefinido (*rhema aoriston*), mas não significante. Assim, para o exposto:

$$\begin{array}{c} A \\ A \wedge \sim A \end{array}$$

em que *A* pode ser lido como homem, e $\sim A$ como *não-homem*, ligados pelo conjuntivo “e” (\wedge), na cópula de *A* e $\sim A$. *A* é nome, mas, sem o verbo, nada significa logicamente; e $\sim A$ significa menos ainda, não sendo sequer um nome. “Uma expressão não-*B* em que *B* é um verbo, mas essa simetria recobre uma assimetria profunda, na medida em que o nome

²⁸³ *De int.*, X, 5-10. “As definições do nome, do verbo e do logos são as mesmas que na *Poética*, com as precisões seguintes. O nome é um ‘som que tem uma significação convencional (*kata suntekhen*)’ (16a19). *Kata suntekhen* é traduzido em latim por Boécio: *ad placitum*. Nenhum som é por natureza (*phusey*) um nome: é ao tornar-se um símbolo que um som se torna um nome (16a28). Aristóteles precisa que a negação de um nome não é um nome: ‘*não-homem* não é um nome... isso não é nem um discurso nem uma negação’ (16a0). Ao contrário, se ‘*não está doente* não é um verbo’ (16b12), é, apesar de tudo, um discurso e uma negação.” (NEF, 1995, p. 23).

²⁸⁴ Há toda uma lógica relativa aos enunciados, à *lógica dos enunciados*. Enunciados são segmentos linguísticos que apresentam sentido completo e podem ser ou verdadeiros ou falsos. O enunciado “Eu vi Possídio carregando dois livros”, portanto: 1) tem sentido completo? (sim), pode ser verdadeiro? (sim), pode ser falso? (sim). Trata-se de um enunciado simples, que pode ser simbolizado por uma única letra sentencial, *R*, por exemplo. O enunciado simples “é aquele que não contém qualquer outro enunciado como seu componente.” (COP1, Irving M. *Introdução à lógica*. 2. ed. Trad. de Álvaro Cabral. São Paulo: Editora Mestre Jou, 1978. p. 226). Se eu disser ou escrever “Eu vi Possídio carregando dois livros e um deles era sobre Santo Agostinho”, uso um novo enunciado (“um deles era sobre Santo Agostinho”), que posso chamar de *S*, ligado a *R* pelo conectivo conjuntivo (operador lógico) “e”, “ \wedge ”. Portanto, trata-se de um enunciado composto (*R* e *S*). Portanto, na representação simbólica: $R \wedge S$. Os operadores lógicos são: conjuntivo (\wedge), disjuntivo (\vee), condicional (\rightarrow), bicondicional (\leftrightarrow) e negação (\sim).

²⁸⁵ Cf. *De int.*, 19b 5-20b 10.

indefinido não é um *logos*.²⁸⁶ Mudam-se as letras sentenciais, mas o sentido é o mesmo. Há um trecho na *Poética*, quando Aristóteles trata sobre as conjunções e as formações dos nomes, em que isso aparece de modo mais claro:

O nome é um som composto, significativo, sem ideia de tempo e de que nenhuma parte é, por si mesma, significativa; na verdade, nas palavras compostas, não empregamos os seus componentes como significando alguma coisa isoladamente: por exemplo, em Teodoro, “doro” não tem significado.

O verbo é um som composto, significativo, com ideia de tempo, do qual nenhuma parte tem, só por si, significado, como nos nomes. Na verdade, “homem” ou “branco” não indicam “quando”, mas “caminha” ou “caminhou” acrescentam ao seu sentido a ideia de presente e passado, respectivamente.

A flexão é própria do nome ou do verbo e transmite ideias de: “deste” ou “para este” e outras semelhantes; singular e plural como “homem” ou “homens”; e ainda modos de expressão da pessoa que fala, como seja a interrogação e a ordem. Assim, “ele caminhou?” ou “caminha tu” são, de acordo com estas distinções, flexões do verbo.

A frase é um som composto, significativo, do qual algumas partes têm, por si mesmas, algum significado, como “Cléon” em “Cléon caminha” (na verdade, nem todas as frases são compostas de verbos e de nomes, como, por exemplo, a definição de homem: é possível haver uma frase sem verbo mas certamente terá sempre uma parte significativa). A frase [isto é: o enunciado, o *lógos*] consegue unidade de duas maneiras, a saber, ou designa uma só coisa ou é composta de várias partes articuladas entre si, como, por exemplo, a *Ilíada*, que tem unidade pela articulação das suas partes, e a definição de homem que é uma por designar uma coisa só.²⁸⁷

O verbo, ligado ao nome, concede movimento à unidade frasal do enunciado, à sua composição referente, afirmativa ou negativa; sem verbo não há afirmação ou negação, e nem *lógos* significante²⁸⁸. “Verbo é o que agrega àquilo que ele próprio significa o tempo e cujas partes nada significam isoladamente. É sempre sinal das coisas que são ditas de outra coisa.²⁸⁹” “Sem verbo, não há nenhuma afirmação nem negação.²⁹⁰” Portanto:

²⁸⁶ NEF, 1995, p. 23. A simetria entre o nome e verbo é o que corresponde ao *lógos*; e o *lógos*, segundo Aristóteles, diz respeito “tanto [a] um texto quanto [a] uma frase ou um enunciado, se esse texto forma uma unidade por conjunção.” (NEF, 1995, p. 22-3). Aristóteles, assim, admite que a *Ilíada* inteira poderia ser considerada um *lógos*, por conter essa inteireza unitária: “Um enunciado [*lógos*] constitui uma unidade de dois modos, ou porque signifique uma só coisa, ou porque ele resulte da conjunção de várias partes: assim, a *Ilíada* é uma unidade por conjunção e a definição do homem é uma unidade, já que ela significa uma só coisa.” (*Poética*, 1457a). Utilizamos a tradução de Ana Maria Valente: ARISTÓTELES. *Poética*. 3. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008.

²⁸⁷ *Poet.*, 1457a, 10-30. Em *De int.*, 19b 5: “Portanto, é a afirmação o que significa alguma coisa [dita] de alguma coisa, e esta é ou um nome ou o que não tem nome. No que concerne à unidade, é necessário, na afirmação, que a coisa uma seja [dita] de uma coisa uma (anteriormente, já se dissera o que é o nome e o que é o que não tem nome. Com efeito, digo que não homem não é um nome mas nome indefinido; com efeito, significa alguma coisa de alguma maneira indefinida, como também o não gozar de boa saúde não é um verbo), por conseguinte toda afirmação será oriunda de um nome e verbo ou de um nome e verbo indefinidos. Sem verbo, não há nenhuma afirmação nem negação.”

²⁸⁸ *De int.*, 19b 5-10.

²⁸⁹ *De int.*, 16b 5.

²⁹⁰ *De int.*, 19b 10.

Das explicações já postas, verbo é o “é”, o “será”, o “tornar-se” e todos quantos são desse tipo, pois eles, para além do que significam, marcam o tempo. Por conseguinte, é a afirmação primeira (e a negação): “o homem é” // “o homem não é”; depois, “o não homem é” // “o não homem não é”; em seguida, “todo homem é” // “todo não homem não é”. E cabe o mesmo discurso para as construções fora do tempo [presente].²⁹¹

Assim, e com a utilização de um verbo para o nome (*ser*, por exemplo), chega-se àquilo que Aristóteles considerou o bloco básico de qualquer argumento lógico: o silogismo²⁹²; como neste exemplo:

	<i>M</i>	<i>P</i>	
P1.	Todos os cães <i>são</i>	mamíferos.	<i>M – P</i>
	<i>p</i>	<i>R</i>	
P2.	Todos os mamíferos <i>são</i>	animais.	<i>p – R</i>
	<i>M</i>	<i>R</i>	
►	Todos os cães <i>são</i>	animais. ²⁹³	<i>M – R</i>

A espécie “cães” é parte (particular) de *um* grupo (“mamíferos”), em relação a todos os animais que são mamíferos (geral, universal). Na conhecida sentença “(P2) Sócrates é homem”, Sócrates é *um* nome próprio (particular), e homem é o termo universal: “(P1) todos os homens (são mortais)”. A ►, óbvia, está implícita em P1 e P2. No exemplo acima, o termo é médio (*P, p*) porque ocorre uma vez em cada premissa, *mediando M e R*, e

²⁹¹ *De int.*, 19b 15. Convém notar que, como observa Teixeira da Mata: “Em todas essas construções, o verbo *ser* tem sentido existencial. Não funciona como cópula, mas predica a existência do sujeito.” (MATA, 2013, p. 55; nota 69. In: ARISTÓTELES, 2013). “O verbo ‘acrescenta à sua própria significação (*prosemainon*) a do tempo’ (16b 6). Aristóteles pensa o caso, ou a flexão (*ptosis*), de modo paralelo para o nome e o verbo. O caso do nome é a relação casual do tipo dativo, acusativo etc., e o caso do verbo é a sua flexão temporal, passada ou futura.” (NEF, 1995, p. 23).

²⁹² *Silogismo* significa “reunir com o pensamento”. “Todos os silogismos têm duas premissas e uma conclusão. Embora cada enunciado categórico tenha dois termos, um termo sujeito e um termo predicado, o silogismo só possui três termos distintos. Um desses termos ocorre uma única vez em cada premissa; é o chamado ‘termo médio’. Cada um dos dois termos restantes uma só vez na conclusão e uma vez numa premissa. Esses termos são chamados ‘termos extremos’.” (SALMON, Wesley C. *Lógica*. 4. ed. Trad. de Leonidas Hegenberg e Octanny Silveira da Mota. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978. p. 57. [Col. Curso Moderno de Filosofia]).

²⁹³ Tal em: SALMON, 1978, p. 57, que é um arranjo do clássico (e típico) silogismo aristotélico:

Se
Todos os homens são mortais
 (e)
Sócrates é homem,
Então
Sócrates é mortal

Os silogismos “têm sido acusados, com certa razão, de serem limitados.” (MORTARI, Cezar A. *Introdução à lógica*. São Paulo: Editora da UNESP / Imprensa Oficial do Estado, 2001. p. 28). E isso é assim porque, de fato, o que se conclui a partir de um silogismo é somente aquilo que já vemos implícito nas premissas. No exemplo acima, *M e R* são identificados com *P*, afirmativamente; e, em lógica, “afirmar é identificar um com o outro, assim como negar é desidentificar ou separar. Ao ato de identificar ou compor, pela afirmação, e decompor ou desidentificar, pela negação, chama-se JUÍZO. Portanto, cada premissa é um juízo.” (BASTOS, Cleverson L.; KELLER, Vicente. *Aprendendo lógica*. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 1997. p. 43).

possibilitando a conclusão (\blacktriangleright) – em que M , que ocorre uma vez em $P1$ e outra em \blacktriangleright , é um termo extremo. “Animais” (R), ocorrendo uma vez em $P2$ e outra em \blacktriangleright , é outro termo extremo. A \blacktriangleright , dedutivamente, já é implícita em $P1$ e $P2$. Esse modelo (dedutivo) é somente *um* entre vários (incluindo os indutivos), que podem ser válidos ou não – quanto à forma ou aos/às enunciados/premissas²⁹⁴. Como ocorre aos argumentos dedutivos, a validade de um silogismo depende somente da sua forma.

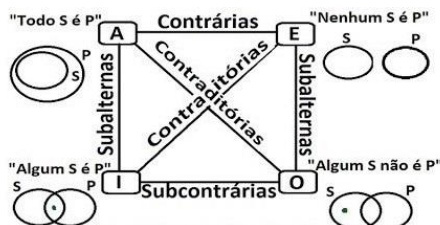
No modelo acima, ainda, o silogismo é do tipo: $A E I$, composto de frases declarativas ($\pi\rho\omicron\tau\acute{\alpha}\sigma\epsilon\iota\varsigma$) ou afirmativas; em que os termos, como dissemos, podem variar, adquirindo os seguintes esquemas:

(1)	(2)	(3)
$A - B$	$M - N$	$\Pi - \Sigma$
$\underline{B - \Gamma}$	$\underline{M - \Xi}$	$\underline{P - \Sigma}$
$A - \Gamma$	$N - \Xi$	$\Pi - P$

Na primeira figura (1), o termo médio é sujeito em $P1$ e predicado em $P2$; na segunda (2), é predicado em $P1$ e $P2$; na terceira (3), por fim, é sujeito em $P1$ e $P2$. Quanto às proposições, são quatro os tipos que podem conter um silogismo: $A = universal afirmativa$: todo A é B ; $E = universal negativa$: nenhum A é B ; $I = particular afirmativa$: algum A é B ; $O = particular negativa$: algum A não é B . Desenvolvidas, essas proposições resultaram no “quadrado dos opostos”²⁹⁵ – mostrando as possíveis relações entre as proposições –,

²⁹⁴ “A forma de um silogismo, por seu turno, depende de dois fatores: em primeiro lugar, do tipo de enunciado categórico presente; e, em segundo lugar, das posições dos termos médio e extremos.” (SALMON, 1978, p. 57). Para os exemplos de silogismos válidos e não válidos: SALMON, 1978, p. 57-68.

²⁹⁵ Também chamado de “tábua de oposições” ou “quadrado lógico”, o modelo tem origem obscura, sendo geralmente aceito que Boécio tenha lhe dado a forma final. Trata-se de um artifício didático, muito prático, que serve para indicar as relações lógicas fundamentais; e é assim representado:



A e O / E e I : Duas proposições são contraditórias se uma delas for a negação da outra, ou seja, se ambas não puderem ser verdadeiras e não puderem ser ambas falsas.

A e E : Duas proposições são contrárias quando ambas não podem ser verdadeiras, mas ambas podem ser falsas.

I e O : Duas proposições são subcontrárias se ambas não podem ser falsas.

A e I / E e O : Duas proposições são subalternas se ambas podem ser verdadeiras, mas com outras combinações subalternas são indeterminadas.

estruturado na Idade Média, partindo do modelo aristotélico. Assim, convencionou-se entre os lógicos designar essas proposições pelas letras *A*, *E*, *I*, e *O*, respectivamente. Letras que vêm, provavelmente, das palavras latinas *affirmo* e *nego*.

No final do capítulo XIII dos *Solilóquios*, a Razão utiliza um argumento que *afirma* e resume o que, até então, havia discutido com Agostinho, sobre a imortalidade da alma:

Se tudo o que é próprio do sujeito permanece para sempre, é de necessidade que também o próprio sujeito permaneça. Toda ciência está na alma como sujeito. E se a ciência permanece para sempre, necessariamente permanece a alma para sempre. Ora, a ciência é verdade, e a verdade, como a razão o demonstrou no início deste livro, permanece para sempre e não se diz que a alma tenha morrido. Sem absurdo, só poderia negar a imortalidade da alma aquele que provasse que algumas das afirmações discutidas acima não estejam bem fundamentadas.²⁹⁶

Donde, em uma notação simbólica:

<i>Se</i>		
	<i>Tudo o que é próprio do sujeito permanece para sempre</i>	<i>A</i>
(e)		
	<i>Toda ciência está na alma como sujeito</i>	<i>B</i>
<i>Então</i>		
	<i>A alma permanece para sempre.</i>	<i>+A</i>

O argumento de Agostinho resume o que, em suas premissas básicas, aparece como condicional simples do tipo $A \rightarrow B$, “Se ocorre *A*, (então) ocorre *B*”. O resultado (+*A*), portanto, depende da ocorrência afirmativa (ou não, e nesse caso $\neg A$) de *A* ou *B*:

a) Se / (*A*) tudo o que é próprio do sujeito permanece para sempre, / (... [*B*]) / (então) é de necessidade que também o próprio sujeito permaneça (+*A*).

(ou)

b) Se / (*A*) a ciência permanece para sempre, / (... [*B*]) / (então) necessariamente permanece a alma para sempre (+*A*).

As conclusões “o sujeito permanece [após a morte]” e “a alma permanece para sempre” (+*A*, +*A*)²⁹⁷, explícitas, decorrem das premissas *A*, *A* (e *B*, *B*, implícitas), expostas em

²⁹⁶ *Sol.*, XIII, 24. A tese agostiniana é fundamentada nos Evangelhos e na doutrina de São Paulo, mas ecoa claramente as teses de Sócrates, apresentadas no *Fédon*, de Platão.

²⁹⁷ Tomamos a liberdade de usar o sinal aditivo “+” somente para destacar a função conclusiva do argumento (que também poderia ser “~”, e não a negação “~”), já explícita nas sentenças (ou nas letras sentenciais *A* ou *B*, no caso), sem “+” ou “~”.

argumentos longos que, no capítulo seguinte dos *Solilóquios*, são ampliados. Esse modelo argumentativo, entre outros, é próprio da lógica aristotélica, que dominaria a Idade Média; e que, de algum modo, já é presente em Agostinho.²⁹⁸

Na teoria da lógica formal, o silogismo é rigidamente constituído no seguinte esquema:

1. Premissa maior: norma a ser aplicada (Se *X*, decorre *Y*);
2. Premissa menor: fatos a serem avaliados (*w* é *X*);
3. Conclusão: síntese da avaliação e do confronto de fatos e normas (Então, de *w* decorre *Y*).

No *De doctrina christiana*, Agostinho utiliza vários exemplos de silogismos, na intenção de apontar as vantagens do conhecimento da lógica

– Uma coisa é conhecer as regras do silogismo e outra a veracidade das sentenças. Pelas primeiras, aprende-se o que é deduzido logicamente, o que é deduzido illogicamente e o que repugna à razão. A dedução lógica é esta: “Se ele é orador, é homem”. A dedução ilógica: “Se ele é homem, é orador”. E a dedução que repugna à razão: “Se ele é homem, é quadrúpede”.²⁹⁹ –

contra o risco das falsas conclusões

– [...] há conclusões legitimamente deduzidas de um raciocínio, as quais não são em si falsas, mas provindas de um princípio pronunciado erroneamente pelo interlocutor. Entretanto, um homem bom e douto pode refutar a afirmação errônea desse interlocutor, para o fazer envergonhar-se do erro, do qual se seguiram as conclusões falsas e conseguir que ele as rejeite. Porque se ele persiste, fica obrigado a admitir as conseqüências que condena.³⁰⁰ –

e sofismas

– Suponhamos que alguém tenha emitido a seguinte proposição: “Se este homem é justo, ele é bom”. Concedido. Ao que ele prossegue: “Ora, ele não é justo”. E se ainda concedido, ele tira a conclusão: “Logo, ele não é bom”. Por certo, todas essas asserções são justas e contudo a dedução não o é. Isso porque, se a supressão do conseqüente implica necessariamente a supressão do antecedente e, contudo, a supressão do antecedente não implica a supressão do conseqüente.³⁰¹ –

e sofismas nos silogismos

²⁹⁸ “Platão e Aristóteles engendraram uma multidão de exegetas e de intérpretes que impuseram cada um sua visão ‘neo’, platônica ou aristotélica. Alguns devem ser levados a sério, como Plínio, o Velho (23-79), Filóstrato, o Velho (170-245), Plotino (205-270), Santo Agostinho (354-430) [...]” (JIMENEZ, Marc. *O que é estética?* Trad. de Fulvia M. L. Moretto. São Leopoldo, RS: UNISINUS, 1999. p. 211).

²⁹⁹ *De doc. christ.*, II, 35,52. Para a conclusão “Se ele é homem, é quadrúpede”, cf. *De doc. christ.*, II, 34,51.

³⁰⁰ *De doc. christ.*, II, 32,49.

³⁰¹ Cf. *De doc. christ.*, II, 34,51.

– [...] Contudo, em proposições falsas, a justeza do raciocínio pode seguir a forma seguinte: suponhamos que alguém aceite esta proposição: “Se o caracol é um animal, possui voz”. A proposição estando admitida, e a prova sendo feita que o caracol não possui voz, suprime-se o conseqüente. Isso leva à supressão do antecedente e conclui-se: “Logo, o caracol não é um animal”. Essa conclusão é falsa, mas decorre logicamente da premissa falsa admitida.³⁰² –

afirmando que os homens não criam verdades, mas as constata³⁰³, e argumentando que “a ciência da definição, da divisão e da classificação, ainda que seja empregada muitas vezes para coisas falsas, não é por si falsa; nem foi instituída pelos homens, mas descoberta pela própria razão das coisas.³⁰⁴” Noutros escritos, como em *Enarrationes in psalmos*, o simples uso da disjunção,

– “Que é o homem, para dele te lembrares? Ou o filho do homem para que o visites?” Pode-se perguntar qual a diferença entre homem e filho do homem. Se não houvesse diferença, não se colocaria “homem” ou “filho do homem”, como a disjuntiva. Se tivesse escrito: Que é o homem para dele te lembrares, e o filho do homem para o visitares? Pareceria repetição da palavra “homem”. Aqui, porém, como se encontra: “homem” ou “filho do homem”, insinua-se evidentemente que há diferença.³⁰⁵ –

desvela o uso simples que o autor faz da lógica, aplicada ao discurso.

Esses exemplos devem ser suficientes para respaldar o que antes afirmamos: que a lógica aristotélica não passou por Agostinho sem deixar suas marcas, ainda que de modo relativamente indireto. E embora não discorrermos exaustivamente sobre o desenvolvimento da lógica aristotélica³⁰⁶, ou sobre a sua presença na obra do Hiponense³⁰⁷, convém destacar que os modelos de *precisar o discurso oral* ou *a palavra escrita* foram se avolumando a partir do Estagirita e chegaram, sim, a Agostinho³⁰⁸; embora ele não acompanhe esse desenvolvimento na obra do próprio Aristóteles. A passagem do quadro das frases declarativas gerais puras às frases declarativas modais³⁰⁹ (como apresentadas no tratado *Da interpretação*³¹⁰)

³⁰² *De doc. christ.*, II, 34,51.

³⁰³ *De doc. christ.*, II, 33,50: “A mesma verdade dos raciocínios (*veritas cōnexionum*) não foi instituída pelos homens, mas constatada e posta em fórmulas por eles, para poderem aprendê-la e ensiná-la.

³⁰⁴ *De doc. christ.*, II, 36,53.

³⁰⁵ *Enn. in Ps.*, 8, 10.

³⁰⁶ Neste sentido, e principalmente para a fase inicial (de Platão a Aristóteles e até a Idade Média): KNEALE, William; KNEALE, Martha. *O desenvolvimento da lógica*. 3. ed. Trad. de M. S. Lourenço. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1991. p. 3-302.

³⁰⁷ Cf. TRACZ, 2006, p. 104-06.

³⁰⁸ Como vimos acima, e como em: TRACZ, 2006, p. 106.

³⁰⁹ “Uma frase declarativa modal é uma frase que contém a palavra ‘necessário’ ou a palavra ‘possível’ ou algum equivalente de uma destas e um silogismo modal é aquele em que pelo menos uma das premissas é

– Possivelmente Agostinho leu a tradução feita por Vitorino da obra *De interpretatione*, já que especialistas pretendem haver detectado sua influência na teoria agostiniana dos signos, na obra *De doctrina christiana*. Embora isso seja objeto de discussão.³¹¹ –

e depois à lógica não-silogística, nos *Analíticos*, frisam isso perfeitamente. A conversão de uma simples universal negativa, tipo “nenhum X é Y ”, é sujeita a muitas interpretações; por isso, na lógica do Estagirita, todas as possibilidades devem ser consideradas, para que se obtenha o *status* de uma regra geral³¹² – coisa que Agostinho, por seus limites ou suas intenções, não levou adiante.

Raciocinando, as pessoas inferem, e as inferências podem tornar-se argumentos, aos quais as técnicas da lógica podem ser aplicadas. A lógica aristotélica, no entanto, não tem interesse de persuadir por meio de argumentos – como a erística estoica ou a dialética sofista –, mas procura conhecer o tipo de relação que pode haver entre a evidência e a conclusão. Nessa intenção, o Estagirita fez uma lista de todos os silogismos possíveis, distinguindo os válidos dos não válidos, e mostrando o porquê de serem assim. A partir daí a lógica clássica (ou lógica grega antiga, IV a.C. – I d.C.) estava destinada a tornar-se uma das ferramentas mais afiadas para a linguagem e a busca do conhecimento. Além da lógica aristotélica, duas outras grandes escolas se destacavam: a *dialética sofística* e a *lógica megárico-estoica*. A dialética sofística, porém, considerada “destrutiva”, foi transformada em dialética construtiva, por Platão – responsável por abrir o caminho para a sistematização aristotélica, que também se opõe à escola megárico-estoica, relegando-a a um segundo plano... até bem recentemente. As proposições lógicas, até então, “constam de palavras da linguagem corrente e sua base é o pensamento como se encontra expresso na linguagem natural, que fornece as leis e as regras

uma frase declarativa modal. Frase declarativas da forma ‘É necessário que-P’ foram chamadas mais tarde apodíticas e as de forma ‘É possível que-P’ foram chamadas problemáticas e aquelas frases declarativas que não têm nenhuma destas qualificações, assertóricas.” (KNEALE; KNEALE, 1991, p. 83-84).

³¹⁰ Cf. *De int.*, 22a 15-35.

³¹¹ TRACZ, 2006, p. 106.

³¹² Como neste exemplo:

“(1) Se nenhum dos x é y , então nenhum dos y é x .

(2) Se nenhum x é idêntico com qualquer y , então nenhum y é idêntico com qualquer x .

(3) Se nenhum x tem a propriedade y , então nenhum y tem a propriedade x .

(4) Se a classe dos x está totalmente excluída da classe dos y , então a classe dos y está totalmente excluída da classe dos x .

(5) Se nenhum dos x é descritível pela palavra ‘ y ’, então nenhum y é descritível pela palavra ‘ x ’.

(6) Se a propriedade x é incompatível com a propriedade y , então a propriedade y é incompatível com a propriedade x .

(7) Se nada é ao mesmo tempo X e Y , então nada é ao mesmo tempo Y e X .” (KNEALE; KNEALE, 1991, p. 68-69).

formais.³¹³ Aristóteles trata sobre o silogismo em *Primeiros analíticos* – que ganha esse nome porque o silogismo é uma forma de *análise* que procura decompor em partes os argumentos e as proposições de um argumento e seus termos. Mais tarde, com Andrónico de Rodes (fl. c. 60 a.C.), por volta de 50 a.C., o conjunto dos escritos silogísticos do Estagirita foram chamados de *Órganon*, que quer dizer “Instrumento” – para pensar corretamente.

Para Aristóteles, lógica e linguagem mantêm uma íntima relação. Se a linguagem é construída por signos com os quais expressamos (de forma falada ou escrita) o nosso pensamento, a lógica permite-nos analisar determinados usos dessa linguagem, mais concretamente os relacionados com *a criação e a transmissão de conhecimento*. Essa relação entre linguagem, lógica e pensamento é uma das grandes descobertas de Aristóteles, o qual argumenta que a lógica não faz parte da filosofia, pois não é uma ciência como tal, mas a ferramenta fundamental, o instrumento (*organon*, em grego), mediante o qual as ciências são possíveis. Algo similar acontece com a linguagem, pois tudo o que lhe diz respeito fica fora da ciência, mas sem linguagem, em um sentido *lato* do termo, não há ciência.³¹⁴

Antes de Aristóteles, a lógica já existia em Platão, na dialética socrática³¹⁵ – que Aristóteles faz recuar ainda mais, atribuindo sua invenção a Zenão de Eleia (c. 490-430 a.C.)³¹⁶, que teria sido ouvinte de Parmênides –, em argumentos como este: “Se *P* então *Q*; ora, não-*Q*; logo, não-*P*”³¹⁷, constituindo-se a base e o método para o desenvolvimento do

³¹³ KELLER; CLEVERSON, 1997, p. 17.

³¹⁴ TRUJILLO, P. Ruiz. *Aristóteles: da potência ao ato*. Trad. de Filipa Velosa. São Paulo: Salvat, 2016. p. 51, 53. (Col. Descobrindo a Filosofia). *A primeira ênfase é nossa*.

³¹⁵ “O caráter da lógica grega não pode ser inteiramente explicado em termos de demonstração. [...] Aristóteles considerou que o seu estudo da silogística abrange também os argumentos dialéticos. A palavra ‘dialética’ tem uma série de diferentes tonalidades de sentido mesmo nos estádios iniciais da filosofia, e para nós tem um interesse particular por ser o primeiro termo técnico usado para designar aquilo a que chamamos hoje lógica. A designação de Aristóteles ‘analítica’ refere-se mais aos seus tratados do que ao conteúdo tratado neles e a própria palavra ‘lógica’ no seu sentido moderno só aparece nos comentários de Alexandre de Afrodísias, que escreveu no século III d.C.” (KNEALE; KNEALE, 1991, p. 9).

³¹⁶ “Aristóteles diz no *Sofista* que Empedoclês foi inventos da retórica, e Zênon da dialética”, e “Aristóteles aponta Zênon como inventor da dialética, e Empedoclês da retórica.” (DIÓGENES LAÉRTIOS. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. 2. ed. Trad. de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1977. p. 241, 258 [Vita, VIII, 57; IX, 5,25]). Também em Sexto Empírico, no *Adversus mathematicos* (VII, 7), “Zenão foi o inventor da dialética.” (*Sexti Empirici Adversus mathematicos, hoc est, adversus eos qui profitentur disciplinas*. Paris: M. Javenem, 1569. Disponível em: <https://la.wikisource.org/wiki/Liber:Sexti_Empirici_Adversus_mathematicos.djvu>. Acesso em 04 ago. 2015.). Em qualquer caso, William e Martha Kneale afirmam, “o que Aristóteles atribuiu a Zenão foi talvez a descoberta do uso da *reductio ad impossibile* em metafísica e é possível que isso tenha sido sugerido ao próprio Zenão pelo uso que dela se fazia na escola de Pitágoras.” (KNEALE; KNEALE, 1991, p. 10).

³¹⁷ “Este é o esquema do argumento de refutação (ἐλεγχος), e foi provavelmente sugerido por Platão não só pela prática de Sócrates ao refutar as opiniões defendidas incriticamente pelos seus contemporâneos, mas também pelo uso da *reductio as impossibile* na metafísica de Zenão de Eleia.” (KNEALE; KNEALE, 1991, p. 9). O uso de letras sentenciais (P, Q), aí, é somente para ilustrar o argumento. A notação é no modelo aristotélico, mais claro e objetivo. Cf.: nota 260, abaixo.

pensamento científico³¹⁸. A crítica de Tertuliano (c. 160-220) – “*Miserum Aristotelem, qui illis dialecticam instituit...*”³¹⁹ –, ao menos nesse particular, é absolutamente infundada.

O período seguinte, em que há algum desenvolvimento criativo da lógica, é o da escolástica (XI-XV d.C.). É comum a afirmação de que, na escolástica, praticamente nada se fez senão comentários e ampliações ao que Aristóteles propusera. Tal periodização foi estabelecida pelos próprios medievais, que viam a *Ars vetus*, de Abelardo, como marco diferenciador – por tornar a lógica uma disciplina autônoma, ao tratá-la mais como *ciência das palavras* do que das coisas, evitando, assim, a interferência da metafísica; como vimos. Ainda assim, os tratados das *Categorias* e *Da interpretação* – os únicos tratados conhecidos do *Órganon*, até o século XII d.C. –, de Aristóteles, eram a base da *Ars vetus*. Um segundo momento teria se iniciado com Alberto Magno e Tomás de Aquino, no século XII. A *Ars Nova*, agora dispondo de todo o *Órganon*, e pelas interpretações que esses teólogos fizeram à lógica do Estagirita, fundamentou e fortaleceu a ortodoxia católica contra os hereges. Um terceiro momento seria o da *logica modernorum*, de Guilherme de Ockham (c. 1285-1349), que ampliou a lógica formal e desenvolveu – de modo sistemático, ao menos mais que Agostinho³²⁰ – a moderna semiótica.

No Renascimento, onde prevalecia o interesse por novos métodos que ajudassem na pesquisa científica, a lógica foi considerada estéril e morta. O que se fez em todo o medievo não foi nada além de interpretações de Aristóteles e, logo, um retorno ao passado, sempre cortejado³²¹; importava agora ir adiante, à luz, avançar contra o que o Petrarca

³¹⁸ “Apesar de não ter sido o primeiro a utilizar a lógica nem sequer a falar dela, Aristóteles é considerado o fundador dessa disciplina. Certamente, foi o primeiro a usá-la como um método de análise de raciocínios, empregando letras para representar os diferentes termos de um argumento, além do seu conteúdo semântico. Ninguém antes dele tinha utilizado as clássicas A, B, C dos silogismos. A lógica aristotélica tornou-se a lógica do pensamento ocidental durante séculos, mais concretamente até a segunda metade do século XIX, quando apareceram novas propostas que transformaram a lógica silogística numa ciência mais matemática.” (TRUJILLO, 2016, p. 55).

³¹⁹ “*Miserum Aristotelem, qui illis dialecticam instituit, artificem struendi et destruendi, versipellem in sentiis, coactam in conjecturis, duram in argumentis, operariam contentionum, molestam etiam sibi ipsam, omnia retractantem, ne quid omnino tractaverit.*” “Ó miserável Aristóteles, tu lhes ensinaste a dialética, esta arte de construir e destruir, tão ardilosa em suas sentenças, tão afetada em suas supostas conclusões, tão teimosa em seus argumentos, tão atarefada como logomaquias, a ponto de, enfadada consigo mesma, tudo revogar, para terminar sem haver tratado de nada.” (*De praescriptione haereticorum*, c. 7). Também em: BOEHNER; GILSON, 2008, p. 137.

³²⁰ “[Agostinho] é saudado como pai fundador da semiótica moderna, o primeiro a reconhecer que a linguagem é um sistema de signos. [...] [Mas] Agostinho não apresenta uma ‘teoria do significado’ (semiótica ou semântica) sistemática no sentido moderno, ou seja, uma explicação dos significados dos constituintes atômicos da linguagem que explicam de modo recursivo os significados de expressões compostas.” (KING, 2016a, p. 355).

³²¹ “Nossa cultura”, Quesnel observa, é sempre “ávida pela exploração das origens, pelo retorno às fontes, às raízes...” (QUESNEL, 2008, p. 5).

chamara de “Idade das Trevas”³²². No século XVII, com a matemática assumindo a função orientadora das pesquisas e dando fundamentos aos novos métodos, pode-se falar de uma nova fase na lógica, a cognominada *lógica matemática*. Nesse cenário e nesse período, por seu pioneirismo, destaca-se a figura de Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716).

Movido pelo ideal de uma *língua característica universal* e considerando que a silogística é capaz de assegurar a infalibilidade do raciocínio, reduzindo-a à forma, bem como o cálculo algébrico, que é outra forma de raciocínio, Leibniz se propõe elaborar um sistema que domine essas formas e seja aplicável a todos os domínios do pensamento. Esse ideal de Leibniz determina o marco divisor do que se classifica como lógica clássica aristotélica (que se estende de Aristóteles até o século XIX) e lógica simbólica moderna.³²³

Mais adiante, matemáticos como Leonhard Euler (1707-1783)³²⁴ e o britânico George Boole (1815-1864), principalmente esse, desenvolveram a primeira forma de lógica matemática tal conhecemos. Boole seria aclamado como “pai da lógica simbólica”³²⁵. Em *An investigation into the Laws of Thought (Uma investigação das leis do pensamento, 1854)*, partindo dos modelos clássicos de Aristóteles, Boole criou as tabelas de verdade (com seus conectivos lógicos “e”, “ou” e “não”), convertendo a lógica formal em um tipo de álgebra fácil e simples, a *lógica simbólica* – negligenciada por muitos anos, até o lançamento da obra máxima dos britânicos Alfred North Whitehead (1861-1947) e Bertrand Russell, *Principia mathematica* (1910-1913). Aí, e influenciados por Boole e Frege, Russell e Whitehead “sistemizam a lógica simbólica de Peano (1858-1932), que conclui uma evolução anterior e é, ao mesmo tempo, ponto de partida para a constituição do que se chama metalógica.”³²⁶

Nos *Principia mathematica*, o rigor interpretativo dos predicados, universais ou particulares, desaguaria na moderna filosofia da linguagem, refletida, entre outras, nas questões referentes aos princípios da sintaxe – que descambam na lógica de primeira ordem,

³²² O conceito de “Idade Média” foi criado pelo poeta italiano Francesco Petrarca (1304-1374), ao retratar a fase decadente da Europa *entre* os períodos “luminosos” do Império Romano e o Renascimento. A esse período de pouca luz da razão e muita interpretação obscura, sob o jugo da Igreja Romana, ele se referiu como uma “Idade das Trevas”.

³²³ BASTOS; KELLER, 1997, p. 16-17.

³²⁴ Criador do diagrama que leva seu nome, de enorme importância para o desenvolvimento da lógica moderna.

³²⁵ No capítulo três, “George Boole and the Genesis of Symbolic Logic”, em: COHEN, Daniel J. *Equations from God: Pure Mathematics and Victorian Faith*. Baltimore: Johns Hopkins University. Press, 2007. p. 77-105. (Series: Johns Hopkins Studies in the History of Mathematics). E, nas palavras de Bertrand Russell: “A matemática pura foi descoberta por Boole numa obra que ele chamou As Leis do Pensamento.” Citado em Mathematics. Disponível em: <<http://georgeboole.com/boole/legacy/mathematics/>>. Acesso em: 25 jun. 2015. Russell se refere a *An investigation into the Laws of Thought*, de 1854.

³²⁶ BASTOS; KELLER, 1997, p.17. “Até Frege, a lógica tinha na essência conservado o caráter dado a ela por Aristóteles, que fez a primeira investigação sistemática do tema mais de dois milênios e meio atrás. De fato, a lógica era vista como uma ciência completa até o século XIX.” (GRAYLING, A. C. *Wittgenstein*. Trad. de Milton Camargo Mota. São Paulo: Loyola, 2002. p. 38. [Col. Mestres do Pensar]).

ou lógica de predicados, chegando até a filosofia analítica. Frege, por exemplo – contra as teses de Hobbes e Berkeley, que falavam de uma necessidade lógica imposta às palavras, segundo as regras que criamos para a gramática –, acreditava que era possível reduzir a lógica à aritmética, sem com isso fazer da aritmética um ramo da psicologia ou da filologia. A lógica, para ele, era a ciência mais geral e segura para tratar sobre a realidade; era a *Doctrina formarum continet logicam et combinatoriam*, da qual Leibniz já havia falado, mas somente em relação à gramática – ou aos seus padrões básicos, elementares: aquilo que qualquer língua carece, para que possa se exprimir³²⁷. É basicamente o que vemos no *Tractatus logico-philosophicus* (1921) – onde Wittgenstein defende a teoria convencionalista da necessidade³²⁸, mantendo a concepção fenomenológica da linguagem³²⁹, subscrita por Whitehead e Russell nos *Principia mathematica* –, como nesta afirmação:

As proposições lógicas [Sätze] descrevem a armação do mundo³³⁰, ou melhor, representam-na. Não “tratam” de nada. Pressupõem que nomes tenham significado e proposições elementares tenham sentido; e essa é sua ligação com o mundo. É claro que algo sobre o mundo deve ser denunciado por serem tautologias certas ligações de símbolos – que têm essencialmente um caráter determinado. É isso que é decisivo. Dissemos que muito nos símbolos que usamos seria arbitrário, muito não seria. Na lógica, só o que não é arbitrário exprime: isso quer dizer, porém, que na lógica nós não exprimimos, com a ajuda dos sinais, o que queremos, mas o que enuncia na lógica é a própria natureza dos *sinais necessários por natureza*: se conhecemos a sintaxe lógica de uma notação qualquer, já estão dadas então todas as proposições da lógica.³³¹

Até 1910, eminentes matemáticos desdenhavam da lógica simbólica, tratando-a como mera curiosidade filosófica, desprovida de qualquer relevância matemática. Whitehead e Russell foram os primeiros a convencer esses matemáticos de que a lógica simbólica (a de

³²⁷ Tendo em mente uma teoria geral das estruturas que pudessem dar a sintaxe a sua *characteristica universalis*. A *doctrina formarum* abrangeria a teoria das séries, das tabelas e todas as formas de ordem, e seria “o fundamento de outros ramos da matemática tais como a geometria e a álgebra e o cálculo de das probabilidades”. (LEIBNIZ, G. W. *Leibnizens mathematische Schriften*. Berlim: Ed. C. I. Gerhardt. 1849-1863. p. 460. v. 4; _____. *Opuscles et fragments inédits de Leibniz*. Paris: Ed. L. Couturat, 1903. p. 298. v. 7).

³²⁸ Da qual ele não somente se afastará, nas *Investigações filosóficas*, mas combaterá, usando Agostinho como representante de toda uma tradição antecedente. Até o *Tractatus*, no entanto, e como era adotada por alguns filósofos, a teoria convencionalista da necessidade igualava a lógica à semântica, ao estudo das regras linguísticas que dão significado às palavras, conforme os costumes culturais.

³²⁹ Como, entre outros, vemos em: HINTIKKA, Merrill B.; HINTIKKA, Jaakko. *Uma investigação sobre Wittgenstein*. Trad. de Enid Abreu Dobranszky. Campinas, SP: Papirus, 1994. p. 187-88. (Col. Papirus Filosofia): “Nossa tese [...] é que o ponto decisivo no desenvolvimento filosófico de Wittgenstein em 1929 foi a substituição da sua linguagem fenomenológica por uma linguagem cotidiana fisicalista como sua linguagem operacional e, na verdade, a única linguagem básica viável em filosofia.”

³³⁰ “Gerüst der Welt” no original; isto é: “o esqueleto do mundo”, “os andaimes do mundo”, sua “armação estrutural”. As possibilidades de traduções são várias, mas o sentido é de fácil compreensão.

³³¹ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*. 3. ed. Trad. de Luiz Henrique Lopes dos Santos. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2010a. p. 259 (*Trac.*, 6.124).

Boole, principalmente) deveria receber a atenção séria que merecia. Pela publicação da *Begriffsschrift*, em 1879³³², Frege foi chamado de “pai da lógica moderna”. É dele e de Russell o crédito pela condução do jovem Wittgenstein aos estudos da lógica e da linguagem, como aparecem inicialmente no *Tractatus*, redigido durante a Primeira Guerra, a partir de anotações de anos anteriores.³³³

Até esses homens, as obras que compõem o *Organon* foram as principais fontes dos estudos da lógica e da linguagem³³⁴, incluindo (principalmente nos estudos da linguagem) o *Crátilo*, de Platão, o *De magistro* e o *De doctrina christiana*, de Agostinho³³⁵. “Se o nosso projeto fosse uma história da semiótica”, Nef afirma, se referindo ao livro *Le language, une approche philosophique* (1995), “daríamos o primeiro lugar ao *De magistro*.³³⁶” O referencialismo-convencionalista de Agostinho, que Christiane Chauviré – baseada em P. M. S. Hacker e G. P. Baker³³⁷ – chamou de “A síndrome agostiniana”, contaminou, segundo ela,

³³² Literalmente: “Escrita de conceito”. Na *Begriffsschrift*, Frege se afasta dos lógicos que trabalhavam à luz de Aristóteles – praticamente todos, até ele, e introduz explicitamente a noção de variável nos enunciados da lógica. Assim, no lugar de antigos enunciados como “Sócrates é homem”, ele adota a proposição “ x é homem”, que é ou não verdadeira conforme a valor atribuído a x . Portanto, x é verdadeira se x for igual a “Alecso”, e falsa se for igual a “Manga”. Frege também criou a noção de *quantificadores*, usados na lógica predicativa; como o *universal* (\forall), usado na afirmação “para todo e qualquer x ”, e o *existencial* (\exists), para afirmações do tipo “existe pelo menos um x ”, que torna verdadeiro o enunciado.

³³³ “Depois de muitas peripécias, o *Tratado* é publicado (1921 [como *Logisch-Philosophische Abhandlung*]) em uma revista alemã de Leipzig, *Annalen der Naturphilosophie*, com muitos erros, devidos ao fato de que as provas não foram corrigidas. Wittgenstein fica horrorizado. Felizmente, Russell acaba encontrando um editor inglês e a obra é novamente publicada, em versão bilíngüe (1922). O texto alemão dessa segunda edição é o que será considerado válido por seu autor. A tradução inglesa é obra de um jovem lógico de Cambridge, Frank Ramsey (1903-30). Enquanto isso, a obra muda de título e se chama doravante – seguindo o conselho de [George Edward] Moore [1873-1958], que queria sugerir um paralelo entre Wittgenstein e Spinoza – *Tractatus logico-philosophicus*.” (DELACAMPAGNE, Christian. *História da filosofia no século XX*. Trad. de Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997. p. 53).

³³⁴ Kant, por exemplo, foi criticado por sua aceitação “acrítica” da lógica aristotélica, ainda dominante no século XVIII. Quando, na *Crítica da Razão Pura* (1781), elabora a tabela de juízos – de onde obtém 12 categorias a partir dos dozes tipos de juízos –, é excessivamente obediente a Aristóteles. Filósofos posteriores, no entanto, constataram que esse número não contém todos os tipos de juízos possíveis. Neste sentido, veja: SOLÉ, Joan. *Kant: a revolução copernicana na Filosofia*. Trad. de Filipa Velosa. São Paulo: Salvat, [s.d.], p. 71-76, 126-28.

³³⁵ Na demonstração da existência das categorias, ainda que o pensamento referente de Kant incida sobre Descartes, é impossível – pelas críticas de Arnauld (Antoine Arnauld, 1612-1694) a René Descartes, acusando-o de plagiar o Hiponense na elaboração do seu *cogito* – não notar o espírito de Agostinho pairando sobre a “unidade da consciência”: “A consciência que conhece, e que se revela como uma condição necessária da experiência, tem de pertencer a alguém: a um eu constante no tempo, um ‘eu penso’ que deve acompanhar o pensamento e a intuição. Esse eu não é um conteúdo de consciência, não é o ‘eu empírico’ que posso pensar, representar-me e conhecer, mediante introspecção, como um objeto sob a forma do tempo (embora não do espaço); é superior a esse ‘eu empírico’: é um ‘eu transcendental’ incognoscível, mas pensável, permanente e condição necessária de qualquer pensamento, juízo e ideia. Dito por outras palavras, o ‘eu empírico’ é um fenômeno, o ‘eu transcendental’ um número, um eu em si.” (SOLÉ, [s.d.], p. 73-74).

³³⁶ NEF, 1995, p. 91; nota 215.

³³⁷ Especialmente em: HACKER, G. P.; HACKER, P. M. S. *Wittgenstein: understanding and meaning*. Oxford: Basil Blackwell, 1980.

praticamente todas as teorias sofisticadas, até Wittgenstein. No início das *Investigações filosóficas*, depois de citar um longo trecho das *Confissões*³³⁸, Wittgenstein afirma:

Nestas palavras temos, ao que parece, uma determinada imagem da essência da linguagem humana, a saber: as palavras da linguagem denominam objetos – as sentenças são os liames de tais denominações. – Nesta imagem da linguagem encontramos as raízes da ideia: toda palavra tem um significado. Este significado é atribuído à palavra. Ele é o objeto que a palavra designa.³³⁹

E, no início d’*O livro castanho*:

Santo Agostinho, ao descrever a sua aprendizagem da linguagem, diz ter sido ensinado a falar aprendendo os nomes dos objetos. É claro que quem diz isso tem em mente o modo como uma criança aprende palavras como “homem”, “açúcar”, “mesa”, etc., e só em segundo lugar pensa em palavras como “hoje”, “não”, “mas”, “talvez”.³⁴⁰

O texto de Agostinho, que aborda a questão do aprendizado da linguagem a partir de sua própria experiência quando criança, e apesar da utilização que Wittgenstein faz do referido, não se encaixa bem àquilo que já vimos (e ainda veremos) no *De magistro*. O próprio Agostinho abandonará a ideia de que os sinais não-linguísticos que fazia, quando sentia fome, sede, etc., correspondiam ao *seu* desejo, que poderia ser satisfeito... quando compreendido por aqueles que lhe respondiam positivamente. Mais que as palavras imediatamente referentes – “homem”, “açúcar”, “mesa” –, Agostinho fala sobre os sinais corporais (gestos), que vê como limitados, não correspondendo objetivamente ou satisfatoriamente a uma “linguagem” “semanticamente” adequada (às *gognitiones et voluntatis*). G. P. Backer e P. M. S. Hacker, no espírito de Wittgenstein, chamam a famosa

³³⁸ Qual seja: “Quando os adultos nomeavam um objeto qualquer voltando-se para ele, eu o percebia e compreendia que o objeto era designado pelos sons que proferiam, uma vez que queriam chamar a atenção para ele. Deduzia isso, porém, de seus gestos, linguagem natural de todos os povos, linguagem que através da mímica e dos movimentos dos olhos, dos movimentos dos membros e do som da voz anuncia os sentimentos da alma, quando esta anseia por alguma coisa, ou segura, ou repele, ou foge. Assim, pouco a pouco eu aprendia a compreender o que designavam as palavras que eu sempre de novo ouvia proferir nos seus devidos lugares, em diferentes sentenças. Por meio delas eu expressava ou meu desejo, assim que minha boca se habituara a esses signos.” “*Cum ipsi (maiores homines) appellabant rem aliquam, et cum secundum eam vocem corpus ad aliquid movebant, videbam, et tenebam hoc ab eis vocari rem illam, quod sonabant, cum eam vellent ostendere. Hoc autem eos velle ex motu corporis aperiebatur: tamquam verbis naturalibus omnium gentium quae fiunt vultu et nutu oculorum, certerorumque membrorum actu, et sonitu vocis indicante affectionem animi in petendis, habendis, reiciendis, fugiendisve rebus. Ita verba in variis sententiis locis suis posita, et crebro audita, quarum rerum signa essent, paulatim colligebam, measque iam voluntates, edomito in eis signis ore, per haec enuntiabam.*” (Conf., I, VI,8; tal em: WITTGENSTEIN, 2014, p. 15 [IF, I, § 1]).

³³⁹ WITTGENSTEIN, 2014, p. 15 (IF, I, § 1).

³⁴⁰ WITTGENSTEIN, 1992a, p. 9 (I).

passagem das *Confissões* de “quadro agostiniano da linguagem”³⁴¹ – quadro que, nas palavras de Matthews: “Wittgenstein parece relacionar a Gottlob Frege, Bertrand Russel e, talvez, especialmente a sua própria obra anterior, *Tractatus*.”³⁴² Mas “o quadro agostiniano da linguagem tal como se destaca nas *Investigações filosóficas*”, não é mais que “um alvo para apresentar, avaliar e criticar os pontos de vista sobre a natureza da linguagem predominantes na primeira metade do século XX.”³⁴³ Até onde sabemos, Wittgenstein não se interessava pela história da filosofia, e “leu apenas alguns textos de Santo Agostinho”³⁴⁴. A citação a seguir, embora longa, situa perfeitamente a crítica de Wittgenstein II à questão da linguagem em Agostinho e às teorias que surgiram depois dele, então “contaminados” pelo seu *Urbild*:

As *Investigações* começam, de fato, com uma citação de santo Agostinho sobre o aprendizado da linguagem pela criança, descrito como essencialmente ostensivo. Sendo as palavras nomes de objetos e as frases combinações de palavras, a principal forma de explicação da palavra seria portanto a ostensão e o sentido de uma palavra seria o objeto que ela nomeia. Nomear e descrever seriam as duas funções da linguagem. Ora, o que Wittgenstein combateu não foi tanto “a” concepção “agostiniana” na forma como a invocou, mas uma “família” de concepções, ou ainda um *Bild*, uma prototeoria falsamente inofensiva. Temos aqui um mau uso de paradigma: pretensão a revelar a essência da linguagem, como Freud pretendia revelar a essência do sonho. A imagem agostiniana seria particularmente nociva porque várias teorias sofisticadas enraizavam-se nela, que traduz assim uma doença do entendimento “seduzido” por essa imagem. Enganado por sua simplicidade e sua ingenuidade – todas as palavras são nomes –, o entendimento a aceita tacitamente: ela *deve* explicar como as palavras significam e se agenciam no imunizar as teorias que a ela aderem pela introdução de refinamentos, tal como os astrônomos da Antiguidade empilhavam os epiciclos para salvar suas teorias, observam Hacker e Baker. Sofisticando-se, a teoria passa então a exercer maior fascínio. Segundo Hacker e Baker, a imagem agostiniana na qualidade de *Urbild* alimenta toda uma família de explicações sobre o sentido, família que, por sua vez, acaba por ampliar até os limites de uma *Weltanschauung* de numerosas ramificações. Trata-se, nas *Investigações*, de erradicá-la, não para substituí-la por outra imagem sedutora, mas visando a uma tomada de consciência de que toda *teoria* da linguagem é nociva – é sempre a *Urbild* agostiniana que age através dela – e a um esvaziamento da

³⁴¹ Ou seja: “(i) Qualquer palavra significativa significa alguma coisa. Seu significado é o que ela representa ou significa. É atribuído um significado ao correlacionar a palavra com um objeto. Tal correlação confere-lhe um significado ao convertê-lo no nome de um objeto. Ela representa o objeto que simboliza. [...] / (ii) [...] Uma vez que as definições verbais meramente explicam uma expressão por meio de outras e, portanto, constituem conexões com a linguagem, as definições ostensivas fornecem o único meio possível de correlacionar palavras com coisas. [...] / (iii) A tese de que todas as palavras são nome é equivalente à tese de que a forma fundamental de explicação de palavras é a definição ostensiva de que são a base da linguagem.” (BACKER; HACKER, 1980, p. 36-37). Ao que Matthews comenta: “De acordo com esse ‘quadro agostiniano da linguagem’, cada um de nós quebra o isolamento do seu ego epistemológico ao ter os nomes das coisas assinalados para nós de tal modo que acabamos por estar aptos a expressar os nossos próprios desejos usando as palavras que aprendemos por definição ostensiva. Assim, ‘Leite!’ pode expressar um desejo de leite, e ‘Banana!’ o desejo por uma banana.” (MATTHEWS, 2007, p. 44-5).

³⁴² MATTHEWS, 2007, p. 44.

³⁴³ MATTHEWS, 2007, p. 44. Convém destacar que a afirmação de Matthews – “O quadro agostiniano da linguagem tal como se destaca nas *Investigações filosóficas* é assim, segundo parece, primordialmente um alvo para apresentar, avaliar e criticar...” –, somente suposta, é aqui, por nós, assumida integralmente, para além da simples *suposição*.

³⁴⁴ DELACAMPAGNE, 1997, p. 53.

gramática das expressões envolvidas, trabalho menos sedutor que uma teoria, mas completamente libertador. Wittgenstein II não fez nenhuma exposição sistemática da imagem agostiniana, mas estava convencido de que tinham parentesco com ela todas as teorias do sentido criticadas na segunda filosofia (as de Frege, de Russell, do *Tractatus*), cuja forma era dada pelo *Urbild*, que agia como uma força invisível de efeitos visíveis. [...] Longe de caricaturar a teoria fregiana identificando-a pura e simplesmente com a imagem agostiniana, Wittgenstein, mais sutilmente, mostrou os elementos agostinianos que ela encerra mais ou menos literalmente: trata as palavras como nomes, os enunciados como combinações de nomes; também a concepção fregiana da referência (*Bedeutung*) e o princípio da “verifuncionalidade” eram de inspirações agostiniana. Assim também, podia-se detectar a síndrome agostiniana no *Tractatus*, não só porque permanecera fregiano em todos esses pontos – todos os constituintes de uma proposição (exceto as constantes lógicas) são nomes (3.201 segs.) –, mas também por alguns aspectos em que não era fregiano. O *Tractatus* devia ser especialmente criticado na medida em que sintetizava traços da semântica fregiana e traços da semântica ressulliana (que supostamente simplificaria a primeira). Era o repertório não apenas dos erros de juventude de Wittgenstein, mas das ilusões filosóficas mais típicas, prestando-se particularmente bem tanto ao mapeamento do *Urbild* agostiniano como à denúncia do uso dogmático de um paradigma.³⁴⁵

Até aí, porém – até a publicação póstuma das *Investigações* (1953), que é uma súmula do seu trabalho de 1929 a 1945 –, a questão da linguagem vinha de um longo percurso histórico, de Platão a Aristóteles e Agostinho. De como o Hiponense absorveu os conteúdos que o antecederam, como os desenvolveu e os harmonizou, colocando a linguagem a serviço do conhecimento racional na intenção de resguardar a *doctrina christiana*, e de como entregou tudo isso à posteridade, é do que tratam os capítulos 2 e 3, a seguir.

³⁴⁵ CHAUVIRÉ, Christiane. A síndrome agostiniana: um paradigma filosófico. In: _____. *Wittgenstein*. Trad. de Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1991. p. 142-44. (Col. Biblioteca de Filosofia).

2. LINGUAGEM E CONHECIMENTO, EM SANTO AGOSTINHO

Se a linguagem não fosse, no indivíduo, um terreno de crença, o que o intérprete compreenderia?

– Noëlla Baraquin, *Hans Georg Gadamer**

Ora, o mundo não passa, a rigor, de um “sistema de crenças”, com o qual o ser humano transforma o caos da circunstância em algo inteligível.

– Leonidas Hegenberg, *Saber de e saber que: alicerces da racionalidade***

2.1. Filosofia e teologia nos “diálogos filosóficos”

Os problemas da linguagem (que alguns autores às vezes se referem como parte de uma “teoria do signo linguístico”¹) e do conhecimento, em Agostinho, são e estão a serviço da hermenêutica bíblica, da *doctrina christiana*. Por isso, são problemas que transcendem problemas – como o que é colocado sobre um “primeiro Agostinho”, otimista em relação à razão e à *philosophia* neoplatônica, e um “segundo Agostinho”, mais maduro, obstinadamente devotado à *theologia*. De fato, as questões referentes à linguagem espalham-se por suas obras, das primeiras às últimas; e, como Nef aponta, estão contidas em três grupos de textos:

* BARAQUIN, Noëlla; LAFFITTE, Jacqueline. Hans Georg Gadamer. In: _____. *Dicionário universitário dos filósofos*. Trad. de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2007. p. 126. Semelhante à afirmação de Bráulio Tavares: “O problema com a Razão é que ela é incapaz de sustentar-se sozinha: precisa sempre se apoiar em algum tipo de fé.” (TAVARES, Bráulio. *A razão e a fé*. In: _____. *A Idade da Ignorância*. Campina Grande: Latus, 2013. p. 221).

** HEGENBERG, Leonidas. *Saber de e saber que: alicerces da racionalidade*. Petrópolis: Vozes, 2002. p. 125.

¹ Entre os quais, Bento Silva Santos, na introdução à sua tradução comentada do *De magistro*. (Cf. AGOSTINHO, 2009, p. 17). O que chamamos de “teoria do conhecimento” aqui, equivale ao “problema do conhecimento”. A “Teoria do Conhecimento”, na filosofia, como a conhecemos hoje, é creditada a Locke, e aparece fundamentada em obras como *Ensaio sobre o entendimento humano* (1690) e, entre outras, no *Draft A* (1671), que é um esboço ao *Ensaio sobre o entendimento humano*, com algumas diferenças. A Filosofia da Linguagem, igualmente, só começou a ser levada a sério (como portadora de um genuíno problema filosófico) a partir de John Langshaw Austin (1911-1960), que desenvolveu uma parte considerável da atual *teoria dos atos de discurso*, ligada à Filosofia Analítica. Linguístas como Saussure e Frege (esse mais ligado à lógica-matemática e com uma original teoria referencialista), deram à Filosofia da Linguagem a importância que ela vinha adquirindo no final do século XIX e início do XX. Wittgenstein, apontado por alguns como o filósofo mais importante do século XX, deu à Filosofia da Linguagem – por sua expressão inquietantemente filosófica e pessoal (quase mística, e enigmática como um Heráclito redivivo), diferente de Saussure e Bakhtin, entre outros – uma expressão até então inexistente. Requerendo à Linguística um status científico (Saussure) ou científico-social (Bakhtin), esses teóricos se afastaram da “filosofia especulativa”, “intuitiva”, da metafísica e da ontologia. O mesmo ocorreu, por exemplo, no tratamento que Peirce (1839-1914) deu à lógica matemática e à linguagem, cooperando com o desenvolvimento da Semiótica. Se for certo dizer, a Semiótica está mais para a Linguística que à Filosofia da Linguagem. E apesar dessas questões aparecerem desde o *Crátilo* e o *Teeteto*, de Platão, e desde o tratado *Da interpretação* de Aristóteles e o *De magistro* e o *De dialectica*, de Agostinho, elas não são referenciadas, até o final do século XIX, senão como “problemas do conhecimento”, “problemas da linguagem” e, quando muito, “teorias do signo linguístico”, etc.

a) os escritos expressamente consagrados à linguagem (dialética, semiótica) como o *De magistro*, a *Dialética*; b) os escritos de exegese [bíblica] ou de controvérsia [teológica] [...], ligados à linguagem; c) o *De Trinitate*, na medida em que essa obra, talvez a mais profunda de Santo Agostinho, pensa a especificidade do *verbum*.²

O Hiponense, por assim dizer, sempre escreveu com a Bíblia em uma mão e o coração na outra; como os pintores costumam representá-lo, imaginando-o a partir de suas obras – as *Confissões* em particular. Mesmo nas primeiras obras, às quais alguns se apressam em achar um “Agostinho mais animado com a filosofia”, é a *intentio theologica* que prevalece. Nas *Retratações* (de 426-427, quando o autor já se aproxima dos seus últimos anos), falando sobre os quatro livros que compõem o tratado *De doctrina christiana* (redigidos entre 396 e 426), por exemplo, ele afirma: “Os três primeiros ajudam a compreender as Escrituras e o quarto indica *como é preciso exprimir o que foi entendido*.”³ Essa unidade de pensamento, embora cada obra tenha a sua particularidade, se manteve desde o início, às vezes por um viés mais filosófico, às vezes mais teológico, conforme a ênfase do tema. Independente do contexto ou do público ao qual a obra se destine, ela subjaz no lastro de suas reflexões; sejam apologias, cartas, comentários bíblicos, exortações, paráfrases, tratados teológicos, etc. No que diz respeito à fé, na certeza da razão, o autor do *Contra academicos* está convencido de que é possível chegar à Verdade, contra o ceticismo dos neoacadêmicos – aos quais respeita, apesar da declarada oposição que não é “uma simples querela de palavras, mas de uma importante controvérsia sobre a própria realidade das coisas”⁴ –:

Se não conseguir convencer-me da possibilidade de descobrir a verdade tão fortemente quanto os Acadêmicos estavam convencidos do contrário, não ousarei procurar e não tenho nada a defender. Portanto, deixa de lado a tua pergunta, por favor⁵. Discutamos, antes, entre nós, com toda a perspicácia, se é possível encontrar a verdade. De minha parte, creio ter já muitos argumentos contra a doutrina dos Acadêmicos. Por ora a nossa diferença de opiniões se reduz a isto: eles acham provável que não se pode encontrar a verdade eu julgo provável que se pode

² NEF, 1995, p. 44-45.

³ *Retr.*, II, 4,1. A ênfase é nossa, para destacar a linguagem lógico-hermenêutica requerida à exposição.

⁴ *Cont. acad.*, II, IX,23. E na sequência: “Não julgo que os Acadêmicos tenham sido homens que não sabiam das os nomes certos às coisas. Parece-me que escolheram tais palavras para, ao mesmo tempo, ocultar a sua doutrina aos medíocres e revela-las aos espíritos mais penetrantes. [...] Parece-me que os Acadêmicos foram homens absolutamente sérios e prudentes.” (*Cont. acad.*, II, X,24). Nas *Retratações*, porém, Agostinho afirma: “Com razão também lamento os elogios com que exaltei Platão, os Platônicos e os filósofos acadêmicos de uma maneira que não convém a homens ímpios, sobretudo porque é contra seus grandes erros que devemos defender a doutrina cristã.” (*Retr.*, I, 4).

⁵ Alípio perguntara, pouco antes, se Agostinho, tinha algum “fundamento onde apoiar” a sua opinião sobre a possibilidade de encontrar a verdade. Cf. *Cont. acad.*, II, IX,22.

encontrá-la. Pois ou a ignorância da verdade me é particular, se eles fingiam, ou então é comum a mim e a eles.⁶

O principal problema dos acadêmicos é que eles chegaram ao ceticismo e, nele, estacionaram. Graças a eles, porém, Agostinho abandonou o maniqueísmo e superou o ceticismo utilizando a própria dúvida como um *saber*, no espírito. Pois: “Sem esse saber, ninguém poderia dizer com certeza que sabe ou não sabe.”⁷

O tema da beatitude, colocado no início do diálogo, partindo de uma citação do *Hortensius* de Cícero – que Agostinho leu aos 19 anos, como relata em *De beata uita* I, 4 –, liga-se à questão da verdade: *beati certe...* “*certamente* [é certo que, é verdade que] *queremos ser felizes* [e se pudermos sê-lo sem a verdade, não precisamos procurá-la].”⁸ Esse querer comum seria uma espécie de “axioma consensual”, um fundamento para uma certeza objetiva, de fácil aceitação – como será depois reafirmada por Pascal⁹ e, antes dele e do próprio Agostinho, por Platão e Aristóteles¹⁰. A expressão surge da colocação do Hiponense:

⁶ *Cont. acad.*, II, IX,23. Nas *Retratações* (I, 1), Agostinho volta a afirmar que conseguiu seu intento: “Era meu objetivo afastar do meu espírito, com todas as razões possíveis, os argumentos com os quais eles de muitos tiram a esperança de encontrar a verdade, proibem dar assentimento ao que quer que seja e não permitem ao sábio aprovar absolutamente nada como certo e evidente porque segundo eles tudo é obscuro e incerto, argumentos que também a mim impressionavam. Graças à misericórdia e à ajuda do Senhor consegui fazê-lo.” Nos *Solilóquios*: “Agostinho: Você que quer saber, sabe que existe? / Razão: Sim, sei. / A: Como sabe isso? / R: Não sei. / A: Você se acha simples ou complexo? / R: Não sei. / A: Você sente que é movido por si mesmo? / R: Não sei. / A: Você sabe que pensa? / R: Sei.” (*Sol.*, II, 1). Strathern, interpretando a epistemologia agostiniana nos *Solilóquios*, afirma: “O que podemos saber sobre a realidade última se ela está além de nós em todos os sentidos? Com efeito, o que sabemos afinal? Com precisão, nada – exceto que existimos e que estamos pensando. Essas ideias presentes nos *Solilóquios* de Santo Agostinho, antecipam em mais de onze séculos o famoso *Cogito, ergo sum* (‘Penso, logo existo’), de Descartes, que iria revolucionar a filosofia.” (STRATHERN, 1999, p. 26).

⁷ *De Trin.*, X, 1.3.

⁸ Tal em *Cont. acad.*, I, II,5. A ênfase é nossa. Ver ainda: *De lib. arb.*, I, XIV,26; II, X,28; *De mag.*, XIV, 46 e *De Trin.*, XIII, 6,7 – onde a expressão é atribuída a Cícero. A mesma afirmação, que aparece no *De beat. uit.*, II,10 – “*Beatos omnes esse volumus*” –, é como no início do *De uita beata*, de Sêneca: “*Vivere omnes beate volumus*.” (“Meu caro irmão Gálio: todos queremos viver felizes...”) (*De uit. beat.*, I). Obra que, nas palavras de Antonio Rodríguez Huéscar, “sem dúvida influenciou o diálogo de Santo Agostinho”. (HUÉSCAR, Antonio Rodríguez. Prólogo. In: AGUSTIN, San. *De la vida feliz*. Trad. de Angel Herrera Bienes. Madrid; Buenos Aires; México: Aguilar, 1955. p. 23. [Col. Biblioteca de Iniciación Filosófica]).

⁹ “Todos os homens procuram ser felizes; não há exceção. Por diferentes que sejam os meios que empregam, tendem todos a esse fim. O que leva uns a irem para a guerra e outros a não irem é esse mesmo desejo que está em todos, acompanhado de diferentes pontos de vista. A vontade nunca efetua a menor diligência, senão com esse objetivo. Esse é o motivo de todas as ações de todos os homens, até mesmo do que vão enforçar-se.” (*Pens.*, VII, 425; PASCAL, Blaise. *Pensamentos*. 4. ed. Trad. de Sérgio Milliet. São Paulo: Nova Cultural, 1998. p. 137. [Col. Os Pensadores]). Em Agostinho, ainda com mais ênfase: “Visando afastar a infelicidade e alcançar a felicidade, todos fazem o bem ou o mal, sempre procurando ser felizes.” (*Enn. in Ps.*, 32, S. II,15).

¹⁰ Platão, no *Eutidemo*, pergunta: “Não é verdade que nós, homens, desejamos todos ser felizes? De fato, quem não deseja ser feliz?” (*Eut.*, 278e. Na tradução inédita que vem no final da obra de: CANTO, Monique. *L'intrigue philosophique. Essai sur l'Euthydème de Platon*. Paris: Les Belles Lettres, 1987. p. 253). O mesmo é admitido por Aristóteles: “O fim em todas as coisas é o bem e, de modo geral, em toda a natureza o fim é o sumo bem.” (*Met.*, A 2, 982b 5; ARISTÓTELES. *Metafísica*: ensaio introdutório, texto grego com introdução e comentário de Giovanni Reale. Trad. de Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2002. p. 11. v. 2: texto grego com tradução ao lado).

“Duvidais de que devemos conhecer a verdade?”, à qual Trigécio responde: “Certamente queremos ser felizes.¹¹” Da questão, surge outra, que somente será respondida satisfatoriamente no *De beata uita*: é possível a felicidade sem a verdade? A resposta é negativa, pois que a felicidade somente pode ser verdadeira se permanecer (*sendo*) na medida do Bem. Nesta vida, porém, ela somente pode ser experimentada, nas palavras de Sto. Tomás, enquanto “*spes beatitudinis*” ou “*beatitudo spei*”¹², vislumbres transitório-temporais da *aeterna beatitudo*, que é quando a alma finalmente descansa em Deus – como nesta passagem famosa das *Confissões*: “[...] tu nos fizeste para ti, e o nosso coração está inquieto enquanto não repousar em ti.”¹³

No *Contra academicos* prevalecem os temas inerentes não à beatitude, mas às possibilidades do “verossímil”, em oposição os neoacadêmicos¹⁴, conforme a simples razão¹⁵ e conforme a autoridade: a Escritura, a fé revelada. Aí, o caráter substancial – e não meramente verbal, de controvérsia – é inerente à *verum rationale*, que é sombra ou

¹¹ *Cont. acad.*, I, II,5. Explicitamente atribuído ao *Hortensius* de Cícero, em *De beat. uit.*, II, 10 e *De Trin.*, XIII, IV,7, a referência reincide em várias obras do Hiponense: *De lib. arb.*, I, XIV,30; IX, 26; *De mag.*, XIV, 46, etc.

¹² “Radicado em Cristo, a obra meritória do cristão é, ao mesmo tempo, segundo Sto. Tomás, “*spes beatitudinis*” (isto é, título de mérito para esperar a bem-aventurança) [*Sum. Theol.* I-II, q. 69, a. 2], e também “*beatitudo spei*” (bem-aventurança incipiente, dada como prêmio, no mesmo dinamismo da esperança) [*Super Evangelium Santi Joannis Lectura* XX, VI, V: n. 2566].” (MELINA, Livio; NORIEGA, José; PÉREZ-SOBA, Juan José. *La plenitude del obrar cristiano: dinámica de la acción y perspectiva teológica de la moral*. Madrid: Palabra, 2001. p. 238. (Col. Pelicano). As referências entre colchetes são conforme os autores, e somente às reproduzo.

¹³ *Conf.*, I, I,1 [A]. As passagens que respaldam a afirmação são várias: *De beat. uit.*, II, 11; III, 21; *Conf.*, X, XX,29; X, XXII, 32; *De civ. Dei*, XII, I; *De lib. arb.*, II, IX,26, etc.

¹⁴ Que, resumidamente e conforme ajustada por Agostinho nas *Retratações*, é como segue: Os acadêmicos, “conhecendo a verdade, chamavam-na de verossímil o que se assemelhava à verdade. Chamei de falso o verossímil que eles aprovavam. Por suas razões não está certo o que disse: primeiro por que se deveria considerar falso o que de algum modo fosse semelhante à verdade, *que a seu modo também é verdade*, segundo, que aprovavam estas coisas falsas que chamavam de verossímeis, quando na verdade eles nada aprovavam e afirmavam que o sábio não deve aprovar nada.” (*Retr.*, I, 4). A ênfase é nossa, para lembrar a questão já trabalhada no capítulo 1, sobre a impossibilidade de se dizer coisas falsas, como no paradoxo de Crátilo (*Crat.*, 432d.) – questão que reaparece nos *Sol.*, X, 18, onde a palavra dita *com falsidade*, se é falsa, é verdadeira em sua inveracidade.

¹⁵ Cujo modelo é o que vemos melhor exposto nos *Solilóquios*, quando a própria palavra “Solilóquios”, que é um título, é sinal de um “colóquio da alma consigo mesma”. (Cf. *Sol.*, VII, 13-14). O conceito – ou a sua possibilidade (de conceituação, na verdade) – está ligado à própria definição de verdade como “aquilo que é” (*quod est*) (*Sol.*, V, 8). A pedra, no exemplo, é verdadeira porque “não é diferente do que parece”, somente podendo ser percebida pelos sentidos. (*Sol.*, V, 7). “Portanto”, diz a Razão, “não há pedras no recôndito âmago da terra nem onde não haja quem as perceba”. (*Sol.*, V, 7). A questão, que reaparece depois na imaterialidade de Berkeley (1685-1753), é resolvida da seguinte maneira: podemos ver também o que não vemos, às vezes pela fé e às vezes pela recordação; e Deus, que a tudo vê, faz com que tudo seja percebido *sempre* e, assim, tudo é para-si-mesmo (em correspondência àquilo *que é*, devindo: o si mesmo de si mesmo) e para ele. (cf. *Sol.*, XX, 34-6). Para a teoria da “imaterialidade” de Berkeley, ver em especial a parte sobre os princípios do conhecimento humano (cf. BERKELEY, George. *Tratado sobre os princípios do conhecimento humano*. In: _____. *Obras filosóficas*. Trad. de Jaimir Conte. São Paulo: Editora da UNESP, 2010. p. 27-165).

propedêutica da *verum aeterna*, da *doctrina christiana*¹⁶, alcançada mediante a fé, por meio da graça¹⁷. No *De beata uita*, o conceito que Agostinho tem dos neoacadêmicos não é muito diferente deste de sua mãe, Mônica, que, após ouvir uma breve “mas clara” exposição sobre a doutrina dos *acadêmicos*, para quem “tudo são dúvidas”, afirma que “tais homens são uns epiléticos [*caducarii*]”¹⁸. O ceticismo neoacadêmico é, para ele, uma espécie de escuridão espiritual que destrói a fé, não deixando que os homens encontrem a verdade, ou creiam em sua possibilidade. A fé, no entanto, é o que prepara o solo para o cultivo da verdade.

O caminho da *fides à ratio*, ou da *fides à verum aeterna*, domina todos os debates no *Contra academicos*, às vezes com Alípio, às vezes com Trígécio ou com Licêncio; e embora a presença de Adeodato seja manifesta, a sua voz é muda. No *De Trinitate*, o tema da vontade comum – mas agora de *saber* – retorna, servindo para que o Hiponense introduza sua semântica, mediante

a procura e a interpretação de uma palavra – *temetum* – no *De Trinitate*. Agostinho escolhe como exemplo da categoria mais geral do “desejo de saber” a procura do sentido dessa palavra envelhecida. O desejo de conhecimento é originário e o desejo de compreender uma palavra desconhecida é uma manifestação desse desejo geral. Se ouvimos a palavra *temetum*, para procurar o seu sentido, devemos supor que se trata de um signo.¹⁹

A citação é de Nef (acima), que tem esta passagem do *De Trinitate* em mente:

[...] quando alguém percebe um sinal desconhecido, como o som de uma palavra cujo significado ignora [...], *ele desejará saber* o que seja aquilo, isto é, aquele som *convencionado* para designar tal coisa. Por exemplo, ao ouvir o termo “temetum” [sinônimo arcaico de *vinum*], se não sabe, pergunta o que significa [o signo tem a

¹⁶ Ao ponto de Agostinho afirmar, no início do seu último discurso: “[...] No que tange à erudição e à doutrina e à moral, que cuida da alma, não faltaram homens de grande penetração e habilidade para mostrar por suas disputas que Aristóteles e Platão estavam tão perfeitamente de acordo entre si que só aos ignorantes e desatentos podiam parecer discordar entre si. Mas foi necessário que passassem muitos séculos e discussões para que se elaborasse, segundo julgo, um só sistema de filosofar perfeitamente verdadeiro.” E esse “filosofar perfeitamente verdadeiro” é, para Agostinho, a *doctrina christiana*. (Cf. *Cont. acad.*, II, XIX,42).

¹⁷ Agostinho desenvolve esse tema em várias obras, entre as quais: *De spiritu et littera*, *De natura et gratia*, *De gratia Christi et peccato originali*, *De gratia et libero arbítio*, *De correctione et gratia*, *De praedestinatione sanctorum* e *De dono perseverantiae*, reunidas, no Brasil, em dois volumes na coleção Patrística (vols. 12 e 13).

¹⁸ *De beat. uit.*, II, 16. Para uma análise lógica dos argumentos dos acadêmicos e as críticas de Agostinho aos mesmos, de um modo que não abordaremos aqui – porque ligamos a questão especialmente à hermenêutica e à exegese –, cf.: KING, Peter. Agostinho sobre o conhecimento. In: MECONI, David Vincent; STUMP, Eleonore. (Orgs.). *Agostinho*. Trad. de Jaime Clasen. São Paulo: Ideias & Letras, 2016b. p. 181-207. (Col. Companions & Companions).

¹⁹ NEF, 1995, p. 45. “Falar, Agostinho nos diz, é dar um sinal por meio de voz articulada (*dial.* 5), especificamente um sinal externo da vontade (*mag.* 1.2); uma palavra é ‘o que é pronunciado por um som articulado acompanhado de algum significado’ (*mag.* 4.9; cf. também 4.10, 5.12 e 10.34). As palavras, portanto, são uma subclasse de signos.” (KING, 2016a, p. 366).

estrutura de um intermediário]. Mas já deve saber pelo menos que é um sinal, ou seja, não uma vaga emissão de voz sem sentido, mas que deve significar algo.²⁰

O “desejo [ὀρεξις] de conhecer”, como Aristóteles anteviu no início da *Metafísica*, é natural a toda criatura racional²¹. O desejo (*desiderium*) de conhecer, para Agostinho, como vimos, não é simplesmente um “amor ao conhecimento” adquirido por algum meio externo, mas algo *impresso* na alma (ψύχω) da criatura racional, de modo misterioso e antecipado²². Assim, há uma distinção entre a impressão da forma articulada e a sua manifestação como signo, donde o desejo de “saber o que havia de aceitar como verdadeiro”²³. A posse de um conhecimento, ainda que impreciso e confuso, supõe o reconhecimento, íntimo, interior – pois ninguém procuraria o que lhe fosse totalmente desconhecido e, por outro viés, não deseja ser enganado²⁴. Não é a antecipação do conhecimento da palavra, por exemplo, que põe em movimento a busca por seu objeto, mas o desejo de conhecer que possibilita a compreensão tanto do signo como do significado – como

²⁰ *De Trin.*, X, 1,2. A ênfase é nossa, para destacar o convencionalismo referencialista do autor, conforme temos defendido.

²¹ “Todos os homens, por natureza, desejam conhecer.” (*Met.*, A, 1, 980a). Nossa ênfase não é ao “desejo” ou “paixão de conhecer” – como alguns tradutores preferem –, mas *ao objeto* do desejo/paixão (o conhecimento) e o sujeito (que age movido pelo desejo *de conhecer*). Nesse sentido, como Edwiges Zaccur nota, “a ação de conhecer demanda um sujeito que arquiteta, [...], desencadeia *uma atividade pensante*. A existência do sujeito do conhecer exige, necessariamente, o objeto sobre o qual incide a ação cognoscente. Como o sujeito interage com seu objeto ou sobre ele intervém, já implica uma práxis, obrigada por determinado paradigma, e uma dada concepção teórica por sua vez contextualizada num *universo epocal*.” (ZACCUR, Edwiges. Por que não uma epistemologia da linguagem. In: GARCIA, Regina Leite. (Org.). *Método; métodos; contramétodo*. São Paulo: Cortez, 2003. p. 63). As perguntas “como?” (como posso saber?) ou “por que?” (por que acreditamos no que acreditamos?) exigem um recorte epocal sobre um problema específico, contra o devir *ad infinitum* (Heráclito). A atividade pensante (ação cognoscente) carece de um limite objetual; não sendo assim, não há sustentação sobre nada, acerca de nada. Não sendo assim, como nas palavras de Clarice Lispector: “[...] não adiantaria explicar [o como] porque a explicação exige uma outra explicação que exigiria uma outra explicação e que se abriria de novo para o mistério.” (LISPECTOR, Clarice. *Água viva*. 2. ed. São Paulo: Círculo do Livro, 1976. p. 31).

²² De modo que o amor de uma alma estudiosa, ou seja, que deseja conhecer, não é o amor pelo desconhecido: “Para a aquisição de conhecimentos doutrinários a maior parte das vezes somos estimulados pela autoridade daqueles que os louvam e exaltam. Entretanto, se não tivéssemos impressa, ainda que levemente na alma, certa noção de tal ou tal doutrina, não seríamos excitados pelo desejo de aprendê-la. Por exemplo, quem despenderia cuidados e esforços para aprender retórica, se não soubesse que se tratava da arte de bem falar?” (*De Trin.*, X, 1,1). Semelhantemente, em *Conf.*, VI, IV,5 [B]: “O desejo de saber o que havia de aceitar como verdadeiro roía tanto mais fortemente o meu interior quanto mais me envergonhava de ter sido enganado durante tanto tempo com a promessa da certeza, e de ter, com erro e entusiasmo pueril, palrado tanto de inúmeras coisas incertas, como se fossem verdadeiras. Depois vi a razão por que eram falsas.”

²³ Assim, na distinção entre o conhecimento (verdadeiro) e a opinião, em uma referência a Zenão: “Somente se pode compreender a representação verdadeira que é impressa na alma conforme aquilo de onde provém e que não se pode ser conforme aquilo de onde provém.” (*Cont. acad.*, II, 5,11).

²⁴ Para o primeiro caso: “Certamente, só se pode amar algo que conheça.” (*De Trin.*, X, 1,2; também em *De Trin.*, XV, 27,50: “pois ninguém deseja o que ignora”). Para o segundo: “Encontrei muitos com desejo de enganar outros, mas não encontrei ninguém que quisesse ser enganado.” (*Conf.*, X, 23,33 [A]). Voltaremos à primeira questão mais adiante.

nesta conhecida máxima do Hiponense: “A fé busca, o entendimento encontra.”²⁵ Ou seja: porque deseja, procura; porque encontra, ama.

Portanto, por que ama? Não será porque conhece e intui nas razões dos seres qual seja a beleza de um saber, no qual se encerram as noções de todos os sinais? E qual seja a vantagem desse saber, o qual torna possível a comunicação mútua das ideias na sociedade humana e impede desse modo que a vida em sociedade não seja prejudicada pela solidão, como o seria se faltasse a comunicação de pensamentos mediante a linguagem? É pois a beleza e a utilidade desse ideal (*speciem*) que a alma percebe, conhece e ama. e é esse ideal que se esforça por aperfeiçoar em si, o quanto possível, todo aquele que investiga o significado das palavras que ignora.²⁶

O amor deseja o conhecimento e o conhecimento intensifica o amor. Essa dinâmica é notada por todos os comentadores do Hiponense, desde o *Contra académicos* até o *Contra secundam Juliani responsionem opus imperfectum* (429-430). A mesma dinâmica se apresenta, ainda hoje, na definição comum da palavra “significação”, como: 1) *externa*, contida no radical, e 2) *interna* (ou gramatical), contida nos morfemas (prefixo, desinências, etc.). Por isso, para evitar polissemias, se é o caso, o significado de uma palavra somente pode ser determinado em *seu* contexto linguístico.

Redigido em 386, o *Contra académicos* é a primeira obra de Agostinho²⁷, o primeiro dos seus diálogos. Esses diálogos, semelhantes aos de Platão quanto ao estilo, são conhecidos como “diálogos filosóficos”²⁸ e retêm o maior número de referências aos platônicos²⁹ ou à chamada família *philosophia*³⁰. Ao todo, são nove diálogos³¹. O *De*

²⁵ “*Fides quaerit, intellectus invenit.*” (*De Trin.*, XV, 2,2).

²⁶ *De Trin.*, X, 1,2.

²⁷ Antes, Agostinho teria escrito uma obra que se chamaria *Do belo e do capaz*, que se perdeu. A obra, parece, tratava sobre estética e filosofia do espírito, “nos mesmos moldes da esplêndida tradição” filosófica. (Cf. MATTHEWS, 2007, p. 30).

²⁸ A expressão é vulgar, e o tema (tratar especificamente sobre os diálogos) não é novo. Nesse sentido, entre outros autores: CATAPANO, Giovanni. *Il concetto di filosofia nei primi scritti di Agostino*: análise dei passi metafilosofici dal *Contra Académicos* al *De uera religione*. Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 2001. (Col. Studia Ephemeridis Augustinianum, 77).

²⁹ “Todas as vezes que Agostinho menciona ‘platônicos’ nos Diálogos hoje são identificados sob a expressão ‘neoplatônicos’, particularmente com Plotino e Porfírio de Tiro. Ora, a historiografia distingue três modos de recepção e transformação do platonismo sob os termos ‘platonismo’, ‘médio-platonismo’ e ‘neoplatonismo’. Sob o nome ‘platonismo’ tem-se em vista indicar a filosofia de Platão e da sua escola, isto é, os filósofos que se situam entre o século IV e a primeira metade do século I a.C. O ‘médio-platonismo’ é a forma de platonismo que nasce depois da morte de Antíoco de Ascalona (filosofia acadêmico-eclética do século I a.C.) e que se desenvolve até os inícios do século III d.C. É precisamente a este platonismo do ‘meio’ que se remetem os Padres da Igreja para elaborar racionalmente a mensagem evangélica. O ‘neoplatonismo’ é o pensamento do platonismo, iniciado nos primeiros anos do século III d.C., na escola de Alexandria de Amônio Sacas, sistematicamente fundado na escola de Roma de Plotino e desenvolvido posteriormente em diversas escolas e tendência até o século VI d.C. Esta tripartição do ‘platonismo’ é um indício da profunda diferença entre as posições filosóficas sustentadas no âmbito do platonismo imperial e as doutrinas originárias de Platão.” (SANTOS, Bento Silva. Introdução. In: AGOSTINHO, Santo. *Contra os académicos, A ordem, A grandeza da alma, O mestre*. Trad. de Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2008. p. 21; nota 32. [Col. Patrística, 24]).

magistro, redigido entre 388 e 391, dois anos após o batismo e a morte de Adeodato, é o último. Quando redigiu os diálogos de Cassiciaco – entre novembro de 386 e março de 387 –, o Hiponense contava então com apenas 32 anos; era jovem e recém-convertido, se preparando para o batismo. Transparece nesses diálogos o otimismo e a vivacidade argumentativa do jovem professor de Retórica, afeito à dialética³². Por isso a naturalidade de certos “vacilos mentais” que, depois, serão tratados mais firmemente, ou retratados em obras de maturidade. Exemplo disso é o que vemos no início dos *Solilóquios*, onde a doutrina da graça é manifesta, ainda que de modo incipiente, anunciando o regozijo da alma que retorna para si, e em seu íntimo, encontra *seu* Mestre verdadeiro (διδασκαλος), prenunciando o que mais tarde será expresso convictamente: *In interiori homini habitat veritas*³³. Nos *Solilóquios*, porém, isso somente existe como manifesta vontade de encontrá-lo: “*Nihil aliud habeo quam voluntatem*”, ele afirma; e confessa: “*sed und ad te pervenitur ignoro*.”³⁴ Mais adiante esse desejo se torna

³⁰ Depois de Cícero, em cujos escritos o número de ocorrências à família *philosophia* – isto é, aos temas de domínio das escolas filosóficas que o antecedem – chega a aproximadamente 600, Agostinho é o autor antigo que mais se refere à família *philosophia*. O número de referências, somente nos diálogos de Cassiciaco, chega a 82; mais da metade do que fará em toda a produção posterior: 160 referências (incluindo as 82). Não por acaso essas obras – e talvez uma sobre estética, agora perdida: *De pulcro et apto* (*Sobre o belo e o conveniente*); provavelmente de 380, antes de sua conversão – são chamadas de “diálogos filosóficos”, e marcam a primeira fase de um “primeiro Agostinho”. De acordo com H. Ritter e outros, esses escritos – os diálogos de Cassiciaco e os que seguiram imediatamente a esses: *De immortalitate animae*, *De quantitate animae*, *De libero arbitrio*, *De magistro*, *De vera religione*, etc. – são os mais filosóficos de sua produção literária. (RITTER, H. *Histoire de la Philosophie chrétienne*. Paris: Librairie philosophique de Lagrange, 1844. p. 168-69. v. 2).

³¹ Os três diálogos de Cassiciaco, redigidos em 386: *Contra academicos*, *De beata uita* e *De ordine*, mais o *Soliloquio*, do mesmo ano. Somam-se a esses: *De immortalitate animae* (387), *De musica* (387), *De quantitate animae* (388), *De libero arbitrio* (Livro I, 388; Livros II-III, 391-95) e o *De magistro*. O *De immortalitate animae* não possui uma estrutura dialógica, mas, tendo sido concebido como suplemento ao *Soliloquio*, é contado no conjunto.

³² A dialética, para Agostinho, é a “disciplina das disciplinas”, por sua excelência na comunicação, etc. Cf. *De ord.*, II, XIII,38; *De doc. christ.*, II, 32,48, etc. “Em sua abordagem, Agostinho combina autoridade e razão, que estão em relações dialéticas. Por um lado, ele afirma: *intellige ut credas* (compreender para crer), a aquisição da fé supondo o exercício da razão; de outro: *credo ut intelligas* (crer para crer) porque a fé apóia e dirige o exercício da razão; ou novamente: *fides quaerit, intellectus invenit* (se é a fé que procura, é a inteligência que encontra). Mas em qualquer caso, a razão nunca esgota a fé.” (ROUSSEAU, Hervé. *La pensée chrétienne*. Paris: Presses Universitaires de France, 1973. p. 34-35. [Col. Que Sais-je?, 1510]).

³³ *De ver. rel.*, VI, 39,72. O valor que Agostinho atribui ao substantivo masculino *mestre*, *verdadeiro mestre*, *único mestre* (cf. *De serm. Dom.*, I, 19,57), é conforme o ensino apostólico (Mc 8,27), mas de um modo exagerado, porque convém à sua necessidade hermenêutico-teológica. Sem o peso da figuração, sabe-se que a mesma referência aparece “quase que unicamente onde não se trata de classificá-lo como rabino, mas, pelo contrário, de distingui-lo destes.” (LOHMEYER, Ernst. *Galiläa und Jerusalem*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1935. p. 73). O título, portanto, se refere a outro título (dos mestres judeus), por oposição, por superação privilegiada. Na teologia contemporânea, autores como Oscar Cullmann (1902-1999) afirmam que quando Jesus é chamado de *Mestre* (ou *Rabi*, ou *Médico*), no Novo Testamento, “isso é importante para a história da sua vida, mas não para a questão cristológica.” (CULLMANN, Oscar. *Cristologia do Novo Testamento*. Trad. de Daniel de Oliveira e Daniel Costa. São Paulo: Editora Custon, 2002. p. 23).

³⁴ “[Sinto em mim que devo voltar a ti. Abra-se tua porta para mim, que estou batendo. Ensina-me como chegar a ti.] Nada mais tenho que a vontade. [...] Porém, ignoro como chegar a ti.” (*Sol.*, I, 5).

ainda mais evidente: “*Deum et animam scire cupio. Nihil omnino...*”³⁵ A doutrina da graça (χάρις) supõe o αγάπη cristão (não o ἔρως grego, platônico³⁶), que é ativo – pois vem de Deus, do alto, do Pai das Luzes –, a fim de transformar o homem, passivo, ativo no amor, em obediência a Deus e à sua vontade. É por esse amor e nele que o cristão sai em busca da Verdade, acompanhado da fé e da esperança, que a tradição da Igreja chamou de “três virtudes teologais”; nelas, o amor é a maior, porque jamais acaba:

O olhar da alma é a razão. [...] Entretanto, o mesmo olhar não pode voltar os olhos, mesmo já são, para a luz, se não houver essas três coisas: a fé pela qual, voltando o olhar ao objeto e vendo-o, se torne feliz; a esperança pela qual, se olhar bem, pressupõe que o verás; e o amor pelo qual deseja ver e ter prazer nisso. Já ao olhar segue a própria visão de Deus que é o fim do olhar, não porque já deixe de existir, mas porque já não há nada a aspirar. Esta é verdadeiramente a perfeita virtude, a razão atingindo o seu fim, seguindo-se a vida feliz.³⁷

Não são questões periféricas nos diálogos, ou seminais; mas elas vingarão depois, tratadas entusiasticamente nas obras que alguns autores julgam “mais teológicas”. Em suma: “Todos os motivos essenciais do pensamento agostiniano preludiam já nesses primeiros escritos.”³⁸ E embora sejam obras liminares e fronteiriças na evolução espiritual do seu pensamento, “os temas capitais da filosofia agostiniana já estão apontados nesses diálogos. E isso quer dizer que estão iniciados neles os temas capitais do grande pensamento cristão medieval, e alguns dos modernos.”³⁹ Noutras palavras:

³⁵ “Desejo conhecer a Deus e a alma. [...] Absolutamente nada [mais].” (*Sol.*, II, 7).

³⁶ “Na *Divina comédia*, o *eros* platônico alça-se, por intermédio da Graça, ao plano da redenção e da vida sobrenatural, transformando-se em *ágape*. A alma amorosa desprende-se dos liames terrenos, rompe com o sensível e, custodiada pela Providência, que Beatriz representa, como encarnação poética de Maria, eleva-se aos céus. O amor espiritual nasce somente depois que morre o amor carnal, sem que um se conserve no outro.” (NUNES, Benedito. *O dorso do tigre*. São Paulo: Editora 34, 2009. p. 151). Acontece que Dante, na *Divina comédia*, está armado da *doctrina christiana*, e essa ascense do *eros* ao *ágape*, no qual se redime, é exatamente conforme a instrução paulino-neotestamentária e, evidentemente, agostiniana. O amor, escreve Platão, “ama aquilo que lhe falta, e que não possui” (*Ban.*, 201b). Trata-se de um problema que, no cristianismo, é resolvido com a afirmação do amor sempre presente, ainda que o pecador (ou o indouto) possa ignorá-lo. “Em outras palavras, o amor [*eros*] só é salvo pela religião – eis o segredo de Diótima, eis o segredo de Platão: se o amor é falta, sua lógica é sempre tender mais para o que falta, para o que falta cada vez mais, para o que falta absolutamente, que é o Bem (de que o Belo nada mais é que a deslumbrante manifestação), que é a transcendência, que é Deus, e aí se abolir, enfim saciado, enfim apaziguado, enfim morto e feliz! Ainda é amor, se mais nada lhe falta? Não sei. Platão talvez diria que então há apenas a beleza, como Plotino dirá que há apenas o Uno, como os místicos dirão que há apenas Deus... Mas, se Deus não é amor, para que Deus? E do que Deus poderia ter falta?” (COMTE-SPONVILLE, André. O amor. In: _____. *Pequeno tratado das grandes virtudes*. Trad. de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1995. p. 256. Em *De doc. christ.*, III, 27,28 (a semelhança da dialética ascendente do ἔρως, no *Banquete*, de Platão), o amor supõe uma ordem (também ascendente), cujo destino é Deus.

³⁷ *Sol.*, VI, 13. Em *De doc. christ.*, I, 39,43: “Por tudo isso, diz o Apóstolo: ‘Agora permanecem fé, esperança e caridade, estas três coisas. A maior delas, porém, é a caridade’ (1Cor 13,13), pois ao chegar cada um à vida eterna, cessarão a fé e a esperança, permanecendo a caridade, mais ardente e segura.”

³⁸ HUÉSCAR, 1955, p. 15.

³⁹ HUÉSCAR, 1955, p. 7.

É sumamente característica a maneira de abordar os problemas nessas obras: a luta contra o ceticismo em prol da verdade e o modo de fundamentar o conhecimento por um novo método; o problema do novo gênero de vida; o primeiro ensaio para fundamentar a ética, e os problemas que constituem a premissa filosófica para as teorias do cristianismo, isto é, o problema de Deus e da ordem do mundo, o problema da alma e especialmente a questão da imortalidade.⁴⁰

De um ponto de vista literário, os diálogos costumam ser divididos em “cênicos” ou “narrativos”⁴¹. E mesmo que eles sejam, como o autor afirma nas *Confissões*, marcados por certo “orgulho acadêmico”⁴², ainda assim não escondem, nem por um instante, uma intenção primeira, dominante: a apreciação e a exposição da *doctrina christiana*, que Agostinho considera *vera religio* e, por antonomásia, *vera philophia*. “A postura teórica de Agostinho, ganha expressão muito antes no seguinte dito: se Platão fosse vivo, racionalmente ele teria de dar razão ao cristianismo”, Cristoph Horn afirma⁴³, tendo em mente esta passagem da *De vera religione*:

Portanto, se aqueles filósofos [Sócrates, Platão] pudessem voltar à vida conosco, reconheceriam, sem dúvida, a força da Autoridade, que por vias tão simples operou a salvação da humanidade e – mudando algumas palavras e sentenças – ter-se-iam feito cristãos, como vimos que se fizeram muitos platônicos modernos de nossa época.⁴⁴

Assim, e para o mesmo sentido:

⁴⁰ Apud BAUMGARTNER, M. Santo Tomás de Aquino. In:_____. *Los grandes pensadores*. Buenos Aires: Espasa-Calpe, 1938. p. 354. v. 1.

⁴¹ “Cênicos” (ou “narrativos”) são aqueles que possuem narrativas e prólogos iniciais, onde Agostinho também dedica a obra a algum indivíduo específico, como em *Contra academicos*, *De beata uita* e *De ordine*. Os “não-cênicos”, ao contrário, não possuem ambientação espaço-temporal, prólogo ou narrativa, somente a discussão entre os personagens – geralmente dois. Exemplos de diálogos “não-cênicos” são *Soliloquia* (em que Agostinho conversa consigo mesmo, isto é, com a sua Razão), *De musica* e *De quantitate animae*, que possui pequenos trechos narrativos (Cf. *De quant. anim.*, V, 8; XXXI, 62-63).

⁴² “*Ibi quod egerim in litteris jam quidem servientibus tibi, sed ah huc superbiae scholam...*” (*Conf.*, IX, IV,7).

⁴³ HORN, Christoph. Agostinho: filosofia antiga na interpretação cristã. In: ERLER, Michel; GRAESER, Andreas. (Orgs.). *Filósofos da Antiguidade: do helenismo à Antiguidade tardia*. Trad. de Nélio Schneider. São Leopoldo: Editora Unisus, 2003. p. 229. (Col. História da Filosofia, 2). De acordo com Horn, Agostinho encarava o cristianismo “como cumprimento racional, e não como sobrepujamento irracional da filosofia pagã da Antiguidade.” (HORN, 2003, p. 229). Para ele, a *doctrina christiana* era a “verdadeira filosofia”, e, por isso, Agostinho via-se a si mesmo como um filósofo em atividade. (HORN, 2003, p. 228).

⁴⁴ *De ver. rel.*, 4,7 [Prólogo]. “Que a nossa religião nos ligue, pois, ao Deus único e onipotente. Entre o nosso espírito com o qual o conhecemos como Pai e a Verdade – isto é, a luz interior com que o conhecemos –, criatura alguma se interpõe. A mesma Verdade receba, ela também, nele e com ele, a nossa adoração, sendo ela em nada dessemelhante ao Pai. [Ele] É a Forma de todos os seres que foram feitos pelo Uno e tendem ao Uno. Aparece, assim, às almas mais espirituais: tudo foi feito por essa Forma, e somente ela realiza o ideal a que todos aspiram. [O] Deus único, por cuja iniciativa fomos criados; por cuja semelhança somos formados para a Unidade. Deus que disse: ‘Faça-se!’ (Gn 1,2). *Verbo*, pelo qual foi feito tudo o que substancial e naturalmente se fez.” (*De ver. rel.*, 55,113 [Conclusão]).

Esta filosofia não é deste mundo, que nossos mistérios com toda a razão abominam, mas a de outro mundo inteligível, ao qual a sutileza da razão jamais teria levado as almas cegadas pelas multiformes trevas do erro e soterradas sob a enorme massa das impurezas corporais, se o sumo Deus, movido de misericórdia pelo seu povo, não tivesse inclinado e abaixado até o corpo humano a autoridade do Intelecto divino, de tal sorte que, excitadas não só pelos preceitos mas também pelas obras pudessem, mesmo sem as disputas, entrar em si mesmas e olhar para a pátria.⁴⁵

Aqui devemos fazer referência às hipóteses interpretativas dos “diálogos filosóficos” – que seriam obras de um “primeiro Agostinho” –, em relação às obras de um “segundo Agostinho”, produtos da maturidade, escritas depois de 395, quando o autor assume atividades episcopais junto à igreja de Hipona. Isso parece necessário porque há quem veja um rompimento no pensamento do Agostinho autor de “diálogos filosóficos” e o Agostinho autor de tratados teológicos, comentários bíblicos, sermões, apologias, etc. Um dos que veem esse rompimento, ou mudança de foco, é Sabina Depaoli. Para ela, no período que se estende de 386 a 396, “[o Hiponense] trata [...] do aspecto lógico-semiológico e o gnosiológico-semântico [...] da linguagem.” E no período que se estende de 396 a 430, “[seu] discurso se faz mais marcadamente ontológico-metafísico, enquanto a atenção de Agostinho se desloca para a linguagem interior.⁴⁶” Essa divisão, porém, não nos parece adequada. O *De ordine*, que é 386, somente para citar um exemplo, é um argumento ontológico que trata sobre a relação ordem e ser, de modo ascendente. Seja como for, e sobre essas diferenças, haveria ao menos três hipóteses:

(1) “*filosofia*” e *neoplatonismo*. É a hipótese mais radical, que fala de uma cisão entre o Agostinho filósofo (dos diálogos) e o Agostinho teólogo (dos tratados de teologia, comentários bíblicos, sermões, etc.). Para seus defensores, a “filosofia” dos escritos de Cassiciaco é um elogio à *philosophia*⁴⁷ neoplatônica, cuja doutrina serve de lastro para que o autor fundamente sua doutrina sobre Deus, a alma e o mal, não de modo substancial, mas espiritual, com base nos escritos de Plotino⁴⁸ e Porfírio. O próprio Agostinho, em várias

⁴⁵ *Cont. acad.*, II, XIX,42.

⁴⁶ DEPAOLI, S. Fondazione teológica del linguaggio in Agostino. In: SALMONA, B; _____. *Il linguaggio nella patristica*: Gregório de Nissa e Agostino. Gênova: Tilgher-Genova, 1995. p. 72. As três hipóteses a seguir são conforme: CATAPANO, 2001, p. 9-20 (Introduzione). Também aparecem em Santos (SANTOS, 2008, p. 22-25), a partir de Catapano. Esses autores julgam que a terceira hipótese seja a mais coerente. Como ficará evidente, defendemos isso em relação à segunda tese.

⁴⁷ Catapano faz distinção entre “filosofia” (os diálogos de Cassiciaco) e “*philosophia*” (os diálogos de Platão e as obras dos neoplatônicos), para destacar o que aqui fica evidenciado, entre parênteses.

⁴⁸ “A leitura dos neoplatônicos facultou a Agostinho ordenar seus pensamentos. Focalizou alguns pontos de doutrina com os quais era capaz de em alguns casos harmonizar e em outros contrapor os princípios fundamentais da fé cristã, pelo que chegou a entendê-la melhor. Agostinho vê a Deus como Ser (que é também Uno). Plotino pensa de Deus como o Uno que está acima do Ser. Apesar da diferença fundamental que isso implica no cerne dos dois sistemas, Plotino ajudou Agostinho a perceber mais claramente a transcendência de Deus por sua ênfase na terrível distância do Uno. O *Hortênsio* o entusiasmara fazendo-o perceber a existência

ocasiões, se refere aos neoplatônicos como *philosophi ceteris meliores*⁴⁹, julgando encontrar entre eles uma doutrina do *lógos* divino idêntica àquela que via na *doctrina christiana*, podendo então expressá-la de modo puramente racional.⁵⁰

Na filosofia grega, desde Heráclito, a palavra *λόγος* (genitivo *λόγου*), que antes dizia respeito mais especificamente à palavra escrita ou falada, foi usada em diferentes escolas filosóficas, com diferentes significados; mas, especialmente: ordem, palavra razoável (com sentido), razão, razoabilidade, *λόγος τιμής* (“palavra de honra”), como *δίνω τον λόγο* (“dar a palavra”), etc. No Novo Testamento, *λόγος* aparece apenas três vezes – no Prologo do *Evangelho de são João* –, tendo o sentido de “Palavra de Deus” encarnada e personificada no Cristo: *Verbum-Lógos* de Deus. Em Agostinho, o termo é esse, evoluído; e ele encontra nos estoicos e no apóstolo Paulo, principalmente, sua maior e melhor referência. Na ética estoica, os prazeres mundanos são a fonte de inúmeros males e, por isso, as paixões devem ser eliminadas em favor da virtude – que consiste em viver de acordo com a natureza e a razão (*λόγος*), aceitando com impassibilidade o destino e a dor. Cabe à razão substituir o intinto (desordenado) pela vontade (boa e ordenada), pela qual se pode alcançar a harmonia da vida (*ἀταραξία*) e, com isso, a sabedoria. Na época do Império Romano, algumas teorias estoicas foram bem-aceitas pelo cristianismo nascente – a da *irmandade* universal entre as principais, e da *ἀταραξία*, substituída pela *moderação* –, chegando à Idade Média; fecundando os ideais

de coisas mais elevadas. Aqui se achava a altura máxima e última.” (EVANS, 1995. p. 55). *Hortênsio* – do qual, hoje, restam apenas fragmentos – é um diálogo em que Cícero responde às dificuldades de Hortênsio, contrárias à filosofia.

⁴⁹ Para Agostinho, ninguém se “aproximou” mais da verdade do que Platão (na verdade, os neoplatônicos), que são chamados por Agostinho de “[os] melhores entre os filósofos” (*De Trin.*, IV, 16,21), e dos quais diz: “espero encontrar entre os platônicos o que não esteja em contradição com a nossa fé” (*Cont. acad.*, III, 20). Os elogios de Agostinho aos platônicos (certamente nas pessoas de Plotino e Porfírio) espalham-se por suas obras. Cf. *Conf.*, VII, XX,26; XXI,27; *De doc. christ.*, II, 28,43; *De civ. Dei*, VIII, XII ss; *Cont. acad.*, II, 2,5, etc. No que toca ao próprio Platão, ele afirma em *De ver. rel.*, 2,2 [Prólogo]: “Platão, escritor mais agradável do que persuasivo.” “O platonismo era para Agostinho e para os teólogos da época, o que o aristotelismo seria para o escolasticismo do século XIII: era a filosofia, a verdade racionalmente estabelecida que, ao preço de alguns retoques, permitia à fé tomar consciência das razões de sua existência e se elaborar em teologia.” (ROUSSEAU, 1973, p. 35).

⁵⁰ Cf. *Conf.*, VII, IX,13; *De civ. Dei*, X, XXIX,2. Agostinho, por algum tempo, pensava na divindade como forma corpórea e, por isso, mergulhava em infinitas contradições consigo mesmo (Cf. *Conf.*, IV, XV,26). “O neoplatonismo se apresentou como o movimento mais vital no âmbito pagão. [...] Os críticos se interrogam se a conversão de que fala Agostinho nas *Confissões* seja uma conversão ao cristianismo ou sobretudo ao neoplatonismo. Courcelle falou de conversão ao ‘cristianismo neoplatônico’ milanês, o cristianismo de Ambrósio de Milão e de Simpliciano. Com efeito, o neoplatonismo, mais que o cristianismo, está presente nas obras agostinianas até 390, ano da ordenação ao sacerdócio. As *Confissões*, entretidas de citações bíblicas (sobretudo dos Salmos), tiveram uma enorme ressonância, mas para seu autor representam apenas um momento em uma vida de intensa atividade catequética e exegética.” (MORESCHINI, Claudio; NORELLI, Enrico. *Manual de literatura cristã antiga grega e latina*. Trad. de Silvana Corbucci. Aparecida, SP: Editora Santuário, 2005. p. 256, 505, respectivamente). Por fim, nas palavras de Emil Brunner: “Depois do platonismo dos primeiros três séculos, foi principalmente o neo-platonismo, numa forma modificada por Agostinho, e numa forma não-cristã altamente desenvolvida no pseudo-Dionísio (o Areopagita) que, junto com o aristotelismo do século XII, moldou a doutrina de Deus da era medieval.” (BRUNNER, 2004, p. 203).

ascéticos que vislumbravam a beatitude eterna em detrimento dos prazeres mundanos, temporais. Paulo, quando fala em “recapitulação” (ανακεφαλαίωσις)⁵¹, pensa no Cristo como aquele que “resume em si” a plenitude do tempo de Deus (seu καιρός, “momento oportuno”, “certo”), para a *sua* visitação aos homens, para salvação, renovação e restauração, reorganizando a unidade de tudo *em si*, ordenando o mundo e, com ele, o universo criado. É por isso que alguns teólogos insistem em afirmar a diferença entre o λόγος joanino e o λόγος de Fílon, como vimos. Fílon, revelando influências helênicas, pensa no λόγος como uma inteligência divina (*nous*), um “segundo deus” entre Deus e os homens⁵². É no sentido paulino-joanino que os teólogos da Patrística (Justino, Irineu de Lyon, outros) falam do λόγος como sendo o próprio Deus, distinto de tudo o que é gerado, coexistente com o Pai desde a eternidade. Agostinho, por sua vez, e mesmo que não trate sobre o termo com a mesma ênfase de Irineu⁵³, subscreve isso; sem se eximir dos sentidos mais antigos e, digamos, menos cristãos. É assim que, na dependência do λόγος, a *philosophia* seria uma interpretação intelectual da fé – capaz de demonstrar as verdades da revelação independentemente da própria fé – e, portanto, superior à simples fé. Essa doutrina, porém, não é acessível a todos; pois requer o domínio das disciplinas liberais: o afastamento necessário do mundo sensível em função do inteligível – da carne ao espírito, na *doctrina christiana* –, acentuando a

⁵¹ Cf. Ef 1,10; Rm 13,9.

⁵² “O exegeta C. H. Dodd recorda a noção veterotestamentária de Palavra de Deus, e reconhece a influência filosófico-sapiencial de Fílon na elaboração do prólogo do *IV Evangelho* (Jo 1,1-18), apresentando paralelismo entre o prólogo e algumas obras de Fílon. O autor do *IV Evangelho* corrigiu a doutrina de Fílon, acentuando a igualdade da essência entre o Pai e o Logos. Talvez ele quisesse polemizar contra determinadas ideias gnósticas então divulgadas na Ásia Menor.” (RIBEIRO, 2014, p. 31-32). O teólogo protestante (Congregacional) e exegeta galês Charles Harold Dodd (1884-1973) foi um influente estudioso do Novo Testamento e autor de vasta obra teológica. Ari Ribeiro, acima, se refere a um trecho de *A interpretação do quarto evangelho*, de Dodd. Cf. DODD, C. H. *A interpretação do quarto evangelho*. Trad. de José Raimundo Vidigal. São Paulo: Paulinas, 1977. p. 368-70. (Nova Coleção Bíblica, 4).

⁵³ “Também São Justino trabalhou a noção do Logos, a qual foi assimilada por Irineu. Para Irineu, o Logos, pelo qual tudo foi criado, pelo qual tudo é assistido, retoma – ao se encarnar e ao operar a redenção da humanidade – a realidade primitiva e, assim, renova todas as criaturas, particularmente o homem. [...]. Pelo Logos é que Deus se dá a conhecer.” (RIBEIRO, 2014, p. 32). A exegese, que nasce particularmente em um contexto de interpretação da Bíblia – dos teólogos judeus (Fílon, em especial) aos da Patrística –, dá-se em auxílio à hermenêutica. Nisso: “Era próprio da prática exegetica confrontar textos, fazer comparações e aproximações – praticar a *Homonímia* – buscar identidades fonéticas e coincidências verbais, mas sobretudo evidenciar um sentido preciso para as palavras. A questão que se impunha (e que, aliás, persiste até hoje) era esta: são os textos bíblicos simbólicos e, por isso, é necessário interpretá-los literalmente ou, ao contrário, não literais e devem ser interpretados simbolicamente? Visto que, na Bíblia, nem tudo era tido como alegoria, a exegese oscilava da busca pela significação alegórica ao sentido literal do texto. E, ambos os casos não havia regras fixas. O exegeta punha a serviço de sua interpretação toda a engenhosidade e saber de que dispunha. Assim que o Judaísmo se implantou no ambiente alexandrino, procurou servir-se também dos recursos oferecidos pela cultura helênica, sobretudo do método de interpretação alegórica, que os filósofos gregos haviam adotado para a mitologia.” (SPINELLI, Miguel. *A exegese alegórica de Orígenes na Escola de Alexandria*. In: _____. *Helenização e recriação de sentido: a filosofia na época da expansão do cristianismo – séculos II, III e IV*. 2. ed. Caxias do Sul: Educs, 2015. p. 543-44).

dimensão neoplatônica da/na *doctrina*, ao ponto de a *philosophia* poder aperfeiçoar a fé. Como se daria a ruptura? Agostinho, agora bispo, nas obras de maturidade, teria abandonado esse ideal, ou melhor, teria rejeitado a presença exagerada do neoplatonismo em suas obras, aderindo mais autenticamente à *doctrina christiana*, enfatizando as doutrinas do pecado e da graça. Nas palavras de Santos,

ele teria repudiado o otimismo intelectual de suas primeiras obras opondo à orgulhosa presunção de autossuficiência dos filósofos neoplatônicos o humilde reconhecimento de Cristo como única via de salvação.⁵⁴

De fato, nas *Confissões*, Agostinho se refere a esse seu “orgulho intelectual”⁵⁵, quase transparente nos “diálogos filosóficos” – “quase” porque não é algo que o leitor perceba sem acurada leitura. Mas ele também, no *De vera religione*, sabe, subscreve e transcreve a admoestação evangélica: “Todo aquele que se exalta será humilhado e quem se humilha será exaltado.”⁵⁶ Nas *Confissões*, convém lembrar, o autor fala com base em uma experiência interna, psicológica, muito particular. Até que ponto a sua *segunda fase* representaria uma *ruptura* com a primeira? Até que ponto não é leviana a afirmação dos que falam em uma “conversão” de Agostinho ao neoplatonismo, nessa primeira? A segunda hipótese, a seguir, parece responder essas questões.

(2) “*filosofia*” e *cristianismo*. O modo como Catapano e, partindo dele, Bento Silva Santos apresentam essa hipótese, pelo fato de defenderem a hipótese seguinte (3), parece viciado, à base de pressupostos teológicos. Os que defendem essa posição estariam com Sto. Tomás (em certas medidas), que afirma: “Agostinho, que foi *impregnado das doutrinas dos platônicos*, quando neles achava coisas em acordo com a fé, as recolhia; quando julgava contrárias, as substituía por coisa melhor.”⁵⁷ Ora, o uso positivo que o Hiponense faz do termo “filosofia”, principalmente nos chamados “diálogos filosóficos”, é co(n)fundido à própria teologia, que, juntamente com a sua *serva* (a *philosophia*), trabalha em prol da *doctrina christiana* – que é, como já dissemos e como a tradição imediatamente anterior vulgarizou, *vera religio, vera philosophia*. Não é por acaso que ele dá o título de *De vera religione* a uma obra sua, onde defende a *doctrina christiana* como *vera religio, vera*

⁵⁴ SANTOS, 2008, p. 22-23; CATAPANO, 2001, p. 10-11. Novamente lembramos que a leitura de Santos é com base na “Introduzione”, de Catapano.

⁵⁵ Cf. *Conf.*, III, IV,7-8; V, XX-XXI, etc. Alguns filósofos, cheios de orgulho, colorem e adornam “seus erros com o nome grandioso, suave e honesto da filosofia.” (*Conf.*, III, IV,8 [B]). A causa do erro não é a filosofia, mas o orgulho.

⁵⁶ *De ver. rel.*, 3,4 [Prólogo]. E expressão, no *Evangelho de são Lucas* (14,11), seria do próprio Cristo. E não há dúvida de que Agostinho a subscreva, antes mesmo de sua “segunda fase”.

⁵⁷ *Sum. Theol.* I, Q 84, A 5, resp. *A ênfase é nossa*.

philosophia. O termo “doctrina” – especialmente no *De doctrina christiana* – se refere àquele da tradição clássica, em que *doctrina* significa *scientia*, *ars* ou *disciplina*. A tradição cristã teria corrigido a *doctrina* na *sana doctrina*, que é *sapientia*, *doctrina pietatis*, privilegiando a humildade, o arrependimento, o amor a Deus e ao próximo. Nessa mesma tradição, Robert Koch observa, a *doctrina* é “uma espécie de ensino superior de religião, que procura fundamentar e explicar as doutrinas da fé.”⁵⁸ No *De vera religione*, escrito com o propósito de atrair Romaniano ao catolicismo⁵⁹, os inúmeros argumentos tratam de demonstrar que Deus deve ser honrado com religião verdadeira; ou seja: na religião cristã, concedida aos homens pela misericórdia de Deus, servindo-se dos meios temporais⁶⁰. Os meios temporais dizem respeito às coisas que podem ser compreendidas pelo intelecto, na distinção entre os graus de bondade, beleza, etc. Essas coisas, naquilo que têm de beleza, bondade, etc., refletem a própria Beleza⁶¹, a própria Bondade – que na teologia cristã diz respeito ao mistério impenetrável da Trindade (*mysterium stricte dictum*), o pleroma, a realidade plena, fundamento de tudo⁶². “Portanto”, o Hiponense argumenta, “se aqueles filósofos [Sócrates, Platão] pudessem voltar à vida conosco, [...] ter-se-iam feito cristãos.”⁶³ Mas essa aceitação – que Agostinho supõe a um Platão hipotético⁶⁴ – só se realiza na resposta positiva da fé à graça, dom de Deus; não resulta de argumentos perfeitos de algum mestre temporal. Aí está, de um lado, a *philosophia*, de outro, a *theologia-doctrina*. Vias que, no entender do Hiponense, completam-se na excelência do conhecimento que leva a Deus; e somente assim é legítimo falar de um *intellectus fidei* – que não chega a ser uma teoria, mas a atitude filosófica que também será adotada por praticamente todos os filósofos da Idade Média. “Nós, cristãos”,

⁵⁸ KOCH, Robert. Pregação. In: BAUER, Johannes B. *Dicionário de Teologia Bíblica*. Trad. de Helmuth Alfredo Siomn. São Paulo: Loyola, 1973. p. 897. v. 2.

⁵⁹ Redigida entre 389 e 391, entre a conversão e a ordenação. Romaniano entrara no maniqueísmo levado pelo próprio Agostinho, que agora se vê a si mesmo na responsabilidade de livrar seu amigo da *falsa religio*. Sobre as disputas entre o que seriam a *vera* e a *falsa religio* nos dois primeiros séculos do movimento cristão, e que se estenderia pelos séculos seguintes, para cristãos e romanos, e o modo como esses conceitos se inverteram, ver: SACHOT, Maurice. *A invenção do Cristo: gênese de uma religião*. Trad. de Odila Aparecida de Queiroz. São Paulo: Edições Loyola, 2004. (Col. Bíblica Loyola, 40). Principalmente a terceira parte: “O cristianismo, religião romana” (p. 129-83).

⁶⁰ *De ver. rel.*, 55,113 (Conclusão).

⁶¹ Nesse sentido: BRANDÃO, Ricardo E. A beleza ontológica na cosmologia filosófica de Santo Agostinho. In: *É: ética e filosofia política*, Juiz de Fora, MG, v. 1, n. 18, p. 54-73, 2015.

⁶² Cf. *De ver. rel.*, 4,3 [Prólogo]; *Conf.*, II, X,10-11; IV, XIII,20.

⁶³ *De ver. rel.*, 4,7 [Prólogo].

⁶⁴ “Suponhamos que Platão tenha persuadido seu discípulo de tais ensinamentos, e que ele lhe perguntasse: ‘No caso de um homem excelente e divino convencer os povos dessas verdades, ainda mesmo que eles não as conseguissem compreender – ou que esse homem se conservasse a si mesmo imune dos erros vulgares, sem se deixar arrastar pela força da opinião pública – julgaria ser ele digno de honras divinas?’ Julgo que Platão teria respondido que isso não poderia ter sido feito por simples homem, mas só se a força e a sabedoria de Deus tivessem escolhido alguém que fosse subtraído das leis da natureza, sem mesmo passar pelo ensinamento humano, e assim fosse formado por uma luz interior desde o berço [...]” (*De ver. rel.*, 3,3 [Prólogo]).

ele afirma em *De vera religione*, “cremos e até ensinamos, e nossa salvação depende disso, que a filosofia, isto é, a busca da sabedoria, e a religião não são distintas uma da outra.”⁶⁵ Cisão nenhuma! O “platonismo de Agostinho” é medido pela autoridade da Escritura, sempre privilegiada⁶⁶. Nesse contexto, mesmo Mônica, que é cristã, seria “filósofa”, uma vez que, para Agostinho, não há alteridade significativa entre “filosofia” e “religião”⁶⁷. No primeiro caso (nem Catapano e nem Santos destacam isso⁶⁸), trata-se de uma referência frouxa, tomando como base a simples etimologia da palavra *philosophia*; no segundo, destaca-se a perspectiva cristã da *theologia-doctrina* como *vera religio*, *vera philosophia* e, logo, da *philosophia christiana*⁶⁹ – expressão aceita de Clemente Romano (c. 30-100) a Irineu, e deles

⁶⁵ *De ver. rel.*, 5,8 [Prólogo], na tradução de Enio Paulo Giachini. In: ALBERT, Karl. *Platonismo em Agostinho*. In: _____. *Platonismo: caminho e essência do filosofar ocidental*. São Paulo: Edições Loyola, 2011. p. 90. (Col. Estudos Platônicos). Na tradução de Nair de Assis Oliveira, para a coleção Patrística (que utilizamos): “[...] porque se crê e se ensina como fundamento da salvação humana que estejam concordes: a filosofia – isto é, a procura da sabedoria – e a religião.” Todos aqueles que amam a verdade e a buscam, cristãos ou pagãos, considerando a etimologia da palavra, são filósofos; e mesmo que não saibam, buscam ao Cristo – pois “o Filho de Deus é a Virtude e a Sabedoria de Deus, que ilumina todo aquele que se faz sábio pela verdade. Declaram-se eles amantes da verdade e por isso são denominados filósofos.” (*Enn. in Ps.*, 8, 6). E nas palavras de Dupay-Querel: “Sem dúvida, no que concerne a Agostinho, o período propriamente filosófico de sua vida termina com sua conversão. No entanto, como recordei no início, a filosofia não está ausente das grandes obras da maturidade: *Confissões*, *A Trindade*, *A Cidade de Deus* notadamente.” (DUPUY-QUEREL, 1961, p. 377).

⁶⁶ Como nesta passagem: “Li entrementes algumas poucas obras de Platão, pela qual tu [Teodoro] te sentes fortemente atraído. Confrontava, quando podia, o valor de tais opiniões, com a autoridade dos livros que nos transmitem os divinos mistérios.” (*De beat. uit.*, I, 4). “Os livros que nos transmitem os divinos mistérios” é a Bíblia. Ainda nesse sentido, cf.: *Conf.*, VI, 5; VII, XXI,27; *De Trin.*, I, 3,5; *De doc. christ.*, II, 8,12-3; *De civ. Dei*, XV, XIII; *De ver. rel.* 24, 45, etc. E embora no *De vera religione*, somente para citar um exemplo, a palavra *autoridade* seja empregada 14 em referência à doutrina revelada (Escritura) e 24 vezes em referência à razão humana, nem de longe isso desabona o que afirmamos; somente revela a *autoridade* (da fé e da razão, tal em *De lib. arb.*, II, IX,25) como um dos temas fundamentais do pensamento cristão. No mais, o estilo simples das Escrituras privilegia a humildade que guarda tesouros: “[...] de sorte que comecem pela fé nas Escrituras os que ambicionam chegar ao conhecimento, por ultrapassar e superar a mensagem de todas as palavras e línguas. [...] através da humildade da fé na história, realizada no tempo, depois de bem nutridas e fortificadas por aquilo que as confirma, são elevadas pelas Escrituras à sublimidade do entendimento das coisas eternas.” (*Enn. in Ps.*, 8, 8).

⁶⁷ Como vimos em *De ver. rel.*, 5,8 [Prólogo]; e de modo indireto, em *De ord.*, I, XI,31-32, onde o Hiponense apresenta a “filosofia” de Mônica. A “filosofia” de Mônica é tema do capítulo 11 no livro de Giovanni Falbo, que destaca sua fala em *De beat. uit.*, 4,27, entre outras. Cf. FALBO, Giovanni. Mônica filósofa. In: _____. *Santa Mônica: modelo de vida familiar*. 3. ed. Trad. de Joana da Ceuz. São Paulo: Paulinas, 2011. p. 107-19. (Col. Luz do Mundo).

⁶⁸ Cf. CATAPANO, 2001, p. 11-13; SANTOS, 2008, p. 23-24.

⁶⁹ Para o “uso frouxo” (ou etimológico) da palavra *philosophia*, cf.: *Enn. in Ps.*, 8, 6. Tratamos sobre a origem e a utilização da expressão *philosophia christiana*, antes de Agostinho e por ele, em: SALES, Antonio Patativa de. De como se chegou ao conceito de *Philosophia Christiana*. In: *Theophilos: revista de filosofia e teologia*, Canoas, RS, v. 6/7, n. 1, p. 49-63. Jan./jun. 2006/2007. “Numa época em que a Igreja era constantemente abalada por inúmeras doutrinas – correndo o risco de se fragmentar em inúmeras heresias –, Agostinho foi aquele que, de modo mais eficaz, soube dar uma resposta consistente às mesmas, elaborando uma teologia que, embora não tenha uma estrutura sistemática, traz o seu germe; sendo [...] o que melhor representa e resume o pensamento dos Padres da Igreja, sejam os do Oriente ou do Ocidente. Mas, afinal, o que era a “*nostra philosophia christiana*” no pensamento do Bispo de Hipona? A expressão ocorre uma única vez em uma obra sua, no *Contra Iulianum*, redigida na maturidade, entre 421-2: ‘*Obsecro te, non sit honestior philosophia Gentium, quam nostra Christiana, quae una est vera philosophia, quandoquidem studium vel amor sapientiae significatur hoc nomine. Vide enim quid in Hortensii dialogo dicat Tullius; quae magis verba te delectare*

em diante, com base no ensino paulino que conforma o Filho à Sabedoria⁷⁰, e no ensino joanino que vê o Cristo como *Logos*, o Verbo-Verdade eterno, encarnado. Por causa disso, “a filosofia dos pagãos não é mais nobre do que a nossa filosofia cristã que é a verdadeira filosofia.”⁷¹ A nobreza da *vera philosophia*, superado o ceticismo, “reconduz os homens à esperança de chegar à verdade”⁷². A filosofia, conforme Cícero, é “qualquer conhecimento das melhores coisas e qualquer exercício que a elas se refira”⁷³; para Agostinho, é a certeza da fé que, “de certa maneira, está na origem do conhecimento”. Assim escreve a Romaniano, a quem deseja libertar do maniqueísmo:

Evitai imaginar que sabeis alguma coisa a menos que o saibais do mesmo modo como sabeis que a soma de um, dois, três e quatro é dez. Mas guardai-vos também de julgar que não podeis encontrar a verdade na filosofia ou que a verdade não pode ser conhecida desse modo. Acreditai-me, ou melhor acreditai naquele que disse: *Procurai e achareis* [Mt 7,7]. Não se deve desesperar de conhecer a verdade nem de chegar a um conhecimento mais evidente que o dos números.⁷⁴

E noutra parte:

Não sei como [os maniqueus] introduziram na minha alma a probabilidade de que o homem não pode achar a verdade, que me fez preguiçoso e completamente indolente, não me atrevendo a buscar o que varões argutíssimos e doutíssimos não lograram descobrir.⁷⁵

E o que ele afirma depois nas *Retratações*, sobre Cícero, sobre Platão e sobre os neoplatônicos, não é exatamente em oposição aos mesmos, mas ao modo como,

debuerant, quam Balbi Stoicorum partes agentis; quae licet vera, tamen de parte hominis inferiori, hoc est, de corpore fuerunt, et te nihil adiuuvare potuerunt. Vide quid iste pro vivacitate mentis contra voluptatem corporis dicat.’ (*Cont. Iul.*, IV, 14,72). No *Contra Iulianum*, que é também uma apologia, Agostinho utiliza-se da filosofia pagã (*philosophia Gentium*) e da filosofia cristã (*philosophia Christiana*) para mostrar a Juliano que as paixões da carne (*voluptatem corporis*) são, por ambas, combatidas.” (SALES, 2006/2007, p. 57).

⁷⁰ Cf. GILBERT, Maurice; ALLETI, Jean-Noël. *A sabedoria e Jesus Cristo*. Trad. de Benôni Lemos. São Paulo: Paulinas, 1985. (Col. Cadernos Bíblicos, 32). Mais sobre o tema: VV.AA. *As raízes da Sabedoria*. 2. ed. Trad. de Benôni Lemos. São Paulo: Paulinas, 1983. (Col. Cadernos Bíblicos, 28); ANDRADE, Ciro E. Schmidt. La Sabiduría como acercamiento a Dio en la tradición judeo-cristiana y en los Padres (una visión general). In: *AnáMnesis*, Calz. de las Brujas, MEX, ano 18, v. 35, n. 1, p. 53-70, 2008.

⁷¹ *Cont. Iul.*, IV, 14,72. O termo *pagani* (“habitantes rurais”), com o avanço do fenômeno urbano, se converteu no final da Idade Antiga em um sinônimo para os últimos “gentios”.

⁷² *Ep.*, I, 1.

⁷³ Apud NÉDONCELLE, Maurice. *Existe uma filosofia cristã?* Trad. de Alice de Britto Pereira. São Paulo: Flamboyant, 1958. p. 15. v. 1. (Col. Sei e Creio: Enciclopédia do Católico do Século XX).

⁷⁴ *Cont. acad.*, II, III,9. A referência anterior: *De Trin.*, IX, 1,1. *Conf.*, III, IV,7 [B]: “Porém, o amor da sabedoria, pelo que aqueles estudos literários me apaixonavam, tem o nome grego de FILOSOFIA. Alguns há que nos seduzem por meio dela, colorindo e adornando os seus erros com um nome grandioso, suave e honesto.” Como em outras obras, a definição de “Filosofia”, para Agostinho, é a clássica “amor à sabedoria” – sabedoria que, como na referência das *Confissões*, pode encobrir uma montanha de erros; daí a necessidade de a filosofia ser corrigida pela *doctrina christiana*.

⁷⁵ *Cont. acad.*, II, IX,23.

principalmente nas primeiras obras, a eles se dirigiu – chegando a dizer que seus argumentos, no *Contra academicos*, em relação aos de Cícero, eram simples “bagatelas”⁷⁶. A filosofia pagã, quando se aproxima da verdade, é propedêutica à *doctrina christiana*. Essa mesma filosofia, ele afirma a Romaniano, recomendando a leitura dos platônicos, “me tem libertado totalmente daquela superstição [maniqueísmo] na qual eu te precipitei junto a mim.”⁷⁷ Fé e entendimento são vias que auxiliam o homem no conhecimento e no conhecimento de Deus, de onde procedem e para quem devem retornar. Seus escritos combinam gêneros diversos que respondem a finalidades distintas. Em sua condição de bispo, há escritos normativos dirigidos aos fiéis cristãos, tratados doutrinários contra os hereges e apologias contra as diversas contestações dos diversos filósofos pagãos. “A heterogeneidade de seus adversários e a diversidade de seus escritos dificultam a apresentação de uma síntese global, sistemática e coerente de sua postura.”⁷⁸ Ainda assim, é evidente que, colocando a razão a serviço da fé, fundamentado no racionalismo da metafísica grega, Agostinho cooperou eficazmente na instalação do processo que alguns chamam de “helenização da fé”; coisa que, por sua vez, teria legitimado teologicamente a filosofia.

(3) “filosofia” e “Inteligência da fé”. Preferida por Santos⁷⁹, a teoria do *intellectus fidei* é, na verdade, projeto de todo o filosofar agostiniano, não caracterizando qualquer rompimento entre sua teologia e sua filosofia, ou algum contraste entre a *analogia entis* e a *analogia fidei*. O *intellectus fidei* é simples desdobramento de (2), a exemplo do que podemos ver nos *Sermos* 139 (I) e 43 (II), ligados – e servindo de modelo às demais fórmulas da fé pensada⁸⁰ – à *recompensa da fé* (*premium fidei*); a mesma fé que, de certa maneira, está na origem do conhecimento; e sem a qual, se não cremos, também não entendemos:

⁷⁶ Cf. *Retr.*, I, 4: “[...] Também não deveria ter dito que em comparação com os meus argumentos usados por Cícero em seus livros acadêmicos, os meus eram bagatelas, quando com toda a razão refutei os argumentos de Cícero. Ainda que isso tivesse sido dito em tom de brincadeira e ironia, melhor teria sido omiti-lo.”

⁷⁷ *Cont. acad.*, I, I,3. Por isso, mais adiante, este convite: “Vinde, mortais, consagrai-vos à filosofia, porque nela há grão proveito. Pois que coisa mais amável que a sabedoria para o homem? Vinde, pois, para que sejais sábios e não conheçais a sabedoria.” (*Cont. acad.*, III, IX,20).

⁷⁸ ESTRADA, Juan Antonio. *A impossível teodiceia: a crise da fé em Deus e o problema do mal*. São Paulo: Paulinas, 2004. p. 117. (Col. Espaço Filosófico). “Agostinho se movia em diversas frentes. Por um lado, tinha de tomar distância das tendências dualistas do maniqueísmo e do gnosticismo e, por outro, lutava contra as tendências donatistas e pelagianas, que absolutizavam a auto-suficiência e a autonomia humanas em relação à [doutrina da] graça divina.” (ESTRADA, 2004, p. 116).

⁷⁹ “Entre as teorias apresentadas, a terceira é a mais equilibrada e a mais aderente aos dados textuais dos Diálogos e à experiência histórica de Agostinho. [...] A experiência histórica é aquela das várias escolas filosóficas, nas quais assistimos o predomínio do platonismo bem como ao seu fracasso prático diante do desconcertante sucesso obtido pelo Cristianismo.” (SANTOS, 2008, p. 26).

⁸⁰ Em toda a obra de Agostinho há apenas uma referência direta à *intellectus fidei* (inteligência da fé), mas expressões como *quia verum esse oportet quod intellectu contemplor* (“Pois só o verdadeiro deve ser objeto a ser contemplado pela inteligência”; *De ver. rel.*, V, 34,64) e *Intellectus enim merces est fidei. Ergo noli quaerere intelligere ut credas, sed crede ut intelligas* (“A compreensão é a recompensa da fé. Portanto, não

I. *Dominus Deus, Iesus Christus, Filius Dei unicus, natus de Deo Patre sine aliqua matre, et natus de virgine matre sine homine patre, audistis quid dixerit: Ego et Pater unum sumus. Sic accipite hoc, sic credite, ut mereamini intellegere. Fides enim debet praecedere intellectum, ut sit intellectus fidei praemium. Propheta enim apertissime dixit: Nisi credideritis, non intellegetis.*⁸¹

II. *Ergo ex aliqua parte verum est quod ille dicit: "Intellegam ut credam", et ego qui dico, Sicut dicit Propheta: "Immo crede ut intellegas", verum dicimus, concordemus. Ergo intellege ut credas, crede ut intellegas. Breviter dico quomodo utrumque sine controversia accipiamus. Intellege, ut credas, verbum meum; crede, ut intellegas, verbum Dei.*⁸²

A partir dos autores da hipótese do *intellectus fidei*, Catapano destaca três pontos que retomam os pontos anteriores, forçando-os ao *credo ut intelligam* e supondo haver, no “segundo Agostinho”, o predomínio da *auctoritas* religiosa. Essa, para ele, embora continuada a partir da *ratio* (platônica), é reduzida a um degrau inferior, por incorrer em vários e graves erros que, em diversos aspectos, mostram-se incompatíveis com a fé cristã⁸³. Na “segunda fase” do “segundo Agostinho”, prevaleceriam as doutrinas do pecado e da graça – como obstáculo ou como dom de Deus, com vistas à beatitude –, em uma adesão mais autêntica ao cristianismo; isto é: à *auctoritas* da Escritura e à tradição apostólica que descansa no *mysterium fidei*, cuja recompensa é o *mysterium salutis*. O desenvolvimento dessas doutrinas, mais que procurar por alguma base racional neoplatônica, agarra-se à luz da fé (*mysterium fidei*), ascendendo do conhecimento da alma ao conhecimento de Deus, verdadeira

tente compreender para crer, mas creia para entender”; *In Io. Ev. tr.* 29, 6), duas entre mais de uma centena, supõem-na, de modo abrangente. Resumidamente, nas palavras de Emil Brunner: “A revelação é a base do conhecimento da correta doutrina da ‘semelhança’ [entre o Criador e Sua criatura]; mas dentro deste conhecimento baseado na revelação nós agora percebemos que esta ‘semelhança’ partilhada pelo Criador com a criatura determina o *ser* das criaturas, por isso que elas *são* assim, quer seja reconhecido quer não, quer seja corretamente entendido quer erroneamente interpretado. Por isso a doutrina da ‘*analogia entis*’ – no sentido bíblico – não pode ser contrastada com uma ‘*analogia fidei*’. Fé é certamente a pressuposição do correto conhecimento; mas a própria analogia, desde a, e através da, Criação, está nas criaturas em si.” (BRUNNER, 2004, p. 232).

⁸¹ “Do Senhor Deus, Jesus Cristo, Filho Unigênito de Deus, nascido de Deus Pai sem qualquer mãe, nascido de uma mãe virgem, sem qualquer pai humano, já ouvistes o que Ele disse: ‘Eu e o Pai somos um’. Recebei isto, para que possais acreditar, e para que possais alcançar a compreensão. Pois a fé deve ser precedida pela compreensão, e o entendimento é a recompensa da fé. Por isso o profeta disse mais expressamente: Se não crerdes, não entenderéis.” (*Serm.*, 139, 1,1 [PL 38]).

⁸² “Por um lado, é verdadeiro o que meu adversário diz, a saber: ‘Deixe-me entender para que [eu] possa crer’. E também é verdade o que digo, como o profeta: ‘Creia, a fim de compreender’. Ambos dizemos a verdade, chegamos a um acordo. Qual seja: compreender para crer, e crer para compreender. Quero dizer em poucas palavras o que se entende por uma e outra expressão, contra a contradição. Entenda a minha palavra, para que creiais; creia na palavra de Deus, a fim de entender.” (*Serm.*, 43, 9 [PL 38]). Os temas sobre *verdade* e *saber* são amplamente discutidos no Livro II do tratado *De libero arbitrio*, que voltaremos mais adiante.

⁸³ E devem ser combatidos, em defesa da fé cristã (*Retr.*, I, 4). Isso, a correção dos erros da *ratio* (pela *doctrina christiana*), é notado em toda a sua obra, às vezes em maior ou menor intensidade – incluindo os diálogos, naturalmente.

sabedoria e fonte da verdadeira felicidade⁸⁴. A conjunção “filosofia” e “Inteligência da fé” é ainda e simplesmente (2). Resumidamente, a divisão feita por Catapano pode ser assim apresentada:

- (a) a teoria que defende a existência de uma ruptura entre a etapa neoplatônica e o pensamento posterior, marcadamente cristão de Agostinho e, nesse caso, a “filosofia” seria, para Agostinho, uma tarefa da pura razão natural;
- (b) a teoria contrária, afirma que a “filosofia”, para Agostinho, sempre foi o “amor à sabedoria”, sabedoria desde Cristo como Verbo eterno e encarnado, em que a “verdadeira filosofia” é a “verdadeira religião”, isto é, a filosofia cristã;
- (c) finalmente, a teoria que considera a “filosofia” de Agostinho como um esforço de compreensão das verdades reveladas, da fé, através da doutrina e dos métodos do pensamento neoplatônico.⁸⁵

Além do “método do pensamento neoplatônico”, Catapano não desconsidera o “método do pensamento estoico”, embora não dê a esse o mesmo peso; e com razão. Nesse sentido, em relação às referências de Agostinho aos estoicos ao longo de suas obras, Torchia observa:

Em geral, as referências de Agostinho ao Estoicismo podem ser bastante inconsequentes: algumas vezes ele se apropria das doutrinas do estoicismo para adequá-las às suas diversas necessidades como apologeta ou como exegeta; em outras ocasiões, as emprega de uma maneira sumamente seletiva, corrigindo-as com as doutrinas retiradas de fontes cristãs e pagãs; e finalmente em outros lugares, ele se opõe diretamente às posições estoicas, ou simplesmente se refere a elas com fins polêmicos. Essa incongruência tem impulsionado alguns especialistas a afirmar que a dependência agostiniana da filosofia estoica reflete uma primeira fase em seu amadurecimento como intelectual cristão. Mas semelhante modelo “evolutivo” é demasiado restritivo. Certamente, uma presença estoica é discernível em cada fase da trajetória intelectual de Agostinho.

Nisso, nessa trajetória intelectual, e para a mesma:

Não podemos negligenciar o papel essencial desempenhado pelo Neoplatonismo na organização que Agostinho faz das ideias estoicas. Na realidade, dado o caráter eclético do Neoplatonismo, esta tradição poderia muito bem ter proporcionado uma canalização pela qual a filosofia estoica chegou a Agostinho e outros Padres da Igreja.⁸⁶

⁸⁴ “La filosofia dunque vuol dire, secondo Agostino, che un uomo *religioso, moralmente buono, accurato nell'indagare, seguace della luce della fide*, ascende, al di sopra della conoscenza della *propria anima*, alla conoscenza de Dio, cioè della vera Sapienza, e com ciò alla *felicità*.” (Da dissertação: *Inhalt und Aufgabe der Philosophie in den Jugendschriften Augustins*, de Joseph Gercken, apud CATAPANO, 2001, p. 16).

⁸⁵ SANGALLI, Idalgo José; VASCONCELOS, Manoel. CATAPANO, Giovanni. L'idea di filosofia in Agostino. *Subsidia Mediaevalia Patavina*. Padova: Il Poligrafo Casa Editrice, 200. In: *Veritas*, Porto Alegre, v. 47, n. 03, p. 488, 2002.

⁸⁶ TORCHIA, 2006, p. 521; *idem para a citação anterior*. Milton Valente observa que, “de todos os assuntos que trata a Filosofia, as preferências de [Agostinho por] Cícero vão, incontestavelmente, para a Moral.” (VALENTE, Milton. *A ética estoica em Cícero*. Caxias do Sul, RS: EDUCS-EST, 1984. p. 19). Além da

E se pensamos no modo como o platonismo (ou neoplatonismo) sedimentou os alicerces teológicos da *doctrina christiana*, ao ponto de Nietzsche se referir ao seu programa como um simples “platonismo para o povo”⁸⁷, então soa estranho pensar em um “cristianismo puro sangue”, no começo ou no final da produção intelectual do Bispo de Hipona.

Sobre o afirmado, não há porque avancemos além deste ponto. No mais, é permanentemente válida a observação de Agostinho quanto à aquisição e o uso das riquezas dos pagãos pelos cristãos, de modo justo, reparador:

Os que são chamados filósofos, especialmente os platônicos, quando puderam, por vezes, enunciar teses verdadeiras e compatíveis com a nossa fé, *é preciso não somente não serem eles temidos nem evitados*, mas antes que reivindicemos essas verdades para nosso uso, como alguém que retoma seus bens a possuidores injustos.⁸⁸

Na observação de Peter Brown

— A leitura agostiniana dos livros platônicos fez uma coisa que todos puderam compreender: levou Agostinho a uma “*conversão*” *final e definitiva de uma carreira literária* [“seguindo as ambições deste mundo”⁸⁹] *para uma vida “na Filosofia”*. Era fatal que essa conversão lhe afetasse a vida pública e privada.⁹⁰ —

era normal que ele se “desentendesse um tanto da pura investigação filosófica, solicitado por [inúmeros] interesses teológicos e eclesiásticos.”⁹¹ E é assim que

temos concedido a mais alta importância aos primeiros escritos de Santo Agostinho, porque denunciam mais claramente que suas outras obras seus princípios filosóficos,

moral, outros assuntos da escola estoica, como a questão da linguagem, também chegaram a Agostinho através de Cícero.

⁸⁷ NIETZSCHE, 1992, p. 8 (Prólogo).

⁸⁸ *De doc. christ.*, II, 41,60-62. *A ênfase é nossa*.

⁸⁹ “Tendo já deixado para trás o que adquirira e ainda desejava alcançar, segundo as ambições deste mundo, recolhido ao repouso da vida cristã, mas ainda não batizado, escrevi primeiro os livros *Contra* ou *Sobre os acadêmicos...*” (*Retr.*, I, 1).

⁹⁰ BROWN, Peter. *Santo Agostinho: uma biografia*. 4. ed. Trad. de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Record, 2006. p. 123. “Filosofia”, na interpretação de Brown a Agostinho, é um termo “que poderia significar muitas coisas”, e “conversão” “é um termo muito vasto”. (BROWN, 2006, p. 123-24). No geral, é como já definimos.

⁹¹ RITTER, 1844, p. 169. Embora, depois, afirme: “Comparando as obras do primeiro período de sua vida com as do segundo, encontraremos que aquelas são mais filosóficas na forma, mas não na exploração”, e as obras posteriores, portanto, “seguramente não são independentes das precedentes, mas denotam um desenvolvimento de penetração em todos os pontos de doutrina [antes] envoltos em mistérios.” (RITTER, 1844, p. 168-69). Portanto, se desejamos investigar a filosofia cristã de Agostinho, temos de, nas palavras de Huéscar, considerar os diálogos de Cassiciaco. (HUÉSCAR, 1955, p. 18).

e porque têm exercido a mais poderosa influência no desenvolvimento dos séculos seguintes, até a Idade Média.⁹²

É fato que, finalmente, “comparando as obras do primeiro período de sua vida com as do segundo, encontraremos que aquelas são mais filosóficas na forma, mas não na exploração”, enquanto as obras posteriores “seguramente não são independentes das precedentes, mas denotam um desenvolvimento de penetração em todos os pontos de doutrina [antes] envoltos em mistérios.”⁹³ Portanto, se desejamos investigar a filosofia e a teologia de Agostinho, temos que considerar também os diálogos de Cassiciaco, no conjunto do *corpus agostiniano*⁹⁴. E mesmo que Agostinho perceba, depois, a insuficiência desses primeiros escritos, expressando desgosto por certas afirmações contaminadas pela “escola da soberba”, se referindo a cada uma delas nas *Retratações*, em lugar algum ele os rejeita. O Agostinho que escreve os diálogos é, já, irrevogavelmente, um Agostinho convertido à fé cristã⁹⁵, e muito ciente do sofrido caminho que fez até aí.⁹⁶

Produtos de uma época, os diálogos, de fato, representam pensamentos e inquietações datadas, resultantes do *otium* pré-ministerial, antes do *officium sacerdotale*, ao qual se dedica com absoluta responsabilidade. É natural que, como ocorre a qualquer autor, temas abordados em obras anteriores, quando reincidem nas posteriores, não recebam o mesmo tratamento – na maioria dos casos ou por se tratarem de questões já resolvidas ou abandonadas, etc. –; o que não significa uma “ruptura” ou “ruptura radical” entre um e outro período, como alguns parecem sugerir. Ademais, que autor, depois de publicado, não vê este ou aquele ponto que ajustaria, repararia, fazendo acréscimos ou cisões? Mesmo assim, no caso de Agostinho (cuja obra é volumosíssima), e apesar das *Retratações*⁹⁷, os temas dos/nos “diálogos filosóficos” continuam atualíssimos nas obras consideradas “mais teológicas”. Uma afirmação como a de Justo L. González

⁹² RITTER, 1844, p. 168.

⁹³ RITTER, 1844, p. 168-69.

⁹⁴ HUÉSCAR, 1955, p. 18.

⁹⁵ “O que aí realizei nas letras – já incontestavelmente em vosso serviço, mas respirando ainda aquela soberba da escola, como o leitor numa pausa – atestam-no os livros de disputas com os presentes [*Contra Academicos, De beata uita, De ordine*], ou só comigo [*Soliloquios*] na vossa presença.” (*Conf.*, IX, IV,7 [B]). *A ênfase é nossa.*

⁹⁶ Como podemos ver nos relatos que antecedem à sua conversão (*Conf.* I-VIII), e como neste trecho: “Então, naquela intensa luta da minha morada interior, luta que eu intensamente desencadeara com a minha alma no nosso quarto, que é o meu coração, perturbado tanto no rosto como no espírito, dirijo-me intempestivamente a Alípio, exclamo: ‘Porque padecemos? Que é isto?’ [...] O tumulto do coração levava-me para lá, onde ninguém impedisse o violento combate que comigo mesmo travava, até que findassem da forma que tu sabias, mas eu não: eu apenas enlouquecia, sem perder o juízo, e morria, sem perder a vida, conhecendo o mal que havia em mim...” (*Conf.*, VIII, VIII,19 [A]).

⁹⁷ Lembramos que o título latino *Retractationes* não é aquele de uso vulgar, isto é: “retratação”, “desculpar-se por algum erro”, mas “revisar”, “retratar”; isto é: “tratar novamente”, na intenção de corrigir ou elucidar certas passagens de suas obras, mas mantendo o que fora dito.

– Pouco a pouco, à medida que foi se envolvendo na vida da igreja e, em especial, depois que as responsabilidades do pastorado recaíram sobre seus ombros, Agostinho foi *depurando seu pensamento de certos elementos excessivamente neoplatônicos e expressando-o cada vez mais em termos da teologia tradicional do Ocidente* [...]. Entre os elementos de origem neoplatônica que Agostinho sustentou a princípio, mas por fim *abandonou*, estão a existência de uma alma universal e a teoria do conhecimento como reminiscência. Em três pontos, porém, Agostinho *continuou mantendo o que havia aprendido em seus estudos filosóficos e interpretando a doutrina cristã em termos deles*: a doutrina de Deus⁹⁸, a doutrina do mal e a doutrina da alma^{99, 100} –

não deixa de ser verdadeira, mas também tem equívocos. Dois, entre os principais: 1) a referida “alma universal”, que corresponde à noção estoica de *lógos total*, não é abandonada, mas rearranjada no bojo da *doctrina christiana* (da criação do homem), conforme a doutrina bíblica que fala do homem como ser moral, *imago Dei*; 2) o mesmo ocorre – desde as suas primeiras obras, tal no *De magistro* – com a doutrina da reminiscência, rearranjada na doutrina da Iluminação, do *mestre interior*. Enfim, e como González afirma, Agostinho continuou mantendo outras doutrinas que aprendeu “em seus estudos filosóficos e interpretando a doutrina cristã em termos deles”; doutrinas fundamentais no bojo da teologia cristã-ocidental. Portanto, nada foi “abandonado” ou rechaçado de modo impetuoso, mas expurgado, corrigido ou adaptado conforme a *doctrina christiana* e para a *doctrina christiana*, como os espólios que os judeus levaram do Egito (*spolia Aegyptorum*), posteriormente usados para o serviço de Deus.¹⁰¹

Os autores citados (Catapano, Santos, Depaoli, entre outros), no que diz respeito às hipóteses acima, nem sempre se posicionam sobre alguma delas; aliás, geralmente não o fazem, e alguns sequer chegaram a mencioná-las – ou, se mencionam, não entram no mérito da questão. Trata-se de uma discussão relativamente nova e até certo ponto irrelevante; mas,

⁹⁸ Isto é: que Deus não tem uma forma física, corpórea. Cf. *Conf.*, VII, XX,26-27.

⁹⁹ Isto é: que a alma, depois de morto o corpo físico, permanece, e é julgada conforme suas ações neste mundo. Tal em Platão (*Rep.*, 614b-617e), no Novo Testamento (Mt 25,32-46) e em Agostinho (*Conf.*, XI, IX,11; *Trat. in Epist. Joan.*, VIII, 13, etc.).

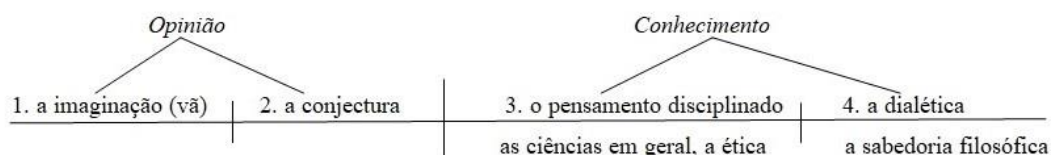
¹⁰⁰ GONZÁLEZ, Justo L. A Teologia Patrística: o papel de Santo Agostinho. In: _____. *Retorno à história do pensamento cristão: três tipos de teologia*. Trad. de José Carlos Siqueira. São Paulo: Hagnos, 2011. p. 118. A ênfase é nossa, para destacar os pontos criticados. E ainda nesse sentido, a expressão de Agostinho Veloso: “Santo Agostinho faz filosofia como teólogo, e faz teologia como filósofo.” (Apud SANTOS; PINA, 1996, p. 311; nota 1).

¹⁰¹ O argumento dos *spolia Aegyptorum* já é conhecido em Orígenes (*Philocalia* XIII, 2). Em Agostinho, ver: *De doc. christ.*, II, 40-41, 60-62; *Conf.*, VII, IX,15; XX-XXI, etc. “A regra, *reter o bom do mundo pagão e destruir o mau*, busca nas passagens bíblicas sanção ao aproveitamento dos textos pagãos, para o ensino de verdades cristãs. [...] Apoiado no pressuposto e usando a interpretação espiritual, em *Confissões*, Agostinho justifica a leitura e aproveitamento de idéias e exemplos pagãos, transformados para o serviço de Deus, formulando um princípio ao mesmo tempo moral e estético.” (GRAWUNDER, 1996, p. 56). Voltaremos ao argumento dos *spolia Aegyptorum* mais adiante.

para nosso tema, uma vez que destacamos o que seria, conforme alguns, o pensamento de um “primeiro Agostinho”, julgamos relevante abordá-la, ainda que de modo breve e nem de longe exaustivo.

2.2. Os cinco graus do conhecimento racional

Agostinho é um pensador de fronteira, de transição¹⁰²; mas não há uma obra sua que possamos chamar de “transitória” entre um “primeiro” e um “segundo Agostinho”. À questão, talvez pudéssemos pensar nas *Confissões* (397-401), que começou a ser redigida no início de seu episcopado, quase ao mesmo tempo do tratado *De doctrina christiana* (396-426). As *Confissões*, de certo modo, sumarizam boa parte de todos os temas que lhe são caros, do início ao final de seus escritos. Ainda assim, não se trata de uma obra “transitória”. Nas *Confissões*, melhor que em qualquer outra – como *De anima*, *De musica*, etc. –, encontramos a exposição do que ele chama de “cinco graus do conhecimento racional na busca de Deus”, por meio da inteligência. É provável que Agostinho tenha por base os *quatro estágios do conhecimento*, tal expostos nos Livro VI da *República*, de Platão; é que podem ser assim apresentados:



Expostos por ordem de grandeza ou valor, os graus (ou degraus) insinuam uma espécie de sistema. O primeiro grau é o da *fé*; o segundo, da *evidência racional*; o terceiro, a *alma* e a *vida*; o quarto, o *conhecimento sensível*; e o quinto, o *conhecimento racional*, intelectual. Ao homem que alcança todos esses graus, a sabedoria deve torná-lo sábio, *perito*, e não *perituto* – que é como Agostinho zomba de si mesmo¹⁰³, do seu filosofar pagão antes da conversão; e censura os filósofos que, julgando-se sábios, julgam desprezíveis esses degraus:

¹⁰² “[...] Agostinho tem sido referido como “o último homem clássico e o primeiro homem medieval”. (MURPHY, James J. *El fin del mundo antiguo: la segunda sofística y San Agostinho*. In: _____. [Ed.]. *Sinopsis histórica de la retorica clásica*. Trad. de A. R. Bocanegra. Madrid: Editorial Gredos, 1989. p. 152).

¹⁰³ “Tagarelava à boca cheia como um sabichão, mas, se não buscasse em Cristo Nosso Salvador o caminho para Vós, não seria *perito*, mas *perituto*.” (*Conf.*, VII, XX,26 [B]). Agostinho faz um jogo de palavras entre *perito* (especialista, versado, etc.) e *perituto* (que havia de perecer).

Devemos tomar em geral por inimigos desta economia de Jesus Cristo, de Jesus Cristo crucificado, todos aqueles que impedem o homem de acreditar em coisas desconhecidas e prometem uma ciência certa, como fazem todos os hereges e os que a superstição dos pagãos denomina filósofos. Não digo que seja censurável a promessa da ciência, mas que eles julgam desprezíveis os degraus salutíferos e necessários da fé, pelos quais importa subir a uma segura meta, que só pode ser eterna. Evidenci-se com isto não terem nem mesmo a ciência que prometem, depreciando a fé, porque ignoram esses degraus tão úteis e necessários. [...] “Se não acreditardes, não entendereis” (Is 7,9, seg. os LXX).¹⁰⁴

Há alguns que, como Garry Wills, veem nesta passagem do *De doctrina christiana*

O orador que fala com sabedoria deve, pois, se quiser também falar com eloquência, propor-se os três fins que desenvolvemos acima, e que consistem em fazer-se escutar com atenção, com prazer e com docilidade. [...] Quem ignora que se alguém não for escutado com entendimento, não o será nem com prazer nem com docilidade? [...] Nosso doutor e orador [*doctor et dictor*] sacro deve, pois, aplicar-se a fala nesse estilo [o estilo simples, mas sem ignorar os demais: temperado e sublime], de tal modo que se faça escutar não somente com clareza, mas também com prazer e docilidade.¹⁰⁵

ou em outras de igual teor, certo “orgulho que Agostinho sentia de seu virtuosismo como pregador”, orgulho que, segundo ele, “pode ser percebido no conselho que dá ao clero que ele estava treinando, dizendo-lhes que até mesmo a simplicidade pode exercer grande influência.¹⁰⁶” Acontece que, nas *Confissões*, Agostinho se refere a uma época anterior à sua conversão e, logo, anterior aos “diálogos filosóficos”, e ainda mais ao *De doctrina christiana*¹⁰⁷. Ainda assim, antes ou depois, Agostinho não julga haver vencido os cinco graus do conhecimento e, conseqüentemente, tornado-se “sábio”. No trecho citado por Wills, a *intentio auctoris* é outra, bem como a *intentio operis*, no recorte; e, logo, essa ligação de trechos em um mesmo argumento é incoerente, desnecessária.

Em *Contra academicos*, no Livro III em especial, a ênfase recai sobre o conhecimento racional, que utiliza contra o ceticismo da “Nova Academia”. O Hiponense tomou conhecimento da Nova Academia, fundada por Arcesilau e desenvolvida por Carneades¹⁰⁸, através de uma obra de Cícero, *Academica*¹⁰⁹, que o inspirou a escrever a sua. O

¹⁰⁴ *Enn. in Ps.*, 8, 6.

¹⁰⁵ *De doc. christ.*, IV, 27,56.

¹⁰⁶ WILLS, 1999, p. 93. WILLS, Garry. *Santo Agostinho*. Trad. de Ana Luiza Dantas Borges. Rio de Janeiro: Objetiva, 1999. p. 92, 93. (Col. Breves Biografias).

¹⁰⁷ O *De doctrina christiana* começou a ser redigido um ano antes das *Confissões*, em 396; e somente seria concluído vinte e cinco anos após o término desta, em 426.

¹⁰⁸ Durante a “Academia Média” (séculos III e II a.C.), como foi chamada, Arcesilau de Pitane (315-241 a.C.) e Carneades (214-129 a.C.), seus principais representantes, proclamaram a necessidade de uma volta a Sócrates. A Academia Média tomou distância da atitude crédula e dogmática em que haviam caído os

Livro III do *Contra academicos*, ao contrário dos dois primeiros (às vezes tomados como “esotéricos” e “difíceis de entender”¹¹⁰), parece mais ordenado, mais coeso e coerente às pretensões do autor, ou seja: avaliar até que ponto alguma coisa pode ser conhecida. Para tanto, e antes de atacar seus oponentes intelectuais, o Hiponense expõe seu alvo – aquilo que considera uma das origens do ceticismo neoacadêmico: a “definição de Zenão”:

Os Acadêmicos afirmavam que o homem não pode alcançar a ciência das coisas referentes à filosofia – Carnéades recusava ocupar-se de qualquer outra coisa – mas que pode ser sábio e que todo o dever do sábio [...] consiste na busca da verdade. Daqui resulta que o sábio não deve dar assentimento a nada, pois necessariamente erraria, o que para o sábio é um crime, se desse seu assentimento a coisas incertas. Não se limitavam a afirmar que tudo é incerto, mas também apoiavam sua tese com numerosos argumentos. Parece que tiraram sua doutrina de que a verdade é inacessível de uma definição de Zenão, segundo a qual só pode ser percebida [*percipi*, apreendida] como verdadeira uma representação que é impressa de tal modo na alma pelo objeto de onde se origina que não pode sê-lo por um objeto donde não se origina. Ou mais breve e claramente: o verdadeiro pode ser reconhecido por certos sinais que o falso não pode ter. Os Acadêmicos empenharam-se com todas as forças em demonstrar que esses sinais não podem encontrar-se jamais. Os desacordos entre os filósofos, as ilusões dos sentidos, os sonhos e os delírios, os sofismas [*pseudomenos*] e os sorites [*sorites*]¹¹¹, tudo isso foi usado em defesa de sua tese. E como tinham aprendido do mesmo Zenão que não há nada mais desprezível que a opinião, deduziram com muita habilidade que se nada podia ser percebido e opinar era totalmente desprezível, o sábio nunca deveria aprovar nada.¹¹²

A “definição de Zenão” aparece em várias outras partes da obra, às vezes de maneiras diferentes, como esta: “Segundo ele [Zenão], só pode ser compreendida [*posse*

últimos representantes da Academia Antiga. Sua postura era crítica, procurando os fundamentos de todo saber e, nisso, tendendo ao ceticismo. Na *Carta I*, escrita no final de 386 ou início de 387, a Ermogeniano, que achava-se fascinado pela filosofia neoacadêmica, Agostinho fala sobre Carnéades como um dos que afirmavam que “nada pode ser conhecido com certeza” (*Ep.*, 1, 2). Em *Cont. acad.*, III, XVII,37-XIX, 42, Agostinho faz um resumo histórico dos acontecimentos que, da Academia aos estoicos e à Nova Academia, culminaram no ceticismo que agora combate.

¹⁰⁹ Cf. *Academica*, II, 20,66, etc. Cícero, porém, se distancia do ceticismo da Nova Academia, não praticando a *epoché* ou concedendo lugar de destaque à noção, mas introduzindo um novo conceito, próprio ao seu modo de filosofar: o *dubitare* – que é um modo de buscar o mais provável, através de uma argumentação do tipo *in utramque partem*, como em *De officiis* (II, 2, 8): “Não se pode ter uma visão clara do que é provável, a não ser que se faça uma comparação dos argumentos de ambos os lados [*probabile elucere non posset, nisi ex utraque parte causarum facta contentio*]”. O procedimento é o do probabilismo, que seria o melhor caminho para “ter uma visão clara do que é provável”. Nos *Academica* (II, 7), por exemplo: “O único objetivo da nossa discussão é, ao argumentar em ambos os lados [*in utramque partem*], extrair e dar forma a algum resultado que possa ou ser verdadeiro ou o mais próximo possível da verdade. [*Neque nostrae disputationes quicquam aliud agunt nisi ut in utramque partem dicendo eliciant et tamquam expriment aliquid, quod aut verum sit aut ad id quam proxime accedat.*]”. Na composição do *Contra academicos*, Agostinho deve muito a Cícero.

¹¹⁰ Cf. MATTHEWS, 2007, p. 30.

¹¹¹ “*Sorites*”. O termo se refere a dois argumentos paradoxais entre si, no estilo do megárico Eubúlides de Mileto (séc. IV a.C.). Cf. REALE, G. *História da Filosofia Antiga*, 3: os sistemas da Era Helenística. Trad. de Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1992. p. 57-60. (Série História da Filosofia).

¹¹² *Cont. acad.*, II, V,11. Do mesmo modo: *De ver. rel.*, 3,3 [Prólogo].

compreendi] aquela representação que apareça de tal modo que o falso não possa mostrar-se. É evidente que fora disso nada se pode perceber.¹¹³” Apesar da diferença, o sentido de *posse compreendi* (“pode ser mentalmente assimilada”) aponta para o mesmo: a impossibilidade do conhecimento intelectual. Na verdade, parece que a segunda definição torna o problema ainda mais claro; e ela própria pode ser apreendida em sua *verdade* ou *verdadeira falsidade*: se a proposição tem sentido, se é verdadeira; afinal, “a verdade é aquilo que é”¹¹⁴. Portanto: “Mesmo que não tenhamos certeza da definição, *nem por isso ficamos privados do conhecimento*, pois *sabemos* que ou ela é verdadeira, ou falsa. Logo, não ficamos sem nada saber.¹¹⁵” A ciência da incerteza é já, à compreensão, uma certeza. O que não impede que o autor, ao contrário dos neoacadêmicos, busque *mais* certezas. “Os Acadêmicos sustentam duas coisas, contra as quais decidimos lutar: nada se pode conhecer e não se deve dar assentimento a nada.¹¹⁶” No decorrer do livro, o autor trata dessas questões; primeiro sobre o conhecimento, depois sobre o assentimento (a aceitação concorde)¹¹⁷, e dá-se por satisfeito. Agostinho não chega a desenvolver esses temas de modo exaustivo ou, quiçá, satisfatório. Mas, embora o *problema do mundo externo* seja equacionado por Descartes, como nesta passagem conhecida:

[...] nunca acreditei nada sentir acordado que não pudesse também acreditar sentir, alguma vez, dormindo. E, como não creio que as coisas que me parece sentir dormindo provenham de coisas postas fora de mim, não via razão para que devesse acreditar nisso, relativamente às coisas que me parece sentir acordado.¹¹⁸

o referido é suscitado, antes, por Agostinho¹¹⁹. Seja como for, a ideia de uma “filosofia da mente” é estranha ao Hiponesne, bem como a ideia de “mundo externo”, no âmbito da

¹¹³ *Cont. acad.*, III, IX,21.

¹¹⁴ *Sol.*, 4, 8.

¹¹⁵ *Cont. acad.*, III, IX,21.

¹¹⁶ *Cont. acad.*, III, X,22.

¹¹⁷ Inclusive antecipando questões que, séculos depois, seriam retomadas por Descartes, em relação ao testemunho dos sentidos, dos despertados ou dos que dormem. Cf. *Cont. acad.*, III, XI,24. Em Descartes, ver o último parágrafo da Quarta parte do *Discurso do método*. Cf. DESCARTES, René. *Discurso do método*. Trad. de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Nova Cultural, 1996. p. 97-98. (Col. Os Pensadores). Ver ainda as meditações I, II e VI, em: DESCARTES, René. *Meditações sobre filosofia primeira*. Campinas: Edições CEMODECON / IFCH-Unicamp, 1999. p. 15-57. Bilíngue.

¹¹⁸ DESCARTES, 1999, p. 77 (VI med.): “[...] *quod nulla unquam, dum vigilo, me sentire crediderim, quæ non etiam inter dormiendum possum aliquando putare me sentire; cumque illa, quæ sentire mihi videor in fomnis, non credam a rebus extra me positis mihi advenire, non advertēbam quare id potius crederem de iis quæ sentire mihi videor vigilando.*”

¹¹⁹ “Santo Agostinho apresenta aqui, talvez pela primeira vez na filosofia ocidental, a ideia do próprio mundo fenomenal de cada um de nós, o mundo de aparências que conhecemos como um objeto consciente, ou mente. Pensa-se geralmente que a ideia de um mundo fenomenal é a moderna, tendo sua origem em Descartes. Mas aqui [*Cont. acad.*, III, XI,24-25] a temos em Agostinho.” (MATTHEWS, 2007, p. 36). À questão, por fim, convém observar esta afirmação de Boyer: “Nem Descartes nem Agostinho se contentam

moderna filosofia da mente. Também em Agostinho, apesar das certezas apontarem quase sempre para uma *certeza individual*, há um conhecimento interior que nos sopra “eu sei ‘disso’”, sem que isso se reduza ao simples solipsismo; que é o que poderia dar a entender uma passagem como esta:

- Não dês um assentimento que vá além do que dita a tua persuasão de quem assim aparece, e não haverá engano. Pois não vejo como o Acadêmico possa refutar alguém que diz: sei que isso me parece branco, sei que isso deleita meus ouvidos, sei que este odor me agrada, sei que aquilo tem gosto doce, sei que aquilo é frio para mim.
- Mas, dize-me antes se são amargas em si mesmas as folhas do oleastro que tanto apetece à cabra!
- Ó homem petulante! Não é mais modesta a cabra? Não sei o que as folhas são para o animal. Para mim são amargas. O que mais queres?¹²⁰

Deveras, em algumas passagens o Hiponense supõe *outras mentes*¹²¹; supõe ainda que uma proposição que *lhe parece* clara, por sua estrutura lógica, é perfeitamente acessível às outras mentes – ainda que assimilada de um modo particular, nalgum lugar interior em que o sentido faz sentido. Do contrário, os diálogos ou tratados teológicos e filosóficos de nada adiantariam, e a linguagem seria uma névoa dispersa e sem sentido. Por hora, não temos como desenvolver o tema de modo definitivo, mas o que a filosofia recente passou a chamar de “Argumento por Analogia com Outras Mentes” já está, de fato, ao menos de modo germinal,

de constatar o fato da certeza da própria existência. Para o filósofo francês a própria certeza de quem pensa ordenadamente é o modelo da evidência da idéia clara e distinta. Santo Agostinho saberá fazer da certeza do próprio pensamento um ponto de partida para chegar a outras verdades, ao conhecimento da alma e de Deus. Mas o primeiro uso que faz e que condiciona todos os outros é o de constatar não tanto a existência de uma verdade, quanto da verdade, e justo ao fato de nosso poder de conhecê-la, unindo-nos a ela. A existência da verdade é aquela de uma realidade permanente, absoluta, que não fazemos nós, mas à qual nos submetemos como nossa régua.” (BOYER, Charles. *Sant’Agostinho filósofo*. Bologna: Patron, 1965. p. 39-40).

¹²⁰ *Cont. acad.*, III, XI,26.

¹²¹ Como em *De Trin.*, VIII, 6,9: “Ao dizer que sabemos o que é uma alma (*animus*), não o dizemos com incoerência, pois nós também temos uma alma. Não porque a tenhamos visto com os olhos do corpo, e tampouco por termos percebido por uma noção geral ou especial, ou pela semelhança com outras muitas coisas por nós vistas. Mas como acabo de dizer, sabemos por termos uma alma. O que há que se conheça mais intimamente e leve a pessoa a sentir-se ela mesma do que esse princípio que nos faz sentir as demais coisas? Conhecemos, por comparação a nós mesmos, os movimentos dos corpos que nos fazem perceber que outros além de nós estão vivos. [...] *Conhecemos, portanto, a alma (animus) dos outros pela nossa. E pela nossa acreditamos na alma dos outros as quais não conhecemos*”; *De Trin.*, XV, 1,1: “Assim como a tudo mais que se possa dizer da alma racional ou inteligente e que diga respeito à realidade denominada mente ou ‘animus’. Com esse termo, alguns autores latinos, conforme seu modo de expressar, diferenciam a realidade que no homem é o que há de mais nobre – não existente no animal –, daquela alma que é comum ao irracional”; *De ver. rel.*, 2,2 [Prólogo]: “E nocaso de julgarem [Sócrates e outros filósofos que o sucedem] tal coisa repugnante [a adoração da ídolos], teriam de mudar sua maneira de ver e pôr-se em busca do único deus, pois só ele está acima de nossas mentes, e como consta, toda alma e o mundo inteiro foram por ele fabricados”, etc. “Agostinho usa a palavra *animus* (alma racional) em vez da palavra *mens* (mente) para anunciar e tentar resolver o problema de outras mentes.” (MATTHEWS, 2007, p. 88).

na filosofia do Hiponense¹²². Na pergunta “O que é o tempo?”, por exemplo, Wittgenstein já notara isso – a dependência *gramatical* de Agostinho para a expressão analógica do “objeto” intelectual.¹²³

Mergulhado nas teorias neoplatônicas, Agostinho procurou entender que a vontade sozinha não é capaz de fazer a ascensão da alma às realidades superiores. É preciso acolher a graça, conduzindo o olhar da alma degrau por degrau em direção ao essencial. Conforme o esforço da alma para ascender a cada degrau, Agostinho propõe, para se alcançar o nível mais elevado de ascese, o sexto degrau da alma, que se faça uma fenomenologia do olhar da própria alma em direção a si mesma para identificar o essencial nas realidades superiores, isto é, Deus. Já na doutrina da tríplice visão fundamentada por Agostinho no Livro XII do *Comentário literal ao Gênesis* destaca-se o conceito de “olhos da alma” ou visões da alma, que no latim se diz, “*acie mentis*”, para designar um tipo de visão própria do homem interior. No liber duodecimus do *De Genesi ad Litteram*, Agostinho explica esta doutrina da “*acie mentis*” classificando-a especificamente em três classes de visões, a corporal, espiritual e a intelectual, essa visão é o olhar da mente pelo qual se contempla o próprio amor, compreende as realidades que não têm imagens semelhantes a ela.¹²⁴

Scit se aliquid scientem, ou: a alma conhece-se conhecendo *algo* – algo sensível, ou algo como um preceito dado por escrito e, logo, também sensível¹²⁵. Na análise do conhecimento sensível, a alma (*animus*) é evidenciada¹²⁶, e por ela, nela, o pensamento puro

¹²² “O problema de outras mentes é certamente um tema básico da filosofia moderna. Entretanto, isso não figura nos escritos de Platão ou Aristóteles, ou nas obras de qualquer dos outros grandes nomes da filosofia antiga. [De Trin., IX, 3,3], e uma passagem similar do Livro VIII [6,9] da mesma obra podem ser os primeiros lugares na filosofia ocidental onde o problema de outras mentes é abordado.” (MATTHEWS, 2007, p. 88).

¹²³ Cf. WITTGENSTEIN, Ludwig. *O livro azul*. Trad. de Jorge Mendes. Lisboa: Edições 70, 1992b. p. 59-60. (Col. Biblioteca de Filosofia Contemporânea, 19). É esse fascínio que, por extensão, Wittgenstein aplica a toda a filosofia que o antecede. (Cf. WITTGENSTEIN, 1992b, p. 61-62).

¹²⁴ SILVA, Nilo César Batista da. *A conversão do olhar e os degraus de ascensão da alma*: pressupostos neoplatônicos na filosofia de Agostinho de Hipona. Disponível em: <<http://anpof.org/portal/index.php/en/agenda-encontro-2/user-item/475-sergiomariz/139-agenda-xvi-encontro/8769-a-conversao-do-olhar-e-os-degraus-de-ascensao-da-alma-pressupostos-neoplatonicos-na-filosofia-de-agostinho-de-hipona>>. Acesso em: 20 set. 2015.

¹²⁵ De Trin., X, 4,6; e como em Enn. in Ps., 18, 9: “‘O precito [regra, norma] do Senhor é luminoso, aclara os olhos’. O luminoso preceito do Senhor, tirado o véu das observâncias carnavais, ilumina a visão do homem interior.”

¹²⁶ “Santo Agostinho usou *intelligentia* (e também *intellectus*) para designar a faculdade da alma (humana) superior à razão, *ratio*. Esta última consiste no movimento da mente, *mens*, de uma coisa para outra (ou de uma proposição para outra). A *intelligentia*, em compensação, dá lugar a uma ‘visão’, e particularmente a uma ‘visão interior’ (mais exatamente, a uma visão das realidades no interior da alma, visão que se torna possível por meio da iluminação divina).” (MORA, José Ferrater. *Intelligentia*. In: _____. *Dicionário de filosofia*: Tomo II (E-J). Trad. de Maria Stela Gonçalves et al. São Paulo: Edições Loyola, 2001. p. 1536). Sendo a matéria uma realidade positiva, diferentemente do que defendia Aristóteles – para quem a matéria era pura potência –, está ligada à alma que existe, para ela, como uma forma ulterior que lhe é acrescentada, daí a pluralidade (alma←matéria) das formas substanciais ser encontrada tanto na natureza como no homem, composto de corpo e alma-espírito. Ferrater Mora afirma que, “para Santo Agostinho, a alma é, a rigor, uma intimidade – e uma intimidade pessoal. É certo que a alma é ‘parte’ do homem, o qual se compõe de corpo e alma, porquanto é um *conjunctum*.” (MORA, José Ferrater. *Alma*. In: _____. *Dicionário de filosofia*: Tomo I (A-D). Trad. de Maria Stela Gonsalves et al. São Paulo: Loyola, 2000. p. 90). Plotino e Porfírio são em grandes medidas os delineadores dessa dicotomia agostiniana: alma-matéria (*anima*) e alma-espírito (*animus*). Agostinho, no entanto, supera os dois pelo “reconhecimento da interioridade espiritual como via de

(intelectivo), privilegiado como forma de conhecimento superior, contra a inconstância dos sentidos¹²⁷. É no pensamento puro que *reconhecemos o mestre interior*. Mas a alma, que obtém as sensações em si mesmas, é também a causa das *suas*-nossas ideias.

A primeira experiência, cuja realidade deve permanecer acima de toda discussão, é que a linguagem é o meio mais ordinário de transmissão de ideias. Essa é sua função normal, uma vez que, quer quando falamos com outros, quer quando falamos interiormente conosco mesmos, usamos a palavra a fim de exprimir ideias ou de designar objetos; em resumo, as palavras são essencialmente signos.¹²⁸

Na interpretação ordinária, o aluno adquire as ideias após ouvi-las, mediante as palavras de um mestre exterior – como se a sua mente fosse uma “página em branco” –, por admonição. Mas isso é um equívoco facilmente demonstrável, segundo Gilson, e diz respeito às ideias “obtidas” pelos signos visuais ou auditivos.

A prova disso é que aquele que nos indica o que concebe em seu próprio pensamento, por meio de palavras e de frases, não consegue infalivelmente nos fazer receber o que concebeu. O ouvinte sempre é juiz do que ele ouve dizer, a ponto de frequentemente julgar melhor do que aquele que fala.¹²⁹

No aluno, naquele que ouve, as ideias nunca chegam exatamente como as do mestre (os conteúdos intelectuais transmitidos), como se estivessem somente “apagadas”, e então “acesas” pelas palavras deste. No lugar das “ideias”, na cristianização que Agostinho faz de Platão, o que há é uma *consciência*. Quanto mais essa consciência torna-se cristã, tanto mais se aproxima da verdade. Como um voltar-se ao Cristo que “dorme em nosso interior” e assim permanece se não for despertado¹³⁰ (ao nos lembrarmos de lembrarmos-nos dele, ou sermos lembrados de lembrar), assim também é o conhecimento, esperando por essa

acesso privilegiada à realidade própria da alma. Essa via de acesso é a experiência interior, a reflexão sobre a própria interioridade, a ‘confissão’ como reconhecimento da realidade íntima; em uma palavra, o que na linguagem moderna se chama de *consciência*.” (ABBAGNANO, Nicola. Alma. In: _____. *Dicionário de filosofia*. 2. ed. Trad. de Alfredo Bosi. São Paulo: Martins Fontes, 1998. p. 29).

¹²⁷ “A. [...] procuro o que conhecer, não o que crer. Mas tudo o que sabemos, dizemos, talvez corretamente, também que cremos; entretanto, nem tudo o que cremos sabemos. / R. Portanto, neste assunto rejeitas todo o testemunho dos sentidos? / A. Rejeito-o totalmente. / R. No que diz respeito àquele teu amigo [Alípio], a quem, como disseste, ainda não o conheces totalmente, queres conhecê-lo com o sentido ou com o entendimento? / A. O que conheço dele pelo sentido – se é que pelos sentidos se conhece alguma coisa – é de pouco valor e é o bastante. Porém, quanto àquela parte pela qual ele é meu amigo, isto é, a alma, desejo atingi-la pelo entendimento. / R. Podes conhecer de outra maneira? / A. De modo algum.” (*Sol.*, 1, 3,8).

¹²⁸ GILSON, Etienne. *Introdução ao estudo de santo Agostinho*. Trad. de Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. São Paulo: Discurso Editorial / Paulus, 2006. p. 140.

¹²⁹ GILSON, 2006, p. 141.

¹³⁰ “Se o Cristo não te vem à mente, em ti ele dorme; acorda-o, lembra-te de tua fé.” (*Enn. in Ps.*, 54, 10).

consciência que, voltando-se para si, a si mesma *se* interroga sobre si mesma¹³¹. Por trás de cada ato mental volitivo, intuitivo ou psicológico, há o indivíduo e a *sua* consciência, nunca igual à de outrem – o que explica a diferença no modo como ele vê a realidade, na qual se sabe incluído, sentindo e apreendendo o mundo e a linguagem que o descreve, tenta descrever. O mandamento do Apóstolo, “completai o meu gozo, para que tenhais *o mesmo modo de pensar*, tendo o mesmo amor, o mesmo ânimo, *pensando a mesma coisa*”¹³², não faz sentido se não interpretado como proposta ideal para um ideal, manifestando o simples *desiderium Apostolo orantes*.

2.3. A metáfora, ou: Para além do conjunto dos sinais escritos

Quando Agostinho, partindo de si mesmo, se esforça para achar um fundamento que possa ser aceito por todos, não obstante as suas particularidades individuais e subjetivas (a primeira pessoa, do singular ou do plural, se esconde no interior de tudo o que dizemos ou pensamos), as metáforas do *mestre interior* ou da *luz interior* lhe são muito caras; porque além de retomarem um fundamento filosófico antigo e respeitado (Platão, Plotino), alinham-se à *doctrina christiana* e são, de modo coerente, compreensíveis tanto pelo douto quanto pelo indouto. Como ele afirma em uma passagem do *De Trinitate*: “As trevas são as mentes dos homens... [a] nossa iluminação é uma participação no Verbo, isto é, àquela vida que é a luz dos homens”¹³³, de *todos os homens*; a uns, mais, a outros, menos – com o sol que nasce sobre justos e injustos¹³⁴, pela bondade de Deus. A utilização de todas essas metáforas, incluindo o “cogito”, é um modo de, por uma, complementar a outra... ou dizê-la de outro modo,

¹³¹ “Entrai na interioridade da alma, irmãos, e, em tudo o que fizerdes, considerai que tendes Deus por testemunha.” (*In Ioan.*, VIII, 9). Noutra tradução possível: “Volta à tua consciência...”, etc. No *De libero arbitrio*, o homem é superior aos animais, pela razoabilidade (a vida intelectual); e a consciência da vida é melhor que a própria vida, sem consciência (cf. *De lib. arb.*, II, 7,16-17). Também as árvores, embora sejam vivas, não têm “vida sensitiva”, como os animais. Por isso: “Que a nossa religião não seja a esse gênero de vida atribuído às árvores. Essa vida vegetativa não comporta nenhuma sensibilidade. É da mesma ordem de onde procedem os números de nosso corpo, de nossos cabelos e unhas. Podem ser contados, sem nada sentirmos. A vida sensitiva lhes é superior.” (*De ver. rel.*, 55,109 [Conclusão]).

¹³² Fp 2,2. *A ênfase é nossa*. Usamos a tradução de João Ferreira de Almeida (AC). Na tradução da *Vulgata*, do Pe. Matos Soares (MS), o imperativo é abrandado: “[...] tornai completo o meu gozo, *tendo todos o mesmo pensar*, a mesma caridade, uma só alma, um mesmo sentimento.” A tradução ecumênica (TEB), que nos parece mais adequada à realidade psicológico-espiritual dos fiéis, é como segue: “[...] então cumulai a minha alegria vivendo em pleno acordo. Tende um mesmo amor, um mesmo coração; procurai a unidade.” No *Interlinear* (NTI, p. 731), o original é como segue: “πληρώσατε μου τὴν χαρὰν ἵνα τὸ αὐτὸ φρονῆτε τὴν αὐτὴν ἀγάπην ἔχοντες σύμψυχοι τὸ ἐν φρονοῦντες”, cuja tradução, literal, é: “completai minha alegria que o[2] mesmo[3] penseis[1], o[2] mesmo[3] amor[4] tendo[1], unidos de alma, a uma [só] coisa tendo em mente.” A numeração entre colchetes supõe a ordem das palavras, no que poderia ser uma versão idiomática.

¹³³ “[...] *illuminatio nostra participatio Verbi est, illius scilicet Vitae quae lux est hominum*.” (*De Trin.*, IV, 2,4).

¹³⁴ Como em Mt 5,45, citado em *Enn. in Ps.* 54, 4.

dependendo do contexto do discurso, no discurso. É assim também que o Verbo, personificado na Palavra (que é o Cristo), é anterior – no homem – à sua pronúncia, contra a “sensualidade” das abstrações etéreas das oratórias vãs: “A palavra existe em minha mente antes de ser introduzida na linguagem.” Ele afirma, e completa:

Procuro o *som* correto para divulgá-la. Preciso descobrir uma maneira de ela chegar a você sem me abandonar. E, neste momento, você está ouvindo o que tenho em meu coração, e está no seu. Está em nós dois, e agora o está possuindo sem que eu a perca. E assim como a minha palavra tem de assumir um som para ser ouvida, a palavra de Deus assume a carne para ser vista.¹³⁵

Uma metáfora¹³⁶ é usada na intenção de explicar outras metáforas, à semelhança do que se faz na analogia; e sem a analogia seria difícil tratar da ascensão da palavra que “desce a mim” e, partindo da minha alma, chega à alma do outro e volta para Deus, seu autor¹³⁷. O *som* correto chama a atenção (sinaliza) para a compreensão vulgar entre o abjeto e o nome dado (instituído) ao próprio, apreendido por uma comunidade específica: pronunciada a palavra X, o objeto X “aparece” de modo associativo-correspondente na mente de quem conhece/entende a palavra e o objeto nomeado, e assim uma palavra X vai se ligando a outras palavras do tipo W, Y, Z, etc., dando sentido ao discurso que parte “do meu coração ao

¹³⁵ Trechos de *Enarrationes in Psalmos*, citados (sem referência) como em: WILLS, 1999, p. 90. A *ênfase é nossa*. A “palavra de Deus [que] assume a carne para ser vista”, é conforme o dogma da encarnação, baseado em Jo 1,14 (LXX): “Καὶ ὁ Λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν.” Cujá tradução latina (Vulgata): “*Et verbum caro factum est, et habitavit in nobis.*”

¹³⁶ Na etimologia da palavra, como vimos (Cap. 1, nota 235), a metáfora diz respeito à “ideia [que] é levada ou transladada além do seu sentido original, isto é, o conceito é transferido de um objeto ou indivíduo para outro objeto ou indivíduo por causa de semelhança real ou imaginária.” (MIRANDA, 1984, p. 28). A noção Aristotélica da poesia em seu verdadeiro âmbito (ação) e em seu verdadeiro significado (retrato dos universais) – um diferindo do outro, segundo ele, porque o primeiro diz respeito ao “que aconteceu”, e o outro ao que “poderia acontecer” (*Poet.*, 1451b 4-5), numa “linguagem embelezada, por formas diferentes em cada parte” (o ritmo, a harmonia e o canto)” – trata das ações que teriam, em seu valor mais imediato, a função de catarse (*katharsis*). Na linguagem mimética (*mimesis*), empregada nos vários gêneros de composição (*Poet.*, 1452a 1-11), a metáfora se destaca, e nela, por ela, também o poeta deve se destacar. “Aristóteles, na *Poética*, especifica que o essencial para um poeta é ‘se destacar nas metáforas’, porque elas são ‘o índice dos dons naturais’ (*Poética*, 1459 a), e o vemos várias vezes nas páginas que precedem a ocasião admirando a força das imagens esquilianas. E, sem dúvida, em termos de imaginação, nenhum poeta jamais ultrapassou Ésquilo.” (ROMILLY, Jacqueline de; TRÉDÉ, Monique. *Images, comparaisons et métaphores*. In: _____. *Petites leçons sur le grec ancien*. Paris: Éditions Stock, 2008. p. 127). A questão, óbvia ao menos nesse quesito, recai sobre a verdade que *deve ser* para além do que se mostra, na metáfora – ou por outro sentido, nos limites da linguagem.

¹³⁷ Como em Rm 10,8; e como no prólogo ao *Evangelho de são João* (1,1-18). Nos *Solilóquios*, a Razão, que é interior, admoesta Agostinho: “Agora, uma vez que o momento presente nos dá a oportunidade, *aceita, enquanto eu ensino, alguma coisa a respeito de Deus com base na analogia das coisas sensíveis*. Deus é inteligível e também inteligíveis são as proposições das ciências, porém, diferem em muito. Pois a terra é visível, como também o é a luz; mas a terra não pode ser vista se não for iluminada pela luz. Por isso, as coisas que alguém entende, que são ensinadas nas ciências, sem dúvida alguma ele as admite como verdadeiras, mas deve-se crer que elas não podem ser entendidas se não forem esclarecidas por outro, como que por um sol.” (*Sol.*, I, VIII,15). A *ênfase é nossa*.

coração do outro”¹³⁸, aquele ou aquela que *me* ouve. Nisso, nesse processo simples, todo um contexto teórico é posto em movimento, para que o conhecimento mediante a palavra falada/escrita seja provocado, promovido, exercitado. São ecos da noética neoplatônica de Porfírio, entre outras fontes que nem sempre são determinadas no *corpus* agostiniano. De fato, como Gilson afirma:

Qualquer esforço que se faça, permanecem indeterminações em toda exposição da noética agostiniana. Talvez isso exista no próprio agostinianismo, e uma de suas causas principais parece se encontrar no uso que santo Agostinho fez da doutrina de Plotino. Se devemos acreditar em Agostinho nesse ponto, a questão é simples, pois Agostinho disse, e parece que sempre pensou, que devia, entre outras coisas, toda sua teoria do conhecimento a Plotino.¹³⁹

Gilson tem razão. Em *De civitate Dei* (413-27), obra de maturidade, *tour de force* de um Agostinho já quase no final da sua “carreira literária”, lemos estas palavras generosas:

Estes filósofos que, pela sua fama e glória, vemos colocados merecidamente acima dos demais, compreenderam que Deus não é corpo e por isso é que, na busca de Deus, transcenderam todos os corpos. [...] Compreenderam, além disso, que em todo ser que muda, toda a forma que o faz ser o que é, qualquer que seja a sua natureza e os seus modos, não pode ela própria existir senão por Aquele que é verdadeiramente porque é imutavelmente. [...] Ora nós chamamos sensível ao que pode ser percebido pela vista e pelo tato do corpo; inteligível ao que pode ser captado *pelo olhar do espírito*. Viram, pois, que existe um ser no qual reside a primeira forma, imutável e, consequentemente, incomparável; julgaram muito justamente que é aí que se encontra o princípio das coisas, o qual não poderá ter sido feito e pelo qual tudo terá sido feito. Quanto à doutrina tratada na segunda parte, a que chamam lógica, isto é, racional, longe de mim a ideia de lhes serem comparáveis aqueles que puseram nos sentidos corporais o discernimento da verdade e pretenderam medir pelas suas regras inseguras e falazes tudo o que ao pensamento respeita. [...] A luz dos espíritos, para todo o conhecimento a adquirir, é, disseram eles [os platônicos], este mesmo Deus por quem todas as coisas foram feitas.¹⁴⁰

Nas *Confissões*, como vimos, Agostinho condena o orgulho intelectual de Teodoro, participante do “círculo platônico milanês”, que faz chegar às suas mãos “alguns livros platônicos, traduzidos do grego em latim”¹⁴¹. Não foi em Platão que Agostinho

¹³⁸ “[...] ao falarmos, o pensamento de nossa inteligência torna-se som, isto é, palavra sensível que penetra no espírito dos ouvintes pelos ouvidos corporais e, entretanto, *esse som que trazemos no coração e é chamado linguagem*, longe de se transformar nesse mesmo som, permanece íntegro em si próprio, revestindo a forma da voz para tocar o ouvido dos outros...” (*De doc. christ.*, I, 13,12b). *A ênfase é nossa*.

¹³⁹ GILSON, 2006, p. 212.

¹⁴⁰ *De civ. Dei.*, VIII, VI-VII [A]. *A ênfase é nossa*.

¹⁴¹ *Conf.*, VII, IX,13 [B]. Não custa lembrar que Agostinho se refere ao Neoplatonismo, “corrente filosófica que começou a ter expressão escolar, em Alexandria, nos finais do século III, princípios do século IV (Amônio Sacas), que, contra a traição dualista e céptica dos Acadêmicos a Platão, pretendia restaurar o pensamento platônico supostamente originário, na linha de uma filosofia não-materialista, henótica, soteriológica, religiosa, conversiva, procurando reconduzir tudo à transcendência do Uno. Plotino, discípulo de Amônio

encontrou a sua doutrina da iluminação, mas no *Evangelho de São João*, principalmente; e em Plotino (c. 204/5-270)¹⁴². O que a doutrina da reminiscência representou à questão do conhecimento, em Platão, representou à doutrina da Iluminação, em Agostinho; mas corrigida pela *doctrina*. É pela iluminação divina que o conhecimento humano, das coisas humanas e divinas, torna-se possível¹⁴³. Em numerosas referências, Agostinho se mostra dependente das analogias entre as visões física e mental¹⁴⁴. Nessas analogias, Deus é para a alma aquilo que o sol é para o olho: luz na qual e por meio da qual todas as coisas inteligíveis são iluminadas¹⁴⁵ – como neste trecho da *Carta 120*:

Proinde ista visibilia permanentia ita credimus, ut etiamsi non demonstrantur, speremus ea nos quandoque visuros; nec ea conemur ratione vel intellectu comprehendere, nisi ut ea, quia visibilia sunt, ab invisibilibus distinctius cogitemus: et cum cogitatione qualia sint imaginamur, satis utique novimus ea nobis nota non

juntamente com Orígenes, foi um dos seus mais eminentes representantes (*Enéades*), em Roma, sendo aqui seguido por Porfírio e Jámblico. Em Atenas, Longino e Proclo foram os seus maiores representantes.” (FREITAS, Manuel Barbosa da Costa; ROSA, José Maria Silva. Notas. In: AGOSTINHO, Santo. *Confissões*. Trad. de Arnaldo do Espírito Santo, João Beato e Maria Cristina de Castro-Maia de Sousa Pimentel. Lisboa: Centro de Literatura e Cultura Portuguesa e Brasileira / Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2001. p. 155; nota 31. [Col. Estudos Gerais – Série Universitária – Clássicos de Filosofia]). Quanto a Teodoro: “Agostinho não diz expressamente o nome do homem que fez chegar até ele os referidos livros. Entretanto, é comum atribuir-se tal feito a Flávio Mânlio Teodoro [350-409], importante personalidade literária e política, que chegou ao cargo de cônsul do Império. Um homem culto, amante da filosofia neoplatônica, com quem Agostinho travou amizade em Milão ao integrar-se ao grupo de Ambrósio e Simpliciano.” (COSTA, Marcos Roberto Nunes. *O problema do mal na polêmica antimaniqueísta de Santo Agostinho*. Porto Alegre: EDIPUCRS/UNICAP, 2002. p. 153; nota 34. [Col. Filosofia, 139]).

¹⁴² “Enfim, Agostinho encontrou a sua doutrina da Iluminação em Plotino.” (GILSON, 2006, p. 213). A teoria de Gilson é conhecida como “formal”, por destacar a natureza formal da atividade divina na iluminação, auxiliando a mente humana em sua necessidade de certeza e na apreensão das ideias. Outros autores (entre eles Tomás de Aquino) têm interpretações diferentes para a doutrina da Iluminação de Agostinho. Cf. NASH, Ronald H. *Iluminación divina*. In: FITZGERALD, 2006, p. 696-700.

¹⁴³ *Conf.*, X, XIX,28, etc. Nas palavras de Bornheim (1929-2002): “A iluminação possibilita toda verdade, toda *episteme*. A palavra verdade é usada por Santo Agostinho, de modo precípua, em relação a Deus: Deus é Verdade. As verdades que o homem atinge e que delimitam o campo da ciência são verdades na medida exata em que se fundamentam em Deus, na Verdade absoluta. O conceito de iluminação implica, pois, dizer que Deus fundamenta e possibilita toda verdade.” (BORNHEIM, Gerd A. Observações sobre a presença da metafísica platônica no pensamento de Santo Agostinho. In: _____. *Metafísica e finitude: ensaios filosóficos*. Porto Alegre: Editora Movimento / IPV, 1972. p. 17).

¹⁴⁴ Como em *De Trin.*, XII, 15,24: “[...] é preferível acreditar que a natureza da alma intelectiva foi criada de tal modo que, aplicada ao inteligível segundo sua natureza, e tendo assim disposto o Criador, possa ver esses conhecimentos em certa luz incorpórea de sua própria natureza. Assim acontece com o olho do corpo que vê os objetos que o cercam na luz natural, pois pode-se acomodar a essa luz, já que para ela foi feito.”

¹⁴⁵ Como em *Sol.*, I, 1,3: “Deus Luz inteligível, em quem, por quem e mediante quem tem brilho inteligível tudo o que brilha com inteligência.” E: “R. Agora, uma vez que o momento presente nos dá a oportunidade, aceita, enquanto eu ensino, alguma coisa a respeito de Deus com base na analogia das coisas sensíveis. Deus é inteligível e também inteligíveis são as proposições das ciências, porém, diferem em muito. Pois a terra é visível, como também o é a luz; mas a terra não pode ser vista se não for iluminada pela luz. Por isso, as coisas que alguém entende, que são ensinadas nas ciências, sem dúvida alguma ele as admite como verdadeiras, mas deve-se crer que elas não podem ser entendidas se não forem esclarecidas por outro, como que por um sol.” (*Sol.*, I, 8,15). A teoria da reminiscência, platônica, é esvaziada de seu significado, em proveito da doutrina da Iluminação interior, da luz que vem da Luz, Deus, Sol dos espíritos. Essa luz, em nós – como nas analogias de *Sol.*, I, XIII,23 e II, XX,35 –, é como a luz da aurora, que vai brilhando mais e mais (ascendendo), até ser dia perfeito (no modelo de Pv 4,18).

*esse. Nam et Antiochiam cogito incognitam, sed non sicut Carthaginem cognitam. Illam quippe visionem cogitatio mea fingit, hanc recolit; nequaquam tamen dubito, sive quod de illa testibus multis, sive quod de ista meis aspectibus credidi. Iustitiam vero et sapientiam et quidquid eiusmodi est, non aliter imaginamur, aliter contuemur; sed haec invisibilia simplici mentis atque rationis intentione intellecta conspiciamus, sine ullis formis et molibus corporalibus, sine ullis lineamentis figurisque membrorum, sine ullis localibus sive finitis sive spatiis infinitis. Ipsumque lumen, quo cuncta ista discernimus, in quo nobis satis apparet quid credamus incognitum, quid cognitum teneamus, quam formam corporis recordemur, quam cogitatione fingamus, quid corporis sensus attingat, quid imaginetur animus simile corpori, quid certum et omnium corporum dissimillimum intellegentia contempletur: hoc ergo lumen ubi haec cuncta diiudicantur, non utique, sicut huius solis et cuiusque corporei luminis fulgor, per localia spatia circumquaque diffunditur, mentemque nostram quasi visibili candore illustrat, sed invisibiliter et ineffabiliter, et tamen intellegibiliter lucet, tamque nobis certum est, quam nobis efficit certa quae secundum ipsum cuncta conspiciamus.*¹⁴⁶

A doutrina da Iluminação, portanto, inclui ao menos três pontos que devem sem considerados: 1) Deus é luz e, como o sol sobre a Terra, ilumina a todos os homens, mas em graus diferentes; 2) há verdades inteligíveis (as *razões eternas*), iluminadas por Deus; 3) as mentes humanas não podem conhecer essas verdades essenciais sem que Deus às ilumine. Esses três pontos aparecem, exemplarmente, no início do capítulo VI dos *Solilóquios*, nos argumentos sobre as faculdades da alma, atribuídos à Razão:

¹⁴⁶ “Por tal motivo, acreditamos nas coisas invisíveis e eternas, de modo que, embora não possamos mostrá-las com evidência, esperamos poder vê-las um dia, sem esforço de compreendê-las com a razão ou com o intelecto, mas pensando-as de maneira a discernir mais claramente o visível do invisível. Quando imaginamos a natureza ou a forma, com o pensamento, sabemos bem somente aquilo que não se nota [que não é notado]. Assim imagino Antioquia, que não conheço, mas não como imagino Cartago, que conheço. No primeiro caso, trata-se de uma imagem formada da fantasia (imaginação), no segundo, ao contrário, de uma recordação; mesmo não tendo nenhuma dúvida da existência da primeira, comprovada por muitas provas (testemunhas), nem da outra, acreditando no que os meus olhos viram. Ao contrário, a justiça, a sabedoria ou qualquer outra coisa da mesma espécie, não às imaginamos de um modo e compreendemos de outro, mas às enxergamos e compreendemos com a simples percepção da mente e da razão, invisíveis, privadas de qualquer forma e dimensão corpórea, de características e configurações corpóreas, sem limite de lugar restrito ou de espaço infinito. No entanto, existe uma luz por meio da qual discernimos todas essas realidades, mediante a qual se torna claro que cremos sem conhecer, e tomamos o conhecido por certo; como a forma corpórea que recordamos e às vezes imaginamos com o pensamento, e percebemos com os sentidos do corpo; e ao invés de a imaginarmos semelhante a um corpo, a inteligência contempla-a como diferente de qualquer realidade corpórea. Essa luz, mediante a qual discernimos cada coisa, não é como o esplendor do nosso sol ou de qualquer outro corpo luminoso que se difunde irradiando através do espaço, para iluminar a nossa mente como um esplendor visível. Não, ela brilha de modo invisível e inefável, mas de modo inteligível (compreensível); e a percebemos tão certa como todas as coisas invisíveis que contemplamos por meio dela.” (*Ep.*, 120, 2,10). Já em Irineu de Lyon a analogia Deus-luz-entendimento é assim apresentada: “Da mesma forma que o sol, criatura de Deus, é um só e é idêntico em todo o mundo, assim também o ensino da verdade, que brilha em toda parte e ilumina a todos os homens, que querem chegar ao conhecimento da verdade, é sempre o mesmo.” (*Adv. haer.*, 1, 9). “A importância desta doutrina para toda a teoria agostiniana do conhecimento está indicada em uma passagem (que às vezes passa despercebida) da sessão 10 da carta 120 [trecho citado], onde Agostinho escreve que a iluminação desempenha um papel na ação de crer, conhecer, recordar, imaginar, perceber sensivelmente e, na realidade, em todo o campo do conhecimento.” (NASH, Ronald H. *Iluminación divina*. In: FITZGERALD, 2006, p. 697).

Porque as faculdades da alma são como que os olhos da mente: como as coisas que são certas no âmbito das ciências são tais como as coisas que são iluminadas pelo sol para que possam ser vistas, assim como o é a terra e tudo o que é terreno; mas Deus é quem ilumina. Assim, eu, a razão, estou nas mentes como a visão nos olhos. Pois não é a mesma coisa ter olhos e olhar, como tampouco olhar e ver. Por isso, a alma precisa de três coisas: ter olhos dos quais possa usar bem, olhar e ver. O olho da alma é a mente isenta de toda mancha do corpo, isto é, já afastada e limpa dos desejos das coisas mortais, o que somente a fé, em primeiro lugar, lhe pode proporcionar. O olhar da alma é a razão.¹⁴⁷

É por descansarem sobre esse “lastro teológico” que os diálogos agostinianos, embora semelhantes aos de Platão nalgum ou noutro aspecto, nunca terminam em ἀπορία (i.e., sem saída). Onde finda o caminho do entendimento, pelos limites naturais do esforço humano, inicia-se o caminho da fé, que não tem limites; como Camus escreve, repetindo Kierkegaard¹⁴⁸ – que encontra fundamentos em Agostinho –: “A expressão [a intuição] começa onde o pensamento acaba.”¹⁴⁹ Sentença que volta a aparecer na obra de William Raeper e Linda Smith, na oposição fê/pensamento: “A fê começa onde o pensamento termina.”¹⁵⁰ Um sistema lógico, portanto, seria possível, mas um sistema existencial, jamais¹⁵¹. O limite não é para a fé, mas para o entendimento.

É assim que, no final do *De magistro*, depois de debatidas as questões do signo e do significado, ficamos sabendo o que Adeodato (Agostinho) pensa sobre a função da linguagem e das palavras: a palavra articulada é expressão da recordação interior¹⁵², e a locução instrutiva dos mestres exteriores não nos serve senão para nos incitar ao conhecimento. A instrução de um mestre exterior vale pouco sem o auxílio do *mestre interior*, que nos confirma que aquilo que nos dizem, de fora, corresponde, de fato, à verdade que

¹⁴⁷ *Sol.*, VI, 12-13.

¹⁴⁸ Isto é: “A fé começa precisamente onde acaba a razão.” (KIERKEGAARD, Sören. *Temor e tremor*. Trad. de Maria José Marinho. Lisboa: Guimarães Editores, 1990. p. 71. [Col. Filosofia & Ensaios]). Nesse sentido é que também faz sentido a conhecida e nem sempre bem interpretada expressão kierkegaardiana: “*Subjektiviteten Sandheden*”, “A verdade é a subjetividade.” (KIERKEGAARD, S. A. *Post-Scriptum*. Trad. de Paul Petit. Paris: Gallimard, 1990b. p. 134). Mais adiante voltamos à expressão, elucidando-a em seu contexto e trazendo-a ao nosso.

¹⁴⁹ CAMUS, Albert. *O mito de Sísifo*. Trad. de Ari Roitman e Paulina Watch. Rio de Janeiro: Edições BestBolso, 2010. p. 101. Desenvolveremos esse conceito mais adiante.

¹⁵⁰ RAEPER, William; SMITH, Linda. *Introdução ao estudo das idéias: religião e filosofia no passado e no presente*. Trad. de Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Loyola, 1997. p. 72.

¹⁵¹ Como Agostinho, Kierkegaard “encarava suas próprias experiências como um drama a partir do qual [podia] moldar sua filosofia. Ressentia-se do fato de a existência pessoal não poder ser apreendida num sistema ou reduzida ao meramente racional.” (RAEPER; SMITH, 1997, p. 72).

¹⁵² “Tenho a impressão de que não sabes que, se nos foi ordenado rezar em lugares fechados, expressão que significa o espaço secreto da alma [*quo nomine significantur mentis penetralia*], o foi porque Deus não quer ser lembrado de algo ou ensinado por nossas palavras [*nostra locutione non quaerit*], para conceder-nos o que desejamos. Quem fala, pois, dá exteriormente o sinal da sua vontade por meio da articulação do som [*Qui enim loquitur, suae voluntatis signum foras dat per articulatum sonum*]: mas devemos procurar Deus e suplicar-lhe no mais íntimo recesso da alma racional [*rationalis animae secretis*], que se denomina o homem interior [*homo interior*]; quis ele que fosse este o seu templo.” (*De mag.*, I, 2).

habita em nosso interior. “Não saias de ti, mas volta para ti mesmo, a verdade habita no coração do homem¹⁵³”; e: “É o mestre interior quem realmente ensina: Cristo ensina, sua inspiração ensina.¹⁵⁴” 1377 anos depois, quando J. W. Goethe (1763-1852) põe estas palavras na boca do atormentado Werther: “Volto-me para dentro de mim mesmo e encontro um mundo!¹⁵⁵”, é ainda a noção da interioridade do/no homem, herança agostiniana, que ecoa como reflexo daquilo que, em nós, é mais vívido, íntimo e verdadeiro: o *eu interior*.

Irei também além desta força da minha natureza, ascendendo por degraus até àquele que me criou, e dirijo-me para as planícies e os vastos palácios da memória, onde estão tesouros de inumeráveis imagens veiculadas por toda a espécie de coisas que se sentiram. Aí está escondido também tudo aquilo que pensamos, quer aumentando, quer diminuindo, quer variando de qualquer modo que seja as coisas que os sentidos atingiram, e ainda tudo aquilo que lhe tenha sido confiado, e nela depositado, e que o esquecimento ainda não absorveu nem sepultou.¹⁵⁶

Levado a outro nível, a Verdade conhece as verdades que *se reconhecem* na Verdade interior:

Eu [...], pela admoestação das tuas palavras aprendi que estas não servem senão para estimular o homem a aprender, e que é já grande coisa se, através da palavra [*per locutionem*], transparece um pouquinho do pensamento de quem fala [*aliquanta cogitatio loquantis apparet*]. Se, depois, foi dita a verdade, isto nos pode ensinar somente Aquele que, falando por fora, avisa que habita dentro de nós.¹⁵⁷

São palavras de uma conclusão, de um entendimento advindo não *per locutionem*, mas incitado *per locutionem*, na consulta e na confirmação interior, onde Deus habita, *no*

¹⁵³ *De ver. rel.*, VI, 39,72. “Santo Agostinho formulou o método da questão do ser neste aforismo: ‘Não vás para fora; volta a ti; no interior do homem habita a verdade: a necessidade de buscar!’ (*De vera religione*, 39, 72). Santo Agostinho não propõe um método subjetivo em oposição ao objetivo. A questão do ser é prévia ao esquema subjetivo-e-objetivo. O voltar-se para o interior não significa ir para dentro em oposição ao vir para fora. A questão do ser é prévia ao esquema dentro-e-fora. Prévia a todos os esquemas, como o surgir da aurora é prévio a todas as *modalidades do dia* que ela venha a tomar. A *questão do ser* é a experiência interior e irrecusável da necessidade de busca.” (BUZZI, 1990, p. 18). No mesmo sentido: *Enn. in Ps.*, 4, 8; *De Trin.*, XII, 8,13, etc.

¹⁵⁴ “*Interior ergo magister est qui docet: Christus docet, inspiratio ipsius docet.*” (*Trat. in Epist. Joan*, III, 13).

¹⁵⁵ GOETHE, Johann Wolfgang. *Os sofrimentos do jovem Werther*. Trad. de Erlon José Paschoal. São Paulo: Estação Liberdade, 1999. p. 20. Em um sentido mais direto, o “castelo interior” de Santa Teresa de Ávila (1515-1582) é também referência a Agostinho, especialmente às passagens sobre a memória, no Livro X das *Confissões*. Cf. D’ÁVILA, Teresa [Santa Teresa de Jesus]. *Castelo interior ou moradas*. 14. ed. Trad. das Carmelitas Descalças do Convento de Santa Teresa do Rio de Janeiro. São Paulo: Paulus, 2008.

¹⁵⁶ *Conf.*, X, VIII,12,15 [B]. Tudo o que o indivíduo é ou se *sabe ser*, está guardado em seu interior (cf. *Conf.*, X, VII,11-13,68-70). O agostinismo costuma ser definido como uma “metafísica da experiência interior”, na expressão de Wilhelm Windelband (1858-1915), retomada por Gilson (cf. GILSON, E. *L’avenir de la métaphysique augustinienne*. In: *Revue de Philosophie*. Paris, n. 30, p. 703, 1930). Nesse sentido, esta passagem em *De ver. rel.*, VI, 40,74: “O homem interior renasce dia a dia, enquanto o homem exterior vai se corrompendo. O homem interior, porém, contempla o homem exterior e, comparando-se a ele, acha-o feio.”

¹⁵⁷ *De mag.*, XIV, 46.

fundo da alma – como no dizer de Noëlla Baraquin¹⁵⁸. Não se trata, portanto, de uma *crença* pelas palavras, nas palavras; mas, antes, de um *reconhecimento* “por meio das imagens que [o discípulo] traz consigo”, interiormente sensoriadas: no intelecto ativo (*mens*), na razão iluminada – pois “nada se pode ensinar com palavras [*aliquid te didicisse verbis meis*]”.¹⁵⁹

Efetivamente, aquele que ouve, se sensoriou [*sensorum*]¹⁶⁰ e apreciou essas coisas [o que ouviu daquele que lhe fala], não as aprende pelas minhas palavras, mas ele mesmo as reconhece por meio das imagens que traz consigo. No caso porém de ainda as não ter sensoriado [*si ea sensit atque adfuit*], quem não compreenderá que ele propriamente não aprende, mas crê nas palavras? Quando porém se trata de coisas que vemos por meio da mente, isto é, por meio do intelecto e da razão, falamos realmente de coisas que contemplamos presentes nessa luz interior da Verdade, de que é iluminado e goza aquele que se denomina “homem interior”. Mas ainda então o nosso ouvinte, se também ele as vê por meio dessa visão íntima e pura, conhece pela contemplação o que eu digo, e não pelas minhas palavras.¹⁶¹

¹⁵⁸ “Deus presente no fundo da alma”, um dos pontos, sempre poéticos, do verbete dedicado a Agostinho no *Dicionário universitário dos filósofos*. (Cf. BARAQUIN, 2007, p. 5).

¹⁵⁹ *De mag.*, XII, 40. Texto que corresponde exatamente ao que é dito no final do capítulo anterior: “No que diz respeito a todas as coisas que compreendemos, não consultamos a voz de quem fala, a qual soa por fora, mas a verdade de dentro que dentro de nós preside à própria mente, incitados talvez pelas palavras a consulta-la. Quem é consultado ensina verdadeiramente e este é Cristo, que, segundo alguém afirmou, habita no homem interior [Ef 3,16-7], isto é: a virtude incommunicável de Deus e a sempiterna Sabedoria, que toda alma racional consulta, mas que se revela a cada um quanto é permitido pela sua própria boa ou má vontade. E às vezes há enganos, isto não acontece por erro da verdade consultada, como não é por erro da luz externa que os olhos, volta e meia se enganam: luz que confessamos consultar a respeito das coisas sensíveis, para que no-las mostre na proporção em que nos é permitido distingui-las.” (*De mag.*, XI, 38). Em *Conf.*, X, IX,16 [B]: “Estes conhecimentos [das artes liberais] estão como que retirados num lugar mais íntimo, que não é lugar. Ora, eu não trago comigo as suas imagens, mas as próprias realidades. As noções de literatura, de dialética, as diferentes espécies de questões e todos os conhecimentos que tenho a este respeito existem também na minha memória, mas de tal modo que, *se não retivesse a imagem, deixaria fora o objeto*.” Ciência e imagem, portanto, são distintos em Agostinho. A ciência está em nós, sem imagens; os objetos estão em nós, pelas imagens (*De ver. rel.*, I, 10,18).

¹⁶⁰ Ou “percebeu”, mediante a luz interior, a razão: “*Cum vero de iis agitur quae mente conspicimus, id est intellectu atque ratione, ea quidem loquimur quae praesentia contuemur in illa interiore luce veritatis*.” (*De mag.*, XI, 40). No *De ver. rel.*, VI, 39,73, a luz interior é a mais bela, porque por ela se medem os juízos: “Porque ela é mais bela – aquela luz interior – com a qual eu aprovo e desaprovo. Ela mesma agrada-me acima de tudo.” Por isso, e por ser verdadeira, deve ser procurada (*De ver. rel.*, VI, 49,96). Em *De lib. arb.*, II, IX,25, finalmente, a sabedoria deve ser buscada “não [somente] conforme ao que cremos, mas conforme ao que admitimos com compreensão clara, [isto é:] não só pela fé, mas também pela luz da razão.”

¹⁶¹ *De mag.*, XII, 40. É a doutrina da *anamnese* platônica, ou, em Agostinho, da Iluminação interior; que é apresentada assim: “Ao dizer coisas verdadeiras, nem sequer o ensino a ele, que intui essas coisas verdadeiras, pois não é ensinado pelas minhas palavras, mas pelas coisas mesmas que lhe são manifestas, descobrindo-lhas Deus interiormente. E assim, se fosse interrogado sobre elas, também ele poderia responder. Que há de mais absurdo do que julgar ser ele ensinado pela minha locução, ele que se fosse interrogado, antes de eu falar poderia expor essas mesmas coisas? Com efeito, o fato de o interrogado negar alguma coisa, e urgido por outras perguntas vir a admitir, como frequentemente acontece, isso deve-se à fraqueza da pessoa que contempla, a qual não é capaz de divisar nessa luz a totalidade dum assunto. Leva-se a fazê-lo por partes, ao interrogá-la sobre aquelas mesmas partes que constituem esse conjunto, ao qual ela não conseguia contemplar na totalidade. Se é levada a isso pelas palavras de quem a interroga, estas não são de ensino, mas de inquisição, e feita segundo a medida que tem a pessoa interrogada, de aprender interiormente.” (*De mag.*, XII, 40). Seja ensinando coisas verdadeiras ou falsas, ou inquirindo a outrem, é somente nesse, interiormente, que o aprendizado pode ocorrer, em consonância com a Verdade que aí habita.

A verdade, como uma luz que se acende no interior do homem; e quanto mais o homem se aproxima dessa luz interior, mais se aproxima da Verdade, de Deus¹⁶², a Suma Medida – conceito herdado do estoicismo e do neoplatonismo, e de São Paulo.¹⁶³

Que é isso que brilha em mim e trespassa o meu coração, sem o ferir? E tanto estremeço como me inflamo: estremeço, na medida em que sou diferente disso; inflamo-me, na medida em que me assemelho a isso. A sabedoria, é a própria sabedoria, que brilha em mim...

e:

Ora, a Verdade encerra em si uma Suma Medida: da qual procede e à qual se volta inteiramente. E essa Suma Medida assim é, por si mesma, não por alguma imposição extrínseca. E sendo perfeita e suma é também a verdadeira Medida. E tal como a verdade é gerada (*gignitur*) pela Medida, assim também a Medida manifesta-se pela

¹⁶² “Dirigi-me, então, a mim mesmo, e perguntei-me: ‘E tu, eum és?’ ‘Um homem’, respondi. Servem-me um corpo e uma alma; o primeiro é exterior, a outra interior. Destas duas substâncias, a qual deveria eu perguntar quem é o meu Deus, que já tinha procurado com o corpo, desde a terra ao céu, até onde pude enviar, como mensageiros, os raios dos meus olhos? À parte interior, que é a melhor. Na verdade, a ela é os mensageiros do corpo [os sentidos] remetiam, como a um presidente ou juiz, as respostas do céu, da terra e de todas as coisas que neles existem, e que diziam: ‘Não somos Deus; mas foi ele quem nos criou’. O homem *interior* conheceu esta verdade pelo ministério do homem *exterior*. Ora, eu, homem interior – alma –, eu conhecia-a também pelos sentidos do corpo.” (*Conf.*, X, VI,9 [B]).

¹⁶³ Há muito do estoicismo em “Paulo”, em trechos como este *Aos hebreus* (Agostinho fala da “autoria incerta” da carta *Aos hebreus* (“*Ad Hebreos quoque epistola, quamquam nonnullis incerta sit...*” [*De pecc. mer.*, 1, 27,50])), mas tende a acreditar na autoria paulina, seguindo a tradição da Igreja Oriental): “Este Filho [o Cristo] é o resplendor [ἀπαύγασμα] de sua glória [δόξα, glória de Deus] e a expressão [χαρακτήρ; ‘impressão’, ‘estampa’, ‘gravação’ exata] do seu ser [ὑπόστασις; ‘essência’, ‘substância’, ‘natureza’], e sustenta o universo pelo poder da sua palavra” (Hb 1,3; TEB) e aos *Efésios*: “Assim tereis condições para compreender [καταλάβεσθαι, ‘aprender’, ‘pegar mentalmente’] com todos os santos qual é a largura [πλάτος] e o comprimento [μήκος] e a altura [ὕψος] e a profundidade [γνῶναι]...” (Ef 3,18; BJ), entre outros. E embora alguns teólogos vinculem essa última parte da sentença ao tema do amor de Cristo à sua Igreja (ou à sua percepção da plenitude da revelação divina), ela designa, na cosmologia estoica, a totalidade do universo regido pela Providência divina (προνοία), que é seu todo causal, a lei universal que governa o mundo (cf. REALE, 1992, p. 303-15). Trata-se ainda de um tema comum à gnose cristã, em que a enumeração das dimensões – como em 1Co 2,9 – serve à afirmação de que o Cristo ultrapassa qualquer conhecimento humano. Também Calvino, em relação à passagem de *Efésios*, segue Agostinho (cf. *Enn. in Ps.*, 8,5): “A metáfora é extraída da matemática, que das partes denota o todo. [...] Para que o ser humano se aproxime de Deus, deve antes elevar-se acima de si próprio e do mundo. Eis a razão por que os sofistas recusam admitir que podemos sentir-nos seguros na graça de Deus. Pois eles avaliam a fé pela percepção [= *apprehensione*] dos sentidos humanos. Mas Paulo sustenta que esse conhecimento [= *scientia*] é superior a todo e qualquer conhecimento [= *notitia*]. [...] Lembremo-nos, pois, de que a certeza [proveniente] da fé é conhecimento [= *scientia*], mas que o mesmo é adquirido pelo ensinamento do Espírito Santo, e não pela acuidade do nosso próprio intelecto.” (CALVINO, João. *Efésios*. Trad. de Valter Graciano Martins. São Paulo: Edições Paracletos, 1998. p. 104-05). Sabe-se hoje que nem *Hebreus* e nem *Efésios* são de autoria paulina. “O *corpus* paulino comporta catorze epístolas, contando-se a epístola aos Hebreus, e esta última adquiriu um *status* particular desde os Padres da Igreja, os quais, aliás, pouco se preocupavam com as questões ligadas à autenticidade. [...] De modo geral, três são consideradas inautênticas: Efésios, a primeira a Timóteo e a epístola a Tito. [...] tomamos como hipótese [...] que a epístola aos Colossenses é autêntica e que a epístola aos Efésios é obra de um discípulo que retoma as idéias mestras da epístola aos Colossenses para apresentá-las a diversas Igrejas gentio-cristãs.” (QUESNEL, 2008, p. 91-92). Não desenvolveremos a questão; e já que Agostinho considera as referidas epístolas inspiradas ou ligadas à doutrina paulina, nos limitamos às passagens citadas. Para as questões de autenticidade na crítica moderna, cf.: QUESNEL, 2008, p. 113-30.

Verdade. Por conseguinte, nunca houve Verdade sem Medida, nem Medida sem Verdade. Quem é o Filho de Deus? Já o dissemos e está escrito: “A Verdade!” Quem é aquele que não possui progenitor, a não ser a Suma Medida? (o Pai). Logo, todo aquele que vier à Suma Medida pela Verdade será feliz. E isso é possuir a Deus na alma, gozar de Deus. Quanto às outras coisas criadas, Deus as possui, mas elas não possuem a Deus.¹⁶⁴

O problema do conhecimento, em Agostinho, está consequentemente ligado ao da linguagem, problematizada pelos seus limites, na constatação de uma tríade-imediata formada por um agente externo (que fala, escreve, gesticula, etc.), um agente interno (a mente que reconhece mentes, que tem acesso ao *mestre interior*) e o *eu-consciente-consciência* que se relaciona com os demais agentes, aceitando (por qual meio? qual argumento? qual garantia?) ou rejeitando as informações que chegam de fora, por intermédio dos sentidos, ou que descobre em si, adormecidas¹⁶⁵ – como as noções matemáticas, inteligíveis, intelectíveis, imateriais¹⁶⁶ –, mensurando isso com/por aquilo como *mais* ou *menos* verdadeiras, falsas ou confusas, etc. Agostinho destaca o valor da dialética platônica como ciência perfeita e um meio indispensável para chegar à sabedoria e identificar-se com ela¹⁶⁷; já tendo enumerado algumas verdades aprendidas na dialética – de uma lista enorme que poderia fazer –, verdades em si mesmas, seja qual fosse a situação dos sentidos:

“Se no mundo, os elementos são quatro, não são cinco”; “se o sol é um, não são dois”; uma alma não pode morrer e ser imortal”; “não pode um mesmo homem ser feliz e miserável”; “não luz o sol e é de noite neste lugar agora”; “ou estamos despertos agora ou dormimos”; “ou é corpo o que me parece ver, ou não é”.¹⁶⁸

Nisso, no que sei mais intimamente, seguramente sei que *sou uma consciência* que deduz ou induz *a partir de...*, de um objeto externo refletido interiormente e, antes, sensoriado. Por meus sentidos, por assim dizer, o mundo inteiro cabe em mim como possibilidade intelectual.

¹⁶⁴ *Conf.*, XI, IX,11 [A] e *De beat. uit.*, IV, 34, respectivamente. A Suma Medida não possui progenitor: “Antes, não há nela *ter sido*, nem *haver de ser*, pois simplesmente ‘é’, por ser eterna. Ter sido e haver de ser não são próprios do Ser eterno.” (*Conf.*, IX, X [B]).

¹⁶⁵ “E se eu deixar de as recordar por pequenos espaços de tempo, de tal maneira voltam a submergir e a deslizar para os recônditos mais afastados, que de novo, como se fossem novas, têm de ser arrancadas, pensando, do mesmo lugar – pois não é outro o seu espaço – e reunidas de novo, para que possam ser conhecidas, isto é, recolhidas como que de uma espécie de dispersão: por isso se diz que a palavra *cogitare* deriva de *cogere*. Com efeito, *cogo* está para cogito como *ago* para agito e *facio* para *factito*. Contudo, o espírito reivindicou, como própria de si, esta palavra, de tal maneira que *cogitari* se aplica propriamente àquilo que se recolhe (*conligitur*), isto é, junta (*cogitur*), não noutro lugar, mas sim no espírito.” (*Conf.*, X, XI,18 [A]).

¹⁶⁶ Cf. *Conf.*, X, XII,19. Nesse sentido, para a noção onto-lógica da matemática (dos gregos à “virada linguística”), os capítulos seis (“Platonismo e ontologia matemática”), sete (“A orientação aristotélica e a lógica”) e oito (“Lógica, filosofia e ‘viragem linguagística’”), na obra de Badiou, são recomendados. Cf. BADIOU, Alain. *Meditações filosóficas – volume 1: breve tratado de ontologia transitória*. Trad. de Alexandre Emílio. Lisboa: Instituto Piaget, [s.d.]. p. 95-125. (Col. Pensamento e Filosofia, 54).

¹⁶⁷ *Cont. acad.*, III, XVII,37.

¹⁶⁸ *Cont. acad.*, III, XIII,29.

Na captação dessas informações externas, a visão tem primazia sobre os demais sentidos¹⁶⁹. As palavras escritas tornam-se visões externas, materializações dos sons que os homens emitem (*uoces*) na intenção de *demonstrar* o que há internamente – ou quando falam do que ainda não podemos ver (porque somente dentro deles, em seus corações, em suas mentes¹⁷⁰) ou quando nos mostram o que está ao alcance dos nossos olhos, na imagem do que se mostra. De um ou de outro modo, imagens; e somente pela imagem, interior←exterior, é que é possível o pensamento. Quando Camus, nos *Cadernos*, afirma que “só se pensa por imagens”¹⁷¹, é como se Agostinho ainda falasse, na observação repetida.

Os diferentes graus que vemos na natureza (física), reconhecidos a partir da simples noção (psíquica) do menor em relação ao maior ou vice-versa – primeiro em sua própria natureza, depois em relação às naturezas superiores –, também podem nos levar a uma noção alterosa, preclara: da boa ação que reflete a ideia de bem, ascendente como por degraus, até o inefável *Summum bonum*,

o bem de tudo o que é bom, donde todo bem se origina, bem ao qual não se acrescenta sujeito. Pode-se dizer: bom homem, bom campo, boa casa, bom animal, boa árvore, bom corpo e boa alma. De cada vez acrescentaste a palavra: bom. Existe um bem simples, o próprio bem, através do qual todas as coisas se tornam boas. O próprio bem do qual provém o que torna boa todas as coisas.¹⁷²

¹⁶⁹ *Conf.*, X, XI,18.

¹⁷⁰ Como, por exemplo, no Livro VII de *A república*, quando Sócrates fala dos homens presos em uma caverna, desde que nasceram, e seu interlocutor, Glauco, responde: “ὄπω, ἔφη.”, “Estou vendo.” (*Rep.*, VII, 514b). Na tradução de Maria Helena Rocha Pereira (Calouste Gulbenkian, 2012, p. 315): “– Estou a ver.” Afirmação que, em uma tradução brasileira de uma tradução francesa (de Bernard Piètre), feita por Elza Moreira Marcelina, fica assim: “Posso imaginar a cena.” (PLATÃO. *A república*: apresentação e comentários de Bernard Piètre. 2. ed. Trad. Elza Moreira Marcelina. Brasília: UnB, 1996. p. 47). É evidente que não é boa a tradução, mas ainda assim nos mostra que a “visão dos personagens na caverna” não se dá com os olhos, literalmente, mas na mente, intelectivamente. O texto grego é conforme: PLATO. *Republic*. In: _____. *Platonis Opera*. John Burnet. (Ed.). Oxford University Press, 1903. Disponível em: <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0167%3Abook%3D7%3Asect%3D514b>>. Acesso em: 11 ago. 2015.

¹⁷¹ “Só se pensa por imagens. Se você quer ser filósofo, escreva romances”. (CAMUS, Albert. *Esperança do mundo*. Trad. de Rafael Araújo e Samara Geske. São Paulo: Hedra, 2014. p. 18).

¹⁷² *Enn. in Ps.*, 26, 8. E na sequência: “Se já nos aprazem estes bens que chamamos bons, se nos agradam os bens que não o são por si mesmos (todas as coisas mutáveis não são boas em si mesmas), qual não será a contemplação do bem imutável, eterno, permanente, sempre igual [*semper, semel et simul*]? Por vezes, essas coisas que se dizem boas, de modo nenhum nos agradariam se não fossem boas, e de maneira alguma seriam boas, senão por intermédio daquele que é bom, simplesmente.” Em Platão, o universal mais alto é a *bondade* – as demais virtudes são subcategorias dessa. Nas *Leis*, a bondade é finalmente chamada de Deus. Semelhantemente, em Mt 19,17 (BJ) o Cristo teria respondido ao moço rico: “Por que me perguntas sobre o que é bom? O Bom é um só.” Deus, subentende-se.

Esse tipo de raciocínio “proto-endonoético”, que será desenvolvido por Anselmo¹⁷³, já é presente em Agostinho, em obras que vão desde o *De ordine* (386), *De musica* (387), *De quantitate animae* (388) e *De libero arbitrio* (livro I, 388; livros II-III, 391-395)¹⁷⁴, até o *De natura boni contra Manichaeos* (399) e *De perfectione justitiae hominis* (415-416), entre outras. No *De natura boni*, a propósito, há uma passagem que deve ser considerada. Agostinho vem tratando sobre a complexa questão do bem e do mal na natureza – tema já tratado no *De quantitate animae*. Nela, na natureza (física ou humano-psicológica), tudo o que há de bom é reflexo da bondade de Deus, refletida nas coisas inferiores que devem ascender às superiores, desenvolvendo eficazmente suas potencialidades. Mesmo quando algo menor perece, no reino natural, é para que viva o maior; e ainda assim esse *movimento natural* do menor ao maior visa um fim que é bom para todos, porque preserva o melhor, que avança sempre e continuamente para o melhor em absoluto, o *Summum bonum*¹⁷⁵. “Entre esses bens”, Agostinho afirma,

há alguns de ordem inferior que são denominados com nomes contrários, ao serem comparados com os que são de ordem superior. Assim, em comparação com a forma humana, que tem maior beleza, a beleza do macaco é dita disforme; e isso basta para que os ignorantes se equivoquem e julguem que aquela é um bem, e esta, um mal, sem atentar para o modo próprio e conveniente ao corpo do macaco, nem para a proporção dos seus membros, nem para a simetria das suas partes, nem para o cuidado da sua conservação, nem para outras coisas que seria demasiado longo enumerar.¹⁷⁶

¹⁷³ Em argumentos como: “Deus é o sumo bem, maior do que o qual, nada pode existir ou pensar-se”, ou: “Deus é o ser acima do qual nada pode ser pensado”, no espírito de Agostinho, retomados por Anselmo no argumento endonoético. (Cf. ANSELMO, S. O argumento endonoético. In: VV.AA. *Opúsculos seletos da Filosofia Medieval*. 3. ed. Trad. de António Soares Pinheiro. Braga: Faculdade de Filosofia, 1991. p. 167-92).

¹⁷⁴ Em especial no Livro II, quando o Hiponense começa a tratar sobre a ascensão da alma a Deus, procurando demonstrar racionalmente as provas da sua existência. Nesse contexto e para tal ascese, as primeiras intuições do espírito são: o existir, o viver, o entender (*De lib. arb.*, II, 3,7-6,14).

¹⁷⁵ “Como porém são boas quanto à sua ordem e espécie, e como do Sumo Bem, ou seja, de Deus, receberam a sua bondade, por inferior e ínfima que seja esta, foram ordenados de maneira tal, que as mais fracas se subordinam às mais fortes, as mais frágeis às mais duradouras, as mais potentes às mais poderosas, razão pela qual o que é terreno se harmoniza com o celestial por uma relação de subordinação ao mais excelente. As coisas temporais aparecem e desaparecem para dar lugar a outras, e em seu gênero isso é belo; e as coisas que perecem ou deixam de ser não turvam nem perturbam o modo, a espécie e a ordem do conjunto das criaturas. *Dá-se aqui o mesmo que num discurso bem composto, cuja beleza resulta de as sílabas e sons nascerem e morrerem sucessiva e harmoniosamente.*” (*De nat. boni*, VIII). *A ênfase é nossa.*

¹⁷⁶ *De nat. boni*, XIV. A “paz de todas as coisas”, Agostinho diz, é “a tranquilidade da ordem”: “*Pace di tutte le cose, la tranquillità dell’ordine.*” (*De civ. Dei*, XIX, XIII). Expressão que pode facilmente ser comparada à saúde, que é a ordem física do corpo, ao contrário da enfermidade – como era comum de se pensar entre os pitagóricos. Assim, e somente como exemplo: “A harmonia é a unificação de muitos [elementos] misturados e a concordância dos discordantes.” (Filolau apud NICÔMACO, *Aritmética*, II, 19 [PRÉ-SOCRATICOS, 1996, p. 207]); “Nenhuma falsidade acolhem em si a natureza do número e a harmonia, porque não é próprio delas. À natureza do ilimitado, do insensato e do irracional pertencem a falsidade e a inveja” (Filolau apud TEO DE ESMIRNA, 106, 10 [PRÉ-SOCRATICOS, 1996, p. 208]) e “*Platão, a doutrina pitagórica e Filolau, na obra Bancantes, ensinam teologia através das figuras matemáticas.*” (PROCLO, *Euclides*; in: PRÉ-SOCRATICOS, 1996, p. 209). Em Agostinho, a harmonia exige unidade (*De ver. rel.*, IV, 30,35-36),

Mesmo os *nomes* que *damos*¹⁷⁷ ao que julgamos superior ou inferior, obedecem a uma finalidade qualitativa, com vistas a um bem. Cada coisa, dependendo de seu grau de “bondade” ou “maldade”, recebe um nome, “bom” ou “ruim”, conforme sua natureza. A natureza, irracional, e logo amoral, nem é boa nem má; nós é que qualificamos as coisas ou as ações como boas ou más, segundo o juízo que temos (ou desenvolvemos) sobre elas. Nesses juízos, movidos por esta ou aquela condição temporal (política, histórica, psicológica, etc.), a *decisão é minha*, e sempre *através de... para...* (algo). No que penso ou falo (se dou a conhecer o que penso ou falo), de algum modo, revelo-me a mim mesmo, sem nada dizer ao outro que possa ser tomado como “meu ensinamento”. O que sei ou sei que posso saber, é o que também posso pensar, e podendo *pensar* (sobre o que pense), *dizer*¹⁷⁸; e mesmo que *meu* pensamento ou *minha* fala estejam equivocados, a verdade sempre está para além do que eu fale ou pense sobre ela; ela é em mim, em *meu* limite, pela simples ciência *desse* limite, e para além de mim, onde é absolutamente ilimitada. O limitado não sabe perfeitamente sobre o ilimitado, e suas palavras não podem jamais descrevê-lo *significativamente*, Wittgenstein diria. Ao que o autor do *Tractatus* chama de o Místico, delimitando a linguagem significativa, Agostinho acreditava resolvido pela revelação, na ação da graça: Aquele que *se* revela, quer se revelar – e para isso transcende a naturalidade, fazendo que também possamos “transcendê-

desvelando a Sabedoria que governa este mundo: “Agradam-nos os espetáculos maravilhosos? A beleza nos encanta? Vamos desejar contemplar aquela Sabedoria que ‘alcança com vigor de um extremo a outro’ (Sb 8,1). Haverá maior maravilha do que essa força incorpórea a governar um mundo corpóreo? E haverá algo mais belo do que contemplar a Sabedoria ordenar e decorar este mundo?” (*De ver. rel.*, VI, 51,100).

¹⁷⁷ E aí já fica evidente a tese convencionalista, assumida por Agostinho.

¹⁷⁸ No *Tractatus*, ainda sob a influência de Frege e Russell (e de Agostinho, de certo modo), Wittgenstein preserva essa acepção lógico-idealista, e positiva – noção que abandonará nas *Investigações filosóficas*, introduzindo o jogo de linguagem (*Sprachspiel*), etc. “[...] podia-se detectar a síndrome agostiniana no *Tractatus*, não só porque permanecera fregiano em todos esses pontos – todos os constituintes de uma proposição (exceto as constantes lógicas) são nomes (3.201 segs.) –, mas também por alguns aspectos em que não era fregiano.” (CHAUVIRÉ, 1991, p. 144). Assim, nas palavras de Grayling: “O fundamental no *Tractatus* é a ideia de que a linguagem tem uma estrutura lógica subjacente, cujo entendimento mostra os limites do que pode se dizer clara e significativamente. A importância disso, na visão de Wittgenstein, é que o que pode ser *dito* é o mesmo que pode ser *pensado*, de modo que, tão logo aprendamos a natureza da linguagem e, portanto, do que pode ser pensado clara e significativamente, teremos mostrado o limite além do qual a linguagem e o pensamento tornam-se absurdos. Na opinião de Wittgenstein, é nessa esfera além dos limites do sentido que nascem os problemas filosóficos tradicionais, precisamente porque tentamos dizer o indizível – o que equivale, em sua visão, a tentar pensar o impensável.” (GRAYLING, 2002, p. 29). “O termo ‘jogo de linguagem’ surge quando, a partir de 1932, Wittgenstein passa a entender a analogia do jogo de linguagem como um todo. Aparece pela primeira vez em TS211 578 (ver também BT 201; PG (*Philosophische Grammatik*) 62, amiúde citada como a primeira ocorrência, é posterior e provém de MS114).” (GLOCK, Hans-Johann. Jogo de linguagem. In: _____. *Dicionário Wittgenstein*. Trad. de Helena Martins. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998. p. 225. [Col. Dicionário de Filósofos]). O TS (texto datilografado) faz parte do conjunto de textos reunidos sob o título *Nachlass* (escritos não publicados), do autor. BT é abreviatura para The “Big Typescript” (TS 213), parcialmente em PO (*Philosophical Occasions*. J. Klage e A. Nordmann [Orgs.]. Indianapolis: Hackett, 1993), p. 160-99.

la” em sua direção. É o ato da graça, no *mysterium fidei*. Para o Hiponense: “Não é o ato de reflexão que cria as verdades. Ele somente as constata.¹⁷⁹” O fragmento parmenídico (“... τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι”¹⁸⁰), que tem a ver com a relação pensar-ser – “a relação de pensar e ser movimentada toda reflexão ocidental sobre o sentido”¹⁸¹ –, está em perfeita harmonia com as reflexões agostinianas sobre a capacidade que o indivíduo tem de, a partir de si mesmo, pensar que pensa e, mesmo que se engane sobre *o que pensa*, ter certeza que *é*, para poder pensar ou estar enganado sobre o que pensa, e não se enganar sobre a sua condição de coisa pensante¹⁸² – *res cogitans*, na expressão cartesiana¹⁸³. Noutro fragmento (VIII, 34-41), de natureza claramente convencionalista, Parmênides (c. 515/30-460 a.C.) explicita o que, antes, já insinuara no fragmento III:

O mesmo é pensar e graças ao que é o pensamento; pois sem o ente, no qual o que é trazido à fala é, não encontrarás o pensar: pois nada é ou será algo outro para além do ente, porque a moira tem determinado este a ser todo e imóvel; através do que tudo será nome, *o que mortais fixaram, acreditando ser verdadeiro*: o vir-a-ser e o perecer, ser e não-ser...¹⁸⁴

E esta afirmação de Aristóteles, no tratado *Da interpretação*, reflete esse mesmo discurso do eléata, passando dos sons (o discurso articulado, a nomeação dos objetos, etc.) aos símbolos:

A expressão “conforme convenção” quer dizer que nada por natureza pertence aos nomes, mas vem a pertencer quando se torna símbolo, uma vez que mesmo os sons inarticulados, como os das feras, revelam algum significado, ainda que nenhum deles seja um nome.¹⁸⁵ [...] Todavia, o nome [com verbo] é sempre [discurso] verdadeiro ou falso.¹⁸⁶

¹⁷⁹ *De ver. rel.*, VI, 39,72.

¹⁸⁰ Ou seja: “... pois o mesmo é pensar e ser.” (PARMÊNIDES, frag., III [OS PENSADORES ORIGINÁRIOS, 1999, p. 45]). Para a expressão cartesiana, ver: DESCARTES, 1996. p. 91-98 (Quarta parte).

¹⁸¹ HEIDEGGER, Martin. Moira (Parmênides, fragmento VIII, 34-41). In: _____. *Ensaio e conferências*. Trad. de Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2001. p. 205. (Col. Pensamento Humano).

¹⁸² Cf. *De Trin.*, X, 10,14. Desenvolvo a questão do “cogito” agostiniano mais adiante.

¹⁸³ “*Sed quid igitur sum? Res cogitans...*”, etc. (*Med.*, II, 9).

¹⁸⁴ PARMÊNIDES, frag., VIII, 35-40 (OS PENSADORES ORIGINÁRIOS, 1999, p. 51). A ênfase é nossa. Em Agostinho, como vimos, Deus é o ser imóvel: “Norma dessa ordem (Deus), porém, vive na realidade, permanentemente sem massa nem volume, sem evolução, nem duração. [...] Por sua eternidade é imóvel, superior a todos os tempos. Sem ele, contudo, impossível se reduzir à unidade a amplitude de qualquer volume; nem coibir algum erro da duração temporal: nem de definir como corpo, – caso se trate de corpo; ou como movimento – caso se trate de movimento. Ele é o único princípio delimitado, não pelo finito nem pelo infinito.” (*De ver. rel.*, VI, 43,81). Do mesmo modo em *De lib. arb.*, II, 12,33: “[...] de modo algum poderias negar a existência de uma verdade imutável que contém em si todas as coisas mutáveis e verdadeiras”, etc.

¹⁸⁵ “As definições do nome, do verbo e do logos são as mesmas que na *Poética*, com as precisões seguintes: O nome é um ‘som que tem uma significação’, que tem uma ‘significação convencional (*kata suntekhen*)’ (16a19). *Kata suntekhen* é traduzido em latim por Boécio: *ad placitum*. Nenhum som é por natureza (*phusei*) um nome: é ao tornar-se um símbolo que um som se torna um nome (16a28).” (NEF, 1995, p. 23).

¹⁸⁶ *De int.*, 16a 30; 16b 5.

Mais adiante, em Wittgenstein, ainda ouvimos a voz de Parmênides, em passagens como esta:

Se as coisas podem aparecer em estados de coisas, isso já deve estar nelas.
[...]

Assim como não podemos de modo algum pensar em objetos espaciais fora do espaço, em objetos temporais fora do tempo, também não podemos pensar em *nenhum* objeto fora da possibilidade de sua ligação com os outros.

Se posso pensar no objeto na liga do estado de coisas, não posso pensar nele fora da *possibilidade* dessa liga.¹⁸⁷

e esta: “O que não podemos pensar, não podemos pensar; portanto, tampouco podemos *dizer* o que não podemos pensar”¹⁸⁸; entre outras. Agostinho se manteve basicamente nessa orientação parmenídica, talvez inconscientemente consagrada em sua época. Combatida por Sócrates-Platão, no *Crátilo*, a teoria convencionalista foi assumida integralmente por Aristóteles, e séculos depois, em Wittgenstein, ainda seria considerada; ao menos na semântica do *Tractatus*¹⁸⁹, em sua segunda parte.

Em Agostinho, a linguagem é, enquanto questão propositiva, instrumento auxiliar *para o* conhecimento, que deve ser usado em favor da fé, da *doctrina christiana, vera religio, vera philosophia*. Isso é sempre muito evidente em qualquer lugar onde o tema apareça no *corpus agostiniano*. A novidade, nas questões ligadas à linguagem ou ao conhecimento, é o “ponto de vista na primeira pessoa”; e isso é somado à sua hermenêutica, que chamaremos do proto-existencialista, ou “primeira hermenêutica em estilo grandioso”, no dizer de Heidegger¹⁹⁰. Para assegurá-lo alhures, principalmente contra o ceticismo dos neoacadêmicos, o Hiponense, desde os primeiros escritos, trata de desenvolver e apresentar fundamentos sólidos que respondam, à luz da simples razão, se o *conhecimento objetivo* é possível ou não. A linguagem em seus escritos, mesmo quando estruturada logicamente – isto é, do modo mais claro, objetivo (livre de polissemias, metassemias, solecismos, etc.) e livre de equívocos hermenêuticos ou sofisticos –, é mero *instrumento* auxiliar, e estudada enquanto tal.

¹⁸⁷ WITTGENSTEIN, 2010a, p. 137 (*Trac.*, 2.0121).

¹⁸⁸ WITTGENSTEIN, 2010a, p. 245 (*Trac.*, 5.61; 5.62).

¹⁸⁹ Em 1929, ele abandona a tese referencialista, e adota o conceito de gramática. Mas a gramática supõe a ontologia, e logo ele tratará de abandoná-la também.

¹⁹⁰ “Agostinho produz a primeira ‘hermenêutica’ em estilo grandioso.” (HEIDEGGER, 2013, p. 18). Na sequência, como respaldo, Heidegger cita *De doc. christ.*, III, 1,1; que citaremos mais adiante, em 3.2.

2.4. Da dúvida à certeza do *eu-que-duvido* como certeza epistêmica

Em seus últimos escritos, como no *De Trinitate*, o Hiponense demonstra particular interesse pela lógica e pela matemática, que estão no mesmo nível das verdades eternas, podendo ser compreendidas pela mente humana. O “podendo ser” diz respeito ao conhecimento em que há uma progressividade ascendente, do menor ao maior, do inferior ao superior – exercício de clara natureza platônica. A lógica e a matemática, portanto, estão entre as “coisas inteligíveis”, as “verdades intelectivas”, como referidas nesta passagem:

A natureza da mente intelectual está formada de modo a ver aquelas coisas que, de acordo com a disposição do Criador, estão ajuntadas a coisas inteligíveis na ordem natural, numa espécie de luz incorpórea de sua própria espécie, tal como o olho da carne vê as coisas que se acham em torno dela nesta luz corpórea, de cuja luz é feita para ser receptiva e à qual está adaptada.¹⁹¹

No começo da obra o autor afirma que oferecerá, para além da autoridade da Escritura, argumentos plausíveis aos *garrulis ratiocinatoribus* (“gárrulos raciocinadores”), esses que, “desprezando os humildes inícios da fé, deixam-se desencaminhar por imaturo e desordenado amor da razão.”¹⁹² Se, por um lado, os argumentos da razão não podem trazer fé ao incrédulo – pois que a fé é fruto da graça, que é dom de Deus –, por outro, mostram que a fé não se exime do entendimento. Mesmo que o Hiponense não tenha conhecido o *Diálogo com Trifão*, de Justino – que afirma: “Pois este é o objetivo da filosofia platônica [levar o homem à presença de Deus]”¹⁹³ –, ele se mostra de acordo com ele, imerso na tradição que se

¹⁹¹ *De Trin.*, XII, 15,24.

¹⁹² “[...] *immaturum et perversum rationis amore falluntur*.” (*De Trin.*, I, 2,4). Também em *De ver. rel.*, IV, 24,45, ele afirma: “Deus emprega dois maios [para nos ensinar]: a *autoridade* e a *razão*. A autoridade exige a fé e prepara o homem para a reflexão. A razão conduz à compreensão e ao conhecimento. A autoridade, porém, jamais caminha totalmente desprovida da razão, ao considerar Aquele em que se deve crer. Certamente, a suma da autoridade será a verdade conhecida como evidência.” No *De ordine*, por fim, mas não finalmente, Agostinho também se refere a essa dupla autoridade: “Necessariamente somos levados a aprender de dupla maneira: pela autoridade e pela razão.” (*De ord.*, II, IX,26). No Capítulo II do Livro I de *Cur Deus homo*, Anselmo, por influência de Agostinho, usa a estratégia, argumentando “somente pela razão”, em defesa da “teoria da satisfação substitucionária ou forense da expiação” (também conhecida como “teoria latina da expiação”), nas palavras de Boso, com quem dialoga: “Parece então lógico que use as palavras dos infiéis, pois é conveniente que, ao tentarmos estudar a razão da nossa fé, coloquemos à frente as objeções daqueles que de nenhum modo querem abraçar nossa fé sem razões. Pois, ainda que estes busquem a razão do porque não crêem, e nós, por outro lado, porque cremos, no entanto, buscamos a mesma coisa; e se respondes algo que pareça ir de encontro à autoridade sagrada, que eu possa te mostrar, de maneira que me faças compreender que não existe essa oposição.” (*Cur Deus homo*, I, II).

¹⁹³ *Dial. Trif.*, PG t. 6, p. 477c. A ss. Também em: BOEHNER; GILSON, 2008, p. 32. Com Justino, que Eusébio de Cesaréia (c. 265-339) chama de “o primeiro filósofo [cristão]” (*Hist. Eccl.*, IV, 16, 1-6), aprendemos que “o Verbo ilumina todo homem que vem a este mundo”, e que, por conseguinte, “todo o gênero humano participa do Verbo”. (Justino apud GILSON, Etienne. *A filosofia na Idade Média*. Trad. de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1998. p. 5. [Col. Paidéia]). “Essa tese será reexposta por Justino em termos emprestados do estoicismo, quando dirá [...] que a verdade do Verbo é como uma ‘razão

refere aos platônicos, compreendendo que eles estavam muito próximos da *doctrina christiana*, naquilo que ensinam-ensinaram¹⁹⁴. Por isso, é preciso que eles não somente não sejam temidos ou evitados, mas reivindicados.¹⁹⁵

O interesse de Agostinho em conhecer o mundo fenomênico e compreendê-lo, mesmo absorto em um processo histórico-teológico, como demonstra nas teses em *De civitate Dei* e no livro II do *De doctrina christiana*, envolve também um interesse mental que, em si, de si e para fora de si (para o alto), na introspecção reflexiva, pretende contemplar a Verdade – que ele, homem de seu tempo e religioso, associa a Deus. “E o que é conhecer a Deus, senão o contemplar e perceber com firmeza, com os olhos da mente?”¹⁹⁶ Na questão, retórica, a resposta já está implícita. Nos *Soliloquios* (onde o seu interlocutor é a Razão), isso se mostra mais claramente, quando a Razão se apresenta dizendo: “Supõe que tenhas chegado a alguma conclusão; onde guardarás isso para continuar a tratar de outros assuntos?”, “Certamente na memória”¹⁹⁷, ele responde. E mais adiante:

R. Que desejas conhecer?

A. Desejo conhecer a Deus e a alma.

R. Nada mais?

A. Absolutamente nada.¹⁹⁸

Esses são os “outros assuntos”, eleitos como melhores, depois de reconhecido o poder que a memória tem para guardar as informações sensoriadas, aquelas que nos chegam de fora e afincam-se em nossa mente. É partindo da mente que essas mesmas informações podem ascender às novas informações... e até a Verdade, seu porto final. Já próximo da

seminal’, isto é, um germe, de que cada homem recebe uma parcela.” (GILSON, 1995, p. 5). Assim, tudo o que os filósofos anteriores ou posteriores à encarnação do Verbo disseram com acerto, disseram-no por inspiração do Verbo. Logo: “Tudo o que foi dito de verdadeiro”, diz ele, “é nosso”. (JUSTINO. *Segunda apologia*, cap. XIII). “Para ele [Justino], Heráclito e os estoicos não são estranhos ao pensamento cristão; Sócrates conheceu “parcialmente” Cristo: de fato, ele descobriu certas verdades pelo esforço da razão, que ela própria é uma participação no Verbo, e o Verbo é Cristo; Sócrates pertence, pois, aos discípulos de Cristo.” (GILSON, 1995, p. 6). A doutrina das “semina Verbi” foi introduzida na Patrística por Justino e Clemente de Alexandria, que viam em Platão e Aristóteles, principalmente, os filósofos que mais se aproximaram da verdade evangélica.

¹⁹⁴ *De Trin.*, IV, 16,21; *Cont. acad.*, III, 20; *Conf.*, VII, XX,26; 21,27; *De doc. christ.*, II, 28,43; *De civ. Dei*, VIII, XIIss.; *Cont. acad.*, II, 2,5, etc.

¹⁹⁵ *De doc. christ.*, II, 41, 60-62. Ernst Benz diz que, daí em diante, “a fusão entre o helenismo e o cristianismo prosseguiu até os últimos séculos. É o que demonstra a participação do platonismo cristão na história intelectual da Inglaterra e da França, e também um vulto como Friedrich Schleiermacher (1768-1834), cuja tradução de Platão para a língua alemã figura ao lado de seus discursos ‘Sobre a Religião’.” (BENZ, Ernst. *Descrição do cristianismo*. Trad. de Carlos Almeida Pereira. Petrópolis: Vozes, 1995. p. 75).

¹⁹⁶ *De Trin.*, VIII, 4,6.

¹⁹⁷ *Sol.*, 1, 1.

¹⁹⁸ *Sol.*, 2, 7.

conclusão do *Contra academicos* há esta passagem, importantíssima – para que compreendamos o método agostiniano, ou a sua dinâmica filosófico-teológica –:

Platão percebeu que existem dois mundos: um mundo inteligível onde a própria verdade reside, e esse mundo sensível que obviamente captamos pela visão e pelo tato. O primeiro é o mundo verdadeiro, o último somente verossímil e feito à sua imagem. Por consequência, a verdade acerca do primeiro é refinada e luminosa, por assim dizer, na alma que se conhece a si mesmo, ao passo que somente a opinião e não o conhecimento pode ser engendrada pelo mundo sensível.¹⁹⁹

“Sei a partir de que sentido do corpo cada coisa foi impressa em mim”, ele afirma nas *Confissões*²⁰⁰. O que sabemos do mundo sensível, sabemos pelos sentidos; a visão e o tato, privilegiados. Se a verdade, refinada e luminosa (*epistêmê*), habita no mundo inteligível, neste, sensível, prevalece (deve prevalecer) a *doxa* (*doxa alêthês*, *orthê doxa*), mesmo quando no nível da crença (*pistis*), da antipredicatividade. A *pistis* então seria uma espécie de *diálogo interior* da alma que, na externalização locutiva, é opinião (*doxa alêthês*, *orthê doxa*). Esse tipo de *doxa* (*pistis*) está implícito no saber (*epistême*), ainda que não seja igual a ele²⁰¹; como nesta passagem do *De dialectica*, e uma definição da própria:

A dialética é a ciência do argumento eficaz [*dialectica est bene disputandi sciencia*]. Pois bem, argumentamos sempre com palavras. As palavras ou são simples ou adjuntas [*coniuncta*]. São simples as que significam uma única coisa, como quando dizemos “homem”, “cavalo”, “argumento”, “correr”. Não estranhe que “argumento”, embora seja composta por dos elementos, esteja incluída entre as palavras simples. Na verdade, a coisa é esclarecida com uma definição. Diz-se que é simples a palavra que significa uma só coisa. Portanto, incluímos esta palavra dentro desta definição

¹⁹⁹ *Cont. acad.*, III, 17,37.

²⁰⁰ “[...] *quid ex quo sensu corporis impressum sit mihi.*” (*Conf.*, X, VIII,15). O trecho, em seu contexto: “Deslocam-se os homens para admirar as alturas dos montes, e as ondas alterosas do mar, e os cursos larguíssimos dos rios, e a imensidão do oceano, e as órbitas dos astros, e não prestam atenção a si mesmos nem se admiram de que quando eu dizia todas essas coisas, não às via com os olhos, e todavia mão as diria, se interiormente não visse em minha memória, em espaços tão vastos, como se os visse fora de mim, os montes, e as ondas, e os rios, e os astros que vi, e o oceano a que dei crédito. E, todavia, vendo essas coisas, não as absorvi, quando as vi com os olhos, e não são essas coisas que estão em mim, mas sim suas imagens, e sei a partir de que sentido do corpo cada coisa foi impressa em mim.” A memória é uma espécie de “presente do passado”, como nas palavras de André Comte-Sponville, comentando Agostinho: “Pensar é lembrar-se de seus pensamentos; querer é lembrar-se do que se quer. Não é, por certo, que só se possa pensar o mesmo ou querer o que já se quis. Mas o que seria uma invenção sem memória? E uma decisão sem memória? Como o corpo é o presente do presente, o espírito é o presente do passado, no duplo sentido da palavra *presente*: o que o passado nos lega e, em nós, o que permanece. É o que santo Agostinho chamava de ‘presente do passado’, e é isso a memória.” (COMTE-SPONVILLE, 1995, p. 24).

²⁰¹ Cf. *Gorg.*, 454d-e. “Nas passagens *Rep.* 509d-510a, 51e (cf. *Rep.* 534a)”, Meixner afirma, “Platão efetua uma distinção, no âmbito da mera *doxa* (opinião que não pertence a um saber), entre mera *pistis* (convicção que não pertence a um saber, mas pode ter conteúdo de verdade suficiente) e mera *eikasia* (suposição que tem conteúdo de verdade apenas escasso) e lhes atribui campos de objetivos diversos: os corpos ou as imagens naturais de corpos. À diferenciação das duas formas (únicas para Platão) da mera *doxa* se vincula um juízo de valor: a mera *pistis* vale mais do que a mera *eikasia*. Mas a mera *doxa* como um todo, seja *pistis* ou *eikasia*, fica atrás da *epistême* em termos de valor – mesmo nos casos em que uma mera *doxa* é verdadeira.” (MEIXNER, 2012, p. 229). Já tratamos sobre sobre isso na nota 70, do capítulo 1.

que não se encaixa, “eu falo”, quando dizemos “falar”. Pois, embora se trate de uma única palavra, não tem um significado simples, porque também significa a pessoa que fala. Portanto, está sujeita à verdade ou à falsidade, porque pode ser negada ou afirmada.²⁰²

Negada ou afirmada, é saber – da negação ou da afirmação, experimentado no meio do(s) argumento(s). A coisa (a palavra, a imagem que a palavra nomeia, etc.), capturada pelos nossos sentidos, torna-se o objeto do argumento definidor, falso ou verdadeiro.

Através dos nossos sentidos, “tiramos retratos” do mundo, e nossa mente os “revela”. Nossa mente, na alegoria, seria como uma “máquina reduplicadora” do mundo. A linguagem seria o sistema (de sinais convencionais) através do qual apresentamos essa duplicação. Imaginemos que um homem vê uma determinada árvore. O seu objeto é externo, mas, internamente, uma imagem dela foi “fotografada”. Agora, se desejo comunicar essa imagem que tenho em mente a um companheiro próximo, posso simplesmente *apontar* para o objeto; mas, e se quero comunicá-la a outro, distante? Então terei de fazê-lo através de sinais que *signifiquem* o objeto, evocando sua imagem, na descrição ou representação – representar, como *re|a|presentar*, é trazer para o *pre|sente* o que é conhecido ou será conhecido, e que é ausente, mas há (na/como ausência). Assim, através da combinação de sinais, dou a conhecer o que, nos limites da linguagem e do entendimento, pela linguagem e pelo entendimento, posso conhecer, pode ser conhecido, pode ser dito/comunicado²⁰³. Mas, antes de provar que é possível conhecer esse ou outro objeto fenomênico, Agostinho entende que precisa demonstrar que *o próprio conhecimento* é possível, internamente. Para tanto, desenvolve um argumento no nível da, talvez possamos assim dizer, “subjetividade objetiva”. O aparente paradoxo é do âmbito da “certeza da certeza do (daquele) que se engana”, exemplificada na fórmula *si fallor, sum*.

²⁰² “*Dialectica est bene disputandi scientia. Disputamus autem utique verbis. Verba igitur aut simplicia sunt aut coniuncta. Simplicia sunt quae unum quiddam significant ut cum dicimus ‘homo, equus, disputat, currit’. Nec mireris, quod ‘disputat’ quamvis ex duobus compositum sit tamen inter simplicia numeratum est. Nam res definitione illustratur. Dictum est enim id esse simplex quod unum quiddam significet. Itaque hoc includitur hac definitione qua non includitur cum dicimus ‘loquor’. Quamvis enim unum verbum sit, non habet tamen simplicem significationem, siquidem significat etiam personam quae loquitur. Ideo iam obnoxium est veritati aut falsitati, nam et negari et affirmari potest.*” (De dial. 1). A definição mais famosa de *dialectica*, em Agostinho, e que passará à Idade Média (Abelardo, Antônio de Lisboa, Roger Bacon, etc.), encontra-se no De ord., II, 13,38: “[A dialética é a] ciência das ciências [...], [que] ensina a ensinar, ensina a aprender, nela a razão demonstra e explica a si mesma o que é, o que quer [e] o que pretende. Sabe o saber, não só quer mas também pode fazer os sábios.” – “[...] disciplina disciplinarum [...], haec docet docere, haec docet discere; in hac se ipsa ratio demonstrat atque aperit quae sit, quid ualat. Scit scire, sola scientes facere non solum ult sed etiam potest.”

²⁰³ O Sl 104 [103], que segue a mesma ordem cronológico-cosmológica de Gn 1, por exemplo, é pura alegoria. Já a “alegoria da árvore”, no parágrafo, é uma paráfrase que fazemos a partir de: ALVES, Rubem. *O suspiro dos oprimidos*. São Paulo: Paulinas, 1984. p. 17-18. (Col. Tempos de Libertação).

O argumento central sobre o conhecimento e sua possibilidade, sumariado na fórmula *si fallor, sum*, ainda não aparece no *Contra academicos* com a ênfase que vemos no *De Trinitate* ou *De civitate Dei*, mas sua “alma” já está aí – na defesa de um “conhecimento íntimo e inabalável”, disponível a qualquer um que possa pensar e reconhecer que se engana. O *Contra academicos* é um projeto filosófico-teológico²⁰⁴, e como tal, erigido sobre duas bases: a autoridade (Bíblia) e a razão (filosofia)²⁰⁵. No final do diálogo, no que seria a sua conclusão – que deveria ser também uma resposta à questão colocada por Alípio, sobre a possibilidade de a verdade poder ser encontrada²⁰⁶ –, a resposta de Agostinho é um argumento definitivo, com base nas duas autoridades:

Agora me basta não crer que o homem é incapaz de encontrar a verdade. Quem achar que os Acadêmicos tiveram essa opinião, ouça Cícero. Diz ele que era costume deles ocultar sua doutrina e só revelá-la àqueles que tivessem vivido com eles até a velhice. Qual foi esta doutrina, Deus sabe. Acho que era de Platão.²⁰⁷

“Mas”, ele continua:

²⁰⁴ O *Contra academicos* antecede em 13 anos a redação do *De Trinitate*, e 27 anos antes do início da redação de *De civitate Dei* (413). O ano de 386 foi especialmente importante para Agostinho. Em seu transcurso, conheceu o neoplatonismo, leu as cartas de São Paulo e converteu-se ao Cristianismo. Instalado em uma quinta em Cassiciaco (cedida por Romaniano, amigo seu e pai de um dos seus alunos), redigiu o *Contra academicos*, o *De beata uita* e *De ordine*.

²⁰⁵ No mesmo sentido, em *De ver. rel.* 24, 45: “Deus emprega dois meios: a autoridade e a razão. A autoridade exige a fé e prepara o homem para a reflexão. A razão conduz à compreensão e ao conhecimento. A autoridade, porém, jamais caminha desprovida da razão, ao considerar Aquele em quem se deve crer.”

²⁰⁶ “Tens pelo menos algum fundamento onde apoiar a tua opinião?” (*Cont. acad.*, II, 9,22).

²⁰⁷ *Cont. acad.*, III, 20,43. E, nesse caso, se fosse o caso, os Acadêmicos (neoacadêmicos) teriam tornado a doutrina platônica *exotérica* em doutrina *esotérica*, no sentido em que Mattéi fala da doutrina pitagórica: de uma que era resguardada ao círculo íntimo da escola e outra que poderia ser oferecida ao iniciado, depois de algum tempo. (Cf. MATTÉI, 2000, p. 29-46). Em suma, uma doutrina esotérica. Mas, tanto em obras posteriores (*De Trin.*, XIII, 4,7, etc.), como no próprio *Cont. acad.*, II, 11,25-6, Agostinho não defende isso que coloca, aí, somente como suspeita. Ademais, e embora a constantemente lembrada inscrição na entrada da Academia, “Não entre aqui quem não souber Geometria”, claramente pitagórica, convém lembrar o testemunho de Justino, quando fala das dificuldades para entrar em uma escola pitagórica, e do acesso menos complicado em uma platônica: “Com a alma ainda repleta de desejo de ouvir o que é peculiar e interessante na filosofia, procurei um pitagórico, que gozava de grande estima. Este homem muito se vangloriava de sua sabedoria. Quando tratei com ele, para tornar-me seu ouvinte e pensionista, perguntou-me: / – Mas como? Já estudaste música, astronomia e geometria? Acaso pensas perceber algo das coisas que conduzem à felicidade sem teres aprendido antes o que desprende a alma das coisas sensíveis e a torna apta a perceber os objetos inteligíveis, a contemplar o próprio Belo e o próprio Bem? / E assim, louvando sempre essas ciências e dizendo-as muito necessárias, despediu-me, depois de eu ter confessado ignorá-las. Como era natural, fiquei aborrecido por ver frustrada a minha esperança, sobretudo porque julgava que ele sabia alguma coisa. Considerando por outro lado o tempo que iria dispendar com tais estudos, não suportava a ideia da longa demora a que tinha de me submeter. Em tal dificuldade pareceu-me bom procurar os platônicos, que também gozavam de considerável reputação. Comecei a frequentar assiduamente um sábio que se mudara, havia pouco, para a nossa cidade e que era um dos platônicos mais em vista. Fiz progressos, e cada dia adquiria novos conhecimentos...” (*Dial. Trif.*, PG t. 6, p. 477c. A ss.).

para que em poucas palavras saibas qual é o meu ponto de vista, seja qual for a sabedoria humana, vejo que ainda não a conheço. Todavia, embora eu já esteja no meu trigésimo terceiro ano de vida, creio que não devo desesperar de alcançá-la algum dia. Decidi desprezar tudo o que os mortais julgam bens para dedicar-me à sua busca. Como os argumentos dos Acadêmicos me afastavam consideravelmente deste propósito, julgo ter-me armado suficientemente contra eles com a presente disputa. Todos sabem que somos levados à aprendizagem pelo duplo impulso da autoridade e da razão. Tenho certeza de absolutamente nunca separar-me da autoridade de Cristo, pois não encontro outra mais poderosa. Quanto às coisas cujo estudo exige grande penetração da razão – pois estou em tal condição que desejo impacientemente compreender a verdade não só pela fé, mas também pela inteligência – confio encontrar por hora entre os platônicos elementos que não contradigam a nossa sagrada doutrina.²⁰⁸

Ao utilizar a dúvida cética como método para se alcançar a verdade, Agostinho atribui ao método um sentido totalmente novo. No contexto de *De beata uita*, por exemplo, a felicidade não se encontra na busca ou permanência na dúvida, mas no fim que ela proporciona. A dúvida cética apresenta-se como um momento no processo dialético de investigação filosófica do nosso autor. Os acadêmicos, para ele, negavam a possibilidade de a mente humana ser capaz de atingir a verdade; concentraram-se em demasia no método e aí permaneceram, esquecendo-se do seu propósito utilitário, que consistia em, partindo da dúvida, chegar a um determinado fim. Esse é o ponto de partida da crítica agostiniana.

O *Contra academicos* é constituído por três livros que narram as discussões filosóficas entre Agostinho, Adeodato e três amigos desse: Alípio, Trigécio e Licêncio. Inicialmente é tratado sobre a beatitude, tema que o Hiponense desenvolverá em outra obra do mesmo ano (*De beata uita*). Dedicado a Romaniano²⁰⁹, o *Contra academicos* é uma resposta ao ceticismo neoacadêmico e, ao mesmo tempo, uma tentativa de fundamentar a doutrina cristã sobre bases que possam ser aceitas como estáveis, para além da revelação, da fé revelada. Como adversário dos acadêmicos, Trigécio argumenta que a felicidade só é possível mediante a busca da verdade, sendo este o maior e mais sublime dever dos homens. Licêncio sai em defesa dos acadêmicos, afirmando que, para que a verdade seja conhecida, é necessário que aquele que procura conhecê-la seja apto a reconhecer o erro, a fim de evitá-lo – o que supõe um conhecimento prévio de outro conhecimento e assim por diante, caindo na impossibilidade do conhecimento, como no *Teeteto*²¹⁰. É a “deixa” para que Agostinho e

²⁰⁸ *Cont. acad.*, III, 20,43.

²⁰⁹ Parente de Patrício, que era pobre – um *tenuis municeps* com cargo na “cúria”, um decurião, membro do conselho municipal com a função de cobrar impostos –, Romaniano tornou-se protetor de Agostinho, custeando-lhe os estudos em Cartago e depois Madaura, dos 17 aos 20, que é quando Agostinho retorna à Tagaste (norte da África, atual Souk Ahras), já como professor, e com uma mulher e um filho, Adeodato.

²¹⁰ Tratando sobre o conhecimento em geral, o *Teeteto* é considerado o fundador da epistemologia. Depois de muitos argumentos, Sócrates conclui que o conhecimento não é nem percepção, nem verdadeira crença e nem verdadeira crença com uma explicação (*Teet.*, 210b). Assim: “SÓCRATES – E a nossa arte de dar à luz

Alípio entrem na discussão. Enquanto Alípio expõe o que realmente é a doutrina da Academia, Agostinho afirma a diferença entre a antiga Academia – que não questionava a possibilidade de a verdade ser alcançada – e a Nova Academia, onde reina o ceticismo, onde tudo são dúvidas²¹¹. Agostinho entende que essa *certeza da impossibilidade do conhecimento* dos acadêmicos é um paradoxo que apela a uma verdade evidente: a do autoengano. O “eu tenho certeza que existo!”²¹² é uma afirmação que não depende da fé, e é perfeitamente aceitável ao cético mais recalcitrante. “Pois”, ele diz no *De civitate Dei*, “como é que eu estaria enganado sobre alguma coisa se não existisse para estar enganado?”

Tais verdades desafiam todos os argumentos dos acadêmicos, que dizem: Quê? E se te enganas? Pois, se me engano, existo. Quem não existe não pode enganar-se; por isso, se me engano, existo. Logo, se existo, se me engano, como me engano, crendo que existo, quando é certo que existo, se me engano? Embora me engane, sou eu que me engano e, portanto, no que conheço que existo, não me engano. Segue-se também que, no que conheço que me conheço, não me engano. Como conheço que existo, assim conheço que conheço.²¹³

O argumento aparece assim, no *De Trinitate*:

Quem duvida que vive, recorda, entende, quer, pensa, conhece e julga? Porque, se duvida, vive; se duvida, lembra-se da dúvida; se duvida, entende que duvida; se duvida, é porque busca a certeza; se duvida, pensa; se duvida, sabe que não sabe; se duvida, é porque julga que não deve concordar temerariamente. E ainda que duvide de todas as outras coisas, não pode duvidar destas, pois, se não existissem, seria impossível qualquer dúvida.²¹⁴

O mesmo Agostinho que desdenhara do estilo simples dos evangelhos, pelo “infantil” excesso de parataxes, símiles, etc.²¹⁵, desde cedo cuidou em adquirir uma grande

[maieûtica] está a dizer-nos que todo este esforço [o diálogo] foi em vão e que não valeu a pena o cuidado que tivemos? / TEETETO – Sim, sem dúvida.” (*Teet.*, 210b-c). Platão não fala em *percepção*, mas *sensopercepção*. Teeteto e Teodoro são personagens históricos, eminentes matemáticos. Como é dito na introdução do diálogo, Teeteto fora gravemente ferido em uma batalha e, pouco depois, acometido por uma desenteria, faleceu. O diálogo, de certo modo, é escrito em sua memória – em memória de um grande matemático – e, por isso, sua tese aparece, no que convém a Sócrates-Platão, privilegiada.

²¹¹ “Será falso aquele princípio do qual não duvidou o famoso acadêmico Cícero – ainda que *para os acadêmicos tudo sejam dúvidas* –, o qual, no seu diálogo ‘Hortênsio’, ao querer partir de uma única certeza, da qual ninguém duvidasse, coloca como exórdio de seu discurso: ‘Todos certamente queremos ser felizes’? Longe de nós afirmar que isso seja falso.” (*De Trin.*, XIII, 4,7). Em *De lib. arb.*, II, IX,26, não há dúvida: “Portanto, como é certo que todos queremos ser felizes, é também certo que queremos possuir a sabedoria.” Na primeira citação, a ênfase é nossa.

²¹² *De Trin.*, III, 4,9.

²¹³ *De civ. Dei*, XI, XXVI [B].

²¹⁴ *De Trin.*, X, 10,14.

²¹⁵ “[...] quando me apliquei à Escritura, [...] ela me pareceu indigna de ser comparada com a majestade de Cícero. A minha inchação rejeitava o seu estilo, e a minha vista não penetrava no seu interior.” (*Conf.*, III, V,9 [A]). Agostinho entenderá, depois, que, para além da palavra, importa a “alma da palavra”, o que ela comunica.

bagagem livresco-intelectual, para empregá-la ou em seus discursos articulados – ele, mestre em Oratória, professor de Retórica e autor de um estudo sobre gramática que se antecipa à “gramática especulativa”²¹⁶, formal – ou em seus escritos, que deveriam ter o mérito de *convencer*: principalmente pela beleza e pela razão do discurso. Conforme Brown, seu mais notável biógrafo na atualidade, Agostinho

recebera uma formação criteriosa para se comunicar com homens instruídos da única maneira admissível: num latim escrupulosamente moldado nos autores da Antiguidade. Para um homem desse feito, o linguajar coloquial e os dialetos incompreensíveis eram igualmente abomináveis.²¹⁷

O *De civitate Dei*, além de inaugurar a chamada Filosofia da História, reafirma a capacidade que a mente humana tem de chegar ao conhecimento, com certeza: “De forma alguma temo os argumentos dos acadêmicos quando perguntam: mas, e se te enganas? – Se me engano, existo, pois quem não existe não pode sequer se enganar.”²¹⁸ Uma vez que *reconhecer* a

²¹⁶ “A gramática medieval é herdeira da gramática clássica, de Prisciano principalmente. Ela herda, através de autores como Marciano Copella, todo o saber acumulado no *trivium* antigo. Mas quer substituir a orientação muitas vezes descritiva e normativa dos gramáticos latinos por uma orientação estritamente científica, no sentido aristotélico dos *Segundos Analíticos*, isto é, dedutiva e universal. Essa orientação se afirmou a partir da segunda metade do século XII. A gramática tomará então o nome de ‘gramática especulativa’, gramática de filósofos, tanto ou mais que de gramáticos.” (NEF, 1995, p. 73). Em *De grammatica*, Agostinho (?) se atém a expor as estruturas da língua ou da linguagem, na intenção de ordená-la, a fim de que aqueles que a dominem de modo razoável estejam aptos tanto a proferir bons discursos como a escrevê-los e/ou interpretá-los. Quanto à autenticidade da obra, antes problemática, ela tem sido largamente reconhecida pelos estudiosos do Hiponense – e contada entre as demais, como em: *S. Aurelii Augustini opera omnia: patrologiae latinae elenchus*. Disponível em: <<http://www.augustinus.it/latino/index.htm>>. Acesso em: 20 jun. 2015. Na cronologia de Agostinho (vida e obras), na biografia de Peter Brown (*Augustine of Hippo*, 2000), o *De grammatica: Ars breviata* (e o *De dialectica*) não é mencionado. Do mesmo modo, não aparece na lista das obras do Hiponense, no início do livro de G.R. Evans, *Augustine on evil* (1991). Ao contrário dos comentadores que aceitam a originalidade da obra, Nair de Assis Oliveira afirma que “um *De Grammatica liber*, que por um longo tempo lhe foi [a Agostinho] atribuído, é apócrifo.” (OLIVEIRA, Nair de Assis. Introdução. In: AGOSTINHO, Santo. *A doutrina cristã: manual de exegese e formação cristã*. Trad. de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 2002. p. 29. [Col. Patrística, 17]). Não desenvolvemos a questão, que foge ao nosso tema.

²¹⁷ BROWN, 2006, p. 51.

²¹⁸ *De civ. Dei*, XI, XXVI [A]. Nota-se aqui a semelhança entre o *si fallor, sum* de Agostinho e o *cogito, ergo sum* de Descartes. Nas *Meditações*, por exemplo: “Mas o que sou eu? Um ser que pensa! [*Sed quid igitur sum? Res cogitans...*] O que é isso? Na verdade, um ser que duvida, que entende, que afirma, que nega, que quer, que não quer, que imagina também e sente.” (*Med.*, II, 9; cf.: DESCARTES, René. *Discurso de método*. São Paulo: Nova Cultural, 1996. p. 91-92). Nair de Assis Oliveira afirma que: “Apesar de Descartes negar a influência de Agostinho em suas reflexões, por ignorar as obras do bispo de Hipona, escritas há 1.200 anos antes, na verdade, o ‘*cogito, ergo sum*’ de Descartes e o de Agostinho são uma só coisa, no espírito de ambos. Pascal já constatava isso abertamente.” (OLIVEIRA, 1994, p. 644). Mas como José Meirinhos tem mostrado em um estudo pioneiro, e ainda em desenvolvimento (MEIRINHOS, José. *Mente, pensamento e linguagem interior na “imagem” do homem voador em Petrus Hispanus*. Recife, 14 ago. 2017. Palestra ministrada no X Encontro Interinstitucional [Doutorado Integrado em Filosofia, UFPE, UFRN, UFPB]), o *cogito* cartesiano reflete mais o experimento imaginado por Avicena no *Liber de anima* (I, 1) – seguido por Pedro Hispano, no bisubstancialismo que separa a alma intelectual do corpo (nesse sentido, cf.: GILSON, 1995, p. 433), diferente de Aristóteles e Agostinho –, que o “*cógito*” agostiniano; embora não se saiba, com certeza, se Descartes teve acesso a obra de Avicena.

possibilidade do equívoco é, ainda, *reconhecer* a verdade do equivocado: o inevitável *eu que me engano*.²¹⁹

“[...] o conhecimento que cada um de nós possui sobre sua própria existência”, Matthews afirma, “torna-se a mais interessante e mais potente resposta de Agostinho ao desafio do ceticismo acadêmico.”²²⁰ Essa “resposta” é importante, ainda, somada à noção de *outras mentes*²²¹, porque reduz o solipsismo a nada, na obra do Hiponense.²²²

²¹⁹ Como na pergunta a Evódio: “Ou por acaso temes que pensas te enganar nessa interrogação, uma vez que se não fosses, não poderias te enganar?” (*De lib. arb.*, II, 20). Portanto: “Se, pois, existo porque me engano, como me enganarei a respeito de minha existência quando tenho a certeza de existir pelo fato de que me engano?” (*De civ. Dei*, XI, XXVI [A]). Agostinho também entende que o amor a Deus, mediante a fé, é condição essencial para o encontro com Deus, nesta vida e na vida eterna. O amor é, portanto, o “modo” de o coração, mesmo sem os recursos do intelecto, assegurar também seu critério de busca e encontro: “Se Deus não é amado pela fé, o coração não poderá se purificar para tornar-se capaz e digno de vê-lo” (*De Trin.*, VIII, 4,6). Mesmo que Arnauld afirmasse que o “cogito” cartesiano não representava nenhuma novidade, por já haver sido formulado por Agostinho (cf. ARNAULD, A. *Objecções às Meditações Metafísicas*. In: DESCARTES. *Oeuvres philosophiques*. Paris: Edicion F. Alquié, 1992. p. 632-35. v. 2), parece que Descartes tem razão em contestá-lo. “O parentesco entre as formulações respectivas de Santo Agostinho e de Descartes não pode velar uma diferença fundamental, e esta reside no modo mesmo da elaboração do conceito da razão. Descartes já respondera a Arnauld que só ele havia feito do ‘cogito’ um princípio da filosofia, de uma razão soberana em relação à fé [diferentemente de Agostinho, onde a fé é sempre soberana sobre a razão], e com isto ele punha em relevo que a função desta proposição era bem a de vencer a dúvida cética mediante uma sua formulação resistente a qualquer indagação e capaz, assim, de estabelecer as condições do conhecimento verdadeiro única e exclusivamente através da razão. Em Santo Agostinho, ao contrário, o ‘cogito’ encontra-se subordinado à fé e aos seus ‘critérios de verdade’, em nenhum momento defrontando-se com a incerteza de nada saber. O espírito não deve afastar-se da autoridade da *Sagrada Escritura*, pois, se este parâmetro for abandonado, ele cai no abismo da ignorância, nas conjeturas pessoais, no ceticismo de um mundo sem criador”. (ROSENFELD, Denis L. *Descartes e as peripécias da razão*. São Paulo: Iluminuras, 1996. p. 17-18). Sciacca, tratando sobre as comparações entre o *cogito* cartesiano e o “*cogito*” de Agostinho, afirma que a “semelhança ou identidade é [...] somente verbal” (SCIACCA, Michele Federico. *San Agustín*. Barcelona: Luiz Miracle, Editor, 1955. p. 357. v. 1). Comparar a fórmula agostiniana com a cartesiana, para Sciacca, é um “sério inconveniente: [pois] impede que se entenda corretamente o distinto espírito que anima as mesmas fórmulas” (SCIACCA, 1955, p. 357). No entanto, mesmo que existam essas diferenças, as bases antropológico-estruturais dos argumentos, afora a natureza e o espírito de cada pensador, são realmente semelhantes. Descartes, porém, não utiliza a dúvida (ele não diz, por exemplo: “duvido, logo existo”) em seu método – que não lhe interessa como ato, mas como evidência do fato de que ele existe para poder duvidar –, mas afirma o pensar (*cogito*) como passo inicial: “[...] resolvi fazer de conta que todas as coisas que até então haviam entrado no meu espírito não eram mais verdadeiras que as ilusões de meus sonhos. Mas, logo em seguida, adverti que, enquanto eu queria assim pensar que tudo era falso, cumpria necessariamente que eu, que pensava, fosse alguma coisa.” (*Disc. met.*, IV parte). O pensamento é que é afirmado, na constatação da coisa pensante (*res cogitans*); em Agostinho, é o “*eu que penso*”. A semelhança entre o *cogito ergo sum* de Descartes e o *si fallor sum* de Agostinho, está mais na estrutura orgânico-metodológica que na intencionalidade crível do discurso. Agostinho fala do engano apenas como prova de que ele *é* para poder se enganar – não que se engana para descobrir, com base nesse engano, que é (cf. *De ver. rel.*, VI, 39,73); ele não põe em dúvida a sua existência, procura apenas fundamentar seu princípio em um Princípio Maior –, coisa que Descartes “suspende” até a inequívoca prova do pensamento. “O estar consciente do *cogito*, o ‘penso’, é para Descartes o ponto final da autocertificação”, e “a certeza reside, entretanto, não mais num princípio de unidade exterior, mas no próprio sujeito que reconhece, na autoconsciência.” (REESE-SCHÄFER, Walter. *Compreender Habermas*. 4. ed. Trad. de Vilmar Schneider. Petrópolis: Vozes, 2012. p. 135. [Série Compreender]).

²²⁰ MATTHEWS, 2007, p. 39.

²²¹ Não no mesmo sentido que John. L. Austin (1790-1859) abordará, evidentemente; mas, em Agostinho, já figurado como questão, como dissemos acima. Em Austin, cf.: AUSTIN, J. L. *Outras mentes*. In: _____; QUINE, W. O.; RYLE, G.; STRAWSON, P. F. *Ensaio*. 4. ed. Trad. de Marcelo Guimarães da Silva Lima... [et al]. São Paulo: Abril Cultural, 1989. p. 19-47.

Quando Agostinho usa o *seu* próprio engano, ou essa possibilidade – um “conhecimento interno” irrefutável externamente –, como resposta aos céticos, parece ficar certo que a mente pode duvidar de *tudo*, menos que precisa existir objetivamente (conscientemente) para poder duvidar; e, se existe, não pode duvidar que *é* uma coisa que *sabe* que duvida, que se engana. É a certeza inquestionável em que o próprio questionamento torna-se reflexão autoafirmativa. É também uma acepção a partir da primeira pessoa: *eu* penso, *eu* duvido, *eu* me engano... *eu* existo.

A ideia de que as palavras “eu existo” (ou seu equivalente em grego ou latim) poderiam ser usadas para afirmar uma verdade filosoficamente importante teria deixado perplexos os filósofos clássicos da Antiguidade. É claro, era importante que elas existissem para cada um deles individualmente. Além disso, a existência de cada um deles individualmente era importante para o desenvolvimento da filosofia. Sem a existência de, digamos, Sócrates, Platão ou Aristóteles, a filosofia não seria o que conhecemos hoje. Mas nenhum filósofo importante da Antiguidade julgaria estar expressando algo filosoficamente interessante ao dizer: “Eu existo.”²²³

A dúvida é uma afirmação da existência consciente e individual daquele que duvida: “Eu existo!” A refutação íntima do ceticismo pela demonstração objetiva do possível engano, é um “vestíbulo à filosofia”. Se os argumentos do ceticismo não fossem eliminados, a filosofia estaria sempre à mercê de suas objeções comprometedoras e, junto com ela, também o fundamento racional da (sua) teologia; tudo não seria mais que tagarelice absurda e sem lastro para qualquer discurso sobre a verdade, sobre a certeza²²⁴. Assim:

²²² “Agostinho não considera realmente séria a ideia de solipsismo. Afirma ele em *Contra os acadêmicos* que, se chamo ‘o mundo’ ao que me parece ser o mundo, então posso saber que o mundo existe. Mas ter dito isso é apenas parte de seu esforço continuado para mostrar que, em vez do ceticismo acadêmico, há pelo menos algumas coisas que podem ser conhecidas. Agostinho não tenta perguntar, à maneira de Descartes, se e, no caso confirmativo, como posso saber que, além do meu mundo fenomenal, há um mundo físico que existe independentemente de mim e das minhas impressões acerca desse mundo. Expresso no jargão da filosofia do século XX, ele não reconhece o Problema do Mundo Externo, e muito menos tentou solucioná-lo.” (MATTHEWS, 2007, p. 41). Ademais, como Boehner e Gilson afirmam: “Na filosofia agostiniana, a teoria do conhecimento é inseparável da prova da existência de Deus. Ou, melhor, aquela se identifica praticamente com esta; trata-se, no fundo, de uma e a mesma coisa, encarada de ângulos diferentes. Uma e outra, com efeito, terminam por conduzir-nos a Deus.” (BOEHNER; GILSON, 2008, p. 157).

²²³ MATTHEWS, 2007, p. 7. Prevendo alguma objeção, Matthews acrescenta: “Esta observação pode causar surpresa. ‘E os antigos relativistas não contam?’ – o leitor poderá indagar. Eles não acreditavam que tinham de partir de como as coisas lhes pareciam? E isso não era filosofar a partir de um ponto de vista próprio e singular? A resposta é ‘Não’. De acordo com Platão, Protágoras, o mais famoso dos relativistas antigos, disse: ‘Cada coisa é para mim tal como se me apresenta’ (*Teeteto*, 152a). Até aqui, poderia muito bem parecer que Protágoras estava filosofando do seu próprio ponto de vista, em primeira pessoa. Mas não podemos deixar de notar como prossegue essa passagem do diálogo. Protágoras acrescenta: ‘É para ti como se te apresenta.’” (MATTHEWS, 2007, p. 8-9).

²²⁴ “O conhecimento que cada um de nós possui sobre sua própria existência torna-se a mais interessante e mais potente resposta de Agostinho ao desafio do ceticismo acadêmico. Além disso, o “conhecimento interno” que cada um de nós possui de si mesmo forma a base [...] da argumentação de santo Agostinho para o dualismo mente-corpo.” (MATTHEWS, 2007, p. 39).

Não saias de ti, mas volta para dentro de ti mesmo, a verdade habita no coração do homem. E se não encontras senão a tua natureza sujeita a mudanças, vai além de ti mesmo. Em te ultrapassando, porém, não te esqueças que transcendes tua alma que raciocina. Portanto, dirige-te à fonte da própria luz da razão. Aonde pode chegar, com efeito, todo bom pensador senão até a Verdade? Se a Verdade não é atingida pelo próprio raciocínio, ela é justamente, a finalidade da busca dos que raciocinam.²²⁵

Não busquem a alegria fora de si, e sim no interior, onde está assinalada a luz da face de Deus. Cristo habita no homem interior (Ef 3,17), diz o Apóstolo. A esse homem cabe a verdade, pois Cristo afirmou: “Eu sou a Verdade” (Jo 16,6).²²⁶

A conhecida expressão do pensamento kierkegaardiano – Kierkegaard, leitor devotado de Agostinho²²⁷, embora no contexto das suas críticas ao hegelianismo²²⁸ –: “A verdade é a subjetividade”, “*Subjektiviteten Sandheden*”²²⁹, diz respeito à *veritas aeterna*, aquela que se *perde* para além da simples compreensão intelectual, da claridade racional; uma equivalência ao “salto da fé”²³⁰. A subjetividade, como íntima certeza do engano, é a própria

²²⁵ *De ver. rel.*, VI, 39,72.

²²⁶ *Enn. in Ps.*, 4,8. No mesmo sentido: *De Trin.*, XII, 8,13: “Portanto, a alma do homem e a da mulher possuem manifestamente uma natureza idêntica, e é em seus corpos humanos que está simbolizada a diversidade de funções dessa única e mesma alma. Quando a alma ascende íntima e gradualmente através das partes da alma [*Ascendentibus itaque introrsus, quibusdam gradibus considerationis, per animas partes*], onde começa a aparecer algo que não nos é comum com os animais, é então que começa a razão [*unde incipit aliquid occurrere, quod non sit nobis commune cum bestiis, inde incipit ratio*], e onde já se reconhece o homem interior.” Do mesmo modo: *De ver. rel.*, V, 26,49; VI, 40,74; VI, 41,77, etc.

²²⁷ Cf. GOUVÊA, Ricardo Quadros. Kierkegaard lendo Agostinho: introdução a um diálogo filosófico-teológico. In: *Fides Reformata*, São Paulo, v. 4, n. 2, p. 12-37, 1999. Conforme o autor: “há cerca de quarenta comentários explícitos sobre Agostinho na obra de Kierkegaard.” (GOUVÊA, 1999, p. 13). Também Camus, para o seu doutoramento em filosofia, em 1936, escreveu uma tese que explora o pensamento do Hiponense, confrontando-o com o de Plonino: *Métaphysique chrétienne et néoplatonisme, entre Plotin e Saint Augustin*.

²²⁸ Como neste trecho, um entre vários: “Compreender Hegel deve ser muito difícil, mas a Abraão, que bagatela! Superar Hegel é um prodígio; mas que coisa mais fácil quando se trata de superar Abraão! Pela minha parte já despendi bastante tempo para aprofundar o sistema hegeliano e de nenhum modo julgo tê-lo compreendido; tenho mesmo a ingenuidade de supor que apesar de todos os meus esforços, se não chego a dominar o seu pensamento é porque ele mesmo não chega, por inteiro, a ser claro.” (KIERKEGAARD, Sören. *Temor e tremor*. Trad. de Maria José Marinho. Lisboa: Guimarães Editores, 1990a. p. 46). Compreender Abraão é *fácil* porque não exige a razão, “somente” o sacrifício do intelecto, que Camus, tendo em mente uma passagem de 1Co 1, 23, chama de “o escândalo da fé”: “O cristianismo é o escândalo, e o que Kierkegaard pede com simplicidade é o terceiro sacrifício exigido por Inácio de Loyola, aquele com o qual Deus mais se delicia: ‘o sacrifício do Intelecto.’ Esse efeito do ‘salto’ é bizarro, mas não deve nos surpreender mais. ele faz do absurdo o critério do outro mundo, enquanto não passa de um resíduo da experiência deste mundo. ‘Em seu fracasso’, diz Kierkegaard, “o crente encontra [como em Abraão] o seu triunfo’.” (CAMUS, 2010, p. 47). Paradoxo porque o movimento da fé, uma vez compreendido pelo intelecto, não pode mais efetivar o seu sacrifício: “Não posso realizar o movimento da fé, não posso cerrar os olhos e lançar-me de cabeça, pleno de confiança, no absurdo; tal coisa é impossível, mas não me vanglorio por isso.” (KIERKEGAARD, 1990a, p. 47). Por isso: “O sacerdote proclama: não raciocineis, mas crede!” (KANT, Immanuel. Resposta à pergunta: Que é “Esclarecimento”? (Aufklärung). In: _____. *Textos seletos*. 6. ed. Trad. de Floriano de Sousa Fernandes. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010. p. 65. (Col. Textos Filosóficos).). Nas palavras de Hesse, por fim: “Crer é confiar, não pretender saber.” (HESSE, Herman. *Morte*. In: _____. *Para ler e guardar*. Trad. de Bêlchior Cornélio da Silva. Rio de Janeiro: Record, [s.d.]. p. 153). Dito de outra maneira: em troca do conhecimento (a tentação que leva Eva e Adão à Queda), perdemos algo, a inocência da fé. E assim fomos banidos do Paraíso. Restou-nos o desespero.

²²⁹ KIERKEGAARD, 1990b, p. 134.

²³⁰ Cf. nota 228, acima.

certeza, e uma verdade. Nesse sentido, “a verdade exige a identidade”²³¹, e a realidade adquire “sua validade na ação”²³², do interior ao exterior. “Portanto, estavam lá [em minha memória]”, Agostinho afirma, falando das coisas que sabia, mas não sabia que sabia, até conseguir rememorar, isto é, aprender pela iluminação.

Portanto, estavam lá, e já antes de as ter aprendido, mas não estavam na memória. Quando, pois, ou por que motivo, ao serem proferidas, as reconheci e disse: “Sim, é verdade”? A não ser que o fizesse porque já estavam na minha memória, mas tão afastadas e escondidas, como que nas concavidades mais recônditas, de tal maneira que, *se de lá não fossem arrancadas, por sugestão de alguém*, talvez eu não pudesse pensar nelas.²³³

No exercício do voltar-se para si mesmo, às vezes com o auxílio de um mestre exterior, é que se dá o aprendizado; jamais sem o recurso da Iluminação divina. No exercício do voltar-se para si mesmo e, no contato íntimo com a verdade interior, a linguagem é o melhor instrumento para anunciá-la exteriormente. O diálogo é a linguagem em movimento, é a dialética.

2.5. As três funções clássicas da linguagem: sintática, semântica e pragmática, ou: Para que servem as palavras, ou: Que utilidade tem a linguagem na educação?

“*Quid tibi videmur efficere velle cum loquimur?*”²³⁴

Começa assim o *De magistro*, com uma pergunta de Agostinho a Adeodato²³⁵. É importante observar que Agostinho não problematiza “Como é possível a educação?”,

²³¹ KIERKEGAARD, 1991, p. 215.

²³² KIERKEGAARD, 1991, p. 279.

²³³ *Conf.*, X, X,17 [A]. *A ênfase é nossa*. “Em Platão e nos Platônicos, a reminiscência ou anamnese é um processo de reconhecimento atual das Ideias contempladas numa existência anterior, e das quais nos esquecemos. Este despertar da alma para o verdadeiro conhecimento e para a sua essência imortal supõe a doutrina da sua preexistência. Agostinho, todavia, apesar de algumas vezes utilizar a noção de preexistência nas obras de juventude, nunca aceitou a reminiscência e a preexistência da alma, naquele sentido: o conhecimento do Bem não é fruto de uma anterior contemplação, mas, antes, de uma carência presente. A anamnese agostiniana é, pois, um saber a partir da privação: um *conhecimento por ausência*.” (FREITAS, Manuel Barbosa da Costa; ROSA, José Maria Silva. Notas. In: AGOSTINHO, 2001, p. 245; nota 57).

²³⁴ “Que te parece que pretendemos fazer quando falamos?” (*De mag.*, I, 1). Em uma tradução mais atual, de Antônio Soares Ribeiro: “Que te parece que queremos levar a efeito, quando falamos?” (AGOSTINHO, Santo. *O mestre*. São Paulo: Landy, 2000. p. 29).

²³⁵ Como nesta confissão, onde também revela o seu espanto pela inteligência do seu interlocutor: “Há um livro nosso, que se chama *O Mestre*: é ele próprio [Adeodato] quem conversa comigo. Tu sabes que são dele todos os pensamentos [*sensa*] que aí constam, na pessoa do meu interlocutor, embora ele estivesse nos seus dezesseis anos. Tive experiência de muitas outras coisas suas muito mais maravilhosas. O seu talento assustava-me: e quem, senão tu, és o autor de tais maravilhas?” (*Conf.*, IX, VI,14 [A]). “Adeodato era o filho único de Agostinho, fruto da união com uma mulher desconhecida. Ele nasceu em Cartago no ano de 372 e tinha quase quinze anos no início de 387. Agostinho ensinou-lhe a filosofia, de cujo seio nenhuma idade

exatamente; ao contrário, a solução já é pressuposta, e aparece na questão: “Que utilidade tem a linguagem *na aprendizagem*?” Trata-se de uma questão de ordem prática. E é assim que o Hiponense investiga a origem e o fundamento da linguagem, procurando os meios que assegurem a possibilidade do aprendizado mediante a fala ou a palavra escrita, de modo eficaz. No *De magistro*, certamente sem planejar, dado a natureza ostensiva²³⁶ do diálogo, emergem as três funções clássicas da linguagem: sintática, semântica e pragmática²³⁷. Na moderna semiótica, a sintática trata da combinação dos signos entre si; na gramática antiga, trata sobre a disposição e a relação lógica das palavras em uma frase, em algum texto específico, englobando a regência, a colocação e a análise sintática²³⁸. A pragmática, por sua vez, diz respeito às

características de sua utilização (motivações psicológicas dos falantes, reações dos interlocutores, tipos socializados de fala, objeto da fala, etc.) por oposição ao

poderia permanecer excluída, embora fosse consciente de que a adolescência é uma época em que os passos da razão são débeis e vacilantes. No diálogo *A Vida Feliz* menciona Adeodato explicitamente e destaca sua inteligência, como também o faz no diálogo *O Mestre* e nas *Confissões* (ca. 397-401). Ele morreu em Tagaste em 389 antes de completar dezessete anos (*Confissões*, IX,6,14).” (BELMONTE, Agostinho. Introdução [ao *De magistro*]. In: AGOSTINHO, 2008, p. 356-57).

²³⁶ No que diz respeito à natureza ostensiva da linguagem, no diálogo – pertinente à definição de termos e sentenças –, é pertinente esta definição de Hegenberg: “A definição ostensiva seria uma *definição extensional não verbal*, já que o significado do termo é explicado não mediante uso de palavras, mas mediante exibição de objetos reais. [...] Em outras palavras, parece plausível admitir que muitas sentenças são aprendidas *na* situação que elas descrevem ou na presença daquilo que se descreve. Tais sentenças estão condicionadas a observações – e observações que devem ser ‘públicas’, partilhadas pelo instrutor e pelo aprendiz, já que ambos devem perceber (de algum modo) que a ocasião é apropriada. Apontando para objetos, podemos fazer com que alguém compreenda que têm nomes. Com efeito, a linguagem possui, entre outras, uma *função nomeadora*. Nomeando objetos que são exibidos, é visível ganhar uma noção do que ‘significam’, de sua importância, de sua utilidade, de suas relações conosco e com outros objetos. Todavia, não é fácil explicar, por meio da ostensão, de que modo se chega ao significado de muitos termos. A ostensão guarda alguma semelhança com a definição por exemplificação. Todavia, é preciso sublinhar que esta faz por meios lingüísticos, ao passo que a ostensão se dá por exibição de objetos não lingüísticos. A definição por exemplificação é (ou pode ser considerada como) caso particular da definição contextual. A definição ostensiva, portanto, na medida em que seja acolhida como definição, assemelha-se às definições contextuais. Entretanto, os contextos não são lingüísticos, mas reais – na presença de certos objetos da circunstância, para os quais se aponta, atribuindo-lhes nomes.” (HEGENBERG, 1974, p. 21-22).

²³⁷ Convém observar, como Bento Silva Santos nota, que essa divisão no estudo do *De magistro* é proposta pelo norte-americano Charles William Morris (1901-1979), em *Fundamentos de uma teoria dos signos*, de 1938. Nas palavras de Santos: “Examinar o diálogo sob essa tríple abordagem não implica, porém, apresentar um desenvolvimento que, mediante um corte epistêmico, pode fazer emergir cada uma das três dimensões; mas, como a própria retórica ensinada por Agostinho exigia, a abertura de horizonte interpretativo já é esboçada cabalmente no *De magistro*.” (SANTOS, 2009, p. 35).

²³⁸ Como neste trecho, na colocação de Adeodato: “De tudo fomos advertidos que, ou por meio de signos se mostram signos, ou por meio de signos [se mostram] coisas que não são signos, ou então, sem signo algum, se mostram coisas que podemos fazer depois de perguntadas. Destes três casos decidimos examinar e discutir com maior atenção o primeiro deles.” (*De mag.*, VII, 20). A primeira hipótese diz respeito à função sintática da linguagem; a segunda, às funções semânticas e pragmáticas; “a terceira se encontra na base das outras três e consiste no fato de que a linguagem não é o único meio de conhecimento, mas, ao contrário, é o conhecimento que confere sentido à linguagem.” (SANTOS, 2009, p. 33). Na análise sintática de uma sentença, cada palavra é um *termo da oração* – a palavra considerada de acordo com sua função sintática. Na sentença, os termos “fundamentais” são representados pelo sujeito e predicado.

aspecto sintático (propriedades formais das construções linguísticas) e semântico (relação entre as unidades linguísticas e o mundo).²³⁹

Essas análises, como em tantos outros temas, não se restringem ao programa do *De magistro*.

No prólogo da *De doctrina christiana*, depois de refutar algumas possíveis objeções que os exegetas poderiam fazer às questões que serão colocadas, Agostinho (Livro I) afirma que todo conhecimento (*doctrina*) estende-se ou sobre as coisas ou sobre os sinais (*de rebus aut de signis*) e, por isso, é necessário que seja feita a distinção entre o conhecimento das coisas (*doctrina rerum*) e dos sinais (*doctrina signorum*)²⁴⁰. Os homens, quando procuram conhecer as coisas (*res*) ou os sinais, são movidos por duas vontades: *fruir* (deleitar-se) ou *se servir* desse conhecimento, de modo utilitário... *frui aut uti*. De todas as “coisas” a serem conhecidas, para o nosso gozo e proveito, Deus é a “coisa suprema”, a Suma Medida²⁴¹. Todo o Livro I é dedicado a mostrar como isso, esse encontro do homem com Deus, é mediado pelo Filho: o Cristo²⁴². No Livro II, Agostinho afirma que toda a Bíblia é um conjunto de sinais escritos (de palavras). As palavras são instituições humanas, espalhadas e diversificadas em várias línguas, entre os povos do mundo. Para que interpretemos os Escritos sagrados (*Tenaj*), convém conhecermos os signos e as línguas nas quais eles foram escritos; no caso da Bíblia, do Novo Testamento, o grego – se o que se tem à disposição é uma tradução, como o texto latino da *Ítala* (ou *Afra*, na *veteres Latinae*), que ele dispunha²⁴³. Mas, para a interpretação da Bíblia, mais que a compreensão fria da letra, são requeridas certas virtudes morais do intérprete... coisa que é dada a quem têm fé, obra da graça, na ação do Espírito²⁴⁴. No

²³⁹ DUBOIS, Jean [et all]. *Dicionário de Linguística*. 2. ed. Trad. de Frederico Pessoa de Barros [et all...]. São Paulo: Cultrix, 2014. p. 448.

²⁴⁰ “Toda doutrina reduz-se ao ensino das coisas e os dos sinais. [...] Ninguém emprega as palavras [*verba*] a não ser para significar alguma coisa com elas. Daí se deduz que denomino sinais a tudo o que se emprega para significar alguma coisa além de si mesmo. É porque todo sinal é ao mesmo tempo alguma coisa, visto que, se não fosse alguma coisa, não existiria. Mas, por outro lado, nem toda coisa é ao mesmo tempo sinal.” (*Doc. christ.*, I, 2,2). No mesmo sentido: *De mag.*, V, 13.

²⁴¹ *Doc. christ.*, I, 4,4; *Conf.*, IX, X; XI, IX,11; *De beat uit.*, IV, 34, etc.

²⁴² *Doc. christ.*, I, 11-15.

²⁴³ Assim chamadas por causa do local de sua difusão. “A partir da segunda metade do século II, com Tertuliano, começou a surgir a literatura cristã em latim no norte da África. A *Vetus Latina* não é o nome de uma versão latina específica, mas de um conjunto de textos bíblicos que os pais latinos usavam antes da Vulgata Latina ser produzida. Esses manuscritos são classificados em dois grupos: os da versão *Afra* e os da versão *Ítala*. A *Ítala* foi o Antigo Testamento traduzido da Septuaginta, no norte da África, e não do hebraico, e cujo trabalho foi concluído em 200 d.C.” (SOARES, Esequias. *Septuaginta: guia histórico e literário*. São Paulo: Hagnos, 2009. p. 70; nota 22).

²⁴⁴ *Doc. christ.*, II, 7,9-11. Esse é basicamente o argumento de *De spiritu et littera*, tendo por base 2Co 3,6; TEB: “Foi ele que nos tornou capazes de ser ministros de uma Aliança nova, não da letra, mas do Espírito; pois a letra mata, mas o Espírito vivifica.” Contra a doutrina de Pelágio (360-420), Agostinho trata sobre a natureza corrompida do homem, incapaz de, por ele mesmo, ser bom, alcançar a cura de sua enfermidade e obter a salvação. Argumentando sobre as relações entre Lei (Letra) e graça (Espírito), o autor desenvolve o conceito

aprendizado do grego, se é o caso, o discípulo deve começar por lições de gramática, depois deve estudar os tropos (figuras de pensamento)²⁴⁵, a fim de que possa interpretar as palavras e as expressões, para além da escrita, em seu sentido figurado²⁴⁶. Ao estudo da gramática, por fim, deve acrescentar estudos de História, geografia, história natural e astronomia²⁴⁷. E o discípulo fará ainda melhor se, à gramática, somar os estudos das artes mecânicas, da dialética, da matemática – que o ajudarão a conhecer o significado simbólico dos números – e da música e da retórica. O Livro III trata sobre as regras para a interpretação²⁴⁸, e o Livro IV, finalmente, sobre a oratória sagrada, que o orador cristão pode empregar – inclusive se servindo de modelos pagãos – para melhor expor os conteúdos da Bíblia, com a finalidade de ensinar, deleitar e convencer os incrêus.²⁴⁹

A questão da linguagem, na obra do Hiponense, está intrinsecamente ligada ao problema do conhecimento, como a refleti-lo. Na pergunta que dá início ao *De magistro* – “Que te parece que pretendemos fazer quando falamos?” –, há uma *intenção retórica* na locução. O *De magistro* se insere em uma larga tradição que vem desde Platão, Aristóteles, os estoicos e o movimento cristão nascente – e as cartas de São Paulo e o *Evangelho de São João*. A linguagem, nessa tradição, e apesar das diferenças que possamos apontar entre os autores e as escolas, é um instrumento *através do qual e com o qual* ou aprendemos ou ensinamos²⁵⁰. Aprendermos quando falamos ou quando outro nos fala, escreve, faz um gesto,

de liberdade cristã – que não pode ser sem a liberdade no Espírito, independente da natureza humana. Nesse mesmo sentido: *Conf.*, VI, IV,5-6.

²⁴⁵ Desenvolveremos esses temas no próximo capítulo.

²⁴⁶ “Ora, há duas causas da incompreensão do texto da Escritura. A verdade encontra-se oculta por signos desconhecidos ou por signos de sentido figurado. Com efeito, os signos são ou próprios ou figurados. São chamados próprios quando empregados para designar os objetos para os quais foram *convencionados*. Por exemplo, dizemos: boi [*bovem*], e relacionamos com o animal que todos os homens de língua latina denominam por esse nome. Os signos são figurados ou metafóricos, quando as mesmas coisas, que denominamos com seu termo próprio, são também tomadas para significar algo diferente. Por exemplo, dizemos: boi [*bovem*] e por essa palavra entendemos o animal que se costuma chamar por esse nome e, além disso, entenderemos que se alude ao pregador do evangelho, conforme o deu a entender a Escritura na interpretação do Apóstolo, que disse: ‘Não amordaçarás o boi que tritura o grão’ (1Co 9,9).” (*Cont. acad.*, II, 10,15; no mesmo sentido em *De doc. christ.*, II, 10,15). A ênfase é nossa, acentuando o convencionalismo agostiniano. Convém lembrar sempre, como Pierre Fontanier (1765-1844) escreve, que “o *sentido figurado* sempre é apenas a título de empréstimo e só está ligado à palavra pela circunstância mesma que o faz ser tomado de empréstimo.” (FONTANIER, P. *Commentaire raisonné sur les tropes de Du Marsais*. Genebra: Slatkine, 1967. p. 385).

²⁴⁷ *Doc. christ.*, II, 21,32-37.

²⁴⁸ Também desenvolvemos esses temas no capítulo 3, a seguir.

²⁴⁹ *Doc. christ.*, IV, 12,27. “O exegeta é assim convidado a possuir uns laivos das mais variadas ciências de seu tempo. O programa é amplo, mas todo subordinado ao entendimento da Bíblia.” (OLIVEIRA, 2002, p. 16). Como afirmamos, no início; e como tornaremos a defender no final do capítulo 3. A oratória, como recurso erístico, teria sido inventada pelos sofistas.

²⁵⁰ “Agostinho pretendia aprender tanto quanto ensinar quando falava com seus companheiros.” (WILLS, 1999, p. 93). No livrinho de Miguel Lucas, *A arte de ensinar: ensine como Santo Agostinho*, a linguagem é somente um dos meios para a ação do educador, despertando no discípulo o interesse pelo aprendizado.

etc. Ensinamos quando falamos, a nos mesmos ou a outrem, e vice-versa... *docendo docens*. Essa dupla função da linguagem, a mais imediata, fica clara na resposta de Adeodato:

Agostinho – Que te parece que pretendemos fazer quando falamos?
Adeodato – Pelo que de momento me ocorre: ou ensinar ou aprender.²⁵¹

À pergunta “o que queremos fazer (*efficere*) quando falamos?”, Adeodato responde com uma disjunção: *ou, ou*; ou ensinar ou aprender (*aut docere, aut discere*). A utilidade da fala, evidentemente, não se limita a estas simples possibilidades. Mas é por ela que Agostinho, como outro Sócrates, conduz seu interlocutor, à força de perguntas (maiêutica), na intenção de que ele mesmo chegue às conclusões, como a rememorá-las – como vimos acima, na conclusão de Adeodato. Nos *Solilóquios*, encontramos-lo afirmando que o método de perguntar (*quaerere*)²⁵² é o mais apropriado para buscar o conhecimento, que deve ter por finalidade última a compreensão da verdade: “De fato”, ele diz, “não há melhor modo de procurar a verdade senão interrogando e respondendo...”²⁵³ E no *De quantitate animae*: “[...] buscamos a verdade com a razão, por meio de perguntas e respostas.”²⁵⁴

Antes do *De magistro*, Agostinho já se interessara pela questão da linguagem. Nas *Retractationes* ele escreve que, quando retornava de Cassiciaco a Milão (início de março de 387), e enquanto aguardava seu batismo, cuidou em terminar uma obra que teria sete volumes, sobre as *artes liberales*. No estilo dos diálogos de Cassiciaco, também desejava que os companheiros participassem. Concluiu somente o *De grammatica*, que se perdeu²⁵⁵. Quando regressou à África no outono de 387, antes da morte de Mônica e no mesmo período em que

“Hoje, como no tempo de Santo Agostinho”, diz o autor, “a maior dificuldade do educador, na formação integral da pessoa, refere-se não ao que ensinar, mas ao modo *como ensinar*. Para Santo Agostinho, o educador, com seu incentivo, com o amor, com a alegria de dar, deve unicamente provocar uma atitude favorável no educando, o qual, com a elaboração interna, encontrará, por si mesmo, cada uma das verdades e depois a caridade.” (LUCAS, Miguel. *A arte de ensinar: ensine como Santo Agostinho*. 3. ed. São Paulo: IBRASA, 1984. p. 15. [Col. Biblioteca Didática, 32]).

²⁵¹ *De mag.*, I, 1: “Augustinus – Quid tibi videmur efficere velle cum loquimur? / Adeodatus – Quantum quidem mihi nunc occurrit, aut docere, aut discere.”

²⁵² Além de “perguntar” “*quaerere*” significa, significa “buscar”, “indagar”, “fazer uma indagação” e ainda, “informar-se”. Agostinho costuma empregar o termo para significar “buscar” e, às vezes, “pedir”.

²⁵³ *Sol.*, II, VII,14. Pedese ver isso, na prática, em várias outras obras do Hiponense, e no *De magistro* em particular: “Não podemos esquecer, ao falar de educação, a importância que tem, para a filosofia de Platão e também para a pedagogia ocidental, a maiêutica socrática. Sócrates acreditava ter recebido dos deuses a missão de extrair da alma humana a sabedoria divina. Esse princípio metafísico e, em consequência, essa missão outorgada aos professores estenderam-se durante séculos e foram assumidas e outorgadas, em termos semelhantes, por autores como Santo Agostinho, nas páginas do *De Magistro*.” (PAVIANI, Jayme. *Platão & a Educação*. Belo Horizonte: Autêntica, 2008. p. 71. [Col. Pensadores & Educação]).

²⁵⁴ *De quant. anim.*, XXVI, 51.

²⁵⁵ “Das outras cinco artes sobre as quais comecei a escrever da mesma maneira, a saber: a dialética, a retórica, a geometria, a aritmética e a filosofia”, ele diz, “somente permaneceram os começos em forma de esboços [*sola principia remanserunt*]; esses se perderam, mas suspeito que alguém os têm.” (*Retr.*, I, 6).

Máximo (Magno Máximo, c. 335-388) invadia a Itália, concluiu o *De musica*, em seis livros – que está preservado.

É conhecido hoje um tratado breve e inacabado, intitulado *De dialectica*, que a maioria dos códices atribui a Agostinho; atribuição contestada, embora cresça o número daqueles que defendam sua autenticidade. Dividido em dez capítulos e seguindo um procedimento visivelmente estoico, o *De dialectica* começa definindo a dialética como *a ciência do argumento eficaz* (“*dialectica est bene disputandi sciencia*”). De acordo com o autor, as palavras se dividem em duas categorias: simples e combinadas. As *simples* são de duas classes: as que julgamos verdadeiras ou falsas – no mesmo modelo dos nossos “modernos” enunciados – e as que expressam uma ordem, um desejo, uma bênção ou uma maldição. As *combinadas* são as que formam um pensamento completo (a *sententia*) ou não completo. É dessas que a dialética se ocupa. Quanto aos enunciados, que podem ser simples ou combinados, a dialética se ocupa com palavras simples (*de loquendo*), de palavras combinadas como expressões (*de eloquendo*) e do nexos entre os enunciados e a conclusão (*de proloquiorum summa*). Nisso, é necessário que se faça a distinção entre a *palavra como palavra* (*verbum*), a palavra que se refere a algo significado, vivenciado e (por isso) na mente (*dicibile*), a palavra que *se significa* juntamente com seu significado (*dictio*) e a palavra que se refere aos campos extralinguísticos (*res*). Do capítulo cinco em diante, o autor trata sobre a origem das palavras (*origo*), sobre seu poder (*vis*), sua obscuridade (*obscuritas*) e ambiguidade (*ambiguitas*) – e sobre as classes de ambiguidades e as expressões equívocas (*aequivoca*). Neste ponto o texto é interrompido abruptamente. Michele Malatesta, se juntando àqueles que atribuem a autoria do tratado ao gênio de Agostinho, aponta várias semelhanças entre o que o autor aborda aí e que retoma em outras obras, reconhecidamente genuínas.²⁵⁶

As questões que aparecem no *De dialectica* – como é costume em Agostinho, no que diz respeito aos temas que lhe interessam –, retornam em várias obras, como no *De magistro* e no *De doctrina christiana*, mais elaboradas e acabadas. De fato, como Cameron observa:

²⁵⁶ “Convém ter em conta a afinidade entre os ensinamentos em *De dialectica* e os de passagens que procedem, com certeza, da pena de Agostinho, como: *Contra academicos* 1,5,15; *De ordine* 2.11,34; 2.13.3; 2.18.47; *Soliloquia* 2.11.19; *De musica* 1.1.1; *De magistro* 1.2; 2.4; 4.8; 4.100; 5.12; 5.16; 8.22; 8.23; 9.25; 9.27; 13.43; *De doctrina christiana* 1.13.12; 2.1.1; 2.4.5; 2.6.7; 2.10.15; 2.24.37; 2.25.38; 2.38.57; 3.3.7; 2.25.34-35; 3.29.40; *De Trinitate* 7.3.4; 8.8.12; *Contra Cresconium* 1.19.24; 1.13.16; 1.15.19; 2.18.23. Uma comparação com essas passagens mostra a autenticidade da obra agostiniana inacabada.” (MALATESTA, Michele. *De dialectica*. In: FITZGERALD, 2006, p. 399).

Los primeros tratados de Agustín *De dialectica* (386) y *De magistro* (389) fijan términos y categorías básicos a partir de los cuales se efectuarán los ulteriores desarrollos. Su manera de hablar acerca del processo de conocer mediante significación, tiene dos focos: el signo e la cosa significada (*signum* y *res*). *De dialectica* 5,7 [...] define *res* como “algo que es sentido o entendido o que está oculto”, y *signum* como ‘algo sentido que muestra (*ostendit*) a la mente algo distinto que está más allá de ese sentido’ (cf. *doc. Chr.* 2.2.1; Orígenes, *comm. in Rom.* 4.2; PG 14, 968). El *signum*, que es – él mismo – una *res* que comparte una cualidad sensible con todas las demás *res*, funciona como una *res* sustitutiva de lo que está oculto para el sentido e el entendimiento. Aunque la clase de “signos” comprende indicadores no verbales, su más grande subcategoría que es la “palavra” (*verbum*) se define como “un signo de alguna clase de cosa que, propuesto por un hablante, puede ser entendido por um oyente” (*doc. Chr.* 2.2.1). Para el tiempo en que se escribió *De magistro*, el estudio de los *verba* se había ampliado para que incluyera también la función de los signos como una clase. La primera parte del tratado quería asentar la proposición de que las cosas se aprenden por medio de signos. Los signos impulsan al alma a recordar lo que ya conoce o a desear conocer lo que todavía no conoce (*mag.* 7.19). Las palabras son signos que pueden representar otros signos-palabra o *res* que no son signos; por ejemplo, “piedra” es un *signum* verbal que representa la *res* de realidad geológica. Agustín se centra en el efecto sobre el oyente, dando por sentada la regra de que, cuando los signos son sentidos, la atención de la mente es llevada (*feratur*) por el signo hacia la cosa significada.²⁵⁷

Ainda assim, tanto no *De dialectica* como em qualquer outra obra, embora certas questões da linguagem sejam colocadas, parece não haver um real interesse do autor em desenvolvê-las profundamente, sistematicamente, ao ponto de resultar no que poderia ser, talvez, uma original Filosofia da Linguagem. A intenção do autor, segundo Horn – que pensa no *De dialectica*, e supõe conteúdos do *De grammatica* –, seria a fundamentação de uma realidade divina no falar e pensar humanos; pretensão que, espelhada no neoplatonismo, tende mais para a teologia que à filosofia; embora essa divisão seja problemática em nosso autor²⁵⁸. De modo semelhante, o programa do *De magistro* é às vezes apresentado por temas e às vezes por capítulos ligados aos temas. No geral, como fazem os organizadores de uma conhecida edição nacional, dividem-no em três²⁵⁹ partes temáticas,

- I. Esquema do conteúdo do *De magistro* [I-IV,6];
- II. As palavras que significam signos (IV,7-VI,18);
- III. Resumo dos capítulos anteriores e importância do estudo da linguagem (VII,19-VIII,21);
- IV. As palavras que significam “significáveis”, isto é, coisas diversas dos signos (VII,22-IX,28);
- V. Incapacidade das palavras ensinarem as coisas (X,29-XIV,46).²⁶⁰

²⁵⁷ CAMERON, 2006, p. 1227.

²⁵⁸ HORN, 2006, p. 6.

²⁵⁹ Ou seja: primeira parte, resumo da primeira parte e terceira parte, conclusiva. O esquema das cinco partes se adequa a esse modelo, desenvolvendo as partes em duas grades temáticas, cada uma.

²⁶⁰ Na edição da Paulus, na coleção “Patrística” (vol. 24). Cf. AGOSTINHO, 2008, p. 355-56. A divisão do *De magistro*, conforme Atilano Domínguez, é como segue: “[Uma] introdução, onde Agostinho esboça os problemas relativos ao ensinar/aprender (§§ 1-6); três partes que correspondem às três funções da linguagem:

mesmo quando divergem em um ou outro ponto, como na edição beneditina²⁶¹ – que recolhe a recensão de Louvain, em 14 capítulos:

- Capítulo I (§§ 1-2) – *Para que foi instituída a fala?*
 Capítulo II (§§ 3-4) – *Só com palavras o homem mostra o significado das palavras.*
 Capítulo III (§§ 5-6) – *Pode-se mostrar alguma coisa sem os signos?*
 Capítulo IV (§§ 7-10) – *Se os signos se mostram com signos.*
 Capítulo V (§§ 11-16) – *Signos mútuos.*
 Capítulo VI (§§ 17-18) – *Signos que significam a si mesmos.*
 Capítulo VII (§§ 19-20) – *Resumos dos capítulos anteriores.*
 Capítulo VIII (§§ 21-24) – *Não é inútil debater estes sinais; além disso, uma vez ouvidos os signos, para responder a quem pergunta deve-se dirigir a mente às coisas significadas.*
 Capítulo IX (§§ 25-28) – *Se cada coisa ou seu conhecimento há de ser preferido aos seus signos.*
 Capítulo X (§§ 29-35) – *Se algumas coisas se podem ensinar sem signos; as coisas não se aprendem pelas palavras.*
 Capítulo XI (§§ 36-38) – *Não aprendemos com as palavras que soam exteriormente, mas com a Verdade que ensina interiormente.*
 Capítulo XII (§§ 39-40) – *Cristo, a Verdade, ensina interiormente.*
 Capítulo XIII (§§ 41-44) – *As palavras nem sequer possuem o poder de descobrir o interior de quem fala.*
 Capítulo XIV (§§ 45-46) – *Cristo ensina interiormente, o homem estimula exteriormente pelas palavras.*²⁶²

Aqui, ofereceremos uma sugestão de divisão por capítulos, sem a intenção de ser um esquema preciso, mas um resumo panorâmico, geral; uma vez que não nos interessa expor sistematicamente a obra, somente certas passagens relevantes às questões da linguagem e do conhecimento.

Os capítulos I e II procuram respostas à pergunta: qual a finalidade da linguagem, ou: que é ensinar (*docere*), e aprender (*discere*)? Como fica evidenciado, em uma união da reminiscência platônica com o referencialismo socrático, ensinar é rememorar, e rememorar é aprender. Nessa dinâmica, também é acertado que o significado das palavras só se mostra por palavras, *com* palavras. Sendo signos, as palavras devem *sempre* significar alguma coisa. Assim, no segundo capítulo, depois que os dialogantes concluem que *todas as palavras são sinais*, Agostinho propõe a seguinte questão:

Ag. – Quot verba sunt in hoc versu,

sintática (§§ 7-20); semântica (§§ 21-35) e pragmática (§§ 36-46).” (DOMÍNGUEZ, A. Introducción. In: AGUSTÍN, San. *El maestro o Sobre el lenguaje y otros textos*. Org. e traducción de A. Domínguez. Madrid: Trotta, 2003. p. 16-18).

²⁶¹ AUGUSTIN. Dialogues philosophiques III: De l’ame a Dieu. In: *Oeuvres de S. Agustin*. Trad. introduction et notes de F. J. Thonnard. Paris: Desclée De Brouwer et Cie, 1952. v. 6 (I série). Opuscles.

²⁶² Apud SANTOS, 2009, p. 32.

“Si nihil ex tanta Superis placet urbe reliqui”?

Agostinho: – Quantas palavras há neste verso:

“Se agrada aos deuses nada deixar de tão grande cidade”?²⁶³

“Oito”, Adeodato responde. “Logo, são oito sinais.” Adeodato concorda, e Agostinho pede que ele defina (ou dê o sentido-significado) palavra por palavra. “Sei o que significa “si”, mas não encontro outra palavra para expressar-lhe o significado”, Adeodato responde, e Agostinho continua:

Ag. – Sabes indicar, ao menos, onde está o que esta palavra significa?

Ad. – Parece-me que o “si” expressa dúvida: mas onde a dúvida e encontra senão no espírito?

Ag. – Por enquanto, aceito; continua.

Ad. – “Nihil”, que outra coisa significa senão o que não existe?

Ag. – Talvez digas a verdade, porém me impede de concordar contigo o que afirmaste acima: que não existe sinal sem que signifique algo; ora, o que não existe de maneira nenhuma pode ser alguma coisa.²⁶⁴

Essas duas primeiras sessões²⁶⁵ tratam sobre o emprego dos signos na transmissão de ensinamentos, ou da realidade do signo que, reduzido à materialidade da linguagem, insere-se na discussão sobre a linguagem em geral, aplicada à significação das coisas igualmente materiais ou meramente inteligíveis (ao nível da semântica) como o “si”, o “nihil”, etc. No emprego dos signos, que às vezes se significam (se nomeiam a si mesmos) e às vezes significam as coisas às quais nomeiam, ou *devem* nomear, etc., é que surge um dos problemas fundamentais do diálogo: a análise do binômio signo/coisa, do ponto de vista da exterioridade (signos que significam coisas externas) e signo/coisa, do ponto de vista da interioridade – que surgirá mais adiante, ligado à doutrina da Iluminação, do *mestre interior*.

Ora, se ficou consente que as palavras são sinais e que os sinais significam (coisas), então eles/elas têm de apontar ou para si mesmos/as ou para outras coisas: o *si*, no caso, aponta para uma dúvida do/no espírito (interno), e o *nihil*, para quê? O novo problema,

²⁶³ *De mag.*, II, 3: “Quantas palavras há neste verso: ‘Se nada aos deuses agrada que fique de tão grande cidade’.” A citação é de Virgílio (*Enei.*, II, 659).

²⁶⁴ *De mag.*, II, 3. No mesmo sentido: “Ninguém emprega as palavras a não ser para significar alguma coisa com elas. Daí se deduz que denominam sinais a tudo o que se emprega para significar alguma coisa além de si mesmo. É porque todo sinal é ao mesmo tempo alguma coisa, visto que, se não fosse alguma coisa, não existiria. Mas, por outro lado, nem toda coisa é ao mesmo tempo sinal.” (*De doc. christ.*, I, 2,2).

²⁶⁵ *De mag.*, I, 1 a XI, 37. Essa divisão é conforme: NOVAES FILHO, Moacyr Ayres. Gramática e Filosofia (o *De magistro*). In: _____. *A razão em exercício: estudos sobre a filosofia de Agostinho*. São Paulo: Discurso Editorial, 2007. p. 42.

“ontológico”, não é solucionado, mas evitado com um chiste desalentador²⁶⁶. Mas a questão permanece como um enigma provocativo: ou a palavra “nihil” nada significa ou não é um signo, já que *nada* significa. O paradoxo é evidente, e Agostinho nem de longe sinaliza uma “solução”²⁶⁷. Mas a reflexão sobre o “nada”, apesar de não ser levada adiante, chega à compreensão de que há “[...] certa impressão do espírito, quando este não vê uma coisa, não obstante descobre ou pensa ter descoberto que ela não existe.”²⁶⁸ Isso é relevante por vários motivos; um deles é a tese de que “as coisas podem ser demonstradas sem o emprego de sinais”. Para tanto, interroga Adeodato: “[...] E se eu te perguntasse o que é – andar, e tu te erguesses e o praticasses? Não te servirias da coisa mesma [o movimento de andar] para me ensinar, e não de palavras ou quaisquer outros sinais?”²⁶⁹ Adeodato aceita a questão, mas volta a ser questionado por Agostinho: e se uma pessoa que caminha fosse interpelada pela pergunta “O que é caminhar?”, talvez acrescentasse a *pressa* em seu movimento, para sinalizar uma resposta ao interlocutor; ainda assim, Agostinho conclui, faria isso sem empregar sinais. Mas, na situação, há duas coisas distintas: o caminhar e o apressar-se, e para cada uma delas há signos referentes, distintos. Seja como for, e do mesmo modo – como se verá no capítulo IX – que o valor dos sinais pode ser comparado hierarquicamente, como na regra que, segundo julga, é capaz de estabelecer um parâmetro entre sinais e coisas: “Tudo o que existe devido a uma outra coisa, necessariamente tem valor menor que a coisa existente.”²⁷⁰ Ora, assim como é sóbrio aquele que diz: “Como para viver”, contrário ao comilão que afirma: “Vivo para comer”, também assim, para Agostinho parece sensato vincular a regra a uma série de palavras, como se as mesmas estivessem dispostas em uma hierarquia. A suposição hierárquica dos sinais sinaliza, de per si, a realidade das coisas não sinalizáveis – por nossa ignorância – mediante as sinalizáveis. É assim que, ao interpretar certos textos da Bíblia ou de autores clássicos, no modo como vai aos mesmos e os expõe, o

²⁶⁶ Referimo-nos a esta passagem: “Ag. – Seja como for, vamos adiante para que não nos aconteça cair na mais absurda das coisas. / Ad. – Qual? / Ag. – Que ‘nada’ nos detenha e, no entanto, a nossa conversação fique parada.” (*De mag.*, II, 3).

²⁶⁷ Séculos depois, Heidegger notou isso e tratou a questão com a seriedade e a relevância que ela merecia. Cf. HEIDEGGER, Martin. A superação da metafísica. In: _____. *Ensaaios e conferências*. 2. ed. Trad. de Marcia de Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2001. p. 61-86. (Col. Pensamento Humano); _____. Que é metafísica? In: _____. *Conferências e escritos filosóficos*. Trad. de Ernildo Stein. São Paulo: Nova Cultural, 1996. p. 49-63. (Col. Os Pensadores); _____. *A essência do fundamento*. Trad. de Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 1988. (Col. Biblioteca de Filosofia Contemporânea, 9). Bilíngue; e, claro, _____. *Ser e Tempo*. 11. ed. Trad. de Márcia de Sá Cavalcante. Petrópolis: Vozes, 2012. 2 v. (Col. Pensamento Humano); nessa, principalmente a Introdução (p. 25-71).

²⁶⁸ *De mag.*, II, 3.

²⁶⁹ *De mag.*, III, 6.

²⁷⁰ “*Omne quod propter aliud est, inferius esse quam id propter quod est.*” (*De mag.*, IX, 27). No mesmo sentido: *De ver. rel.*, VI, 43,80-82; 55, 109-10 (Conclusão); *De lib. arb.*, II, 11,30, etc.

Hiponense privilegia mais o espírito da letra (seu significado) que a sua solidez, a solidez da palavra escrita:

Eles [gramáticos e oradores] precisam realmente saber que as ideias devem ser postas acima das palavras, assim como a alma é posta acima do corpo: é preferível ouvir palavras mais verdadeiras que elegantes, como é preferível ter amigos mais prudentes que belos. Saberão também que não há *voz* para os ouvidos de Deus, mas *sentimento da alma*. [...] A palavra forense pode algumas vezes, talvez, ser chamada uma *boa dicção*, nunca porém uma *bênção*.²⁷¹

A análise (das palavras do verso de Virgílio) prossegue e, do capítulo I ao VI, é tratado basicamente sobre a natureza do signo e o processo de comunicação.

Parece que a linguagem, enfim, pode ser analisada como uma relação exterior entre o signo e o significado, isto é: o que podemos, através dela, dizer/conhecer do signo e do significado, na expressão externa de uma imagem interna. O signo, portanto, é o que nos leva ao significado e à *sua* expressão, em função do conhecimento. O signo, porém, se apresenta duplicado: *é* ele mesmo (sua representação) e *outra coisa* – aquilo que deve/deverá apontar de modo significante ao nosso espírito. “O signo é aquilo que tanto se mostra aos sentidos, como além de si mostra algo ao espírito.”²⁷² É o que afirmamos, quando usamos o ditado popular: “Onde há fumaça, há fogo” (*T*), em que a fumaça (*R*), sendo, “fala” da necessidade daquilo que a produz, o fogo (*S*) que é e a antecede. A dedução simples dá sentido a outro ditado, equivalente: “Se há fumaça, há fogo.” Algo que pode ser ilustrado em uma sentença composta do tipo: “Se *R*, então *S*” (ou, em uma notação moderna: $R \rightarrow S$), em que o enunciado *R* é um *signo* do enunciado *S*, em sua consequência lógico-condicional. Mas, por hora, é preciso isolar o nome da coisa nomeada, e examinar o nome enquanto *palavra*²⁷³. Ou, dito de outro

²⁷¹ *De cat. rud.*, I, IX,13. No trecho final: “*Itaque forensis illa nonnanquam forte bona dictio, nunquam tamen benedictio dici potest.*”, Agostinho joga com as palavras *bona dictio* (dito bem, bem falado) e *benedictio* (bendito, bênção). Esses trocadilhos e jogos são muito comuns em sua obra.

²⁷² *De dial.*, V, E, em *De doc. chr.*, II, I,I: “O signo é uma coisa que, além da imagem que propõe aos sentidos, faz vir de si ao pensamento algo outro.” Nome “é a parte do discurso com o caso sem o tempo, o que significa coisas totalmente estabelecidas de acordo com o masculino, o feminino e o neutro. Com efeito, embora o neutro não seja nem masculino nem feminino, e porque isso significa negar a ambos os sexos, ele extrai o gênero por essa mesma razão, e é contado entre os gêneros. Muitas são as propriedades do nome, e esses são dignos de atenção: a qualidade, o tipo, o número, a comparação, a forma e o caso.” (*De gram.*, 2, 1). Na sequência, Agostinho define cada uma dessas propriedades do nome, a algumas dando exemplos. “A *qualidade*”, por exemplo, “considera se o nome é próprio ou comum. É próprio quando indica qualquer coisa que se distinga, o quanto puder, de ser compartilhado com qualquer outro; é comum quando é compartilhado com muitas outras coisas. *Civitas* é um nome compartilhado com muitas outras cidades e é, portanto, comum. Claro que, quando dizemos Roma, nós o distinguimos de todos os outros; portanto, esse nome é próprio, como *fluvius* [rio] é também comum, ao passo em que *Tiberis* [homem com nome de rio] é próprio e, novamente, *homo* [homem] é comum, enquanto *Cícero* é próprio.” (*De gram.*, 2, 2).

²⁷³ Ou seja: estudar a *palavra* enquanto significante de *algo que é* (que pode ser a própria palavra), indo das coisas complexas (os signos, a língua, a linguagem, a gramática) às simples (a “coisa mesmo”, o objeto

modo: é preciso esgotar a análise dos signos que significam signos, e somente então olhar para fora da palavra – do *verbum mentis* ao *verbum divino*, o *lógos total*.

2.6. Semântica mentalista: do Verbo mental (*verbum mentis*, *verbum cordis*) ao Verbo divino

Do capítulo III ao VI, ainda no *De magistro*, esta é a pergunta que parece dominante: é possível mostrar alguma coisa sem o emprego de um sinal? A conclusão parece negativa, a princípio. Em um discurso – “som articulado que pode ser representado por letras”²⁷⁴, que compõem o nome, a palavra –, por exemplo, há 1) signos que *se significam* (a si mesmos), como o nome atribuído aos sinais gráficos, ou grafemas; 2) signos que se significam reciprocamente em equivalência: “nome”, “palavra”; e 3) signos que se significam reciprocamente em equivalência, embora soem diferentes, sendo ao mesmo tempo signo de uma substância do conteúdo e signo de uma substância da expressão: “*name*”, “*word*”, “*שם*”, “*ὄνομα*” (*ónoma*)²⁷⁵, etc. Todas essas variantes apontam (significam) algo, para algo. A linguagem, também sendo algo, pode ser analisada dialeticamente, inserida em um programa ontológico que parte das coisas visíveis (o signo, a representação gráfica) às invisíveis (o significado), do *verbum* humano ao *Logos* eterno. O que seria “a pureza no uso do latim” senão um “falar corretamente de acordo com a língua dos romanos?”²⁷⁶ “Falar uma língua

intelectivo, ôntico-ontológico). É assim que o Hiponense propõe sua análise do signo, seguindo a regra da dialética ciceroniana, lembrada por ele mesmo em *Cont. acd.*, II, XI,26: “Pois o sábio deve ser não artífice das palavras, mas sim o inquiridor das coisas [mesmas].”

²⁷⁴ *De dial.*, V. Os grafemas são os sinais gráficos representativos de determinados sons ou fonemas, nas formas maiúscula e minúscula; e do seu nome: A a (á), B b (bê), C c (cê), D d (dê), E (é), F f (éfe), G g (gê), H h (agá), I i (i), J j (jota), L l (éle), M m (éme), N n (éne), O o (ó), P p (pê), Q q (quê), R r (érre), S s (ésse), T t (tê), U u (u), V v (vê), X x (xis), Z z (zê). Nosso exemplo segue o alfabeto português antigo, ainda sem “K, k” e “Y, y”. O “som articulado que pode ser representado por letras”, na expressão de Agostinho, é consonante a esta, em Aristóteles: “As letras escritas são uma amostragem dos sons da voz. Os sons da voz são uma amostragem das afeições da voz. As letras escritas e os sons não são iguais para todos os homens. Mas o que os sons e as letras mostram são as afeições da alma e as coisas. E tanto estas como aquelas são iguais para todos.” (*De int.*, I, 1-5; na tradução utilizada por: RIZZI, 1990, p. 244).

²⁷⁵ *De mag.*, IV, 7-10; V, 11-16; VI, 17-18. Usamos os termos em inglês, hebraico (LXX) e grego; Agostinho usa somente em grego transliterado, e suas correspondências latinas: *ὄνομα*, *ónoma*, *nomen*; *λόγος*, *lógos*, *verbum*, etc. (Cf. *De mag.* V, 11-13). O mesmo valeria para as palavras *Gott* (alemão), *god* (inglês), *gott* (dinamarquês) e *Deus* (português). No primeiro caso, no primeiro exemplo, Agostinho ignora a palavra hebraica, que acrescentamos. Para esses exemplos, recorrentes nas modernas teorias linguísticas, ver: KIRCHOF, Edgar Roberto. *As verdades da criação: uma abordagem estrutural do Gn 1-2, 4a*. São Leopoldo: Ed. da UNISINUS, 1999. p. 27-34. (Série Acadêmica).

²⁷⁶ “A pureza no uso do latim é falar corretamente de acordo com a língua dos romanos. Ele é baseado em três princípios, que são: o direito, a autoridade e o hábito. Baseia-se no princípio da razão, em conformidade com a estrutura; em que a autoridade, de acordo com os escritos daqueles que reconhecem a autoridade; em que de hábito, com base no que eles gostam e é aceite na prática de falar.” (*De gram.*, 1). Note a semelhança com a primeira definição da palavra *Hellenismos* (Cap. 1, nota 82).

corretamente” supõe uma gramática, por onde a fala (ou a escrita, se é o caso) é mensurada, regrada, corrigida. Supondo essas regras, reflete-se aí seu caráter ontológico – a fixação racionalista que somente será questionada no “declínio” da Modernidade. Até então, a palavra procura pela realidade: de si mesma (positiva ou negativa), do que anuncia e do que é anunciado. Portanto, há sinais se mostram por sinais, e há signos de signos e signos de coisas; e isso é assim porque, no Hiponense, em oposição ao materialismo metafísico e teológico da pneumatologia estoica²⁷⁷, há, forçosamente, a *coisa-em-si-mesma* e os graus

Nesse sentido: “Mas como é que disseste? Não foi, por acaso, do mesmo modo como quando se ouviu a voz, vinda da nuvem, que dizia: *Este é meu Filho delecto*? Essa voz soou e passou, começou e findou. Soaram as sílabas e passaram: a segunda após a primeira, a terceira após a segunda, e assim sucessivamente, até que, depois das restantes, soou e passou a última e, depois da última, houve silêncio. Onde ressalta clara e distintamente que a proferiu um movimento de uma criatura, o qual, ainda que temporal, serve a tua eterna vontade. E estas tuas palavras, soando por algum tempo, foram anunciadas pelo ouvido exterior à sabedoria da mente, cujo ouvido interior está aberto ao teu Verbo eterno. E a mente comparou estas palavras, que soaram por algum tempo, com o teu Verbo, eterno no silêncio, e disse: Uma coisa é muito distinta da outra, muito distinta é da outra. É que essas palavras estão muito abaixo de mim e não existem, porque fogem e passam: enquanto o Verbo de Deus permanece eternamente acima de mim.”²⁷⁸

da/em sua manifestação sensível, fenomênica – em uma expressão moderna. Graduação essa que também desvela a/uma diferença, a distinção entre uma e outra coisa em seu valor (epistêmico, ontológico, intelectual, etc.); como a/o palavra/nome(título) “Deus” e *o próprio Deus*, que não pode ser nomeado. Assim, ao que pode ser nomeado, e se tomamos como exemplo a palavra “rio”, há:

²⁷⁷ Convém notar que: “A pesar de su rechazo del materialismo metafísico y teológico, la teoría agustiniana de la sensación muestra cierta afinidad con la pneumatología materialística de la física estoica. El universo estoico contiene una cosa viva que comprende una estructura racional (*logos*), un hálito de vida (*pneuma*) y una tensión (*tonos*) que mantiene el equilibrio y coherencia de sus partes. En este esquema fuertemente unido, la sensación depende de la interacción del *pneuma* material emitido por la mente y por los objetos de la sensación. La fidelidad de Agustín a esta doctrina es evidente en su interpretación de la visión (el paradigma de toda la experiencia sensorial) en función de la emanación de un rayo desde los ojos que encuentra al objeto visto (en la forma en que una vara explora un cuerpo situado a alguna distancia de la mano), y recíprocamente, en función de una emisión de información desde el objeto visto a los ojos y, por tanto, a la mente (*mus.* 6.5.12; *Trin.* 9.3.3; 9.6.10; 10.1.1; 10.7.10).” (TORCHIA, 2006, p. 518). E, antes: “La actitud de Agustín hacia la física estoica osciló entre un antagonismo y una apertura a sus doctrinas.” (TORCHIA, 2006, p. 517).

²⁷⁸ *Conf.*, XI, VI,8 [A].

[O *rio* (*ideal*)]

└ “ideal” porque intelectivo na pura “imagem mental” não particular, não específica²⁷⁹

A *palavra* (nomeadora), ou: o signo de uma palavra

└ sinal de nome, formado pela combinação ordenada dos signos gráficos (letras de/em um alfabeto específico): r-i-o²⁸⁰

O *nome*

└ sinal da coisa específica, em uma língua específica: (o) rio (*ποτάμι, fluvius, river, etc.*)²⁸¹

A *coisa* (objeto) referida

└ sua realidade sensível, seu ser correspondente à noção mental: (este [isso], aquele [aquilo, etc.]) rio (que corre, etc.).

De Agostinho até Russell (e Wittgenstein) – pioneiro na aplicação rigorosa das técnicas da lógica matemática na análise dos problemas filosóficos da linguagem –,

uma das grandes perplexidades dos filósofos era a relação entre a linguagem e o mundo. Como uma série de letras, digamos p-i-p-a, colocadas em uma ordem apropriada, adquirem significado? No início do século XX, acreditava-se – parte do ramo da filosofia conhecido como atomismo lógico – que todas as palavras representam objetos e que é daí que uma palavra deriva seu significado. A palavra *pipa* representa o objeto pipa; a palavra significa o objeto.²⁸²

Somente Deus, sendo causa de si mesmo (*Causa sui*), não é signo²⁸³ – mas a palavra “Deus”, sim. Ora, “O signo é uma coisa que nos faz pensar em alguma coisa além da impressão que a coisa mesma produz sobre os nossos sentidos.”²⁸⁴ Deus, se podemos assim dizer (na falta de

²⁷⁹ Como no exemplo abaixo – para a “ideia de homem” –, “ideal” não deve ser entendido no mesmo nível da teoria das Formas de Platão, mas como a *ideia mesma*, gravada na mente de quem pensa ou fala sobre “rio” enquanto palavra, acidente geográfico.

²⁸⁰ Assim: “Quando é escrita, não é uma palavra, é o signo de uma palavra, que apresentando as suas letras aos olhos do leitor, mostra ao seu espírito o que deve emitir verbalmente. Que fazem, com efeito, as letras, senão mostrar-se aos olhos e, ademais, mostrar palavras ao espírito?” (*De dial.*, V). “As palavras escritas [...] devem ser compreendidas como signos das palavras.” (*De mag.*, IV, 8). “As palavras são mostradas aos olhos, não por si mesmas, mas pelos signos que lhe são próprios.” (*De doc. christ.*, II, 4,5). “As letras são signos dos sons como os na convenção são signos do pensamento.” (*De Trin.*, XV, 9,19). Etc. Como Todorov observa: “No que se refere às letras, Agostinho se limitará ao adágio aristotélico: as letras são signos dos sons.” (TODOROV, 2014a, p. 72).

²⁸¹ No exemplo, isolada na parte inferior, “[...] (... a língua é descrita só na sua dimensão fonética). A situação não é muito diferente da descrita por Aristóteles; lá como aqui, os estados de alma [no processo de comunicação] são universais e as línguas, particulares.” (TODOROV, 2014a, p. 55). A citação de Todorov é em comentário a *De cat. rud.*, II, 3.

²⁸² EDMONDS, David; EIDINOW, John. *O atizador de Wittgenstein: a história de uma discussão de dez minutos entre dois grandes filósofos*. Trad. de Pedro Jorgensen Jr. Rio de Janeiro: DIFEL, 2003. p. 235.

²⁸³ “[...] a única coisa que absolutamente não é signo [...] é Deus; o que, em nossa cultura, tinge reciprocamente de divindade todo significado último (o que é significado sem, por sua vez, significar).” (TODOROV, 2014a, p. 54).

²⁸⁴ *De doc. christ.*, II, 1,1.

expressão melhor), é o “limite de si em si mesmo”; mas a palavra-título-signo que usamos para nos referirmos a ele, significando-o, não. Assim, e se pensamos na expressão: “Façamos o homem...”, temos:

[A ideia de homem]

“Homem é *homem*.”

“*Homem* é palavra.”

“Quando alguém diz *leão*, sai um leão de sua boca.”²⁸⁵

A questão, levada ao nível da jocosidade e do sofisma, tem ecos em um problema que Aristóteles procurou acertar como “critério da verdade”, numa linguagem que deveria combinar (ou corresponder) *pensamentos*, nomes e verbos, supondo a identificação de um *pensamento expreso* em diferentes asserções²⁸⁶. Aristóteles, porém, conforme Todorov, não examinou essa identidade “do signo consigo mesmo, que se baseia no fato de que o signo é originalmente duplo, sensível *e* inteligível (não encontrávamos nada semelhante na descrição do símbolo em Aristóteles).²⁸⁷” Essa identidade “do signo consigo mesmo”, em Agostinho, para Todorov, aparece nesta definição dupla do signo (sensível *e* inteligível), no *De dialética*: “O signo é o que se mostra ele mesmo aos sentidos e, fora de si, mostra ainda algo ao espírito. Falar é dar um signo por meio de um som articulado.²⁸⁸” Do afirmado, se destacam as seguintes particularidades: 1) apresenta-se inicialmente “uma propriedade do signo que desempenhará um grande papel em seguida: a de certa identidade do signo consigo mesmo, que se baseia no fato de que o signo é originalmente duplo, sensível *e* inteligível”; 2)

com mais energia que antes [depois de Aristóteles e dos estoicos], é afirmado o fato de que as palavras são apenas uma espécie de signo; essa afirmação será cada vez mais acentuada nos textos posteriores de Agostinho; ora, é ela a fundadora da perspectiva semiótica.²⁸⁹

²⁸⁵ *De mag.*, V, 16. No exemplo de “Homem é *homem*” / “*Homem* é palavra”, note a semelhança com *De int.*, X, 15b, como vimos no capítulo 1.6. Como no exemplo acima (nota 279), a “ideia de homem” também não deve ser entendida no nível da teoria das Formas de Platão, mas como a *ideia mesma*, na mente de quem pensa ou fala sobre “homem” enquanto palavra, espécie animal.

²⁸⁶ Referimo-nos à passagem já brevemente comentada, sobre (a) e (b), como recurso ao “homem indefinido”: (a) todo não-homem é não justo / (b) nenhum não-homem é justo. (Cf. *De int.*, 20a 39).

²⁸⁷ TODOROV, 2014a, p. 46. E mais adiante: “A insistência [de Agostinho] sobre a dimensão comunicativa é original: estava [também] ausente nos estoicos, que faziam uma pura teoria da significação, e era muito menos acentuada em Aristóteles, que falava, é verdade, de ‘estados de alma’, logo de locutores, mas deixava inteiramente na sombra esse contexto de comunicação. Temos aí [em Agostinho] um primeiro indício das duas primeiras tendências da semiótica: o ecletismo e o psicologismo.” (TODOROV, 2014a, p. 47).

²⁸⁸ TODOROV, 2014a, p. 46, citando *De dial.*, V.

²⁸⁹ TODOROV, 2014a, p. 46-47. Todorov não afirma que Agostinho “funda a semiótica”, mas que fornece os elementos iniciais que, posteriormente desenvolvidos, levariam à sua fundação.

A segunda frase importante do/no *De dialética*, para Todorov, é esta: “A palavra é o signo de uma coisa, podendo ser compreendida pelo ouvinte quando é proferida pelo locutor.”²⁹⁰ Essa frase, para ele, como a anterior,

é também uma definição, mas uma definição dupla, pois indica duas relações distintas: a primeira, entre o signo e a coisa (é o quadro da designação e da significação); a segunda, entre o locutor e o ouvinte (é o quadro da comunicação). Agostinho vincula as duas no interior de uma só frase, como se tal coexistência não levasse a problema nenhum. A própria ambiguidade produzida aqui pela justaposição de diversas perspectivas repete-se na análise do signo em seus elementos constitutivos (numa página especialmente obscura do tratado [*De dialética*]). “Cumpro distinguir estas quatro coisas: a palavra, o exprimível (*dicibile*), a expressão (*dictio*) e a coisa.”²⁹¹

No que diz respeito a análise simples (sensível) do signo, no espírito do Estagirita, Boécio – que traduziu e comentou o *De interpretatione* e conhecia bem a semântica mentalista agostiniana em seu contexto teológico (*verbum/Verbum*) – afirma que a linguagem mental compreende nomes e verbos, em uma estrutura proposicional; que ele chamará de nomes de primeira e de segunda posição:

Chama-se “nome de primeira posição” um nome considerado do ponto de vista da sua significação, e “nome de segunda posição” um nome considerado do ponto de vista de sua forma. No enunciado (1) “homem” é um nome de primeira, e em (2) de segunda posição:

(1) O homem corre

(2) “Homem” é singular

Essa distinção é importante, pois permite evitar certos sofismas, tais como:

Homem é uma palavra de duas sílabas. O homem corre. Logo, uma palavra de suas sílabas corre.²⁹²

O exemplo presta-se a elucidar uma preocupação já constante na semântica agostiniana. No caso, é preciso que se faça a distinção entre “homem” e a “palavra” nomeadora. Ou seja: todo nome é uma palavra e toda palavra é um nome, mas há diferença na significação.

Ad. – Acho que a diferença seja esta: o que é significado com o nome é significado também com a palavra; como, pois, nome é palavra, assim também rio é palavra; mas *nem tudo o que é significado com palavra é significado também com o nome*.

²⁹⁰ *De dial.*, V.

²⁹¹ TODOROV, 2014a, p. 47.

²⁹² NEF, 1995, p. 50. O “discurso fundado no *lógos*”, de Boécio, vai evidentemente em uma direção distinta da de Agostinho, tratando especulativamente de certas crenças caras à *doctrina christiana*. Nesse sentido, ver o estudo introdutório de Juvenal Savian Filho, à sua tradução da *Opuscula Sacra*, de Boécio. Cf. SAVIAN FILHO, Juvenal. Introdução. In: BOÉCIO. *Escritos*. Trad. de Juvenal Savian Filho. São Paulo: Martins Fontes, 2005. p. 3-145. (Col. Clássicos).

Também aquele “si” [se], com que começa o verso por ti proposto e aquele “ex” [de], do qual tratamos tão longamente, guiados pela razão, até chegarmos à presente questão, são palavras, mas não nomes, e muitos outros exemplos semelhantes podemos encontrar. Pois, como *todos os nomes são palavras, mas nem todas as palavras são nomes*, julgo estar clara a diferença entre palavra e nome, isto é entre o sinal daquele sinal que não significa nenhum outro sinal e entre o sinal daquele sinal que pode significar outros.

Ag. – Concedes que todo cavalo é animal, mas nem todo animal é cavalo?

Ad. – Quem duvidaria?

Ag. – Pois bem, entre nome e palavra existe a mesma diferença que há entre cavalo e animal. A não ser que te impeça de concordar o fato de que por “verbum”, além de “palavra”, pode-se entender “verbo”, isto é, aquela parte do discurso que se declina por tempos, como “escrevo”, “escrevi”, “leio”, “li”, que manifestamente não são nomes.²⁹³

Para que tenha sentido, uma proposição completa (frase ou enunciado), afirmativa ou negativa, segundo os mestres da dialética (Agostinho pensa especialmente em Cícero), carece de ao menos um *nome* e um *verbo*; mas a proposição pode ter/ser muito mais que isso²⁹⁴. Achando-se o verbo na terceira pessoa, o caso do nome deve estar no nominativo – que, na declinação latina, é o caso que expressa o sujeito da/na oração. Portanto, na frase: *Homo sedet, Equus currit* (“O homem senta, o cavalo corre”), “se examinares o que ficou dito”, Agostinho diz a Adeodato, “reconhecerás, segundo penso, que ocorrerá aí duas proposições.” E continua:

Ag. – Vês tu que em cada uma há um nome, na primeira, “homem”, e, na segunda, “cavalo”, e que, em cada uma, existe um verbo “senta” e “corre”.

Ad. – Vejo-o.

Ag. – Logo, se eu dissesse somente “senta” ou “corre”, com toda razão me perguntarias quem ou o que coisa, para que eu respondesse “homem”, ou “cavalo”, ou “animal”, ou qualquer outra coisa pela qual o nome referido ao verbo completasse o enunciado, isto é, a proposição, que poderia ser afirmativa ou negativa.

Ad. – Compreendo.

Ag. – Espera mais um pouco, e supõe que estamos vendo algo bem distante e não sabemos se é um animal ou uma pedra ou outra coisa e que eu te diga: “porque é um homem, é [também] animal”, não faria uma afirmação temerária?

Ad. – Muito temerária, mas não falarias tão temerariamente se dissesse: “Se é um homem, é um animal”.

Ag. – Dizes bem. Portanto, na tua frase o “se” agrada a mim e a ti; e, ao contrário, aos dois desagrada o “porque” da minha.

Ad. – Concordo.

Ag. – Observa agora se estas duas proposições: o “se agrada”, o “porque desagrada”, estão completas.

²⁹³ *De mag.*, IV, 9. “Se todo nome é uma palavra e toda palavra é um nome, haverá perfeita coincidência dos significados: a diferença estará na significação. Palavra (*uerbum*) salienta a sonoridade das palavras/nomes, uma vez *uerbum* tem parentesco com *uerbero* (vibrar, verberar). Chamamos certas coisas de palavras (*uerba*) à medida que *verberam* no ouvido. Mas estas mesmas coisas são *nomes*, à medida que implicam algum conhecimento: com efeito, o substantivo nome (*nomen*) está para o verbo *conhecer* (*nosco*) assim como *uerbum* está para *uerbero* (*mag.* V 12).” (NOVAES FILHO, 2007, p. 55).

²⁹⁴ Como no início do *De grammatica*: “As partes do discurso são oito: o nome, pronome, verbo, advérbio, particípio, conjunção, preposição e interjeição.” (*De gram.*, I, 2).

Ad. – Completas, certamente.

Ag. – Vamos, diga-me agora quais sejam os verbos e quais os nomes.

Ad. – Vejo que os verbos são “agrada” e “desagrada”; e os nomes, quais outros haveriam de ser senão “se” e “porque”?

Ag. – Logo está suficientemente demonstrado que estas duas conjunções são também nomes.

Ad. – Sim, perfeitamente.

Ag. – E poderias por ti mesmo, seguindo esta regra, demonstrar a mesma coisa nos confrontos das demais partes da oração?

Ad. – Poderia.²⁹⁵

A conclusão é resultado da investigação dos sinais recíprocos, como “ou” (*vel*), “pois” (*nam*), “e pois” (*namque*), “se não” (*nisi*), “logo” (*ergo*) e “porque” (*quoniam*). “Nome” e “palavra”, portanto, são *dois nomes recíprocos*. “Palavra” é “tudo o que *com algum significado* proferimos pela articulação da voz”, e todo nome – inclusive o próprio termo “nome”, “é uma palavra, mas nem toda palavra é nome, embora quando dizemos ‘palavra’ entendamos ‘nome’.”²⁹⁶

Assim, e como há sinais que significam a si mesmos – como nos sinônimos ou na junção de letras que nomeiam uma letra, o “pê” (p), por exemplo –, há palavras que se distinguem na escrita e no som, mas são iguais, no sentido: *nomem* (nome) e *ὄνομα* (nome), por exemplo. Na conjunção da palavra com o verbo, em uma sentença simples do tipo *R* (“o cavalo corre”), o *lógos* aparece na ordenação que *anima* o enunciado; mesmo se ele contrariar a razão do sentido, sempre variável; tipo: “o cavalo fala”, “o cavalo voa”, etc. Quando Adeodato prefere o “Se” (condicional) ao “Porque” (que tem, na sentença, sentido conclusivo), “Se é um homem, (então) é um animal”, a veracidade do que se afirma é assegurada tanto para a constatação empírica como para o seu sentido lógico-estrutural – onde a sentença simples “é um homem” (*R*) é ligada a outra sentença simples, “é um animal” (*S*), pela condicional. Com Agostinho, “é um homem” e “é um animal” poderia ter a seguinte notação simbólica: “*R*, *S*” (para o número de sentenças) ou “*R* \wedge *S*” (para a conexão das sentenças). Com Adeodato, e do modo como ele coloca, as letras sentenciais jogam com a condicional “*R* \rightarrow *S*” (se *R*, então *S*), e podem ser desenvolvidas como segue:

²⁹⁵ *De mag.*, IV, 16.

²⁹⁶ *De mag.*, IV, 11.

$$\frac{R \rightarrow S}{R} \quad \frac{R}{S}$$

ou sua negação:

$$\frac{R \rightarrow S}{\sim R} \quad \frac{\sim R}{\sim S}$$

É lógica simples, na “implicação” (\rightarrow)²⁹⁷ aplicada ao discurso vulgar, útil tanto para a desambiguação da palavra articulada como à escrita. A utilização desses símbolos, como fazemos, é ausente na obra do Hiponense; tomamos a liberdade somente a título de facilitar a compreensão do que é dado em palavras. Na verdade, a popularização da linguagem simbólica, principalmente na linguagem lógico-matemática, somente começou a ser popularizada a partir da obra do matemático e filósofo britânico George Boole (1815-1864), e depois ampliada no *cálculo dos predicados*²⁹⁸, de Frege. O ponto central da obra de Boole é o *cálculo proposicional* – evidentemente desconhecido por Agostinho –, mais ou menos desenvolvido na forma como Leibniz havia imaginado²⁹⁹, incluindo o uso dos conectivos lógicos “e”, “ou” e “não”. Boole permaneceu nos limites do modelo clássico aristotélico.

No capítulo VII do *De magistro* há um *corte*, uma interrupção na colocação das questões, e um resumo de toda a discussão empreendida até então, para averiguação do que se obteve até então³⁰⁰; recurso metodológico comum à época, e ainda mais no medievo. Até o capítulo VI, no que diz respeito à teoria dos signos, Agostinho mantém-se na tradição da

²⁹⁷ O uso da condicional (“implica que”) aristotélica (Cf. *Et. Nic.*, I 3, 1094b 27; *Met.*, II 3, 995a, 14-16, etc.), bem como os conectivos “e (\wedge)”, “ou (\vee)” e “não (\sim)”, é bom que se note, já aparecem na obra do estoico Crisipo, no século III a.C. Em *Met.*, II 3, 995a, 15, aliás, Aristóteles afirma que “a exatidão matemática não se deve exigir em todos os casos”, e o faz em crítica à noção platônica de que a dialética e a retórica deveriam ser científicas. A diferenciação entre a *exatidão matemática* e *exatidão retórica*, bem como a utilização extensiva da lógica aristotélica (na retórica) é estudada em: ROHDEN, 2010, p. 97-145.

²⁹⁸ “Muitas vezes usado como sinônimo de *lógica de predicados* e *lógica de primeira ordem*, o cálculo de predicados é a extensão criada por Frege à lógica proposicional desenvolvida por Boole. No cálculo de propriedades, proposições elementares (ou *predicados*) são objetos compostos da forma P (a, b, c...), sendo que P é um *símbolo* da linguagem e a, b, c etc. são *constantes* ou *variáveis*. Por exemplo, se ‘mais velho’ é um símbolo proposicional, ‘Platão’ é uma constante e ‘x’, uma varável, então, ‘mais velho (Platão, x)’ é uma proposição bem formada afirmando que Platão é mais velho que x. Proposições desse tipo podem ser combinadas usando os conectivos booleanos ‘e’, ‘ou’, ‘não’ e ‘implica que’ e prefixados pelos quantificadores de Frege, como ‘para todo x’ (cujo símbolo é \forall) e ‘existe um y’ (cujo símbolo é \exists). Portanto, ‘existe um x mais velho (x, Platão)’ significa que existe (pelo menos) um indivíduo mais velho que Platão.” (DOXIADIS, Apostolos; PAPADIMITRIOU, Christos H. *Logicomix: uma jornada épica em busca da verdade*. Trad. de Alexandre Boide Santos. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010. p. 322-23).

²⁹⁹ “Em seu livro *Uma investigação das leis do pensamento*, Boole desenvolveu a ideia de que as proposições lógicas podem ser expressas em uma linguagem puramente simbólica, o que as tornaria manipuláveis através de operações similares às operações aritméticas elementares. [...] No sistema de Boole, *símbolos* como X e Y (que em sua essência são variáveis às quais só podem ser atribuídos dois valores, 0 e 1) são ligados por meio dos três conectivos mencionados acima, além do conectivo aristotélico ‘implica que’.” (DOXIADIS; PAPADIMITRIOU, 2010, p. 322).

³⁰⁰ Cf. *De mag.*, VII, 19-20.

Antiguidade (Platão, Aristóteles, Plotino e os estoicos), nalguns aspectos maiores ou menores; defendendo o que temos chamado de convencionalismo-referencialista, pendendo mais para o convencionalismo aristotélico-estoico³⁰¹, também presente em Protágoras e Górgias, mas sem subscrever os excessos arbitrários desses últimos. No convencionalismo-referencialista de Agostinho, a ciência não pode atingir e/ou descrever uma realidade exterior e objetiva, independente do espírito humano, que é onde a mesma se dá a conhecer. Dada a convencionalidade do signo linguístico (i.e. as palavras variam de língua para língua e são sinais arbitrários das coisas), ele não tem um valor cognitivo profundo: não é através das palavras que conhecemos; e, pela linguagem, não *transmitimos* conhecimentos³⁰². Mas, ele afirma nas *Confissões*: “Não acuso as palavras, que são como vasos eleitos preciosos.”³⁰³ Ora, a possibilidade de conhecer supõe *algo prévio*; algo que torne inteligível a própria linguagem (inatismo) – uma vez que os homens não podem entender (*in lux veritas*) os signos usados por eles mesmos, a menos que conheçam as realidades às quais os signos se referem. Assim, indo além da *anamnese* platônica³⁰⁴, Agostinho desenvolve sua doutrina do *mestre interior*:

³⁰¹ “[...] os primeiros a tratar as questões linguísticas de modo mais concreto; já diferenciavam a dicotomia significante x significado; trataram da fonética, gramática (especialmente o desenvolvimento da teoria e terminologia) e etimologia; naturalistas, anomalistas.” (BRANDÃO, Jack. *A Antiguidade clássica e os estudos linguísticos*. Disponível em: <<http://www.jackbran.pro.br/linguistica/historia.html>>. Acesso em: 20 jul. 2015).

³⁰² Cf. MARCONDES, 1998, p. 111.

³⁰³ “*Non accuso uerba quasi uasa electa atque pretiosa.*” (*Conf.*, I, XVI,26). No mesmo sentido: “*Sed etiam liberales disciplinas usui ueritatis aptiores.*” (*De doc. christ.*, II, 40,60). “A transformação da gramática em filosofia”, Moacyr A. N. Filho argumenta, “ganha [...] relevância se levamos em conta que ela corresponde a uma trajetória teórica e bibliográfica de Agostinho. De fato, ele dedicou anos da sua juventude às letras, à literatura e à retórica, quando atribuía grande valor à linguagem e ao estudo da linguagem.” (NOVAES FILHO, 2007, p. 35). Em *De ordine* II, XII,37, Agostinho sugere que *grammatica* pode ser traduzida como *litteratura*, uma vez que a palavra *gramma* é um sinônimo grego para o que é traduzido em latim como *littera* (letra).

³⁰⁴ Convém notar que a *anamnese* platônica, ou a *reminiscência*, oriunda do pitagorismo e da crença na transmigração das almas, tem um viés religioso-pagão que foi, desde as origens cristãs, combatido pela *doctrina christiana*. A favor dela, como em *Fédon* 73c-d, observou-se tratar de um coerente “saber de algo” que evoca outro *algo*, que ainda não sabemos que sabemos (por participação), e por isso *podemos saber*. Em Platão, aprender é rememorar, como vimos. A informação retirada do sensível é lançada ao inteligível – como no exemplo do escravo que, *vendo* com os olhos da mente, resolve um problema de matemática (chega ao teorema de Pitágoras, sem jamais ter estudado geometria), indo da representação visual do quadrado à sua forma inteligível (*Men.*, 82-85b), perfeita, eterna, incorruptível. É o que poderíamos chamar de uma lição de ontoepistemologia, como definido no capítulo anterior. Não há coisas sem aquele que às percebe, e *o que percebe* sempre percebe *algo*, “alguma coisa”. “Com efeito”, diz Agostinho, “todas as coisas que percebemos, ou as percebemos pelos sentidos do corpo ou pela mente. Denominamos as primeiras, sensoriais; as segundas, inteligíveis.” (*De mag.*, XII, 39; na tradução de António Soares Pinheiro [2000]). Mas é o *mestre interior* que não somente ensina interiormente, mas confirma o *saber* (do que chegamos a saber, pelos sentidos). Assim, e “pela mesma razão, antes de tudo deve-se cuidar da alma, para que [ela] possa contemplar o exemplar imutável das coisas e a beleza incorruptível, absolutamente igual a si mesma, sem divisões de espaço e sem variação no tempo, mas sendo sempre a mesma, e idêntica em todos os seus aspectos. Beleza essa cuja existência os homens negam, apesar de ser única, verdadeira e suma.” (*De ver. rel.*, 3,3 [Prólogo]).

A realidade a que os signos se referem é conhecida não por meio do signo mesmo, mas mediante a consulta do mestre interior, Cristo, que resulta ser o fundamento ou a possibilidade sobre a qual se baseia o conhecer humano.³⁰⁵

No que diz respeito a todas as coisas que compreendemos, não consultamos a voz de quem fala, a qual soa por fora, mas a verdade que dentro de nós preside à propriamente, incitados talvez pelas palavras a consultá-la. Quem é consultado ensina verdadeiramente, e este é Cristo, que habita, como foi dito, no homem interior, isto é: a virtude inmutável de Deus e a sempiterna Sabedoria, que toda alma racional consulta, mas que se revela a cada um quanto é permitido pela sua própria boa ou má vontade. E se às vezes há enganos, isto não acontece por erro da verdade consultada, como não é por erro da luz externa que os olhos, volta e meia, se enganam: luz que confessamos consultar a respeito das coisas sensíveis, para que no-las mostre na proporção em que nos é permitido distingui-las.³⁰⁶

E assim entramos na terceira parte do *De magistro*, que vai do capítulo VIII ao XIV, o último.³⁰⁷

No capítulo VIII, Agostinho começa a conduzir o diálogo na intenção de mostrar que o debate, até então, não foi inútil; pois assim como os sinais nos conduzem às coisas que significam, e são inferiores a elas, também as realidades corpóreas nos *falam* das incorpóreas: “tudo o que existe devido a uma outra coisa é inferior àquilo pelo qual existe.”³⁰⁸ Para ascender das realidades inferiores às superiores, o homem carece de um fundamento seguro, e esse fundamento é/está em seu “homem interior”, onde o Mestre habita. Ainda no século XIII, com João XXI – Pedro Julião Rebolo, ou Pedro Hispano Português (1215-1277) –, essa orientação ontológico-agostiniana permanece, no que diz respeito ao *conhecimento de si* [da alma] e a *linguagem interior*, o *sermo internus*³⁰⁹. A noção de ascendência resulta da noção de causalidade, em que o conhecimento de γ depende de um conhecimento β que depende de um conhecimento α , cuja sequência pode ser $+\alpha$, que advém de um $++\alpha$ e assim por diante, até o A. O que se deduz pela significação gramatical, no exemplo, também pode ser deduzido nos valores numéricos (... $++1$, $+1$, 1 , 2 , 3 , 4 ...) nos limites da intelecção, da inteligibilidade³¹⁰. A

³⁰⁵ KRIES, Douglas. *De magistro*. In: FITZGERALD, 2006, p. 824.

³⁰⁶ *De mag.*, XI, 38.

³⁰⁷ *De mag.*, XI, 38 – XIV, 46. Essa divisão, repetimos, é conforme: NOVAES FILHO, 2007. p. 42s.

³⁰⁸ “*Omne quod propter aliud est, inferius esse quam id propter quod est.*” (*De mag.*, IX, 27).

³⁰⁹ Assim: “A transparência da apreensão de si é uma permanente iluminação interna pela luz espiritual da própria alma. Tal como Agostinho, Pedro afirma que a alma, que tudo pode conhecer, como está por essência presente a si, não poderia ignorar-se a si mesma. [...] A iluminação e o conhecimento da alma por si mesma proporcionam a elevação intuitiva à sua essência, mas implicitamente o conhecimento de si descobre a necessidade do fundamento da existência *ab alio*. De fato, este conhecimento da essência da alma por si mesma pode ser afetado e impedido pela submissão às faculdades inferiores e à corporalidade, mas quando se liberta, ascende ao seu cume mais elevado.” (MEIRINHOS, José Francisco. Conhecimento de si e linguagem interior. Agostinho, João Damasceno e Avicena na *Scientia libri de anima*. In: DE BONI, Luis A.; PICH, Roberto H. *A recepção do pensamento greco-romano, árabe e judaico pelo Ocidente medieval*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004. p. 304-05. (Col. Filosofia, 171).

³¹⁰ “No mundo sensível, a matemática pode ser considerada o vestígio do inteligível. Na medida em que existe uma simetria de conjunto que conserva certo número de relações mensuráveis entre as coisas cambiantes, a

noção formal, na graduação das coisas sensíveis (αἰσθητόν), é ainda mais óbvia, vulgar – como vimos ao tratar sobre a fundamentação de argumentos do tipo ontoepistêmicos, endonoéticos, etc. Em Agostinho, toda procura pelo todo (ou qualquer fundamento) é, em suma, uma procura por amor: a si, ao conhecimento, a Deus, etc. Mas o amor pode voltar-se tanto aos bens inferiores como aos superiores, conforme sua intensão, seu ânimo³¹¹; ainda assim, a vontade dividida procura por unidade: “São, pois, duas vontades. Porque uma delas não é completa, encerra o que falta à outra.³¹²” Nessa procura, a vontade cogitante (inteligente)³¹³ se une à *memória* e à *inteligência* (*nosse, notitia*). Como também vimos, “o objeto do amor, que move a procura da palavra [o sentido de *temetum*, no caso], não é a antecipação do conhecimento dessa palavra, mas o *desejo* da ciência.³¹⁴” À questão colocada no *De Trinitate*: em quais condições o conhecimento (*notitia*) é igual à alma (*mens*)?, Agostinho responde com o *vembum mentis*³¹⁵, desdobrando o conhecimento em *notitia* e *verbum*; na comparação que faz entre o Verbo de Deus (*Verbo dicens*³¹⁶) e o nosso verbo

matemática de fato permite definir o que, no que não para de mudar, não muda. Portanto, é para garantir ao sensível que não para de mudar a possibilidade de se tornar objeto de conhecimento e de discurso que Platão [e Agostinho aceita, praticamente sem modificações] formula a hipótese de formas inteligíveis e atribui no mesmo momento um papel tão importante à matemática na sua cosmologia. As formas e a matemática são as causas e o meio de um conhecimento do sensível.” (BRISSON; PRADEAU. Sensível. In: _____, 2010, p. 69).

³¹¹ *Conf.*, VIII, IX.

³¹² *Conf.*, VIII, IX, 11 [B]. E em *De civ. Dei*, XIV, 6: “A vontade está em todos os atos do homem, e, ainda, todos os atos nada são senão vontade.”

³¹³ “[...] é na *notitia*, dada pelo *nosse, cognoscere* ou *cogitare*, bem como pelo desafiador *intellegerere*, que o amor é consciente, assim como é pela *intellegentia* que a *uoluntas* é inteligente não só do que a memória retém, mas desta, da inteligência e de si mesma, bem como do que quer ser intensivo, mas também em seu ser afetivo; ora, neste, emergem as vistudes.” (SOUZA NETO, F. Benjamin de. Agostinho: a Ética. In: *Veritas*, Porto Alegre, v. 40, n. 159, p. 345, 1995).

³¹⁴ NEF, 1995, p. 45. Para a referência a Agostinho: *De Trin.*, X, 1,2 (*supra*). A ênfase é nossa.

³¹⁵ *Cf. De Trin.*, IX, 7,12.

³¹⁶ “*Verbo dicens*”, traduzido como “O Pai que fala pelo Verbo” (*De Trin.*, VII, 1,1), e somente um é o verbo: “o Filho” (cf. *De Trin.*, VI, 2,3), que é a imagem e semelhança perfeita do Pai (*De Trin.*, VI, 10,11). “O Pai ‘fala pelo Verbo e com o Verbo que gerou’. O Pai é aquele que fala (*dicens*). O Filho é a Palavra gerada pelo Pai e pela qual o Pai se diz a si mesmo, eterna e imutavelmente. O Pai não é o Verbo, mas o ‘*dicens*’. E o Pai não fala sozinho. Note-se esta passagem tão pertinente: ‘Non singulus dicens, sed eo Verbo quad genuit’ (O Pai não fala sozinho, mas fala pelo Verbo e com o Verbo que gerou).” (OLIVEIRA, 1994, p. 608; nota 1). “O Verbo é o que subsiste, de fora e ‘antes’ da criação e, portanto, para além da criação, pois aquém e para além dos tempos. Precisamente assim, o Verbo é, em três sentidos, o Princípio: princípio *das coisas que são*, princípio *do nosso conhecimento* e princípio que *nos subsistem* na errância da existência temporal, horizonte de nossa esperança e para o qual devemos/podemos retornar. Uma seqüência de afirmações articula essas três determinações do Verbo como Princípio: ‘O vosso Verbo é este Princípio de todas as coisas porque também nos fala [...] [e] só nos fala verdadeiramente aquele que nos ensina (...) [O Verbo] é o princípio porque, se ele não permanecesse, não teríamos para onde voltar quando vagueássemos errantes’. (*Conf.*, XI, 8). Esta tríplice determinação do Verbo – em sua coeternidade com Deus – como Princípio implica a própria determinação do tempo como história (e história enquanto sentido, expresso na volta ao Princípio após a errância); assim, isso também quer dizer que a invenção do tempo histórico na cultura judaico-cristã significou do mesmo modo a invenção do ‘fora do tempo’, isto é, da eternidade.” (AQUINO, João Emiliano Fortaleza de. *Tempo e linguagem em Santo Agostinho*. Disponível em: <file:///C:/Users/part/Downloads/5-Tempo-e-linguagem-em-Santo-Agostinho.pdf>. Acesso em: 20 set. 2016 [p. 93]).

mental (*verbum mentis*³¹⁷), necessário à composição de discursos ou ao uso das palavras, de modo refletido. Assim, uma tríade é desvelada em quatro termos: *mens*, *notitia*, *verbum et amor*, já que o verbo é conhecimento em ato, potência modelar. Na distinção que faz entre *nosse* e *cogitare*³¹⁸, *nosse* é o conhecimento implícito equivalente à “memória cogitante” (*cogitare*). Essa inteligência trinitária (memória, inteligência, vontade) está em nossa alma (*mens*), mesmo quando ela se engana – no amor que pode se voltar tanto aos bens inferiores como aos superiores, ou simplesmente sobre si mesma, ou sobre as palavras e os objetos que essas mesmas palavras nomeiam, pretendem nomear. E assim chegamos ao problema da nomeação.

O significado de “pedra” é um sinal, indicado pela/na palavra; a pedra mesmo, enquanto objeto, não é sinal – é uma coisa material nomeada por uma palavra. Agostinho acentua a distinção entre a coisa e o seu sinal. Um homem, por exemplo, não é a união de duas sílabas: “ho” + “mem”. O som não se confunde com o significado da palavra. Palavras são sinais verbais que se remetem a outros sinais. O verbo na oração, composta por nomes, é o que garante que ela, a oração, seja uma proposição. “Enquanto a palavra resulta da verbalização, isto é, o que se entende quando alguém fala ou escreve algo, o nome relaciona-se ao que o espírito compreende ou conhece. Assim é que, para memorizar, pergunta-se o nome de algo e não a palavra que serve para nomear.”³¹⁹ Se alguém compreende uma palavra, é que, antes, estabelece uma conexão como aquilo de que a palavra é sinal. No *De magistro*,

³¹⁷ *De Trin.*, X, 5,7.

³¹⁸ *De Trin.*, IX, 7,12. “A distinção entre ‘nosse et cogitare’ está aqui [*De Trin.*, X, 5,7] apresentada para explicar melhor como a alma não cessa de se reconhecer, mesmo que se engane sobre a sua verdadeira natureza e se tome por uma natureza corpórea. O ‘nosse’ designa, pois, sempre, o conhecimento implícito que fica escondido na memória, também quando a alma não sabe o que é. O ‘cogitare’ é o segundo momento pelo qual a alma reflete sobre si mesma e se diz em seu verbo. Não se trata de uma introspecção, mas antes de uma reflexão interior.” (OLIVEIRA, 1994, p. 641).

³¹⁹ ARAÚJO, Inês Lacerda. *Do signo ao discurso: introdução à filosofia da linguagem*. São Paulo: Parábola Editorial, 2004. p. 21. (Col. Linguagem, 9). “O significado se esvazia se não houver referente, conteúdo, coisa significada, tanto que conhecer as coisas é preferível a conhecer os sinais correspondentes; falar é valioso porque possibilita ensinar, usar o sinal no discurso. Apesar de a maioria das coisas depender do sinal para ser transmitida e ensinada, o conhecimento resultante é mais valioso do que os sinais. Se alguém vê uma pessoa carregando armadilhas e armas e em seguida a vê com uma ave capturada, compreende, sem sinais, o que é caçar. Agostinho não leva em conta, como fará Peirce, que o comportamento, a ação estão carregados de sentido. Fatos ou objetos são, em si, fonte de conhecimento. Para Agostinho, o conhecimento não vem das palavras que significam os objetos, mas dos próprios objetos [como no exemplo acima, para *caput*]. [...] Agostinho restringe a linguagem à referência, sem o que o significado é vazio, pois a linguagem deve transmitir pensamento, e pensamento é sobre algo; esse é justamente o problema do qual a filosofia e a linguística contemporâneas procuram se desembaraçar. Para a concepção agostiniana de linguagem, mas também para o senso comum e para o poeta, conhecer a essência, a realidade ‘mesma’, é algo mais precioso do que a palavra (palavras não passam de palavras, sons: ‘palavras soltas ao vento’, diz-se; ‘words, nothing but words’...).” (ARAÚJO, 2004, p. 21-22).

redigido trinta anos antes do *De Trinitate*, quase ao final do capítulo X, encontramos este exemplo:

Para que compreendas isto mais claramente, imagina nós estarmos ouvindo neste momento, pela primeira vez, pronunciar a palavra “caput” (cabeça) e que, por não sabermos se esta voz é só um som ou se quer também significar algo, começamos a procurar o que é “caput” (cabeça), (lembra-te que nós queremos ter conhecimento não da coisa que é significada, mas do próprio sinal; conhecimento que nós não temos enquanto ignoramos de que coisa é o sinal), se a nós que estamos fazendo esta pesquisa fosse mostrada ou apontada com o dedo a própria coisa, então, depois de vê-la, temos conhecimento do sinal; isto é, sabemos o que quer dizer aquele sinal, que ante apenas tínhamos ouvido, mas não compreendido. Nesse sinal há duas coisas: o som e o significado; ora, o som não foi certamente percebido como sinal de algo, mas como simples percussão no ouvido; enquanto o significado foi compreendido pela visão da coisa que é significada. Como o apontar do dedo não pode significar senão aquilo para o que o dedo está apontando e o dedo não está apontando para o sinal, mas para aquela parte do corpo que se chama “caput” (cabeça), assim eu, por meio desse gesto, não posso conhecer a coisa, que já conhecia, nem o sinal, para o que o dedo estava apontando. Mas não quero dar demasiada atenção ao gesto de apontar o dedo, porque, para mim, ele é mais o sinal do ato de indicar que das próprias coisas indicadas, como acontece quando dizemos “ecce” (eis), e costumamos acompanhar este advérbio também com o dedo apontado, como se não bastasse um só desses dois sinais para indicar. E disto maximamente procurarei convencer-te, se puder: que não aprendemos nada por meio desses sinais que chamamos palavras [*per ea signa quae verba appellantur, nos nihil discere*]: antes, como já disse, aprendemos o valor da palavra, ou seja, o significado que está escondido no som através do conhecimento ou da própria percepção da coisa significada [*re ipso quae significatur cognita*]; mas não a própria coisa através do significado.³²⁰

A sensopercepção que dá sentido a *caput* e o torna significante, no exemplo, dá ao conhecimento *não o signo* (desconhecido na estrutura da palavra, ou no seu som), *mas a própria percepção*, que se reconhece no signo. O signo, portanto, é um intermediário que, tão logo cumpre sua tarefa (denotar, apontar para o objeto), por assim dizer, desaparece, deve desaparecer; sua estrutura é, ao mesmo tempo, mediadora e auto-eliminadora – como no dêitico “eis” (*ecce*) na dialética estoica, em que a mostraçã dispensa o signo, apenas indicando a coisa, pondo “em relação a coisa e o signo, mas por um ato de designação que não é da ordem do signo: o dedo que aponta não é um signo, ele designa diretamente a coisa.” Do mesmo modo, “quando esse ato [apontar com o dedo para a cabeça, para dar a significação de *caput*] de mostraçã é cumprido, o signo [...] pode valer para a coisa, mas não contribuiu em nada para o conhecimento da coisa.” Ora,

essa maneira de conceber a origem do processo semiótico tem duas consequências: por um lado, uma *teoria da aprendizagem da linguagem*, por outro lado, uma

³²⁰ *De mag.*, X, 35.

doutrina do mestre interior, o Verbo, o único que pode ensinar, fazer chegar à satisfação do desejo de conhecer.³²¹

Mas, quase na metade do capítulo X do *De magistro*, Agostinho quase lamenta os pequenos resultados a que chegaram, até então:

Lembras quantos rodeios demos para chegar a tão pequeno resultado? Desde o momento que começamos a trocar palavras, o que fizemos durante muito tempo, fatigamo-nos para encontrar estas três coisas: 1) se era possível ensinar sem sinais; 2) se havia sinais preferíveis às coisas que expressam; 3) se o conhecimento das coisas pode ser melhor que os sinais.³²²

E completa: “Mas, há uma quarta coisa que gostaria de saber já: se as coisas por nós encontradas, as julga de tal maneira que não deixem em ti possibilidade de dúvida.”³²³ A resposta de Adeodato, porém, é negativa.³²⁴

A teoria da aprendizagem da linguagem, em Agostinho – como Wittgenstein nota no início das *Investigações filosóficas* –, é um processo puramente empírico, que emerge (do interior do indivíduo) no convívio com as linguagens-imagens. Na semântica agostiniana, além de uma identificação do verbo mental (semântica mentalista), há a doutrina da Iluminação do/pelo Verbo, único (e verdadeiro) Mestre³²⁵. A palavra “verbo” (*verbum*), por sua vez, ao mesmo tempo em que designa a *palavra enquanto palavra*, serve para designar o conhecimento (ou pensamento) que acompanha a palavra – e o próprio Λόγος de Deus, nomeado no início do *Evangelho de são João*. Daí decorre outras conclusões:

Temos quatro termos bem distintos: a palavra (*verbum*), o dizível (*dicibile*), o dito (*dictio*), a coisa (*res*). A palavra “palavra” é uma palavra e significa a palavra. A palavra “dizível” é uma palavra e significa, não a palavra, mas o que é compreendido na palavra e conceitualizado. A palavra “dito” é uma palavra e significa ao mesmo tempo a própria palavra e o que é produzido no espírito pela palavra. A palavra “coisa” é uma palavra e significa todo o resto, isto é, tudo o que não é significado pelas três palavras precedentes.³²⁶

³²¹ NEF, 1995, p. 46. *A ênfase é nossa*.

³²² *De mag.*, X, 32.

³²³ *De mag.*, X, 32.

³²⁴ Cf. *De mag.*, X, 32.

³²⁵ No sermão *Christus unus omnium magister*, de Boaventura, praticamente é Agostinho quem fala, e o assunto é justamente uma defesa bíblica do que é afirmado no título. Cf. BOAVENTURA, 1980, p. 219-32.

³²⁶ “*Haec ergo quattuor distincta teneantur; verbum, dicibile, dictio, res. Quod dixi verbum, et verbum est et verbum significat. Quod dixi dicibile, verbum est, nec tamen verbum, sed quod in verbo intellegitur et animo continetur, significat. Quod dixi dictionem, verbum est, sed quod iam illa duo simul id est et ipsum verbum et quod fit in animo per verbum significat. Quod dixi rem, verbum est, quod praeter illa tria quae dicta sunt quidquid restat significat.*” (*De dial.*, 5).

Nef afirma que o *dicibile* agostiniano corresponde exatamente ao λέκτον estoico³²⁷, a “significação” que não chegou a ser pensada por Aristóteles³²⁸. O *lekton* estoico, desenvolvido de modo mais sistemático que em Agostinho, aparece principalmente nos escritos sobre lógica – a “casca do ovo”³²⁹ no bojo das doutrinas acentuadamente ligadas à moral.

Os escritos de Agostinho refletem uma familiaridade com os elementos da lógica estoica e uma ampliação de seus princípios a um amplo espectro de problemas. No princípio da trajetória de Agostinho, as técnicas estoicas de ilação dedutiva lhe proporcionaram um fundamento de certeza contra as afirmações corrosivas do ceticismo. Como os lógicos estoicos, Agostinho era a favor das formas disjuntiva e conjuntiva do silogismo hipotético (c. *Acad.*, 3.11.24; 3.13.29) e acentuava a validade lógica acima da verificabilidade empírica como critério de verdade. Agostinho aceitava também a diferenciação estoica entre os *lekta* incorpóreos (os blocos da construção lógica das proposições) e os sons corpóreos (o dizer, as palavras) que funcionam como os signos de objetos naturais, conceitos abstratos ou intencionalidades internas. A este respeito, a linguagem está correlacionada à realidade, mas a lógica não tem mais que um *status* instrumental. O reconhecimento e aprovação que Agostinho faz desta distinção entre a lógica e a linguagem aparece claramente em vários contextos. Segundo sua teoria exegetica, as palavras da Escritura e da pregação constituem signos naturais da realidade e proporcionam um conhecimento da verdade (*doc. Chr.* 1.2.2; 2.1.1-3; 3.4.5). Em oposição à tendência maniqueia de manipular a linguagem e as declarações bíblicas, a doutrina dos *lekta* também capacitou Agostinho a mostrar como um termo como *nihil* expressa simplesmente a negação ou ausência de ser e carece, portanto, de qualquer destino objetivo de referência na ordem real das coisas (*mag.* 2.3; *Gn. adv. Man.* 1.4.7;

³²⁷ Nef é categórico: “O *dizível* é o *lekton* estoico.” (NEF, 1995, p. 48). E o que é o *lekton* (o “exprimível”, o “dizível”) estoico, para ele? “Ontologicamente, é um incorporeal, epistemologicamente é o conteúdo de um pensamento, lingüisticamente é a significação de uma frase acabada. Na natureza, só existem corpos. Os exprimíveis incompletos – os verbos – são atributos incorporais dos corpos.” (NEF, 1995, p. 31).

³²⁸ “[...] Aristóteles não pensou o signo. Os Estóicos acrescentaram ao par nome/coisa um terceiro termo, o λέκτον (ou significação), com o estatuto ontológico de ‘incorporeal’ (tal como o vazio, o lugar e o tempo). Ora, o fundador da escola da Stoa, Zenão de Cítio, era semita de origem e só aprendeu o grego na escola, era bilingue: a tradução era-lhe pois familiar como aos Gregos clássicos não. Quando se quer pensar o que não muda, o bilingue põe a questão de maneira diferente do que só fala-pensa em grego. A οὐσία (substância) das coisas não muda, foi Aristóteles quem no-lo ensinou; os nomes mudam consoante as línguas, Aristóteles sabe-o ‘em teoria’ (ver início de *Da Interpretação*), Zenão sabe-o ‘na prática’; o λέκτον não muda segundo Zenão, e disso Aristóteles não diz nada, isso não lhe diz nada a ele, que só fala grego. O signo é helenístico, pressupõe a tradução, que sem ele não se pode fazer. E consoma a separação do triedro: o pensamento como λέκτον ou sentido, a realidade como coisa ou referente e a linguagem como nome ou palavra. Esta sendo a única que muda, está de si mesma destinada à subordinação como ὄργανον (instrumento).” (BELO, Fernando. *Seja um texto de paixão, suplemento a Filosofia e Ciências da Linguagem*. Lisboa: Edições Colibri, 1993. p. 30 [§ 32]. [Col. Filosofia]). A questão, complexa, retroage para além de Aristóteles e Platão. Nesse sentido, cf.: BELO, Fernando; TAVARES, Luís de Barreiros. *Ainda Parménides; lekton estoico...* Disponível em: <<http://blogoscomfbeloperguntaserespostas.blogspot.com.br/2011/08/v-behaviorurldefaultvml-o.html>>. Acesso em: 30 nov. 2016.

³²⁹ “Os estóicos compararam a filosofia a um ovo: a casca é a lógica, a clara é a moral, e a gema, exatamente no centro, é a física. Essa imagem mostra que, para os estóicos, a lógica é apenas uma propedêutica à ética e à física e que o coração da filosofia é o conhecimento científico da realidade. Será preciso procurar a ontologizados estóicos simultaneamente em sua lógica e sua física. [...] A diferença em relação a Aristóteles e Platão é que os estóicos são mais sistemáticos nesse ponto. Sua concepção hierarquizada da filosofia faz com que eles tenham desenvolvido de modo relativamente autônomo uma teoria da proposição.” (NEF, 1995, p. 29). Sobre a lógica, a física e a moral estoicas, invariavelmente ligadas à questão do conhecimento filosófico, ver: BRUN, Jean. *Le stoïcisme*. Paris: Presses Universitaires de France, 1958. p. 33-116. (Col. Que sais-je?).

1.9.15; *nat. b.* 25.25; *conf.* 10.12.19; 12.3.3). Uma nota característica da lógica estoica era a ênfase no isomorfismo entre a linguagem e o ser. A compreensão que os estoicos tinham das palavras como signos de objetos naturais e de intencionalidades internas se condensava claramente na interpretação que Agostinho fazia da mentira como disparidade entre as palavras e a realidade, e como intenção enganosa por parte do falante (*mag.* 12.39; 13.41-43; *doc. Chr.* 1.36.40; 1.40.44; 2.35.53). Em consequência, Agostinho compartilhava a convicção estoica de que a linguagem pode e deve ser usada com a finalidade de articular a verdade o mais lucidamente possível. Essa convicção agia totalmente sobre sua teoria da retórica (*doc. Chr.* 4.10.24). De uma maneira consistente com o estoicismo ciceroneano, Agostinho acreditava que a eloquência é a nota característica da Sabedoria e da vida virtuosa. No entanto, em seu ponto de vista, qualquer dom que o retórico ou o pregador possuía, provém da graça divina (*doc. Chr.* 4.16.33). E embora ele fosse sensível aos benefícios que podem vir de qualquer técnica retórica, sem dúvida os melhores modelos retóricos estavam na Escritura ou nos Padres da Igreja, como Cipriano e Ambrosio. A esse respeito, a teoria de Agostinho sobre a retórica proporciona uma excelente ilustração de sua tendência a realçar ideias estoicas por meio de ensinamentos cristãos.³³⁰

Em um sentido estrito, o λέκτον estoico é “preso à física do *dizível*”, que Agostinho (no *dicibile*) faz transcender (ontologia fundamental), por uma clara necessidade teológica – reivindicada a partir da metafísica clássica e da Escritura; coisas ou ausentes ou estranhas ao materialismo sensistista estoico. Nos estoicos, trata-se dos “universais”, ou de sua natureza, “aquilo que o pensamento pensa, reúne e separa de vários modos”, um problema que, como Reale afirma, comportou uma notável dificuldade para os estoicos, “por causa das premissas materialistas e sensísticas do seu sistema”³³¹. Assim, admitiram que,

além das coisas existentes e das palavras significantes, também [há] um *tertium quid*, ou seja, *os conteúdos de pensamento*, “os significados” (σημαινομενα), que afirmaram ser simples λεκτα, ou seja, para usar uma expressão que entrou em voga, meros ‘exprimíveis’ (melhor seria traduzir o termo por “coisas expressas” ou “enunciadas” ou, ainda, “ditas”), e afirmaram que tais coisas são “incorpóreas”.³³²

Na lógica estoica, λέκτον é o sentido ou o significado que uma proposição tem. Nela, na proposição, o λέκτον é o *significado* do (ou de um) signo, revelado pelo som e retido no pensamento. Às definições dos *lekta*, é comum que os autores se remetam ao texto clássico (ΠΙΠΟΣ ΜΑΘΗΜΑΤΙΚΟΥΣ) de Sexto Empírico³³³ – um dos mais sagazes críticos da arte

³³⁰ TORCHIA, N. Joseph. *Estoicos, estoicismo*. In: FITZGERALD, 2006, p. 518-19.

³³¹ REALE, 1992, p. 285.

³³² REALE, 1992, p. 285.

³³³ “‘Matemático’ possui aqui o sentido do verbo, *μανθάνω*, ensinar, aprender. Os escritos se dirigem, pois, contra todos que ensinam o Quadrivium, conhecido desde o tempo de Platão, isto é, geometria, aritmética, astronomia (limitada à astrologia) e músicas.” (CARNEIRO LEÃO, Emmanuel. Introdução. In: *OS PENSADORES ORIGINÁRIOS*, 1999, p. 25). A biografia de Sexto Empírico “está imersa em aporias: não se sabe ao certo quando viveu – se seguirmos Diógenes Laércio, há que se crer que estava no acme em meados do século III; por outro lado, Brandis [BRANDIS, Christian August. *Geschichte der griechischen Philosophie*. Berlim: Reimer, 1864. p. 209. v. 2] recua essa data em cerca de meio século, ou talvez quarenta

retórica (τήχη ῥητορικὴ)³³⁴ e do dogmatismo epicurista e estoico. E nesse sentido que, principalmente contra os estoicos, Sexto Empírico escreve:

Había también otra diferencia entre los dogmáticos³³⁵, por la que unos fundamentaban la verdad y la falsedad en lo significado, otros en la voz e otros en el movimiento del pensamiento. Y al frente de la primera opinión se pusieron, por cierto, los Estoicos, diciendo que *hay tres cosas que van unidas entre si: lo significado, lo significante y lo existente*. De ellas, lo significante es la voz, como “Dión”, por ejemplo; lo significado es la cosa misma que es manifestada por la voz y que nosotros concebimos presentándose al mismo tiempo en nuestro pensamiento (los extranjeros no lo entienden aunque oigan la voz); y lo existente es lo real externo, como Dión mismo. De éstos, dos son cuerpos, esto es, la voz y lo existente, y uno es incorpóreo, que es la cosa significada y decibel, lo que resulta precisamente verdadero o falso. Y esto que resulta verdadero o falso no es cualquier “decible” em general, sino que éste es completo en sí mismo o incompleto. Y del “decible” completo en sí mismo resulta la llamada “proposición”, que también añaden diciendo que “una proposición es lo que es verdadero o falso.”³³⁶

Conforme essa definição, em uma proposição há três elementos autoconectados:

- 1) o significante (o signo).
- 2) o significado (o λέκτον, “enunciado”, “dito”, “expresso”) revelado pelo som.
- 3) o objeto referido, de existência material (física).

anos, datando-o no início do século III; mas é bastante seguro que fosse contemporâneo de Galeno, tendo vivido assim entre 180 e 210 d.C.). Certamente era grego, médico por profissão e pode ter vivido por algum tempo em Atenas, Alexandria e/ou Roma. Contudo, desconhecemos o local onde de fato nasceu, viveu e morreu.” (HUGUENIN, Rafael; BRITO, Rodrigo Pinto de. Apresentação. In: SEXTO EMPÍRICO. *Contra os retóricos*. Trad. apresentação e comentários de Rafael Huguenin e Rodrigo Pinto de Brito. São Paulo: Editora da UNESP, 2013. p. VII. Bilingue).

³³⁴ Em ΠΙΠΟΣ ΠΗΤΟΡΑΣ (*Contra os retóricos*) – segundo livro de seis, em *Contra os matemáticos* –, depois de apresentar incoerências nas definições e argumentos de Platão e seus discípulos, bem como em Aristóteles e naqueles que o sucedem (epicureus, estoicos, etc.), sobre o que seja a Arte Retórica e o seu valor, Sexto Empírico afirma: “οὐχ ἄρα τήχη ἐστὶν ἡ ῥητορικὴ”, “A Retórica, portanto, não é uma arte.” (*Adv. math.* [Contra os retóricos, 16]). O ceticismo de Sexto Empírico – um dos maiores divulgadores do pirronismo – em *Contra os retóricos* é importante aqui, ao menos como referência, porque ele é um dos primeiros e grandes críticos das pretensões de sistematização da linguagem, na forma da Retórica; arte de grande valor para os gregos, os sofistas e, depois, os romanos helenizados; como seria o caso do nosso Agostinho. Apesar disso, não desenvolvemos a questão – por sua pouca relevância ao nosso tema e propósitos.

³³⁵ “Según Sexto Empírico, filósofo ascético, escuelas filosóficas ‘dogmáticas’ serían aquellas que aseguran haber descubierto el objeto de su búsqueda, la verdad; cf. Compendio de pirronismo, I, 1-4.” (RODRÍGUEZ, Martín Sevilla. [Ed.]. Antología. In: AA. VV. *Antología de los primeros estoicos griegos*. Trad. e edição de Martín Sevilla Rodríguez. Madrid: AKAL, 1991. p. 50; nota 21. [Col. Clásica, 33]).

³³⁶ *Contra os matemáticos*, VIII, 11, apud RODRÍGUEZ, 1991, p. 50. A ênfase é nossa. A mesma citação aparece em: NEF, 1995, p. 31, 86; nota 116. Ao texto de Sexto Empírico, e a propósito não mais de um nome próprio, mas de uma frase, Nef adiciona outro, de Sêneca, exemplar acerca da doutrina do *lekton*: “Por exemplo, vejo Catão andando: a percepção sensível o revelou, e eu acreditei. O que vejo é um corpo, e é para um corpo que voltei meus olhos e meu espírito. Digo então: ‘Catão anda.’ O que eu enuncio agora não é um corpo, mas uma certa enunciação sobre um corpo, que alguns chamam de proposição, outros de coisa enunciada, e outros ainda de coisa dita. Assim, quando dizemos ‘sabedoria’, compreendemos algo de corporal; quando dizemos ‘ele é sábio’, falamos de um corpo. Há uma grande diferença entre nomear uma coisa e discorrer a respeito dela.” (SÊNECA. *Cartas*, 117, 3, apud NEF, 1995, p. 31, 86; nota 117).

Ainda na mesma definição, os *dicibiles* são ou incompletos (I) ou completos em si mesmos (II):

I. *Dicibiles incompletos:*

Para ellos “dicible” es lo que corresponde con una representación racional. Dicen los Estoicos que, de los decibles, unos son completos en sí mismos y otros incompletos. Son incompletos los que tienen un enunciado inacabado, como “escribe”, pues tratamos de saber quién escribe.³³⁷

II. *Dicibiles completos em si mesmos:*

Completos en sí mismos son los que tienen el enunciado acabado, como “Sócrates escribe”. Así, dentro de los decibles incompletos se encluyen los predicados, como “oye”, “ve”, “discute”. Invertidos son una acción concordada con una o más cosas, tal como indican los seguidores de Apolodoro, o un decible incompleto concordado con el caso nominativo para la construcción de una proposición.³³⁸

Para Nef, a distinção entre a *linguagem* e o *conteúdo* (*lekta*) das frases foi uma descoberta fundamental da escola estoica, que “recusou-se a considerar a relação predicativa como uma relação de entre classes e, logo”, ao contrário de Aristóteles,

resistem em encarar a proposição como uma ligação de dois elementos por um terceiro (a cópula). De fato, para eles, ontologicamente, só há indivíduos. A proposição estoica é pois composta de um nome e de um verbo, como a proposição platônica, verbo remetendo a um acontecimento: “a árvore verdeja” (e não: “a árvore é verde”). Existiria uma transformação que se poderia qualificar de antiperipatética, que passaria de “Sócrates é sábio” a “Sócrates sabifica”.³³⁹

Submetida à linguagem, a dialética estoica preocupa-se mais com as *relações de significado* que com a mecânica de/da comunicação, simplesmente. “A análise da linguagem é apenas, como em Aristóteles, um auxiliar desse conhecimento [i.e., lógica e física]. Em termos modernos, na Antigüidade a semântica é a serva da epistemologia.³⁴⁰” Em Agostinho,

³³⁷ DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de filósofos*, VII, 63, 64, apud RODRÍGUEZ, 1991, p. 54.

³³⁸ DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de filósofos*, VII, 63, 64, apud RODRÍGUEZ, 1991, p. 54-55. Para as *classes* de *dicibiles* completos em si mesmos: DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de filósofos*, VII, 66, 67; SEXTO EMPÍRICO, *Contra os matemáticos*, VIII, 70-74; também em: RODRÍGUEZ, 1991, p. 56-58.

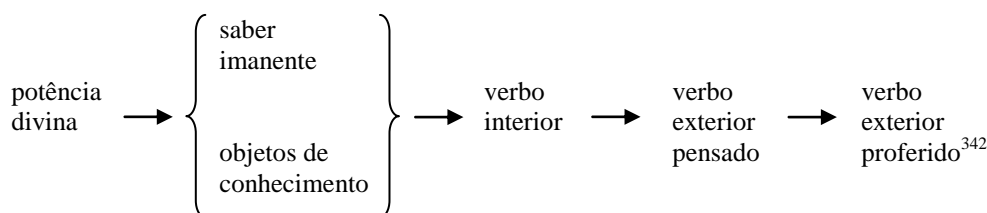
³³⁹ NEF, 1995, p. 31-32. “A dialética estoica, submetida à linguagem, não decompõe mais o verbo, como fazia Aristóteles, em uma cópula e um atributo designando uma noção geral; ela toma o verbo em sua unidade, na medida em que ele exprime um acontecimento. O atributo é apenas esse acontecimento, e são apenas os acontecimentos que podem ser objetos do discurso (*lekta*). Eles não são realidades; a única realidade é o ser que age; são resultados da atividade dos corpos, são ‘incorporais’. A dialética se ocupa pois, unicamente, dos acontecimentos ou das consequências dos acontecimentos.” (NEF, 1995, p. 32).

³⁴⁰ NEF, 1995, p. 29.

como vimos, sendo a palavra seu objeto, *dicibile* é uma parte distinta da análise do signo, que deve considerar:

- 1) a palavra,
- 2) o exprimível (*dicibile*),
- 3) a expressão (*dictio*) e
- 4) a coisa.³⁴¹

O *dicibile* é equivalente de *lekton* – como *dictio* traduz *lexis* –, mas referente ao que poderíamos chamar de “parte físico-estrutural do signo”, como na lógica estoica; que Agostinho supera (ou faz transcender) em sua análise ôntico-ontológica (ontológico-gramatical) da palavra. A “incorporeidade” do *dicibile*, por assim dizer, liga-se ao corpo do *dictio*, e o transcende. Sua doutrina do simbolismo universal, que dominará a tradição medieval, pode ser assim esquematizada:



A palavra nomeia “algo” e ela mesma é algo que aponta para “algo” (interior e exterior). Se podemos reconhecer algo, é que esse *algo* já é (conhecido, está) em nossa memória (*notitia*), em nosso coração; por isso, *disso* falamos, podemos falar. Como no exemplo evangélico da mulher que perde uma dracma e sai a sua procura

– Uma mulher perdera uma dracma e procurou-a com uma candeia, e, se não estivesse lembrada dela, não teria encontrado. Tendo-a, pois, encontrado, como

³⁴¹ Cf. *De dial.*, V. No que diz respeito ao *dicibile* e a *dictio*: “*Dicibile* será reservado ao sentido vivenciado (em desacordo, aqui, com a terminologia estoica), sendo a *dictio* atraída para o sentido referente. *Dicibile* será vivenciado quer pelo que fala (‘compreendido e aprendido pelo espírito antes de enunciação’), quer por aquele que ouve (‘o que é percebido pelo espírito’). *Dictio*, em compensação, é um sentido que se espera, não entre interlocutores, mas entre o som e a coisa (como o *lekton*); é o que a palavra significa independentemente de todo usuário. Com isso, *dicibile* participa da sucessão: primeiro o locutor concebe o sentido, depois ele emite sons e, por fim, o alocutário percebe, primeiro os sons, depois o sentido. *Dictio* opera na simultaneidade: o sentido referente realiza-se ao mesmo tempo que a enunciação dos sons: a palavra só se torna *dictio* se (e quando) ‘é manifestada exteriormente pela voz’. Enfim, *dicibile* é próprio das proposições encaradas abstratamente; ao passo que *dictio* pertence a cada enunciação particular de uma proposição (a referência realiza-se nas proposições *token*, e não *type*, nos termos da lógica moderna.” (TODOROV, 2014a, p. 49).

³⁴² O esquema é conforme: TODOROV, 2014a, p. 59.

saberia se era aquela, se dela não estivesse lembrada? Lembro-me de ter procurado e encontrado muitas coisas perdidas. E sei-o porque, ao procurar alguma delas e ao ser-me dito: “Porventura é isto?”; “Não é, talvez, aquilo?”, durante esse tempo eu dizia: “Não é”, até que aparecesse aquilo que procurava. Se não estivesse lembrado dessa coisa, qualquer que ela fosse, ainda que ela aparecesse, não a descobriria, porque não a reconheceria. E sempre assim acontece, quando procuramos e encontramos uma coisa que perdemos. Contudo, se, por acaso, alguma coisa, como qualquer corpo visível, desaparece da vista, não da memória, conserva-se interiormente a sua imagem, e procura-se, até que seja restituída à vista. Logo que for encontrada, é reconhecida pela imagem que está dentro de nós. Não dizemos que encontramos o que estava perdido, se não o reconhecemos, nem o podemos reconhecer, se não o reconhecemos, nem o podemos reconhecer, se não nos lembrarmos: mas aquilo que, de fato, estava perdido para os olhos, conserva-se na memória.³⁴³ —

na passagem que nos lembra o paradoxo de Mênon³⁴⁴, em que Sócrates discute com o referido acerca da virtude, ou sobre o que ela seria.

Na “combinação de empirismo com intuicionismo que caracteriza o pensamento de Agostinho sobre a linguagem”³⁴⁵, o *verbum* é ou externo (*vox verbis*) ou, em primeiro lugar, interno (*verbum mentis*). *Vox verbis* é

tudo o que é proferido por uma voz articulada com uma significação percute [*verberare*] no ouvido para ser percebido e é confiado à memória para ser conhecido [*nosci*]. [...] E se os *verba*, as “palavras”, tirassem seu nome de *verberare* [percutir] e os *nomina*, os “nomes”, de *noscere* [conhecer]?³⁴⁶

³⁴³ Conf., X, XVIII,27 [A]. Agostinho tem esta passagem do *Evangelho de são Lucas* em mente: “Ou ainda, qual a mulher que, tendo dez moedas de prata e vindo a perder uma, não acende uma lâmpada, varre a casa e procura com cuidado até encontrá-la? E quando a encontrou, ela reúne as suas amigas e vizinhas e lhes diz: ‘Alegrai-vos comigo, pois reencontrei a moeda que tinha perdido!’” (Lc 15,8-9; TEB).

³⁴⁴ “Sócrates – [...] Também agora, a propósito da virtude, eu não sei o que ela é; tu entretanto talvez anteriormente soubesses, antes de me ter tocado; agora, porém estás parecido a quem não sabe. Contudo, estou disposto a examinar contigo, e contigo procurar o que ela possa ser. / Mênon – E de que modo procurarás, Sócrates, aquilo que não sabes absolutamente o que é? Pois procurarás propondo-te <procurar> que tipo de coisa, entre as coisas que não conheces? Ou, ainda que, no melhor dos casos, a encontres, como saberás que isso <que encontres> é aquilo que não conhecias? / Sócrates – Compreendo que tipo de coisa queres dizer, Mênon. Vês quão erístico é esse argumento que estás urdindo: que, pelo visto, não é possível ao homem procurar nem o que conhece nem o que não conhece? Pois nem procuraria aquilo precisamente que conhece – pois conhece, e não é de modo algum preciso para um tal homem a procura – nem o que não conhece – pois nem sequer sabe o que deve procurar. / Mênon – Não te parece então que é um belo argumento esse, Sócrates?” (*Men.*, 80d-81a).

³⁴⁵ NEF, 1995, p. 48.

³⁴⁶ *De mag.*, V, 12. “Encontra-se explícita no *De magistro* a tese referida por Wittgenstein na *Philosophische Grammatik* (I, § 19) de que todas as palavras, incluindo os verbos, são ‘nomes’. A noção do que seja um ‘nome’ (*nomina*) torna-se, porém, mais clara, quando Agostinho procura distingui-lo de ‘palavra’ (*verba*): embora admitindo que, em geral, ‘nome’ e ‘palavra’ têm o mesmo valor (*virtus*) – pois tudo o que é palavra é também nome – fica acordado pelos interlocutores que a diferença provável entre os termos *verba* e *nomina* – a razão por que se diz um e não outro – seja a de que ‘palavra’ se refere à percussão do ouvido: *verba*, de *verberare*, percutir, bater, enquanto ‘nome’ se refere ao conhecimento do espírito: *nomina* originar-se-ia de *commemoratio*, *notio*, *noscere* (DM, V, § 12; VII, § 20). De acordo com isso, o que faz de uma ‘palavra’ um ‘nome’ – caso necessitem ser distinguidos entre si – seria precisamente o acréscimo de um ‘conhecimento’, por parte do espírito, daquilo que a palavra significa. A diferença, portanto, está entre conhecer o ‘sinal’ e conhecer as coisas que são ‘significáveis’ (*significabilia*) – DM, I, § 2) pelos sinais.” (FAUSTINO, 1995, p. 28).

A pergunta retórica, considerada na etimologia das palavras, já traz em si sua resposta. Mesmo assim, o *verbum mentis*

tem um status ambíguo em Agostinho: ele designa ora o simples pensamento que acompanha as palavras, ora uma autêntica linguagem mental. Nesse último caso, ele é sempre concebido, ao que parece, de maneira não-proposicional. De fato, não há texto em que ao verbo mental seja aplicada uma análise categorial ou proposicional. A razão disso é que o verbo mental, que também é verbo do coração, *verbum cordis*, designa o conhecimento amoroso, o conhecimento que é amor.³⁴⁷

Em Agostinho, o amor é o critério. “Certamente, só se pode amar algo que conheça”³⁴⁸, “pois ninguém deseja o que ignora.”³⁴⁹ É assim que, como Bornheim observa: “O ponto de partida para a compreensão do pensamento agostiniano, encontra-se em uma frase famosa dos *Solilóquios*: *Deum et animam scire cupio*. E de fato, Deus e a alma constituem o objeto preferencial da meditação de Santo Agostinho.”³⁵⁰ Esse querer conhecer a Deus e a alma, é o que Roger Verneaux (1906-1997) chamou de “A espiritualidade da vontade”:

A verdade é uma faculdade espiritual como a inteligência; está no mesmo nível ontológico. Com efeito, se admitimos que é um apetite racional, já está tudo resolvido de antemão. O objeto para o qual ela se inclina é espiritual, pois é concebido pela inteligência. Por conseguinte, o ato de querer é espiritual e, igualmente, a faculdade que o exerce.

O ponto interessante é saber se a vontade, como a inteligência, é capaz de *reflexão*. Evidentemente sua reflexão não consistirá em conhecer seu ato, pois ela não é uma faculdade cognoscitiva, mas consistirá em querer ou amar seu ato. Ora, é certo que a vontade é capaz de refletir sobre si mesma. Santo Agostinho conta nas *Confissões* (III,1) que, chegando a Cartago, ele ainda não amava, mas que ele amava amar; amoroso do amor, procurava alguma coisa para amar: “Nondum amabam et amare amabam; quaerebam quid amarem, amans amare” (eu ainda não amava, e amava amar; procurava o que amar, amando amar). Esta é a reflexão da vontade: querer querer, ou amar amar. Para ser exato, é preciso reconhecer que no caso de Santo Agostinho não há verdadeira reflexão, pois ele ainda não ama. A experiência corrente, porém, mostra que, se amamos alguém, também este mesmo amor.³⁵¹

No amar, em que opera a vontade (querer amar), o amor que há em mim parte em direção ao seu objeto. O conhecimento do que é além de mim, começa com o voltar-me para mim mesmo; e isso, evidentemente, inclui o a crença em Deus, e o amor por ele: “Crê a partir

³⁴⁷ NEF, 1995, p. 48. Como respaldo, Nef cita um trecho de *De Trin.*, XV.

³⁴⁸ *De Trin.*, X, 1,2.

³⁴⁹ *De Trin.*, XV, 27,50.

³⁵⁰ BORNHEIM, 1972, p. 14.

³⁵¹ VERNEAUX, Roger. *Filosofia do Homem*. Trad. de Cristiano Maia e Roque de Aniz. São Paulo: Duas Cidades, 1969. p. 156.

do exame de ti mesmo.³⁵²” Contra o solipsismo ou a ideia de um fundamento meramente psicológico-mental-individual, o *primado do amor* (“Ama e faz o que quiseres”³⁵³) tem o peso de: “Ama, e assim não poderás fazer senão o bem.”³⁵⁴ Com o primado do amor, o Hiponense estabelece o fundamento de uma ética cristã-heterônoma que, da Patrística à Reforma, será dominante, mudando apenas com Kant (1724-1804), no século XVIII. A ética kantiana, autônoma, fundada em uma moral do “dever”³⁵⁵, é conforme o imperativo categórico (a ordem da razão, a regra que é indicada por um *dever*): “Age de tal forma, *como se...*” (*als ob*)³⁵⁶; mas a fórmula é praticamente a mesma que vemos em Agostinho, mudando apenas o objeto fundante: “Por esse amor, portanto, *como por um alvo proposto*, pelo qual digas tudo o que dizes, o que quer que narres *faze-o de tal forma que aquele que te ouve, ouvindo, creia e, crendo, espere e, esperando, ame.*”³⁵⁷ As semelhanças e diferenças entre os “imperativos” das éticas agostiniana e kantiana foram tratadas em um artigo de John E. Hare³⁵⁸; tema que não nos convém desenvolver pormenorizadamente.

Em um contexto gramatical, *verbum* significa o “verbo”, em oposição ao “nome” (*vocabulum*); em um contexto teológico, *Verbum* designa o Logos, a Palavra criadora – como no início do *Evangelho de São João*, refletindo o início do *Gênesis* em um jogo etimológico

³⁵² *De cat. rud.*, II, XXV,46. Na sequência: “haverás de existir – depois de ter existido, porque agora vês que existe – embora não tenhas existido antes.”

³⁵³ *In Ioan. Evang.*, 7, 8.

³⁵⁴ *In Ioan. Evang.*, 10, 7.

³⁵⁵ “Muitos filósofos viram a moralidade de uma maneira muito diferente. Alguns deles [dentre os quais, Agostinho] pensavam que havia uma lei moral objetiva, mas que esta dependia da vontade de Deus. Outros pensavam que a moralidade tinha algo a ver com a razão, mas que o exercício da razão consistia inteiramente em promover algum objetivo, como a própria felicidade ou o bem estar da sociedade [aí se incluem desde Aristóteles até os epicureus e estoicos]. Kant rejeita essas idéias, porque elas fazem a moralidade depender de algo exterior a ela mesma: a vontade de Deus, ou o desejo de promover o bem-estar. Ele rejeita igualmente a idéia de que a moralidade é apenas o desenvolvimento natural de certos sentimentos que pertencem à nossa natureza humana. Isso não seria compatível com seu caráter intrinsecamente racional.” (WALKER, Ralph. *Kant: Kant e a lei moral*. Trad. de Oswaldo Giacóia Junior. São Paulo: Editora da UNESP, 1999. p. 7. [Col. Grandes Filósofos]).

³⁵⁶ “Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal”; ou, numa fórmula secundária: “Age como se a máxima da tua ação se devesse tornar pela tua vontade em *lei universal da natureza*.” (KANT, Immanuel. *Grundlegung zur Die Metaphysik der Sitten*. Karl Vorländer [Org.]. Hamburg: Der philosophischen Bibliothek, 1965. p. 512. Bd 6 [BA 52, 53]).

³⁵⁷ *De cat. rud.*, I, IV,8. A *ênfase é nossa*. O tema do “amor ao próximo” como cumprimento da Lei, ou regra de ouro, reincide em muitas partes da obra, como pode ser visto em *De serm. Dom.*, I, 21,62-72; II, 22,75, etc., aparecendo também em *Conf.*, I, XVIII,29, etc. A regra, no entanto, é bem anterior ao advento do cristianismo, estando presente, de modo negativo, em Isócrates (c. 436–338 a.C. [Nicoles, 61]): “Não faças aos outros aquilo que te enfurece quando feito por putos”. No Antigo Testamento, em *Tobias* 4,15. Na literatura latina, encontramos a mesma sentença em Hélio Lamprídio (*Vida de Alexandre Severo*, 51, 15). Também na *Didaqué* (1, 2) e em Irineu (*Adversus aereses*, 3, 12,14). Na pena de Agostinho, a sentença já é herança cristã, não importando a sua origem, porque o imperativo, naquilo que reflete de bondade, verdade e justiça, é reflexo de uma única fonte: Deus.

³⁵⁸ Cf. HARE, John E. Augustine, Kant, and the Moral Grap. In: MATTHEWS, Gareth B. (Ed.). *The augustinian tradition*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1999. p. 251-62.

antiquíssimo, em que o *Verbum* é ligado ao *Verum*³⁵⁹. Por outro viés, o sentido próprio de *verbum* é sempre mental. Deveras,

Quando falamos aos outros, acrescentamos ao nosso *verbo interior* o mistério da voz ou de algum sinal corporal, para que passe para a alma do ouvinte, por certa recordação sensível, alguma coisa de parecido ao que permanece na alma de quem fala. Assim, pois, nada fazemos por meio dos membros do corpo, em nossas ações ou palavras, que utilizamos para aprovar ou reprovar a conduta moral das pessoas, que não seja antecipado por esse verbo gerado em nosso interior. *Ninguém faz algo voluntariamente sem antes o ter dito em seu coração.*³⁶⁰

Na definição agostiniana de mente, ela “não é a alma, mas o que há de mais nobre na alma.”³⁶¹ E o verbo mental é, ao mesmo tempo, espelho e enigma do Verbo de Deus; por ele podemos ascender ao Verbo divino, na graça da fé, na força do entendimento³⁶² – entendimento que, sem a ação do Espírito, não corresponderia interiormente³⁶³. O *verbum mentis* é, por um lado, o pensamento expresso na voz articulada e, por outro, a linguagem mental inexprimível. Nesse caso, seria sempre concebido como não-proposicional, antipredicativo; isto é: não dado a qualquer análise categorial ou proposicional. E isso é assim porque o *verbum mentis* é também *verbum cordis*, verbo interior, verbo do coração – designando o conhecimento amoroso, interior, ao nível da *certeza da fé*, que é obra da graça.

[...] existe em ti um verbo da verdade, quando é gerado na verdade do teu conhecimento, ou seja, quando dizemos o que sabemos, embora não pronunciemos ou pensemos sinais significativos de algum idioma. Nosso pensamento, porém, é informado pelo que conhecemos, e o olhar daquele que pensa recebe uma imagem de seu pensamento, exatamente semelhante ao que a memória retinha. Sendo esses dois elementos como o pai e a prole, atuando a vontade ou o amor, como terceiro elemento, tal como o vínculo de união entre as duas realidades. Mas quem é capaz, vê e discerne igualmente que essa vontade procede do pensamento (pois ninguém deseja o que ignora). Contudo, a vontade não é a imagem do pensamento.³⁶⁴

³⁵⁹ “Logo, todo aquele que puder perceber a palavra (*verbum*), antes de ser pronunciada, e antes de se formar pelo pensamento a imagem de seus sons, (palavra esta que não pertence a nenhuma das línguas chamadas dos povos, entre as quais o latim), todo aquele, digo eu, que puder conhecê-la, poderá também ver através desse espelho e nesse enigma, alguma semelhança daquele Verbo, do qual está escrito: No princípio era o Verbo e o Verbo estava com Deus, e o Verbo era Deus (Jo 1,1).” (*De Trin.*, XV, 10,19).

³⁶⁰ *De Trin.*, IX, 7,12. *A ênfase é nossa.*

³⁶¹ “*Non igitur anima, sed quod excellit in anima, mens vocatur.*” (*De Trin.*, XV, 7,11).

³⁶² *De Trin.*, XV, 10,17-16,26.

³⁶³ Como nesta passagem do *Evangelho de São João*, na promessa do Cristo: “[...] eu rogarei ao Pai, e ele vos dará um outro Paráclito, que permanecerá convosco para sempre. É ele o Espírito da verdade, aquele que o mundo é incapaz de acolher, porque não o vê e não o conhece. Quanto a vós, vós o conheceis, pois ele permanece junto de vós e está em vós.” (Jo 14,16b-18; TEB). Em uma interpretação direta: “Vocês o conhecem porque ele está em vocês”, no interior de cada um que crê, onde também habita. A aceitação exterior (da verdade da fé) reflete a ação interior do Espírito.

³⁶⁴ *De Trin.*, XV, 27,50. “Existe uma epistemologia da *sapientia cordis*. Pascal mostrou muito bem como a razão tem razões que a própria razão desconhece. Depois dele virá não só a intuição da qual Bergson se encarregará de explicar, muito antes coube a Kant definir o imperativo categórico da razão prática. Antecedidos pelo

A doutrina do verbo mental – “epistemologia da *sapientia cordis*” –, intrinsicamente ligada ao contexto teológico do *mestre interior*, é solidária aos dogmas da criação, da encarnação e da Trindade, tendo uma influência muito própria na semântica agostiniana.

Assim como um agostinismo teológico determinou toda uma série de pensadores em função de sua atitude diante das soluções de Agostinho sobre a graça, um agostinismo semântico determinou um grande número de filósofos que refletiram sobre a linguagem, em função de sua atitude diante dessa combinação de empirismo e intuicionismo que caracteriza o pensamento de Agostinho sobre a linguagem.³⁶⁵

Boécio³⁶⁶, Anselmo, Abelardo, Boaventura e Sto. Tomás foram alguns desses filósofos, entre tantos.

2.7. A palavra, por si mesma, não nos mostra a coisa que significa

A doutrina do *mestre interior*, desdobrada no *De magistro* (iniciado em 389 e concluído em 391), já aparece esboçada no final do *De beata uita* (386)³⁶⁷, e é sugerida nos *Solilóquios* (386)³⁶⁸ e no *De vera religione*³⁶⁹, redigido no mesmo ano do *De magistro*. “A verdade habita no coração do homem, ou no homem interior”, é uma afirmação que ganha status de doutrina, e será comum em quase todas as suas obras³⁷⁰, às vezes explícita, às vezes

Agostinho santo de *ego in corde vero quod scio.*” (CHACON, Vamireh. *Ordo Amoris*. In: *Síntese*, Belo Horizonte, v. 21, n. 65, p. 406, 1994).

³⁶⁵ NEF, 1995, p. 48.

³⁶⁶ Mais adiante, quando Boécio (baseando-se no *De interpretatione*) interpretar a doutrina aristotélica da relação entre as palavras, os conceitos e as coisas, as palavras significarão conceitos, e não coisas: “Embora as palavras sejam nomes das coisas, nós utilizamos as palavras não em vista de significar as coisas, mas de significar essas modificações mentais que são causadas em nós pelas coisas.” (BOÉCIO. *Commentaire du De interpretatione*. In: *PL*, t. 64, p. 413c. A-B). E mais adiante: “Entre os peripatéticos, diz-se que há três discursos: um escrito com letras, outro proferido na palavra, o terceiro no espírito. Logo, se há três discursos, as partes do discurso são incontestavelmente de três naturezas: já que o nome e o verbo são as partes principais do discurso, haverá nomes e verbos que são escritos, outros que são proferidos, e enfim outros que são silenciosos e empregados pelo espírito.” (*PL*, t. 64, p. 407c. B-C) O tema da linguagem mental, que aparece aí a partir de Aristóteles, retorna ao *verbum mentis* em seu contexto teológico, como em Agostinho.

³⁶⁷ *De beata uit.*, IV, 35.

³⁶⁸ *Sol.*, I, 1.

³⁶⁹ *De ver. rel.*, VI, 39,72.

³⁷⁰ Como nesta passagem: “[e eu] estava certíssimo de que as tuas coisas invisíveis, bem como a virtude sempiterna e tua divindade, se contemplam e compreendem, desde a criação do mundo, por meio das coisas que foram criadas. Procurando por que motivo aprovava eu a beleza dos corpos, quer celestes, quer terrestres, e porque estava eu pronto a emitir um juízo correto a respeito das coisas mutáveis e a dizer: isto deve ser assim, aquilo não deve ser assim, buscando, pois, o motivo por que julgava, quando assim julgava, tinha descoberto a imutável e verdadeira eternidade da verdade, acima da minha mente mutável. E assim, gradualmente, desde os corpos até à alma, que sente através do corpo, e da alma até à sua força interior, à

implícita, nas entrelinhas. Em uma passagem das *Confissões*, vemos o autor preocupado em fundamentar – na veracidade do que diz e no modo como vive – o que transmite àqueles que o leem, ou que possam lê-lo:

Vejo poderem surgir duas espécies de divergências, quando, por sinais, é enunciada alguma coisa por mensageiros verídicos: uma, se há divergência quanto à verdade das coisas [enunciadas]; outra, se há divergência quanto à intenção daquele que enuncia [a integridade moral do que fala/escreve].³⁷¹

Além da coerência de um argumento que pareça claro e compreensível, a autoridade moral do que fala também pode ser requerida, mesmo que *argumentum ad baculam*, sozinho, seja “logicamente” fraco. Mesmo que o orador corresponda moralmente e racionalmente a tudo isso, ainda assim se mostrará inútil àquele que ouve, se esse não contar com o auxílio do *mestre interior*:

Observa, portanto, de quem as aprendeste; não certamente de mim, a quem terias respondido, se interrogado sobre elas. Se, ao contrário, conheces que não são verdadeiras, nem eu nem Aquele as ensinou a ti; eu, porque não tenho nunca a possibilidade de ensinar [*nunquam possum docere*]; Aquele, porque tu não tens ainda a possibilidade de aprender.³⁷²

Dada a debilidade da palavra humana, somente o *mestre interior* pode confirmar, de dentro, se o que nos dizem, de fora, corresponde ou não à verdade.

Erram, pois, os homens ao chamarem de mestres os que não o são, porque a maioria das vezes entre o tempo da audição e o tempo da cognição nenhum intervalo se interpõe; e porque, como depois da admoestação do professor, logo aprendem interiormente, julgam que aprenderam pelo mestre exterior, que nada mais faz do que *admoestar*.³⁷³ Mas sobre a utilidade das palavras, que, bem considerada no seu conjunto, não é pequena, falaremos, se Deus permitir, em outra parte.³⁷⁴

qual o sentir do corpo anuncia as coisas exteriores, tanto quanto é possível aos animais irracionais, e daqui passando de novo à capacidade raciocinante, à qual compete julgar o que é apreendido pelos sentidos do corpo; a qual, descobrindo-se também mutável em mim, elevou-se até a inteligência de si e desviou o pensamento do hábito, subtraindo-se às multidões antagônicas dos fantasmas, para que descobrisse com que luz era aspergida quando clamava, sem nenhuma hesitação, que o imutável deve antepor-se ao mutável...” (*Conf.*, VII, XVII,23 [A]). Passagem que, em muito, se assemelha a esta: “Eis o caminho que segui. Coloco em cada caso um princípio, aquele que julgo o mais sólido, e tudo que parece de acordo com ele, quer se trate de causas ou de qualquer outra coisa, admito como verdadeiro, e como falso tudo que não concorda com ele. [...] Se alguém atacar o próprio princípio, não te inquietarás e não lhe responderás antes de teres examinado as consequências que decorrem do princípio e antes de teres visto se elas estão ou não de acordo entre si. E se fores obrigado a justificar o próprio princípio, farás do mesmo modo, colocando outro princípio mais geral, aquele que te aparecerá como melhor, e assim sucessivamente, até que tenhas alcançado um que seja satisfatório.” (*Fed.*, 100a, d.).

³⁷¹ *Conf.*, XII, XXIII,32 [A].

³⁷² *De mag.*, XIV, 46.

³⁷³ “[...] *et quoniam post admonitionem sermocinantis cito intus discunt, foris se ab eo qui admonuit, didicisse arbitrantur.*” (*De mag.*, XIV, 46). A tradução de *admonitionem* e *admonuit* é conforme Ângelo Ricci (1956).

A doutrina é conforme a norma evangélica: *Unus est magister vester, Christus*³⁷⁵.

“A filosofia recebe isso da fé e, em seguida, nos faz compreender que qualquer que seja o objeto de sua ciência, todos os homens são, na mesma escola, condiscípulos de um único e mesmo mestre: *in una schola communem magistrum incoelis habemus*.”³⁷⁶ A força da palavra, ou sua coerência lógico-expositiva, não consegue nem ao menos mostrar o real pensamento de quem fala, e menos ainda sua intenção; Cristo, porém, ensina tudo interiormente³⁷⁷ e torna possível não somente o entendimento, mas a comunhão dos homens na verdade. Aquele que fala, portanto, deve manter-se reto no que diz (ou por palavras ou por sua própria vida), como quem obedece a um imperativo categórico fincado no amor³⁷⁸; pois não amamos o que (ou *ao que*) não conhecemos³⁷⁹. É o que Adeodato vê em seu pai, desde o início, “desde a sua primeira resposta: as palavras servem para aprender.”³⁸⁰ Se não fosse guiado (de modo ostensivo) e aprendesse *por si mesmo*, por um esforço introspectivo-reminiscente, Adeodato permaneceria na não-verdade, porque – se fosse o caso – somente reproduziria o que acreditou, por meio de outro, sem considerar o que ele mesmo sabe que

Na tradução de António Pinheiro (2000), a palavra é vertida como “insinuar”, “insinuação”: “[...] [porque] tais homens aprendem interiormente logo depois da *insinuação* de quem fala, julgam ter aprendido do exterior, por meio de aquele [*sic*] que *ensinou*.” Na tradução de Bento Silva Santos, o problema que a palavra evidencia, simplesmente desaparece: “E, como aprendem em seu interior imediatamente depois da locução de quem fala, julgam ter aprendido daquele que exteriormente lhes ensinou.” (SANTOS, 2009, p. 157-58).

³⁷⁴ *De mag.*, XIV, 45. Quanto à promessa: “sobre a utilidade das palavras, que, bem considerada no seu conjunto, não é pequena, falaremos, se Deus permitir, em outra parte”, Agostinho cumpre fielmente, tanto em *De doctrina christiana*, de 396-426, como em *De catechizandis rudibus*, de 399-405. E quanto aos mestres terrenos: “Agora, avisei-te, simplesmente, que não lhes atribuas importância maior do que é necessário, para que não apenas se creia, mas também se comece a compreender com quanta verdade está escrito nos livros sagrados que não se chame a ninguém de mestre na terra, pois o verdadeiro e único Mestre de todos está no céu.” (*De mag.*, XIV, 46).

³⁷⁵ Mt 23,10: “Pois um só é o vosso mestre, Cristo.” (AC). No *corpus* agostiniano: *Retr.*, XII; *De mag.*, XIV, 46; *Ep.*, 144, 1; *Ep.*, 166, 9,33; etc.

³⁷⁶ *Serm.*, 299, 1; *Serm.*, 23, 2.

³⁷⁷ Nem tudo exatamente, mas *tudo o que lhe convém* e (nele, com ele) nos convém: “O Pai não sabe algo que o Filho ignore, uma vez que a ciência do Pai identifica-se com a sua sabedoria. Seu Filho, seu Verbo é a sua sabedoria. Como não era de nosso proveito vir a conhecer o que sabia o mestre que viera nos ensinar (não viera, porém, ensinar aquilo que não nos era útil saber), não só, enquanto mestre, ensinou certas coisas, mas nesta mesma qualidade deixou de transmitir outras. Como um mestre sabia tanto ensinar o que convinha, como calar o que prejudicaria.” (*Enn. in Ps.*, 36, 1). A citação, evidentemente, fala do ensino oral do Cristo, mas a relação com o seu ensino interior é legítima.

³⁷⁸ *De cat. rud.*, I, IV,8.

³⁷⁹ Como na relação trinitária, o amor (ou o amar) supõe, além do que ama (o amante, *amans*), o objeto amado (*quod amatur*) e o conhecimento: “O amor, porém, supõe alguém que ame e alguém que seja amado com amor. Assim, encontram-se três realidades: o que ama, o que é amado e o mesmo amor. O que é, portanto, o amor, senão uma certa vida que enlaça dois seres, ou tenta enlaçar, a saber: o que ama e o que é amado?” (*De Trin.*, VIII, 10.14). Deus, fonte de todo verdadeiro conhecimento, é quem conduz o homem a Si, na introspecção que O revela, na ação do Espírito – “Deus só pode ser amado pelo Espírito que ele [mesmo] nos concedeu” (*Conf.*, XIII, XXI,46 [B]) –, e então o conhecimento (do homem sobre si mesmo, sobre a verdade e sobre Deus), pela mesma ação espiritual, faz-se possível.

³⁸⁰ NOVAES FILHO, 2007, p. 88.

sabe, que já estava dentro de si, ainda que ele não soubesse. “Não-verdade” é um conceito-situação anterior à descoberta da verdade interior, ou da *rememoração* da verdade – tal colocado por Kierkegaard, tendo em mente o conteúdo didático que desvela o *mestre interior* –, como no *De magistro*.

Se o mestre deve ser a ocasião que faz o aprendiz lembrar-se, neste caso ele não pode evidentemente contribuir para que este recorde de que propriamente sabe a verdade, pois o aprendiz é [...] a não-verdade. Daquilo que o mestre aqui pode vir a ser, para ele, a ocasião de lembrar-se, é de que ele é a não-verdade. Mas com esta tomada de consciência o aprendiz é justamente excluído da verdade, mais do que quando ignorava ser a não-verdade. Deste modo, portanto, o mestre, justamente ao recordar-lhe, repele o aprendiz para longe de si [da não-verdade, subentenda-se], só que o aprendiz, ao *voltar-se desta maneira para dentro de si mesmo*, não descobre sua não-verdade, um ato de consciência com referência ao qual vale o princípio socrático [e agostiniano, evidentemente] de que o mestre é apenas a ocasião, seja ele quem for, e mesmo que fosse um deus; pois minha própria verdade não posso descobri-la senão por mim mesmo, pois só quando *eu* a descubro é que ela está descoberta, e não antes, ainda que todo mundo a conhecesse.³⁸¹

E mais adiante:

Na medida então em que o aprendiz existe, é evidente que foi criado, e nesta medida Deus deve ter-lhe dado a condição para compreender a verdade (pois caso contrário ele seria antes apenas um animal, e não se tornaria homem senão por este mestre que lhe daria a verdade, junto com a condição).³⁸²

Trata-se, nas palavras de France Farago, de uma “memória ontológica”³⁸³. Deveras, a linguagem é baseada em conhecimento. Não falamos ou escrevemos (com sentido)

³⁸¹ KIERKEGAARD, Sören. *Migalhas filosóficas, ou, Um bocadinho de filosofia de João Clímacus*. Trad. de Ernani Reichmann e Álvaro Valls. Petrópolis: Vozes, 1995. p. 33. *Os colchetes e a primeira ênfase (itálicos) são nossos*.

³⁸² KIERKEGAARD, 1995, p. 34.

³⁸³ “Débordant le sens que nous lui attribuons habituellement de souvenir du passé, le thème de mémoire s’applique, chez Augustin, à tout ce qui est présent à l’âme sans être explicitement connu ni perçu tout en s’attestant par une action manifeste (ici: la quête, la recherche, l’angoisse). Les termes modernes qui rendraient la mieux compte de ce qu’il désigne seraient les concepts d’inconscient ou de subconscient, à condition d’enrichir leur compréhension et d’y inclure la présence de Dieu, transcendante à l’âme qu’il illumine si elle cesse de se divertir pour se convertir vers Lui que est sa source vive, le fondement de son être. ‘Se souvenir de Dieu’ n’est pas autre chose que prendre conscience de cette présence, permanente bien que rarement éprouvée par la plupart des hommes. La connaissance de Dieu est donc antérieure à son oubli, à son refoulement: elle est cette mémoire ontologique qui nous structure comme *imago Dei*, le Verbe invisible de Dieu étant la ‘forme même de notre âme’. Le christianisme a semblé à Augustin offrir une manifestation du Logos divin, l’incarnation rendant visible le Verbe invisible aux yeux de la chair, le Christ ne nous apportant pas une vérité que nous est étrangère mais nous révélant notre vérité si intime qu’elle risque pour beaucoup de rester cachée à jamais. Ainsi, si les philosophes ont eu, dans une certaine mesure, une idée juste du but de la vie, seul le christianisme lui a paru aussi un enseignement réellement fécond des moyens pour l’atteindre, la Voie par excellence. C’est pourquoi il a adopté comme principe, dans sa recherche de la vérité, l’autorité de la révélation.” (FARAGO, France. *Lire saint Augustin: Les Confessions, De Trinitate, La Cité de Dieu*. Paris: Ellipses Édition Marketing S.A., 2004. p. 22-23. [Col. Philo]).

sem que, antes, conheçarmos, ao menos minimamente, aquilo de que falamos ou escrevemos – e para escrever ou falar temos de, antes, naturalmente, aprender a falar ou escrever.

Por fim:

O mestre é então o próprio deus que, atuando como ocasião, leva o aprendiz a lembrar-se de que é a não-verdade e que o é por sua própria culpa. Mas a este estado (o de ser a não-verdade e de sê-lo por própria culpa), que nome lhe podemos dar? Chamemo-lo de *pecado*. O mestre é então o deus, que dá a condição e que dá a verdade. Agora, como deveremos chamar um tal mestre? Porque há um ponto sobre o qual estamos de acordo: é que já ultrapassamos de muito o conceito de um mestre. Enquanto o aprendiz está na não-verdade, porém por causa dele mesmo [...], poderia parecer que ele era livre; pois estar junto a si mesmo é justamente liberdade.³⁸⁴

Convém lembrar que, antes de Agostinho, a ideia de liberdade, na Antiguidade, restringia-se ao campo político, e não à vida privada. A “vida boa”, para Aristóteles, era a vida do cidadão que não se ocupava com os afazeres domésticos – função que cabia à mulher e aos escravos –, dispondo de tempo para cuidar dos assuntos da pólis. A ideia de liberdade como “liberdade interior”, não vinculada ao espaço público, somente aparece na teologia dos primeiros cristãos, sendo Agostinho o primeiro a usar o conceito de “livre-arbítrio”, como uma faculdade da razão e da vontade. Se a razão conhece, a vontade decide e escolhe (voluntarismo); nisso, na escolha e na decisão, a graça é realçada como o poder divino que nos auxilia a escolher o bem (escolher bem) e rejeitar o mal, acolher a verdade e rejeitar a mentira, o erro. Em sua liberdade, na verdade, Adeodato encerra o diálogo com estas palavras:

Eu, na verdade, pela admoestação das tuas palavras aprendi que estas não servem senão para estimular o homem a aprender, e que é já grande coisa se, através da palavra, transparece um pouquinho do pensamento de quem fala. Se, depois, foi dita a verdade, isto no-lo pode ensinar somente Aquele que, falando por fora, avisa que habita dentro de nós; Aquele que, pela sua graça, hei de amar tanto mais ardorosamente quanto mais eu progredir no conhecimento. Mas nos confrontos dessa tua oração, que usaste sem interrupção, sou-te grato particularmente por isto: que ela previu e resolveu todas as objeções que estava preparado para fazer e nada foi por ti descurado daquilo que me tornava duvidoso e sobre o que não me responderia assim aquele secreto oráculo, como foi afirmado pelas tuas palavras.³⁸⁵

³⁸⁴ KIERKEGAARD, 1995, p. 35. Para o conceito de “pecado”: KIERKEGAARD, Sören A. *O conceito de angústia: uma simples reflexão psicológico-demonstrativo direcionada ao problema dogmático do pecado hereditário de Vigilius Haufniensis*. Trad. de Álvaro Luiz Montenegro Valls. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Editora Universitária São Francisco, 2010. (Col. Pensamento Humano). Para o conceito de “liberdade”: KIERKEGAARD, Sören Aabye. *O desespero humano*. 3. ed. Trad. de Adolfo Casai Monteiro. São Paulo: Nova Cultural, 1988. (Col. Os Pensadores).

³⁸⁵ *De mag.*, XIV, 46.

Antes do fim, porém, Agostinho propusera a seguinte questão: “com efeito, se me for apresentado um sinal e eu me encontrar na condição de não saber de que coisa é sinal, este nada poderá ensinar-me; se, ao contrário, já sei de que é sinal, que aprendo por meio dele?”³⁸⁶, Prosseguindo, a título de exemplo, usa a palavra “*saraballae*” (coifas), que aparece no livro de Daniel³⁸⁷. A palavra, por si mesma, não nos mostra a coisa que significa. Pode-se ouvir que “coifa” é algo que se usa para cobrir a cabeça, mas o entendimento do que isso seja não é pleno; ademais, não há somente um tipo de coifa. A compreensão só será plena quando virmos uma ou algumas coifas, relacionando o nome (a palavra) à coisa nomeada. Assim:

Se eu, no momento em que as vejo, por acaso fosse avisado com as palavras: *Ecce saraballae* (eis as coifas), aprenderia uma coisa que não sabia, não pelas palavras que foram pronunciadas, mas pela visão da própria coisa, por meio da qual conheci e gravei também o valor do nome.³⁸⁸

Portanto, não são as palavras que me levam ao conhecimento, mas a experiência sensível com as coisas nomeadas. A inquietação de Agostinho no *De Trinitate* – “Do sinal ao objeto, ou do objeto ao sinal?”³⁸⁹ – já parece resolvida no *De magistro*: primeiro há as coisas, depois os nomes, depois o entendimento sobre as palavras e as coisas. Afinal, mesmo que aquele que ouve o termo ‘temetum’ não saiba o que isso signifique, o vocábulo trissilábico “já lhe era em parte conhecido, quando através dos ouvidos, esse som articulado imprimiu-se em sua alma”³⁹⁰; ademais, “só se pode amar [desejar saber sobre algo...] algo que conheça”³⁹¹. A solução agostiniana ao problema do conhecimento é semelhante à solução socrática³⁹², mas

³⁸⁶ *De mag.*, X, 33.

³⁸⁷ “Os sátrapas, os magistrados, os governadores e os conselheiros do rei acorreram logo para ver esses homens: o fogo não tinha exercido poder algum sobre seus corpos, os cabelos de sua cabeça não tinham sido consumidos, seus mantos [coifas] não tinham sido alterados, e nenhum odor de fogo se apegara a eles.” (Dn 3,94; BJ). “Coifa” é uma pequena rede com que as mulheres envolvem e suspendem os cabelos.

³⁸⁸ *De mag.*, X, 35. Essa noção de relação coisa-palavra(significado) – basta que saibamos a que a palavra se relaciona para que saibamos qual é seu significado –, como já vimos e ainda veremos, é justamente o foco da crítica de Wittgenstein à imagem agostiniana da linguagem.

³⁸⁹ *De Trin.*, X, 1,2: “A mesma coisa acontece quando alguém percebe um sinal desconhecido, como o som de uma palavra cujo significado ignora. Ele desejará saber o que seja aquilo, isto é, aquele som convencionado para designar tal coisa. Por exemplo, ao ouvir o termo ‘temetum’, se não sabe, pergunta o que significa. Mas já deve saber pelo menos o que é um sinal, ou seja, não uma vaga emissão de voz sem sentido, mas que deve significar algo.”

³⁹⁰ “Aliás, esse vocábulo já lhe era em parte conhecido, quando através dos ouvidos, esse som articulado imprimiu-se em sua alma. O que mais será preciso, para que melhor o conheça, visto que já lhe são conhecidas todas as letras e os seus intervalos de som? O que falta, visto que já tomou conhecimento de que é um sinal e portanto existiu nele *o desejo de saber o seu significado*?” (*De Trin.*, X, 1,2). *A ênfase é nossa.*

³⁹¹ *De Trin.*, X, 1,2.

³⁹² “As palavras trazem à lembrança alguma experiência prévia. Nesse sentido de lembrança de uma experiência prévia, o platonismo tinha uma resposta sobre isto. Platão dizia que a alma contemplara todas as ideias no mundo inteligível e que no momento da união com o corpo, a alma esquecia tudo aquilo que tinha visto e que as experiências sensíveis, exteriores, seriam um momento em que a alma se recordaria dos conhecimentos

adaptada (e corrigida) à (e pela) *doctrina christiana*. É a mesma solução reapresentada na proposta do provocativo João Clímacus, irônico e dissimulado heterônimo de Kierkegaard. De fato, as questões que estão no início do *Mênnon*³⁹³, sobre a possibilidade de a verdade ser apreendida, reaparecessem no início das *Migalhas*: “Em que medida pode-se aprender a verdade?”³⁹⁴ A resposta, tanto em Platão como em Agostinho, e agora em Kierkegaard – que explora a analogia do “voltar-se para si mesmo” como porto de partida da subjetividade do *sujeito existente* –, é: nos já sabemos, ainda que estejamos esquecidos dela:

A verdade está esquecida. Deste modo, todo procurar, todo aprender não passa de um recordar, lembrar-se daquilo que já se sabia. Sócrates, portanto, não traz a verdade ao indivíduo, mas auxilia no “parto” da verdade que já estava lá. Para ele, este auxílio é a relação suprema que acontece entre os seres humanos, “dar à luz é algo que só cabe ao deus” [é expressão de Kierkegaard³⁹⁵]. Nesta compreensão, o instante não terá importância, será contingente, pois no momento em que o aprendiz descobre que a verdade estava todo o tempo nele, este instante é reabsorvido na eternidade³⁹⁶. Sua significação acontecerá apenas sob o ponto de vista histórico. Se a verdade já estava no aprendiz, *Sócrates*, a rigor, *não poderá ser chamado de mestre*, pois não ensina nada ao aprendiz. Ele será apenas a ocasião para que a pessoa tome consciência da verdade que já estava nela mesma.³⁹⁷

O “instante” reabsorvido pela eternidade (*sub specie*) marca, justamente, a diferença crucial entre a subjetividade do *sujeito* – que se descobre na não-verdade e então, depois desse mergulho didático-introspectivo, a transpõe, sabendo que *ao menos* sabe que não sabia, e *agora* sabe (disso) – kierkegaardiano e a reminiscência socrático-platônica, à qual Clímacus se opõe³⁹⁸. Esse *retorno*, depois do haver-se recolhido, *ressurge* na definição de

que possuía e que havia esquecido quando se unira ao corpo. Mas Agostinho não concorda com a teoria platônica da reminiscência. E não existe nenhum texto de Agostinho que faça referência à pré-existência da alma.” (SOUZA, José Zacarias de. *Agostinho: buscador inquieto da verdade*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001. p. 51. [Col. Filosofia, 124]).

³⁹³ “Podes dizer-me, Sócrates: a virtude é coisa que se ensina? Ou não é coisa que se ensina mas que se adquire pelo exercício? Ou nem coisa que se adquire pelo exercício nem coisa que se aprende, mas algo que advém aos homens por natureza ou por alguma outra maneira?” (*Men.*, 70a).

³⁹⁴ KIERKEGAARD, 1995, p. 27.

³⁹⁵ KIERKEGAARD, 1995, p. 29.

³⁹⁶ Questão que se inscreve também nas críticas de Kierkegaard a Hegel, em uma perspectiva subjetivo-existencial: “O ponto de partida temporal é um nada, pois no mesmo instante em que descubro que, desde toda eternidade, eu soube a verdade sem sabê-lo, neste momento aquele instante escondeu-se no eterno, absorvido por ele, de sorte que por assim dizer eu não poderia encontra-lo, mesmo se o procurasse, porque não está aqui ou ali, mas *ubique et nusquam* (em toda parte e em nenhum lugar).” (KIERKEGAARD, 1995, p. 32). Em Agostinho, no *De Gen. ad lit.*, XIII, 38: “O tempo é um vestígio de eternidade.” Com Aristóteles, os grandes sistemas especulativos da filosofia antiga findaram, no sentido de não haver mais nada original nos conceitos expressados. É somente com Agostinho, no tratado sobre o tempo (especialmente no Livro XI das *Confissões*), que isso muda. Seu conceito de tempo, aliás, é apontado como uma antecipação do que seria a teoria da relatividade.

³⁹⁷ ROOS, Jonas. *Razão e fé no pensamento de Søren Kierkegaard: o paradoxo e suas relações*. São Leopoldo: Sinodal; EST, 2006. p. 23. (Teses e Dissertações, 31). *A ênfase é nossa*.

³⁹⁸ Como pode ser visto nas *Migalhas*, e como destacado por: ROOS, 2006, p. 17-51.

Heidegger à *legein*, verbo do qual o *lógos* é derivado – diferentemente da definição vulgar que ele via nos dicionários que procuravam o sentido primitivo do verbo: escolher, contar, enumerar, etc. À pergunta: “Como *legein*, cujo sentido próprio é estender, acaba significando dizer e falar?”, Heidegger – e aí está Kierkegaard (e Agostinho) nas entrelinhas³⁹⁹ – responde retomando a etimologia de *legein*, adequando-a ao alemão *sammeln* (reunir). O sentido primeiro de *legein*, assim, diz respeito a *colocar e apresentar depois de ter-se recolhido e ter recolhido outras coisas*: “Λέγειν diz propriamente um de-por e pro-por que recolhe a si e o outro.”⁴⁰⁰ Dizer o *é* é dizer o *é* que aparece, o φαίνόμενον (de *phainesthai*, “aquilo que se apresenta”, “que se mostra”, “que surge aos olhos”); o *não-é* (*não-ser*) é o que “aparece escondido” – ou, na linguagem agostiniana, que “é ordenado igualmente”⁴⁰¹ –, para que o *é* seja *acontecimento*: a coisa dada aos sentidos, o *evidens*. *Evidens* é o imediatamente perceptível, claro, óbvio, ou, de outro modo: a consciência da intuição⁴⁰². A linguagem, pois, reúne o que aparece ao que se esconde, e embora não o/a ex-ponha, comporta-o/a; na linguagem, o significado substitui o objeto. A função fundamental das palavras em nossa linguagem é nomear; a das sentenças, descrever.

A linguagem *afirma* ou *nega*, descrevendo (ou comparando ou julgando) as impressões gravadas em nossa mente, em nossa memória; ou as imagens que “criamos” a

³⁹⁹ “Como se sabe, Heidegger se deixou orientar [...] pelo momento antigo da história da religiosidade do cristianismo: a partir da exigência decidida de Lutero ao homem cristão de que se precisaria renunciar a Aristóteles, pois a partir de Gabriel Biel e Mestre Eckhart até as mais perspicazes variações, nas quais Agostinho reformula radicalmente de maneira filosófica o mistério da Trindade, há efetivamente um tema antigo, que aponta para a palavra e para a escuta que guiam a tradição do Deus do Antigo Testamento. O princípio grego do *logos* e do *eidos*, o exprimir e o perseverar o contorno visível das coisas, revela-se a partir daí como uma violência alienante feita ao mistério da fé. Tudo isso continua efetivo no novo revolvimento produzido por Heidegger na questão acerca do ser e explicita a sua célebre frase sobre a ‘superficialidade dos gregos’.” (GADAMER, Hans-Georg. Hegel e Heidegger [1971]. In: _____. *Hegel – Husserl – Heidegger*. Trad. de Marco Antônio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2012. p. 131-32. [Col. Textos Filosóficos]).

⁴⁰⁰ HEIDEGGER, 2001, p. 184 (*Logos [Heráclito, fragmento 50]*).

⁴⁰¹ Como nesta passagem referente à palavra criadora de Deus, que o Hiponense também liga à questão (ou problema) do mal: “Pois Deus disse: ‘Faça-se a luz! E a luz foi feita’ (Gn 1,3). Não disse: Façam-se as trevas e as trevas foram feitas; contudo, as dispôs em ordem. Por isso se diz: ‘Separou a luz e as trevas. Deus chamou à luz dia, e às trevas noite (ib 4,5). Eis a distinção: fez uma coisa e a pôs em ordem; não fez a outra, no entanto, a ordenou igualmente. [...] Não quer dizer que as trevas tenham uma natureza. Toda natureza, enquanto tal, forçosamente é um ser. O ser, porém, pertence à luz; o não ser, às trevas.’” (*Enn. in Ps.*, 7, 19).

⁴⁰² Em Edmund Husserl (1859-1938), por exemplo, “evidência” e “intuição” se implicam mutuamente; e, na prática, Husserl usa as duas palavras indiferentemente. (Cf. FRAGATA, J. *Problemas da fenomenologia de Husserl*. Braga: Livraria Cruz, 1962. p. 21). A intuição, como em *De lib. arb.*, II, 8,20-14-38 – quando Agostinho trata sobre a existência de Deus, afirmando-o como perfeito e fonte de todo o bem –, é aquilo que está acima da simples razão. É assim que também utilizamos o termo, aqui e onde mais apareça. Sobre a intuição como método filosófico, em Agostinho e outros filósofos, cf.: MORENTE, Manuel Garcia. *A intuição como método da filosofia* – Fundamentos de Filosofia de Manuel Morente. Disponível em: <<http://www.consciencia.org/fundamentosfilosofiamorente3.shtml>>. Acesso em: 17 set. 2015.

partir dessas impressões (só se pensa por imagens)⁴⁰³, como na fantasia, adquiridas da realidade material:

Os fantasmas da imaginação nada mais são do que imagens tiradas pelos sentidos corporais da figura dos corpos. É muito fácil confiá-los à memória, tais como foram recebidos, dividi-los, multiplica-los ou reduzi-los, contraí-los ou dilatá-los, ordená-los ou desordená-los, transformando-os de algum modo pelo trabalho da imaginação.⁴⁰⁴

Mesmo os signos matemáticos e geométricos – perfeitos, modelares, sem realidade formal, separados da experiência sensível –, se se mostram, é pelos signos que se mostram⁴⁰⁵. O signo gráfico-morfológico, portanto, é uma espécie de “representação formal (sólida) da imagem [mesmo a mental, intelectual]”; e o mesmo é dito sobre o “verso na alma [intelectivo] e o verso na voz” [sensível], em uma analogia sobre o tempo e a eternidade:

Como existe verso na alma e verso na voz, e enquanto o primeiro se entende, o segundo se ouve, e aquele modifica a este, aquele opera e permanece na arte, este

⁴⁰³ Assim, diz ele: “Ainda que se narrem os acontecimentos verídicos já passados, a memória relata, não os próprios acontecimentos que já decorreram, mas sim as palavras concebidas pelas imagens daqueles fatos, os quais, ao passarem pelos sentidos, gravaram no espírito uma espécie de vestígio.” (*Conf.*, XI, 18). Na passagem, a linguagem é da memória: “a memória relata”, diz Santo Agostinho; mas o faz porque as imagens dos acontecimentos nela guardadas são – pela ação do espírito – expressas em palavras. Estas são, antes de tudo, palavras interiores, às quais, quando falamos a outros, acrescentamos exteriormente “o mistério da voz ou de algum sinal corporal para que passe para a alma do ouvinte, por certa recordação sensível, alguma coisa de parecido ao que permanece na alma de quem fala.” (*De Trin.*, IX, 7,12); do mesmo modo, quando ouvirmos as palavras ditas exteriormente, elas são sinais sensíveis que, como imagens, se assemelham – e por isso as reconhecemos – às palavras geradas em nosso espírito. Esta relação entre a imagem (palavra exterior) e palavra interior é semelhante à relação que, na alma, ocorre entre a memória (vestígios, imagens dos acontecimentos) e o espírito (verbo interior). A expressão “só se pensa por imagens” é de Camus, cuja tese de doutoramento, *Métaphysique chrétienne et néoplatonisme, entre Plotin e Saint Augustin* (1936), é baseada no pensamento de Agostinho e Plotino: “On ne pense que par image. Si tu veux être philosophe, écris des romans.” (“Só se pensa por imagens. Se você quer ser filósofo, escreva romances”). (CAMUS, Albert. *Carnets 1935-1942*. Paris: Gallimard, 2006. p. 800 [janvier 1936]. [Coll. Bibliothèque de la Pléiade]).

⁴⁰⁴ *De ver. rel.*, I, 10,10.

⁴⁰⁵ “As matemáticas muitas vezes foram projetadas num mundo divino, onde reinaria uma luz perfeita. É a ideia de Platão e Nicolau de Cusa, entre muitos outros. Podia-se acreditar que as demonstrações dos matemáticos, perfeito modelo de um acesso à verdade tão seguro quanto triunfante, recebiam sua força de uma graça concedida pela divindade, graça esta que deveria ser tomada com respeito para fazê-la triunfar em outro lugar. Assim é que boa parte da teologia tanto no fim da Antiguidade quanto na época escolástica, se inspira no exemplo matemático, para alcançar as cumeadas de Agostinho e Tomás de Aquino. O exemplo mais marcante disso é oferecido por Espinosa, e a verdade das sentenças da *Ética* se impõe, ou pelo menos seu autor o pretendia, pela força dos raciocínios que procedem ‘à maneira dos geômetras’. Atitude análoga permeia também a filosofia de Leibniz, aliás, admirador de Espinosa. [...] Essa concepção foi desenvolvida sobretudo por Russell e Whitehead, e às vezes é esquematizada, dizendo-se que *as matemáticas se reduzem à lógica*, o que significa que a lógica possui uma base ontológica e que as matemáticas são, em parte, determinadas por isso, e portanto fundamentalmente realistas, mas também, em parte, arbitrárias.” (OMNÈS, 1996, p. 134, 143). Hoje, somente a título de atualização, é consente a posição que afirma não ser possível reduzir a matemática à lógica.

soa e atravessa o ar, assim a medida do século mutável se determina pelo século imutável, chamado século dos séculos.⁴⁰⁶

... uma coisa no lugar da outra, como diria Peirce.⁴⁰⁷

Para além da escrita ou da expressão oral, articulada, as palavras devem, por assim dizer, e invocando a alegoria platônica – o mesmo Platão que, por outro viés, também se opõe às interpretações elegóricas⁴⁰⁸ –, retornar ao fundo da caverna e despertar as imagens aí aprisionadas, e então libertá-las. Assim se pode ilustrar a *reminiscência* platônica e a possibilidade do conhecimento intelectual: o acesso ao que ainda não reconhecemos a partir do já conhecido. Para que seja provada naquilo em que sinaliza, a palavra exterior deve ser medida pela *palavra interior* – de onde, agora ajustada, pode ascender às realidades puras, inteligíveis. O que é verdadeiro, se é, já é *em nós*, antecipadamente.

Com a doutrina do *mestre interior* (ou da Iluminação), juntamente com os argumentos do “cogito”, Agostinho julga resolvido o problema do conhecimento, ou da sua possibilidade intelectual – tal problematizado no paradoxo de Mênon e ampliado pelos neoacadêmicos. O reconhecimento do *mestre interior* é possível porque o homem é *imago Dei*⁴⁰⁹ e, nas palavras do Apóstolo, *seu templo*, morada do *seu Espírito*⁴¹⁰. Nesse reconhecimento há um duplo apelo: da fé e do entendimento, ou da compreensão. A compreensão, vinculada à razão, não requer necessariamente a aceitação da fé – no sentido de uma submissão moral perante o *mysterium fidei* –; mas, se assim é, é limitada na debilidade

⁴⁰⁶ *Enn. in Ps.*, 9,7. A analogia é, antes, explicada: “O nome deles [dos ímpios] foi apagado ‘nos séculos’, isto é, enquanto decorre o século, o tempo. ‘E pelos séculos dos séculos’. Qual o significado de ‘séculos dos séculos’, senão da eternidade de que é imagem, sombra o presente século? A vicissitude dos tempos, a lua que mingua e volta a ficar cheia, o sol anualmente a retornar a seu lugar, a primavera, o verão, o outono e o inverno que passam para volver, tudo isso é imitação da eternidade.” (*Enn. in Ps.*, 9,7).

⁴⁰⁷ Sendo *toda* linguagem um *sistema de signos*, o signo é, por sua vez, uma coisa que está no lugar de outra sob algum aspecto – como o choro de uma criança, no lugar do aviso de algum desconforto, etc. Mais sobre essa definição, a estrutura da linguagem, os tipos de signo, etc. (PEIRCE, Charles S. *Semiótica*. 2. ed. Trad. de J. Teixeira Coelho. São Paulo: Perspectiva, 1977. p. 46. [Col. Estudos, 46]).

⁴⁰⁸ Na *República*, Platão “faz menção à interpretação alegórica, de modo que testemunha a sua prática entre os gregos: ‘Todas as batalhas entre deuses [*theomachías*], inventadas por Homero, não podem ser admitidas na *pólis*, estejam ou não sujeitas à alegoria [*hypónoia*].’ E, por quê? Porque “os neófitos não estão em condições de julgar o que é alegórico e o que não é.” (*Rep.*, 378d). “Não que Platão fosse contra a alegoria, apenas dá a entender: a) que não cabe, no processo educativo, inventar alegorias e depois um método para interpretá-las, ou seja, buscar por detrás do oculto a verdade; b) que a educação, sobretudo a atribuída ao divino, carece ao máximo de ser clara em sua origem, ou seja, evidenciar sem subterfúgios a verdade.” (SPINELLI, 2015, p. 544).

⁴⁰⁹ Como em Gn 1,26-27: “Deus disse: ‘Façamos o homem à nossa imagem, como nossa semelhança, e que eles dominem sobre os peixes do mar, as aves do céu, os animais domésticos, todas as feras e todos os répteis que rastejam sobre a terra’. Deus criou o homem à sua imagem, à imagem de Deus os criou, homem e mulher ele os criou.” Agostinho associa a “imagem e semelhança” de Deus no humano à razão: o *intelletus*. (Cf. *De Trin.*, XII, 8,13). A *ratio*, que distingue o homem das demais criaturas e o faz portador da *imago Dei*, se opõe ao psiquismo animal. Há, portanto, duas funções (*officia*), ou duas maneiras de mencionar a *ratio homini*: a razão inferior e a razão superior (Cf. *De Trin.*, XII, 3,3).

⁴¹⁰ “Acaso não sabeis que sois o templo de Deus e que o Espírito de Deus habita em vós?” (1Co 3,16; TEB).

do (nosso) entendimento. Aceitar o *discurso sobre Deus* (como na ortodoxia teológica), que o apresenta como *Causa sui*, *Summum bonum*, Verdade Última, Verdade de verdades, etc., exige fé. A questão, obviamente, cai no âmbito da teologia clássica⁴¹¹, que “desliza” da fé comum (geral) à *fé salvadora* (eletiva), sem maiores problemas. É somente na acepção eletiva que se pode falar do *mysterium fidei*: quando se mergulha no Místico, para além da simples razão. A base agostiniana que une a fé à compreensão encontra-se em *Isaías* 7,9, na fórmula: *Intellige ut credas, crede ut intelligas*⁴¹², sintetizando a relação fé-razão de modo dialético – ao contrário do que vemos em Tertuliano, que isola a fé, exaltando-a contra a filosofia⁴¹³, como sumariada na famosa máxima que lhe é atribuída (*credo quia absurdum*), baseada em um verso do polêmico *De carne Christi*, de sua autoria⁴¹⁴. Assim:

⁴¹¹ “As pessoas que levantam a pergunta à teologia clássica situam-se, pois, num contexto homogêneo e global de fé, de modo que seus problemas se referem à inteligibilidade das verdades dogmáticas no interior articulado de um sistema orgânico. Em outras palavras, busca-se compreender como as verdades de fé se relacionam entre si, como se interpretam entre si. [...] a teologia clássica faz a pergunta da fé à fé. Reduz ao espaço da fé qualquer outra pergunta. A partir da fé, entende todas as questões. [...] No fundo, não se capta realmente nenhuma pergunta estranha ao mundo da fé e portanto dá aparentes respostas quando a pergunta vem na verdade de real questionamento da fé, e não de simples maior inteligibilidade da mesma.” (LIBÂNIO, João Batista. *Teologia da Libertação*: roteiro didático para um estudo. São Paulo: Loyola, 1987. p. 85. [Col. Fé e Realidade, 22]).

⁴¹² *De mag.*, XI. Cf. *De Trin.*, VII, 6,12; *Serm.*, 43, 9.

⁴¹³ Como nesta passagem, em que Tertuliano expõe a filosofia dos gregos ao vitupério: “Que tem a ver Atenas com Jerusalém? Que relação há entre a Academia e a Igreja? Que tem a ver os hereges e os cristãos? Nossa escola é a do pórtico de Salomão, que ensinou que se havia de buscar ao Senhor com simplicidade de coração. Não como esses que têm saído com um cristianismo estoico, platônico ou dialético. Não necessitamos da curiosidade, uma vez que Jesus Cristo veio, não temos que investigar depois do Evangelho. Cremos, e não há nada que devamos crer mais do que o objeto da fé. Pois começamos por crer que para além da fé nada existe que devamos crer.” (*De praescriptione haereticorum*, c. 7; apud BOEHNER; GILSON, 2008, p. 138). “A pergunta de Tertuliano [...] é um sintoma claro da consciência crítica com que os pensadores cristãos encararam, desde as origens, o problema da relação entre fé e filosofia, vendo-o globalmente, tanto nos seus aspectos positivos como nas suas limitações.” (JOÃO PAULO II, 1999, p. 57 [IV, 41]). Kierkegaard, que em alguns aspectos se aproxima mais de Tertuliano que de Agostinho, praticamente repete o primeiro: “O cristianismo é a revelação completa e seu objetivo final. Nós não precisamos especular mais depois que encontramos o evangelho. *Como nós cremos, não precisamos ir mais longe do que acreditar*, pois acima de tudo acreditamos que *não há nada mais do que o que temos para acreditar*. Esta fronteira... filosofia... não tem fronteira e por isso tem que ir para o infinito. E por quê? Porque a filosofia dá liberdade incondicional de questionamento.” (KIERKEGAARD, Søren. *Kierkegaard's Journals and Papers*. Ed. & translation by Howard & Edna Hong. Bloomington, IN: Indiana University Press, 1978. p. 4767. v. 5). Tertuliano, nas palavras de Gouvêa, “foi em grande parte responsável pela aparência geralmente estóica que a ortodoxia latina adquiriu do século III até o aparecimento de Agostinho, uma aparência que influenciou o pensamento cristão até nossos dias.” (GOUVÊA, Ricardo Quadros. *A palavra e o silêncio*: Kierkegaard e a relação dialética entre a razão e a fé em Temor e Tremor. São Paulo: Editora Alfarrábio / Editora Custon Ltda., 2002. p. 173). A imagem de Tertuliano, ao contrário da de Agostinho, foi ficando cada vez mais “queimada” – como nesta expressão do Sr. de Sacy referente à teologia do primeiro, comparada a a ouro no estercor, ou “pérolas do meio do estrume, *aurum ex stercore Tertulliani*”. (PASCAL, 2014, p. 82).

⁴¹⁴ Qual seja: “*Crucifixus est Dei Filius, non pudet, quia pudendum est; / et mortuus est Dei Filius, prorsus credibile est, quia ineptum est; / et sepultus resurrexit, certum est, quia impossibile.*” (*De Carne Christi*, V, 4).

Encontramos [...] a afirmação: “*Nisi credideritis, non intelligetis*”, invocada frequentemente por Agostinho, por toda a sua vida. Já a havíamos encontrado no diálogo *De Magistro*, 11,37. É preciso observar que o texto bíblico ao qual Agostinho sempre relaciona a sua doutrina sobre o entendimento da verdade e da fé é o célebre versículo de Isaías 7,9 [...]. Sabe-se que esse texto assim formulado é incorreto e acha-se somente na versão grega Setenta. A Vulgata, mais conforme, neste caso, ao original hebraico traz: “*Si non credideritis, non permanebis*” (Se não crerdes não subsistireis). Agostinho conhecia as duas versões e aceitava-as a ambas. Ou antes, interpretava a segunda versão pela primeira, resumindo uma e outra na unidade superior do sentido místico. Cf. em *A Doutrina Cristã*, II,12,17 [...]. O axioma citado é sem dúvida uma expressão fundamental na doutrina agostiniana. E ainda que se fundamente, sem veracidade, sobre Isaías, não deixa de ter, por outro lado, sólido apoio nas Escrituras. Lembremos a famosa frase agostiniana: “*Intellige ut credas, crede ut intelligas*”, aceita por toda a Escolástica.⁴¹⁵

O trecho “[...] a cabeça de Efraim é Samaria e a cabeça de Samaria é o filho de Romalias. *Se não o crerdes, não vos mantereis firmes!*”⁴¹⁶, aparece no final do primeiro bloco de *Isaías 7* (primeira intervenção, 1-9), depois que o profeta fala a Acáz, rei de Judá, para que se acalme e não tema os reis que se juntam contra ele⁴¹⁷. Seguem outras traduções conhecidas, portuguesas e inglesas:

Se o não crerdes, não subsistireis.⁴¹⁸
 Se não o crerdes, não vos mantereis firmes.⁴¹⁹
 Sem firme confiança, não vos firmareis.⁴²⁰
 Se não o crerdes, certamente não haveis de permanecer.⁴²¹
 If ye will not believe, surely ye shall not be established.⁴²²
 If you will not believe, you shall not continue.⁴²³

⁴¹⁵ OLIVEIRA, Nair de Assis. Notas complementares. In: AGOSTINHO, Santo. *O livre-arbítrio*. Trad. Organização, introdução e notas de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1995. p. 244. (Col. Patrística, 8).

⁴¹⁶ Is 7,8-9; KJV. *A ênfase é nossa*.

⁴¹⁷ Trata-se da Guerra Siro-efraimita, iniciada em 734 AC. Acáz pede o auxílio da Assíria e Teglat-Falasar III toma Damasco e 3/4 de Israel, restando apenas Samaria, que posteriormente (em 722 AC) seria tomada pelas tropas assírias de Salmanasar V e de Sargão II. O primeiro bloco (Is 7, 1-9) relata o encontro de Isaías com Acáz, às vésperas da guerra, quando os reis de Damasco e Samaria planejam invadir Judá para depor Acáz e, em seu lugar, colocar um rei não-davídico (o filho de Tabeel), que envolveria o país na coalizão contra o Império Assírio. Nesse contexto, Isaías vai ao encontro de Acáz, que está cuidando das defesas de Jerusalém.

⁴¹⁸ MS – *Tradução da Vulgata, pelo Pe. Matos Soares*.

⁴¹⁹ BJ – *Bíblia de Jerusalém*.

⁴²⁰ TEB – *Tradução Ecumênica da Bíblia*.

⁴²¹ ARA – *João Ferreira de Almeida Atualizada*.

⁴²² ERV – *English Revised Version*.

⁴²³ DRB – *Douay Rheims Bible*. As diferenças nas traduções, incluindo a intenção que Agostinho dá à citação, de certo modo, encontraria respaldo nesta afirmação de Schopenhauer – embora a referência seja à interpretação poética –: “*Poemas não podem ser traduzidos, mas apenas recriados poeticamente; e o resultado é sempre duvidoso. Mesmo na prosa as melhores traduções chegam, no máximo, a ter com o original uma relação semelhante à que se estabelece entre uma certa peça musical e sua transposição para outro tom. Aqueles que entendem de música sabem do que se trata.*” (SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre a linguagem e as palavras*. In: _____. *A arte de escrever*. Trad. de Pedro Süssekind. Porto Alegre: L&PM, 2013. p. 134. (Col. L&PM Clássicos). De modo semelhante, Cyril Aslanov afirma: “O tradutor de seu próprio texto não pode mantê-lo no mesmo estado de redação porque ele mesmo já mudou muito desde o momento em que escreveu a primeira versão da obra. O texto e o autor obedecem ao princípio de Heráclito, πάντα ῥεῖ (panta rei, “tudo flui”).” E noutra parte: “Onde há poética ou poetas, o imperativo de transparência não pode ser mantido... a

A fé, na premissa conclusiva, é condição para a *permanência*, *firmeza*, *subsistência*, etc. E continua sendo, mesmo após a modificação que Agostinho introduz, substituindo “permanência”, “firmeza”, “subsistência”, etc., por “entendimento”, transformando a passagem em fórmula, máxima e leme à sua filosofia. Na notação simbólica, simples, ela pode ser assim representada:

$$\frac{A \rightarrow B}{A} \quad \text{cujo contrário:} \quad \frac{A \rightarrow B}{\neg A} \quad \neg B$$

A notação simbólica nos mostra que, mesmo na negação, o que muda é o conteúdo psicológico-intuitivo, metafísico-cognitivo, e não a estrutura formal. É esse conteúdo *intuitivo*, que transpõe o símbolo formal, que deve ser considerado na hermenêutica sagrada⁴²⁴. O conteúdo intuitivo transcende (deve transcender) a fórmula escrita, representada na simples condicional. Portanto, é possível adaptar o espírito da letra, mais que a sua estrutura lógica, ou a forma sólida da *sua* linguagem – no dizer de Robert Bringham⁴²⁵.

Agostinho usa a passagem de *Isaías* não conforme a tradução da *Afra*, mas dos *LXX*⁴²⁶, adaptando-a à sua necessidade hermenêutico-teológica. *Nisi credideritis, non*

mentira é uma parte constitutiva da atividade poética. O tradutor seria manipulador e mentiroso por ser poeta. Se não fosse poeta, correria o risco de ser um tradutor ruim.” (ASLANOV, Cyril. “Tradução como manipulação”. Disponível em: <<https://medium.com/@Perspectiva/tradução-como-manipulação-472065d4c479#yh2nt1p1k>>. Acesso em: 02 dez. 2015). São questões que, por hora, não posso desenvolver, mas devem ser lembradas – principalmente em consideração à Introdução de Roberto de Oliveira Brandão à poética clássica (Aristóteles, Horácio, Longino). Cf. BRANDÃO, Roberto de Oliveira. Introdução. In: *A POÉTICA CLÁSSICA: Aristóteles, Horácio, Longino*. Trad. de Jaime Bruna. São Paulo: Cultrix, 2014. p. 1-19.

⁴²⁴ Já tratamos exaustivamente sobre a hermenêutica de Agostinho em nossa tese de doutorado em Teologia: *A filosofia/teologia moral de Santo Agostinho: dos antecedentes gregos à apropriação e interiorização do elemento cristão e sua recepção no Brasil colonial (1500-1808)*, defendida em março de 2010, junto ao programa de pós-graduação da EST-IEPG, em São Leopoldo-RS.

⁴²⁵ “A escrita é a forma sólida da palavra, o sedimento da linguagem. A fala sai de nossas bocas, mãos e olhos de forma quase líquida e, depois, evapora-se.” (BRINGHURST, Robert. *A forma sólida da linguagem: um ensaio sobre escrita e significado*. Trad. de Juliana A. Saad. São Paulo: Edições Rosari, 2006. p. 9. [Col. TextosDesign]).

⁴²⁶ Como explicitado em *Enn. in Ps.*, 8, 6: “Se não acreditardes, não entendereis (Is 7,9, seg. os LXX).” LXX é a versão do Antigo Testamento vertido para o grego *koiné* (comum), traduzida em etapas entre os séculos I e III a.C., em Alexandria (época de Ptolomeu II Filadelfo). É a mais antiga tradução da Bíblia hebraica para o grego, língua franca no Mediterrâneo oriental nos tempos de Alexandre, o Grande. É chamada LXX porque setenta e dois rabinos teriam trabalhado em vertê-la do hebraico para o *koiné* – mas há muita polêmica sobre isso e sobre outras questões envolvendo a versão dos LXX, coisas que não poderemos desenvolver aqui. Seja

intelligetis pode ser traduzido como: “Não entenderéis, a menos que [antes] creias”, mas outras traduções, além das que já vimos, são possíveis⁴²⁷. Não é o caso de iniciarmos uma discussão sobre a relação *scientia/sapientia*, priorizando alguma “lógica da fé” ou uma “pura compreensão intelectual”, embora a inevitabilidade ontológica da referência no Hiponense. A tradução, “aquilo que se entrega”, como alguns sugerem, é sempre “interpretação” e, logo, traição⁴²⁸ ao original⁴²⁹. Importa destacar a união da fé ao conhecimento, como Agostinho faz em vários lugares de suas obras⁴³⁰, e então ligar isso aos seus modos de transmissão (didática), à sua hermenêutica, mediante a linguagem.

O texto de *Isaías* 7,9 sobre o qual Agostinho trabalha (dos LXX) difere daquele da *Vulgata*, que é mais conforme ao original hebraico, como vimos. Quando fala dos códices hebraicos e os “nossos”⁴³¹, os “nossos” é a LXX, usada também, segundo ele, pelos apóstolos: “Por isso, quando os apóstolos aduzem testemunhos das Escrituras, usam não apenas os textos

como for, a LXX é, desde o século I, a versão clássica da Bíblia hebraica para os cristãos de língua grega, e foi usada como base para diversas outras traduções.

⁴²⁷ Por exemplo: “Se não crerdes, não entenderéis” (a mais usada); “Você não entenderá, a menos que você tenha acreditado primeiramente” (com destaque para o receptor), etc. O som que o futuro perfeito produz soa agradável, mas parece menos adequado – se se considera o ambiente próprio do livro e a sua antiguidade, principalmente.

⁴²⁸ Durante as perseguições de Diocleciano (244-311), de 303 a 313, “os bispos e os sacerdotes tiveram de se apresentar diante das autoridades e entregar as cópias da Bíblia de que detinham posse. Tudo era escrupulosamente anotado (número dos livros, nomes dos proprietários, depois se procedia à destruição). Aqueles que se submeteram a essas disposições foram chamados, com desprezo, ‘traditori’ (o termo foi inventado nessa ocasião) porque tinham entregado (*tradere* significa justamente ‘entregar’) os textos sagrados.” (MORESCHINI; NORELLI, 2005, p. 191). Noutra acepção: “Quando digo, por exemplo, que os conceitos de ‘*sorcellerie*’ (‘feitiçaria’), ‘*Dieu*’ (‘Deus’), ‘*modèle*’ (‘modelo’) se traduzem respectivamente por ‘*witchcraft*’, ‘*God*’, ‘*patten*’, qualquer um que conheça o francês e o inglês sabe que a tradução sempre trai um pouco o sentido. Em outros termos, nenhuma tradução minimamente complexa de uma língua – e com certeza, nenhuma tradução de nossas línguas do dia-a-dia – reproduz exatamente um outro discurso. Em termos kuhnianos, as línguas são sempre incompreensíveis: em termos mais tradicionais, o aforismo italiano: *traduttore, traditore*.” (FOUREZ, Gérard. *A construção das ciências: introdução à filosofia e à ética das ciências*. Trad. de Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Editora da Universidade Estadual de São Paulo, 1995. p. 129-30. [Col. Biblioteca Básica]). “Interpretar”, nas palavras de Luigi Pareyson, “significa transcender, e não se pode falar dos entes, autenticamente, sem ao mesmo tempo referir-se ao ser [Heidegger]. Em suma: a originária relação ontológica é necessariamente hermenêutica, e toda interpretação tem necessariamente um caráter ontológico.” (PAREYSON, Luigi. *Originalidade da interpretação*. In: _____. *Verdade e interpretação*. Trad. de Maria Helena Nery Garcez e Sandra Neves Abdo. São Paulo: Martins Fontes, 2005. p. 51. [Col. Biblioteca Universal]).

⁴²⁹ “Original”, essa palavra de infinitas definições. Aqui, ao menos como concessão, deve ser entendida no sentido vulgar fornecido pelos dicionários, como *manuscrito primitivo* (em oposição à *sua* tradução), ou sua primeira edição impressa – no caso de obra literária.

⁴³⁰ Na *Carta 120*, 1 (2-3), para o Hiponense, por exemplo, é a própria razão que fala pela boca do Profeta: “Se não credes, não compreenderéis.” O contexto e a sequência são justificativas à inição da fé ao entendimento; a fé precedendo a esse. No mesmo sentido: *De lib. arb.*, 1, 4; 2, 6; *De mag.*, XI, 37; *De fide et symb.*, 1; *De doc. christ.*, 2, 17; *Cont. Faust.*, 4, 2; 12, 46; *Serm.*, 118; 126; 139; 140; 272, etc.

⁴³¹ “[...] a diferença numérica [dos anos de Noé, Moisés, Abraão, Jacó e outros] registrada entre os códices hebraicos e os nossos concorda em afirmar a longevidade dos antigos.” (*De civ. Dei*, XV, XIV,2 [B]).

hebraicos, mas também os Setenta.⁴³² O texto de *Isaías* 7,9 nos LXX, porém, apresenta o que alguns afirmam tratar-se de um erro de tradução ou, ao menos, uma variante. Erros (ou variantes) que, para Agostinho, são “liberdade de profeta”⁴³³, “espírito de profético”⁴³⁴ – coisa nada distante do que nos referimos como “liberdade poética”, retirada a ideia de inspiração divina. Além da *Afra* e da *Vulgata*, o Hiponense mantinha ao lado uma edição dos LXX, por onde comparava as traduções latinas com o texto grego⁴³⁵; e em sua época havia outras traduções além dessas que citamos⁴³⁶. Em nosso caso, é conveniente consultar o texto original hebraico e compará-lo às versões citadas. No referido, a passagem é como segue:

ס: תַּאֲמִינוּ לֹא כִי תַאֲמִינוּ לֹא אִם רְמִלְיָהּ-בֶּן שְׁמַרְיוֹן וְרֵאשׁ שְׁמַרְיוֹן אֶפְרַיִם וְרֵאשׁ

Que em uma tradução literal (não idiomática), fica:

VUr'aSh 'aPhUrYM ShMUrVN VUr'aSh ShMUrVN BN-UrMLYHV 'aM L'a
Th'aMYNV KY L'a Th'aMNV.

Daí, na versão dos LXX:

⁴³² *De civ. Dei*, XV, XIV,2 [B]. “Agostinho disse reiteradas vez que é necessário *crer para compreender* a fé cristã, ideia retomada mais tarde por Anselmo de Cantuária. Ele fundamenta esse conceito na parte final de *Isaías* 7.9, que o Texto Massorético declara ‘se o não credes, certamente, não ficareis firmes’, no entanto, a LXX traduz: ‘se não credes não compreendereis’. Com isso Agostinho prova que o cristianismo podia ser explicado de forma racional, isso já era defendido desde Justino, o Mártir, e tem apoio no Novo Testamento. Quando o Senhor Jesus adicionou a expressão ‘de todo o teu entendimento’ ao citar o primeiro e grande mandamento (Marcos 12.30) estava também mostrando que há na fé cristã uma lógica, ela é racional. Porém, o bispo de Hipona apontava isso no Antigo Testamento, mas embasado no Cânon de Alexandria.” (SOARES, 2009, p. 80). O Cânon de Alexandria a que Soares se refere é a *Septuaginta* – primeira versão grega do Antigo Testamento. O termo vem do latim e significa literalmente “septuagésimo”, usado pela primeira vez por Eusébio, em sua *História Eclesiástica*. Agostinho é o primeiro que se refere à *Septuaginta* como “Versão dos Setenta” (*De doc. christ.*, II, 15,22; *De civ. Dei*, XV, XIV,2; *De civ. Dei*, XV, XXIII,3, etc.). *Septuaginta* é a forma abreviada da expressão latina *interpretatio Septuaginta virorum* (“a tradução pelos setenta homens”), similar à forma grega κατὰ τοῦ ἑβδομήκοντα (“conforme os setenta”), ou οἱ ἑβδομήκοντα (“os setenta”), usada pelos escritores cristãos do século II em referência a todo o Antigo Testamento Grego – também conhecido como Versão de Alexandria, Cânon de Alexandria ou simplesmente LXX.

⁴³³ *De civ. Dei*, XV, XIV,2 [B]: “[...] podendo qualquer pessoa de qualquer nacionalidade corrigir os Setenta nos casos em que diferem dos outros, ninguém se ahaja atrevido a fazê-lo, fundado nos códices hebraicos. Isso prova não ser tida por mentira a variante; também penso não se deve considera-la assim. Onde não haja erro do copista e o sentido esteja de acordo com a verdade, a gente deve pensar que quiseram dizer algo novo, movidos pelo Espírito divino, e anunciar a verdade, não como intérpretes, mas com liberdade de profeta.”

⁴³⁴ *De civ. Dei*, XV, XXIII,3 [B]: “É, pois, razoável acreditar que os Setenta receberam espírito profético e que, se por própria autoridade mudaram algo em sua versão e o expressaram de modo diferente do original, o fizeram, sem dúvida, por inspiração divina.”

⁴³⁵ *De doc. christ.*, II, 15,22: “Entre todas as traduções para o latim, a *Ítala* há de ser preferida às demais, porque é a mais precisa nas palavras e a mais clara nas sentenças. E para corrigir qualquer versão latina se há de recorrer às versões gregas, entre as quais, no que toca ao Antigo Testamento, goza de maior autoridade a versão dos Setenta.”

⁴³⁶ Como ele afirma nesta passagem de *Enn. in Ps.*, 33, 4, ao se referir às traduções etimológicas dos nomes hebraicos (principalmente de pessoas e lugares), que podem ser interpretados significativamente: “Temos a interpretação dos nomes hebraicos. Não faltaram homens doutos, que nos traduzissem os nomes do hebraico para o grego e deste para o latim.”

καὶ ἡ κεφαλὴ Ἐφραιμ Σομορων καὶ ἡ κεφαλὴ Σομορων υἱὸς τοῦ Ρομελίου
καὶ ἐὰν μὴ πιστεύσητε οὐδὲ μὴ συνῆτε

E dos LXX à *Vulgata*:

et caput Ephraim Samaria et caput Samariae filius Romeliae si non
credideritis non permanebitis

O trecho “ἐὰν μὴ πιστεύσητε οὐδὲ μὴ συνῆτε”, vertido para o latim da *Vulgata*: “Nisi credideritis, non permanebitis.” O tradutor da *Vulgata* volta à palavra hebraica נֶחֱם (o’*meim*, donde o grego antigo ἀμήν), traduzindo seu próprio contexto, sem a traduzir; porque está simplesmente apoiando, estabelecendo, confirmando a certeza *de* (ou *a respeito de*), como o desiderato manifesto em nossa interjeição “amém!”.

A citação importantíssima para Agostinho, de fato, baseia-se em uma variante que ele encontra na *Ítala*. Parece-nos, porém, que o próprio Agostinho sabia e reconhecia essa dificuldade – o que não invalida o sentido próprio que lhe confere enquanto lema, enquanto máxima. No *De doctrina christiana*, por exemplo, quando fala das palavras como sinais e das dificuldades de compreensão de certas passagens da Bíblia, por suas ambiguidades, etc., afirma que, muitas vezes, para uma melhor compreensão, é preciso que essas passagens sejam verificadas em suas línguas originais e em seus respectivos contextos:

Para combater a ignorância dos signos próprios, o grande remédio é o conhecimento das línguas. Os conhecedores da língua latina, a quem pretendemos instruir neste momento, necessitam, para chegar a conhecer a fundo as divinas Escrituras, de duas outras línguas, a saber, o grego e o hebraico. Elas lhes permitirão recorrer aos exemplares mais antigos, no caso em que a infinita variedade das traduções latinas lhes traga alguma dúvida.⁴³⁷

Agostinho sabia que “há palavras de certas línguas que não podem ser traduzidas com significado adequado para outro idioma”⁴³⁸, e o recorrer aos “exemplares mais antigos”, no caso das inúmeras versões da Bíblia, não garantia o conhecimento real do real sentido (ou

⁴³⁷ *De doc. christ.*, II, 11,16. Exemplo disso, de como a interpretação duvidosa pode enveredar pela alegorização – talvez Orígenes, contemporâneo de Plotino, seja o maior entre os alegoristas da Patrística – ou a corrupção do sentido é o uso que o próprio Agostinho faz de Is 7,9, que alguém traduziu como “credideritis Nisi, non permanebitis” e ele transcreveu como “credideritis Nisi, non intelligetis”. Em *De civ. Dei*, XV, XXVII,3, Agostinho cita Orígenes como alegorista e, não sem critérios, entende que às vezes é preciso adotar uma posição intermediária na interpretação: nem exclusivamente histórica e nem exclusivamente alegórica.

⁴³⁸ *De doc. christ.*, II, 11,16. “Isso acontece sobretudo com as interjeições que exprimem mais movimento da alma do que parcela de pensamento racional. Eis o sentido atribuído às xpressões acima citadas: *raca* é grito de indignação e *hosana* grito de alegria. Mas não é por esse pequeno número de termos, cujo sentido é fácil de ser notado e investigado, mas pela discrepância das traduções, que é preciso conhecer as línguas, como já foi dito acima.” (*De doc. christ.*, II, 11,16). No mesmo sentido, em referência aos modismos verbais (equivalente às nossas gírias), cf.: *De doc. christ.*, II, 13,19.

intenção) pretendido pelo autor, mesmo quando vertido ao pé da letra: No entanto, não “é inútil, por vezes, para esclarecer o sentido, a confrontação com aqueles tradutores que firmemente se apegaram a verter [o texto] ao pé da letra.”⁴³⁹ Em seu tempo, ele destaca,

podem ser contados os escritores que traduziram as Escrituras do hebraico ao grego. Contudo, são incontáveis os que traduzem do grego para o latim. Isso porque, nos primeiros tempos da fé, qualquer um que tivesse em mãos um códice grego e presumisse possuir certo conhecimento de uma língua e outra atrevia-se a traduzi-lo.⁴⁴⁰

A variedade de traduções, no caso, mais que atrapalhar, torna-se uma ferramenta útil a quem deseja chegar ao (primeiro) sentido desejado pelo autor, e então adaptá-lo conscientemente a um novo sentido, para um novo contexto. É nesse sentido e com esse discernimento que o *Nisi credideritis, non intelligetis* de Agostinho, além de ser fundamental à sua filosofia/teologia, é também uma ferrenha crítica à doutrina maniqueísta. Deveras,

Os maniqueístas haviam-lhe prometido levá-lo à fé nas Escrituras pelo conhecimento racional; santo Agostinho propor-se-á, a partir de então, alcançar pela fé nas Escrituras a inteligência do que elas ensinam. Sem dúvida, um certo trabalho da razão deve preceder o assentimento às verdades da fé; muito embora estas não sejam demonstráveis, pode-se demonstrar que convém crer nelas, e é a razão que se encarrega disso. Portanto, há uma intervenção da razão que precede a fé, mas há uma segunda, que a segue. Baseando-se na tradução, aliás incorreta, de um texto de Isaías pelos Setenta, Agostinho não se cansa de repetir: *Nisi credideritis, non intelligetis*.⁴⁴¹

Na *doctrina christiana*, a relação dialógica entre a *intellectus fidei* e o *credo ut intelligam* afirma que a fé e a teologia se interpenetram em um movimento pericorético; ou seja: uma está na outra, recorrendo à outra e se realizando na outra, sem, porém, reduzir-se ou reduzir a outra, mas permitindo que cada uma seja ela mesma. A fé não se reduz à teologia e a teologia não se reduz à reflexão sobre a fé, mas existem na realidade e numa dimensão pericorética em que uma não existe sem a outra. Esse pensar (ou pensamento, *cogitare, cogitatio*) tem ligações indissociáveis com a memória interior, com o conhecimento e/ou a sua possibilidade⁴⁴². E embora possamos “falar sem pensar”, como no dito popular, não

⁴³⁹ *De doc. christ.*, II, 15,22.

⁴⁴⁰ *De doc. christ.*, II, 11,16.

⁴⁴¹ GILSON, 1995, p. 144.

⁴⁴² “Com efeito, como nos mostrou Agostinho”, diz Jean-Michel Fontainer, “pelo movimento do pensamento, da *cogitatio*, a alma colige conhecimentos que nela estão latentes e esparsos, mas ainda indiscernidos, para neles fixar seu olhar e confiá-los à memória; ou então recolhe imagens na memória e volta para elas seu olhar para se informar novamente. Mas, mais profundamente, *cogitare* é também reunir memória, visão interna e vontade: *quae tria cum in unum coguntur, ab ipso coactu cogitatio dicitur*.” (FONTAINER, Jean-Michel. *Vocabulário latino da filosofia*. Trad. de Álvaro Cabral. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007. p. 42). No

falaríamos se, em nós, em “nosso coração”, já não estivesse o conteúdo do pensamento, como no provérbio⁴⁴³ que o Cristo repete, adaptando-o: “Porque a boca fala daquilo de que o coração está cheio. O homem bom, do seu bom tesouro tira coisas boas, mas o homem mau, do seu mau tesouro tira coisas más.”⁴⁴⁴ O “homem bom”, ou “homem sábio” – sentido dado pelo contexto –, facilmente pode ser reconhecido como aquele que ordena as coisas que guarda em sua mente, em seu coração, donde as revela *naquilo* que fala e/ou *como* fala. O sábio hebreu ou o cristão piedoso, na certeza da *sua* fé, deve ser capaz de dominar o que diz ou deixa de dizer, e assim escapar do juízo reservado aos tolos⁴⁴⁵. É a certeza da fé que, para

Livro dos XXIV Filósofos – obra anônima redigida provavelmente entre 1220 e 1230 (no *Codex Laudunensis*) –, principalmente nos comentários ao enunciado XVI, que trata sobre a inefabilidade de Deus, a noção agostiniana da linguagem aparece de modo substancial: “XVI. Deus é a única coisa que as palavras não significam em razão de sua excelência, nem os espíritos compreendem por causa de sua diferença. / *Com.* 1: A tarefa das palavras é significar o que as mentes compreendem, e não outra coisa. / A alma não encontra em si a figura nem a imagem original de Deus, porque estas são totalmente ele mesmo, não da maneira em que estão nas coisas. Por isso (Deus) é diferente dela na sua totalidade, e não é compreendido e, consequentemente, também não significado. / *Com.* 2a: SÓ(MENTE) com esta palavra se mostra que a todos as outras coisas, com exceção daquilo que é primeiro, pode ser dado um nome. / PALAVRAS – São os nomes e os termos que surgiram com a capacidade de somente significar aquelas coisas que são entendidas pelo intelecto. / [...] NÃO SIGNIFICADO – Quer dizer que as palavras só significam aquilo que é compreendido pelo intelecto. / *Com.* 2b: PALAVRAS que são nomes e termos capazes de significar o que aprendem através do intelecto. / DEUS É AQUILO QUE SÓ – O que é superior a todo intelecto, também sobrepuja o nome. Mas aquilo que é primeiro é superior a todo intelecto, o que se torna claro pela definição do intelecto, a saber: O intelecto é a potência da alma que compreende com a ajuda da forma. Mas, o que é primeiro escapa, de todas as maneiras, à forma, o que fica patente em razão da definição da forma, que é a seguinte: A forma é aquilo que, chegando com a ajuda de propriedades de qualquer outra coisa, faz algo ser sujeito. / Assim a nada pode ser dado um nome senão ao que é finito e ao que é definido. Mas, o que é primeiro não é definido, porque está acima de todo ser. Isto não se pode afirmar da alma pelo fato de que o saber é a fixação da forma na alma, imune à matéria. O que é fixado na alma é o conhecimento, e aquilo através de que aquele que possui ciência não compreende outra coisa senão aquilo que, enquanto verdadeiro, é o nome da ciência e de quem conhece. / Mas é necessário que isto seja mais verdadeiro do que a alma humana. A alma, de fato, depende da matéria e a sua ação, que é compreender, depende dela. Mas, a essência daquilo que é primeiro de forma alguma depende da matéria, e por isso é presente a si mesmo e manifesto; e desta forma, conhecendo a si mesmo, porque a essência revelada não é ausente de sua essência, imune à matéria, como é na alma quando se conhece. Isto, então, se entende ser o conhecimento.” (Trecho de *Le livre des XXIV philosophes*, apud REEGEN, Jan G. J. ter. *Deus não pode ser conhecido. A incognoscibilidade divina no Livro dos XXIV Filósofos [XVI e XVII] e suas raízes na tradição filosófica ocidental*. Disponível em: <http://www.revistamirabilia.com/sites/default/files/pdfs/2002_11.pdf>. Acesso em: 17 mai. 2016).

⁴⁴³ Provérbio hebreu, no livro dos *Provérbios*: “Os sábios entesouram o conhecimento / mas a boca do estulto é um perigo iminente.” (Pv 10,14; BJ). E: “As palavras de um homem são águas profundas, / a fonte da sabedoria é manancial que jorra.” (Pv 18,4; BJ). E o contrário, quando as palavras são empregadas insensatamente: “A boca do insensato é sua ruína, / e seus lábios, uma armadilha para sua vida.” (Pv 18,7; BJ).

⁴⁴⁴ Tal em Mt 12,34-35; BJ. Que pode ser lido como uma preparação para o dito seguinte: “Portanto, todo mestre da lei, bem esclarecido quanto ao Reino dos céus, é semelhante a um pai de família que sabe tirar do seu tesouro coisas novas e coisas velhas.” (Mt 13,52; KJV).

⁴⁴⁵ Como revelado na continuidade do texto, após a referência aos provérbios: “Eu vos digo que de toda palavra inútil, que o os homens disseram, darão contas no Dia do Julgamento. Pois por tuas palavras serás justificado e por tuas palavras serás condenado.” (Mt 12,36-7; BJ). O mandamento “Dominai vossa língua” (ou: “Se alguém pensa ser religioso, mas não refreia a sua língua, engana a si mesmo, saiba que sua religião é vã.” (Tg 1,26; BJ) – quase idêntico ao aforismo délfico (“Dobrai vossa língua irreverente”), atribuído a algum dos Sete Sábios apócrifos, entre os quais Tales de Mileto (c. 624-558 a.C.), que teria sido um dos mestres de Pitágoras (c. 571-495 a.C), que influenciou Platão, que influenciou o cristianismo –, mesmo se mantendo

Agostinho, “de certa maneira, está na origem do conhecimento.”⁴⁴⁶ A fé, mesmo a comum, é fundamento para o entendimento; a verdade só pode ser alcançada mediante o exercício da fé. Anselmo – primeiro grande pensador da Idade Média, iniciador da vasta e inigualável corrente de cultura filosófico-teológica conhecida como Escolástica –, séculos depois, será responsável por uma melhor definição posicional da razão aliada à fé (ou ao contrário), em função da virtude cristã, sumariada na máxima *fides quaerens intellectum* (“fé em busca da compreensão”).⁴⁴⁷

No final do século XI e no início do século XII, Anselmo de Bec, seguindo Agostinho de Hipona no Norte da África nos séculos IV e V, propôs que a disciplina da teologia fosse concebida como “fé em busca de compreensão”. A expressão vingou no Ocidente, e a maior parte dos teólogos cristãos pode apropriar-se dela. Ela implica uma ambigüidade generativa na tensão entre fé e razão, o que o fiel recebe daquilo que ele ou ela considera como uma autoridade transcendente última e o que a mente humana coletiva pode discernir criticamente com todas as ferramentas da observação e lógica. A convicção teológica encontra-se em algum ponto entre a asserção fideísta do mistério incompreensível e a redução do mistério a um mecanismo psicológico, sociológico ou racional. Se quiser ser teologia genuína, ela deve preservar em tensão as duas linguagens do mistério transcendente e da explanação natural: uma só verdade em duas linguagens.⁴⁴⁸

Idealismo dialético que, desde Platão, atravessou os séculos e, até hoje, campeia o arraial teológico-cristão.

quase sempre e somente como ideal, acompanhou a cristandade desde as suas origens antigas. Para a citação délfica: RUTHERFORD, 1991, p. 24.

⁴⁴⁶ *De Trin.*, IX, 1,1.

⁴⁴⁷ Como pode ser visto, particularmente, no *Proslógion*, e depois no *Monológion*, na querela que Anselmo mantém com Gaunilo, que é quando melhor expõe o seu *argumento endonoético*. Cf. ANSELMO, S. *Proslógion*; O argumento endonoético. In: *Opúsculos Seletos de Filosofia Medieval*. Trad. de António Soares Pinheiro. 3. ed. Braga: Faculdade de Filosofia, 1991. p. 125-92. Ver ainda, a esse respeito: LE GOFF, Jacques. *As raízes medievais da Europa*. 2. ed. Trad. de Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 2007. p. 118.

⁴⁴⁸ HAIGHT, Roger. *O futuro da cristologia*. Trad. de Luís Marcos Sander. São Paulo: Paulinas, 2008. p. 51. (Col. Repensar).

3. DA FORMA SÓLIDA DA LINGUAGEM À “HERMENÊUTICA EM ESTILO GRANDIOSO”

[...] se esse período [Antiguidade tardia] não é propriamente frutífero (salvo certamente a filosofia da história de Santo Agostinho), teve uma importância capital para a percepção posterior da Antiguidade, no que se refere às doutrinas semânticas e gramaticais, e para a elaboração de uma cultura cristã – no que diz respeito às grandes linhas de uma apreensão cristã da linguagem, principalmente em relação à interpretação das Escrituras e dos limites da teologia.

– Frédéric Nef, *A linguagem: uma abordagem filosófica**

Santo Agostinho, ao descrever a sua aprendizagem da linguagem, diz ter sido ensinado a falar aprendendo os nomes dos objetos. É claro que quem diz isto tem em mente o modo como uma criança aprende palavras como “homem”, “açúcar”, “mesa”, etc., e só em segundo lugar pensa em palavras como “hoje”, “não”, “mas”, “talvez”.

– Ludwig Wittgenstein, *O livro castanho***

As reflexões de Agostinho sobre o signo são parte de uma tradição que teve lugar há alguns séculos antes de seu tempo. Dois dos seus escritos, em particular (*De dialectica*, *De magistro*), contribuem com reflexões que avançam para uma teoria da linguagem marcada pelo descobrimento de sua fé recentemente encontrada. Sua intenção é dupla: aprofundar-se no *ethos* católico e, confiante em um Deus que se comunica através de signos (Escritura), comunicar o Evangelho significativamente. Nesse processo, sua compreensão dos signos é sutil, sempre em desenvolvimento, sem estancar em uma teoria que julgue completa, mas que vá amadurecendo e servindo à interpretação da Escritura.

Nos capítulos anteriores, vimos as bases filosófico-teológicas sobre as quais Agostinho fundamenta sua teoria do signo linguístico e da linguagem em geral (Cap. 1), adaptando ideias e noções sedimentadas nas tradições do pensamento (pagão e religioso) em função do pensamento cristão, da *doctrina christiana* (Cap. 2). Agora veremos como o Hiponense trata pormenorizadamente sobre isso, enfatizando o que temos chamado de referencialismo-convencionalista, unindo o referencialismo platônico ao convencionalismo

* NEF, 1995, p. 43.

** WITTGENSTEIN, 1992a, p. 9 (I).

aristotélico (empirismo e intuicionismo), aplicado à hermenêutica sagrada. Suas considerações sobre a linguagem, como veremos, tem uma função absolutamente pedagógico-didática – como aparece nos tratados *De catechizandis rudibus*, *De doctrina christiana*, etc. Essa “pedagogia da linguagem significativa”, invariavelmente, dá-se em auxílio à exposição bíblica (hermenêutica e exege), à sua compreensão e aceitação.

3.1. Da tradição semântico-filosófica à simbólica referencialista

Do mesmo modo que a virtude (αρετή) não pode ser ensinada – a função da filosofia é despertar a virtude que já está em nós –, também o conhecimento. Sócrates, nas obras de Platão, assume a figura da parteira, extraíndo do discípulo *aquilo que é/será* nele, para ele, aceito como verdadeiro, e satisfazendo ao menos três pontos de vista: lógico, metafísico, psicológico. Ao conjunto dos esforços e especulações sobre a verdade, chama-se “dialética”. Na dialética platônica, a doutrina da participação das Ideias surge como necessidade indutivo-essencial, donde o seu realismo e ineísmo¹, donde também a anamnese, como método. Por meio de perguntas e respostas, o discípulo é levado a rememorar, descobrir (em si mesmo, por si mesmo) aquilo que *não sabia que sabia*² ou *sabia que sabia, mas não sabia ainda*; pois estava “aí”, em seu interior, adormecido. É assim que a dialética, nos diálogos platônicos (Cap. 1), adquire um *status* ontológico-gramatical ascendente, das palavras às coisas – que *são* ou sensíveis (objetos físico-sensitivos) ou inteligíveis (símbolos geométricos, matemáticos, unidades gráficas) – e das coisas à Ideia, supondo relações de aproximação e distanciamento (do real), conforme o exercício da fala, da “palavra certa”, do *lógos ôntico* – na construção de um discurso logicamente fundamentado. Como ele afirma em uma passagem do *De catechizandis rudibus*, os discípulos precisam aprender “que as ideias devem ser postas acima das palavras”, porque as ideias são mais reais que as palavras³. Agostinho se serve da tradição semântico-filosófica, incluindo o referencialismo aristotélico e a dialética estoica (Cap. 2). É assim que, no *De magistro*, através de perguntas e respostas sobre a fala (*locutio*), sobre o ensinar (*docere*) e sobre o aprender (*discere*), emergem as

¹ “Esta teoria ensina que as ideias ou conceitos espirituais se encontram na alma humana desde o primeiro instante em que anima o corpo; noutros termos, as ideias *nascem* conosco; são obra da *natureza* e não do concurso da experiência sensível e do trabalho de abstração. É uma tese de psicologia, em que se tenta resolver o problema da *origem das ideias*.” (THONNARD, F. J. *Compêndio de História da Filosofia*. Trad. de Valente Pombo. São Paulo: Herder, 1968. p. 57).

² Exemplo clássico é o do escravo que Sócrates leva a descobrir e resolver, apesar da sua aparente ignorância, problemas complexos da geometria. (Cf. *Men.*, 82).

³ Cf. *De cat. rud.*, I, IX,13.

questões próprias da sua semântica, que ele leva para o nível da consciência individual, indagando se os signos linguísticos podem ensinar algo sobre as coisas, se só se aprendem palavras por palavras e se é possível, partindo de tal aprendizado, chegar à realidade das coisas. Como resposta, sua semântica mentalista supõe duas consequências: uma teoria do aprendizado da linguagem no nível ontológico-gramatical, e uma doutrina do *mestre interior*, ontológico-teológica, que afirma que o Verbo (*verbum mentis*, *verbum cordis*), o único que pode ensinar realmente, satisfazendo o nosso desejo de conhecimento (*amata notitia*)⁴. A “solução agostiniana” (sua semântica mentalista, ou *metafísica da interioridade*) reduz a linguagem à sua materialidade, sua exterioridade gramático-representativa: signos exteriores da ciência que é dada somente pelo *mestre interior* – identificado com o *Verbo dicens*, o próprio Cristo. Das palavras e a partir das palavras, aprendemos somente seus sons, e elas não podem nos ajudar senão a procurar por mais que elas. Nas *Retratações*, quando fala sobre o tema do *mestre interior* e a doutrina da Iluminação, esses são os únicos assuntos que realmente lhe interessam... e silencia completamente sobre o que alguns comentadores se referem como sendo uma “teoria do signo linguístico”.⁵

O *mestre interior*, que Agostinho associa à mente (*mens*, *ratio*, *intellectum*), é “ligado” principalmente à sua noção de *lógos* – não o de Fílon ou dos estoicos, mas o joanino, que se co-funde ao Cristo – e ao entendimento (*notitia*) que, não somente intelectual, estende-

⁴ Quanto ao *verbum mentis*: “1º) O verbo interior supõe o conhecimento das verdades eternas ([*De Trin.*,] 8,13-10,15); 2º) O verbo é um conhecimento que implica o amor ([*De Trin.*, 12,18); 3º) O verbo é gerado pela mente que nela se diz e se exprime ([*De Trin.*, 12,18).” (OLIVEIRA, 1994, p. 631). Quanto ao *verbum cordis*: “No livro VIII, 10,14 [do *De Trinitate*], Agostinho já explicara que o nosso organismo psicológico achava-se vivificado pela força unitiva do amor. Assim, a produção de nosso verbo interior está condicionado pelo amor. O verbo será concebido pelo amor – por um amor culpável da criatura, ou pelo amor casto e puro de Deus. O verbo e a mente que o gera, vêem-se enlaçados por um abraço espiritual (*complexu incorporeo*), pelo amor unitivo (*amor coniungit*). O amor tem, pois, sua origem nessa união da alma com o verbo. Ele é o terceiro elemento, o termo de permissão (*quasi medius amor coniungit*) que une o gerador ao gerado e os mantém entrelaçados. Agostinho não sai assim, da via de amor traçada no l. VIII. A produção do verbo é fruto de ‘uma busca’, de ‘uma indagação’, de ‘um desejo’, de ‘uma atração’ de ‘uma união’. Só o conhecimento amado que é o verbo. Ora, todo amor autêntico implica relação à ‘forma’ (ideal ou modelo), da justiça (Cf. VIII,6,9). O que leva Agostinho a situar o problema do conhecimento da alma por si mesma, num plano transcendente, no das verdades eternas, em sua relação com Deus.” (OLIVEIRA, 1994, p. 632).

⁵ Dentre outros, como vimos (Cap. 2), Danilo Marcondes e Bento Silva Santos. Esse último, a propósito, e sobre o silêncio de Agostinho em relação a sua “teoria do signo linguístico”, comenta: “Existem até mesmo tentativas de estruturar o diálogo partir da ideia do ‘mestre interior’. É digno de nota que o silêncio de Santo Agostinho soa mais estranho ainda se percebemos a enorme desproporção entre a parte teológica, que justifica, em última análise, o título do diálogo, e as considerações sobre o signo, direcionadas a introduzir o tema do Mestre: com efeito, a parte que diz respeito ao signo e à linguagem ocupa 27 das 46 seções. A isso se acrescenta o fato de que, das 9 seções da parte tradicionalmente considerada como essencial para a Doutrina da Iluminação, mais de quatro retomam o tema amplamente discutido nas seções 31 a 37: a importância da linguagem para conseguir ensinar (*docere*). O fato de Santo Agostinho não propor nenhuma modificação em seu livro – o que não ocorre quando se refere às outras obras nas *Retratações* – nos permite pensar que sustenta a doutrina apresentada em todo o diálogo sobre o signo e a linguagem.” (SANTOS, 2009, p. 31).

se ao espiritual. Nessa relação, não seria a alma (*animus*) separada da mente (*mens*)⁶, ou a razão (*ratio*) da inteligência (*intellegentia*)? A resposta de Agostinho: “Eu e minha alma somos um só.”⁷ Em outras palavras: a *intellegentia* está na *mens*; e a *mens* não é um “componente” separado da alma – vida, razão e inteligência são faculdades da alma⁸, e “o olhar da alma é a razão”⁹, que quer conhecer a luz pela qual é banhada; e o sol que ilumina a alma é Deus¹⁰. O fim ao qual aspira o olhar é Deus¹¹. Essa noção, exaustivamente analisada também no *De Trinitate*¹², como Evans observa, aparece antes em Plotino, “em sua primeira *Enéada* (I, I,8) e em *Enéada* IV e V (IV, III,23; V, I,10) [onde] ele fala do poder de raciocínio da alma”.¹³

A própria alma é uma e é, com efeito, vida, diz Agostinho. Sua existência, seu conhecer e seu querer (*esse, nosse, velle*) (Conf. XIII, XI,12) são três coisas, mas uma só vida (*inseparabilis uita*). “Eu sou, conheço e quero, e sei que eu sou e que eu quero, e quero ser e conhecer”. Não há nenhuma *diversitas substantiae* – todas essas coisas são de uma só substância espiritual (De Div. Quaest. XXXVIII).¹⁴

Convém notar, porém, que Plotino faz distinção entre *psyché* e *nous*. A *psyché* – que corresponde ao *animus* – seria a alma inferior, dotada de memória sensível e razão; o *nous* – que corresponde à *mens* – seria a parte capaz de se elevar a Deus.

[...] enquanto Plotino concebe as duas hipóstases como distintas pela emanção, Santo Agostinho afirma a unidade da alma. Para ele, a distinção entre *animus* e *mens* não é entendida como distinção de emanções nem de substâncias, mas de operação. A alma é toda ao contemplar as verdades eternas, ao imaginar, ao pensar, ao sentir e ao animar o corpo. Santo Agostinho distingue suas operações, mas tal distinção não

⁶ Convém sempre ter em mente que, como no *De Trinitate*, em uma definição estrita, *mens* não denomina a alma, mas “o que há de mais excelente na alma” (*De Trin.*, XV, 6,11). No dizer metafórico do Hiponense, *mens* é a cabeça (*caput*), o olho (*uel oculus*) e a face (*uel facies*) da alma; a “fina ponta da alma” (*acie mentis*), nossos “olhos interiores”, “olhos do coração” (*Enn. in Ps.*, 30, S. I,7)], “olhos da mente” (*Enn. in Ps.*, 12, 1). Para o mesmo sentido: *De ver. rel.*, 3,3 [Prólogo]; VI, 49,97-98; *Conf.*, VI, IV,6; VII, X,16; *De civ. Dei*, X, XXIX,1; *De Trin.*, IV, 17,23, etc.

⁷ *Conf.*, X, VII,11. Assim, em *Conf.*, X, VII,11, “alma” tem tanto o sentido de *anima* como de *animus*, *mens*: “Quem é aquele que está sobre o vértice da minha alma [*animae meae*]? É por meio da minha alma [*animam meam*] que subirei até ele. Irei além da minha força, com a qual estou preso ao corpo e encho de vida o seu organismo.”

⁸ Cf. *Cont. acad.*, I, II,5; *Sol.*, VI, 12-13. Noutra passagem, Agostinho afirma que a “razão é o movimento da *mens* capaz de discernir e associar o que é conhecido” (*De ord.*, II, XI,30). Assim, a *mens* contém a razão, mas a excede. Nos *Solilóquios*, a *mens* é caracterizada como “olho da alma”: “O olho da alma é a *mens* [...]” (*Sol.*, I, 4,12). Em *De civitate Dei*, finalmente, a *mens* é definida como aquilo que contém a razão e a inteligência: “A *mens* na qual está naturalmente a razão e a inteligência.” (*De civ. Dei*, XI, II [A]).

⁹ *Sol.*, I, 6,13: “*Aspectus animae, ratio est.*”

¹⁰ *Sol.*, I, 6,12: “*Deus autem est ipse qui illustrat.*”

¹¹ *Sol.*, I, 6,13: “Já o olhar segue a própria visão de Deus que é o fim do olhar, não porque já deixe de existir, mas porque já não há nada mais importante a aspirar. Esta é verdadeiramente a perfeita virtude, a razão atingindo o seu fim, seguindo-se a vida feliz.”

¹² Cf. *De Trin.*, X, 1-12.

¹³ EVANS, 1995, p. 72.

¹⁴ EVANS, 1995, p. 72-73.

deve ser entendida de maneira substancial, pois quando a *mens* se eleva a Deus, é todo o homem interior (*ratio, voluntas, intelligentia, intellectus*) que por ela se eleva. Portanto, a *mens* agostiniana não corresponderia estritamente ao *nous* plotiniano.¹⁵

É assim que, por exemplo, esta passagem da epístola *Aos romanos*: “Esse Espírito é quem atesta ao nosso espírito que somos filhos de Deus.”¹⁶, faz sentido ao nosso intelecto e nos fala à alma, coadunando vontade e conhecimento. O *nosso espírito* (em nossa razabilidade), auxiliado pelo Espírito (uma das pessoas da Trindade, presente em nós), é capaz de entender para além da simples razão.

Em *De doctrina christiana* e *De Trinitate*, o Hiponense oferece um modelo de entendimento simbólico da linguagem que será aplicado à hermenêutica posterior, medieval, que consagra apoditicamente a afirmação que vemos no *De Genesis ad litteram*: “A autoridade dessa Escritura é maior que a compreensão de qualquer espírito humano.”¹⁷ E talvez por isso, mas por outro viés, Adayr M. Tesche tenha razão ao afirmar que “nesse contexto, perde sentido qualificar de teológica a hermenêutica, visto que a interpretação se inscreve numa concepção universal do simbolismo que penetra todas as esferas da experiência antropológica.”¹⁸ Na mesma época de Agostinho, na Igreja Oriental, com são João Crisóstomo (345?-407) – juntamente com Gregório Nanzianzeneo, Gregório de Nissa e Basílio de Cesaréia –, a ideia da incompreensibilidade de Deus é assunto comum¹⁹. Mas a incompreensibilidade de Deus não diminui o valor da hermenêutica bíblica, ao contrário,

¹⁵ ANDRADE, Marcelo Pereira de. A concepção agostiniana de mens. In: *Heraldos del Evangelio*: Asociación Privada Internacional de Fieles de Derecho Pontificio. Disponível em: <<http://es.arautos.org/view/viewPrinter/6184-a-concepcao-agostiniana-de-mens>>. Acesso em: 20 ago. 2015.

¹⁶ Rm 8,16; TEB. Ou como na *Vulgata*: “[...] *ipse Spiritus testimonium reddit spiritui nostro quod sumus filii Dei.*”

¹⁷ “*Maiores est quippe scripturae huius auctoritas quam omnis humani ingenii capacitas.*” (*De Gen. ad lit.*, 2, 5).

¹⁸ E Tesche conclui: “A tradição de alegorismo traz consigo a interpretação totalizadora da realidade e a visão do texto literário como expressão sintética da totalidade do real. Na compreensão alegórica que realiza a exegese medieval, está contida a tarefa crítico-literária – porque a *Bíblia* é um belo exemplo de narrativa e poesia – como interpretação das formas de transcendência de significado. As teorias sobre a polissemia ou pluralidade de sentidos da obra poética, que têm sido amplamente reformuladas pela crítica literária do século XX, foram já expostas e consolidadas pelo alegorismo hermenêutico medieval – é o caso de Dante no *Convívio* ou na *Epístola XIII* – e têm estado sempre presentes tanto na leitura cotidiana quanto na interpretação crítica.” (TESCHE, Adayr M. *Interpretação: rupturas e continuidades*. São Leopoldo: UNISINOS, 2000. p. 115. [Série Acadêmica, 5]).

¹⁹ “Invoquemo-lo, portanto, como o Deus inexprimível, inconcebível, invisível e incompreensível. Ele ultrapassa a força da linguagem humana e escapa ao alcance da inteligência de qualquer mortal; não podem os Anjos investiga-lo, nem os Serafins contemplá-lo, nem os Querubins compreendê-lo; é invisível aos Principados, às Potestades, às Virtudes e a todas as criaturas sem exceção; somente o Filho e o Espírito o conhecem.” (CRISÓSTOMO, São João. Terceira homilia. In: _____. *Da incompreensibilidade de Deus*. Trad. Mosteiro de Maria Mãe do Cristo. São Paulo: Paulus, 2007. p. 52-53. [Col. Patrística, 23]). Entre outras passagens e outros autores.

revela a grandeza do seu objeto²⁰. Assim, ao tratar sobre o mistério da Trindade, por exemplo: “[Eu falo] não para dizer algo, mas para não ficar calado.²¹” E sendo a Bíblia o livro de Deus, da sua revelação, e a partir da Bíblia que, dele, deve-se falar. Mesmo àqueles que não creem em sua divina inspiração, seu conteúdo hermenêutico e simbólico independe disso.

No *Gênesis*, no mito da torre de Babel, o fato de haver *somente uma língua* (um “entendimento” homogêneo) representa um grande poder que, como tal, leva os homens à ruína – pela vaidade que o poder aduz, ao ponto de os homens afrontarem os céus:

No mundo todo havia apenas uma língua, um só modo de falar. E disse o Senhor: “Eles são um só povo e falam uma só língua, e começaram a construir isso. Em breve nada poderá impedir o que planejam fazer. Venham, desçamos e confundamos a língua que falam, para que não entendam mais uns aos outros.” Por isso foi chamada Babel, porque ali o Senhor confundiu a língua de todo o mundo. Dali o Senhor os espalhou por toda a terra.²²

A semelhança da passagem com o mito do Andrógino, n’*O banquete*, é inevitável – como também o resultado catastrófico²³. Na epístola de *Tiago*, que Agostinho conhecia bem, a língua pode edificar ou destruir, conforme a usamos²⁴. Cabe ao homem, ao sábio, colocar-lhe peias, domá-la, dominá-la. As barreiras linguístico-culturais acentuam nossas

²⁰ Como nestas passagens de *De Trin.*, IX, 1,1: “A respeito das verdades que *devemos crer* não duvidemos, levados por alguma infidelidade. A respeito das verdades a *serem entendidas*, nada afirmemos com temeridade”; *De Trin.*, XV, 5,7: “A vida, que se atribui a Deus, nada mais é que sua natureza ou essência. Assim, Deus vive pela vida que é ele mesmo. Esta vida não é como a que é própria das árvores, que não têm entendimento e nenhum sentido. Nem se iguala à vida do animal, possuidor de cinco sentidos, mas carente de inteligência. A vida, que é própria de Deus, percebe e entende todas as coisas e percebe pela mente e não pelo corpo, porque é espírito (Jo 4,24)”; e n’*A Encarnação do Verbo (Lógos perí tês enantropéseos tõi Basiléa Konstántion)*, de Atanásio: “Quando Deus, dominador do universo, por meio do Verbo criou o gênero humano, considerou a fraqueza de sua natureza, incapaz de conhecer por si mesma o Criador, e até de ter de Deus o mínimo conceito. [...] Com efeito, de que valia terem sido criados, se desconhecêssem o Criador? Ou como os homens seriam dotados de razão, se não conhecessem o Verbo do Pai, por meio do qual foram feitos? Não teriam vantagem alguma sobre os irracionais, se nada conhecessem além das coisas terrestres. E por que Deus as teria criado, se não tivesse querido dar-se a conhecer? [...] De fato, a graça da imagem [da natureza] bastava para fazer conhecer o Verbo que é Deus e por ele o Pai. Deus, porém, conhecia a fraqueza dos homens e supriu suas falhas de tal sorte que se chegassem a deixar de procurá-lo por si mesmos, pudessem pelas obras da criação [mediante o intelecto] não desconhecer o Criador” (*Log. perí tês enan.*, III, 11-12).

²¹ *De Trin.*, I, 5,8. Agostinho ainda diz que “nenhuma outra questão existe que ofereça mais risco de erros, mais trabalho na investigação e mais fruto na descoberta [do que esta de falar sobre a Trindade]. [...] Nem por isso, contudo, julgue ele [o leitor] que eu deva me calar por não conseguir explicar tão expedita e claramente como os [outros] autores que [o leitor] compreende” (*De Trin.*, I, 3,5).

²² Gn 11,1-9; BJ. Cf. *De doc. christ.*, II, 4,5.

²³ Cf. *Ban.*, 190c-d. Já tratamos sobre esse tema no Cap. 1, sub. 3.

²⁴ Como é dito em Tg 3,1-8; e como neste trecho, em que Agostinho comenta o Sl 51,6: “A língua pérfida precede, em seguida vêm as palavras que afogam. Que é língua pérfida? A língua pérfida é escrava da falácia. É própria dos que têm uma coisa no coração e proferem outra com a boca. Mas em tudo isso há subversão, em tudo naufrágio.” (*Enn. in Ps.*, 51, 11).

diferenças político-territórias²⁵ neste mundo – podendo acarretar, além de hostilidades, prejuízos absurdos, nos limites da nossa própria sobrevivência; como no caso do efraimita que, não conseguindo pronunciar “shibboleth” (שבולת [shibōleth], “espiga de grãos”, “torrente de água”), mas somente “sibboleth”, é morto pelos gileaditas²⁶. No Pentecostes, as diferenças linguísticas (xenoglossia) são “resolvidas” na fraternidade cristã (*fraternitas charitatis*), por uma ação sobrenatural do Espírito (glossolalia)²⁷ – novamente uma referência especular ao *lógos*, como na escola estoica que coloca os homens de todo o mundo em uma espécie de relação fraternal, na razão comum que dispõem no *lógos universal* –, que permanece através da perseverança, na comunhão (κοινωνία) da fé, nas “diferenças dos iguais” por essa (mesma) fé na ação vicário-vincular do Logos divino, o Cristo encarnado.²⁸

Os mitos, citações de livros recebidos como sagrados (*hiera gramata*) ou reconhecidos por seu valor cultural, são importantes porque, de certo modo, resumem o sentimento dos tempos sobre determinadas coisas do cotidiano dos homens, numa psicologia simples que desvela certos comportamentos, temores, esperanças, etc. No caso da língua, e nos casos aqui elencados brevemente, é geralmente a comunicação e o seu poder que são evidenciados. Quanto ao discurso, escrito ou articulado – por sua lógica, oratória ou simples retórica –, é o seu poder que exerce fascínio e domina os mais diversos públicos, para a adoção de leis, a defesa das ideias ou, como os modernos enfatizariam, a demonstração de algum poder (econômico, simbólico, etc.), o comércio de produtos variados e/ou o simples convencimento, etc. Em um dos textos de *Viventes das Alagoas*, de Graciliano Ramos (1892-1953), o autor conta do costume que se mantinha – e da aceitação que era culturalmente dada

²⁵ Um século antes de Agostinho, no IV livro do *Tratado sobre os princípios* (*Peri Archōn*), e apesar das “más influências” de Platão sobre Orígenes (cf. Cap. 1, nota 14), esse já recomendava: “Todo aquele que cuida da verdade não se deve ocupar com as palavras e as expressões, pois em cada povo as palavras têm usos diversos; deve prestar mais atenção naquilo que é significado do que com quais palavras é significado, sobretudo quando se trata de realidades [...] elevadas e difíceis.” (*Peri Arch.*, IV, 15[27]).

²⁶ Cf. Jz 12,1-15. A pronúncia correta, no caso, tornara-se uma espécie de “senha linguística”, capaz de detectar o *outsider*.

²⁷ Tal em At 2,1-13. “[...] Partos, medos e elemitas, habitantes da Mesopotâmia, da Judéia e da Capadócia, do Ponto e da Ásia, da Frígia e da Panfília, do Egito e da Líbia Cirenaica, os de Roma aqui [Jerusalém] residentes, todos, tanto judeus como prosélitos, cretenses e árabes, nós os ouvíamos anunciar em nossas línguas as maravilhas de Deus!” (At 2,9-11; TEB). A união das línguas como a simbolizar a união dos povos, na comunidade da fé. “Glossolalia” vem do grego γλῶσσα (*glōssa*, “língua”) e λαλῶ (*lalō*, “falar”), às vezes em referência a algum fenômeno da psiquiatria ou da linguagem teológica, nesse sentido, ligado ao êxtase religioso do indivíduo que pensa expressar-se em uma “língua dos anjos” – geralmente por uma interpretação equivocada de 1Co 13,1 – ou simplesmente em uma “língua espiritual”, desconhecida, mas de origem divina.

²⁸ Neste sentido, e para essas relações entre o *lógos* estoico e Logos cristão: RATZINGER, Joseph. *A união das nações: uma visão dos Padres da Igreja*. Trad. de Frans van de Vatter. São Paulo: Loyola, 1975. Para a questão das línguas diferentes e o convívio na comunhão (κοινωνία) da fé cristã: 1Co 14, 1-39; para a referência ao Logos (Verbo) divino, encarnado: Jo 1,1-14.

ao vendedor que tivesse a melhor lábia – de, em um negócio, permitir-se o logro, quando honestamente disputado:

Estiram-se conversas nas esquinas, arrastam-se negócios intermináveis, que se desmancham, recomeçam, falham de novo, tornam a recomeçar, mastigados numa terminologia confusa. Cada uma das partes quer enganar e teme ser enganado. Daí as voltas lentas, recuos e avanços, uma luta em que os adversários usam contradições, repetições, elogios e ameaças. Triunfa quem tiver mais paciência e lábia.²⁹

Na análise crítica de um texto escrito, em tese, deve prevalecer a clareza lógico-expositiva de determinados pontos – dependendo do que, de antemão, foi proposta à análise, ou análises; que podem ser muitas (filológica, psicológica, analítica, psicodramática, etc.). De modo geral, a *crítica* (*Kritik*), como no criticismo kantiano (também em Walter Benjamin³⁰), aparece ligada à *crise*, ao *juízo que se faz sobre alguma coisa*, e então decide-se... por *A, B, C*, etc. Decidir é es|colher – colher algo ou *algo*, dentre “algos” –, como se escolhe evitar determinado “X” em função de “Y”, “Z”, etc. Decidir, portanto, é também rejeitar. De-cisão, de-ci(n)dir: “cortar *A* em favor de *B*”, “cortar *B* em favor de *A*”, “cortar *A* em favor de *A*”, etc. Na gíria ou no jargão, por exemplo, entre outros, está tanto a identificação do grupo como a força de certos argumentos³¹, pela identificação, na lábia malandrosa que mais insinua que revela, na intenção de convencer-conquistar-ganhar aquele ou aquela com quem se disputa isso ou aquilo. No meio-termo da compreensão pode estar o logro, talvez a dúvida, certamente a opinião (δόξα) que, nas primeiras noções de lógica e semântica, distancia-se da certeza (ἀλήθεια). A *doctrina christiana*, em Agostinho, apresenta-se como afirmação não da δόξα – a fé isolada, individual, egótico-solipsista, antipredicativa –, mas da fé que busca compreensão, na certeza de que também o entendimento comunica a fé: do campo da percepção (φαίνεσθαι) à opinião, do campo da opinião (δοκεῖν) ao λογος. Os fundamentos dessa busca se mostram tanto na *fides theologica* como na *ratio philosophica*. É assim que, na íntimo-intelectiva noção conjuntiva de certo e errado, ou disjuntiva, de *ou* falso *ou* verdadeiro,

²⁹ RAMOS, Graciliano. Natal. In: _____. *Viventes das Alagoas*. 16. ed. Rio de Janeiro, São Paulo: Record, 1986. p. 14.

³⁰ Como em *Zur Kritik der Gewalt* (“Para uma crítica da violência”), que diz respeito a uma “delimitação dos limites”, “segundo a etimologia grega do verbo *krinein* – ‘separar’, ‘distinguir’, ‘delimitar’ –, do qual derivam também os termos ‘critério’ e ‘crise’.” (CHAVES, Ernani. Notas. In: BENJAMIN, Walter. *Para uma crítica da violência*. In: _____. *Escritos sobre mito e linguagem* [1915-1921]. Trad. de Ernani Chaves. de São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2011. p. 121; nota 51).

³¹ Pensamos na obra de: BURKE, Peter; PORTER, Roy. (Orgs.). *Línguas e jargões: contribuições para uma história da linguagem*. Trad. de Álvaro Luiz Hattnher. São Paulo: Editora da UNESP, 1997. (Col. Biblioteca Básica). Em especial a Introdução e os capítulos 3, 4 e 6.

a palavra do não-epiléptico³² pode afincar-se nesta “regra do terceiro excluído”: “Seja o vosso ‘Sim’, sim, e o vosso ‘Não’, não.”³³ E de modo semelhante, na autoevidência de A implicando –A, como nesta passagem *Aos hebreus*: “Ora, sem contradição alguma, o menor é abençoado pelo maior.”³⁴

Do mesmo modo que a linguagem supõe a gramática, em uma ordem ontológico-ascendente, e os objetos – em seus graus de perfeição ou imperfeição – supõem o Real, também a Letra/letra porta um espírito, e a sua compreensão; às vezes, mais que do *verbum mentis*, dependente do *verbum cordis*. Nesse caso, a hermenêutica alegórica (donde a analógica, a anagógica, etc.) é centrada na linguagem que sinaliza reflexivamente, por trás do espelho sólido da palavra, sua realidade espiritual – não referenciável semanticamente, mas aceitável inteligivelmente –, em um modo de dizer sem dizer, dizendo³⁵. Mas o recurso excessivo à exegese alegórica, como fazia Ambrósio ao interpretar a Escritura, acarretava enormes prejuízos na transmissão do sentido real do texto.

3.2. A palavra na *Palavra*, ou: Da *Palavra* à *Palavra* (hermenêutica alegórica)

Na Bíblia há somente uma referência à palavra “alegoria” (*alegorêin*), na carta de Paulo aos *Gálatas* – quando o apóstolo se refere aos filhos de Sara (ou Sarai) e Agar (ou Hagar) como as duas alianças, os dois Testamentos³⁶ –, mas os *símbolos alegóricos*, com

³² Isto é, do cristão. Temos em mente a expressão de Mônica contra os *acadêmicos*, aos quais chama de “epiléuticos” (*caducarii*), por se oporem às certezas da fé e do entendimento – como vimos no Cap. 2. (Cf. *De beat. uit.*, II, 16).

³³ Tal em Mt 5,37 (o Cristo, pregando); também em: Tg 5,12 (o apóstolo, recomendando), etc. Nos dois casos, o que passa disso – que é a dúvida – vem do maligno, e resulta em condenação. O versículo é citado por Agostinho, no mesmo sentido (cf. *Enn. in Ps.*, 5, 7).

³⁴ Hb 7,7; ECA. Na TEB: “Ora, o inferior é, *sem contestação alguma*, o que é abençoado pelo superior.” A ênfase é nossa, destacando a diferença na tradução de ἀντιλογία: “[sem] disputa”, ou como na NTLH e ARA: “dúvida” – “sem dúvida”, “fora de qualquer dúvida”, etc.

³⁵ Poderia ser um “jogo de palavras”, e seria válido; mas a intenção é apontar expressões como esta, da revista *Carta Capital*, que, para não chamar diretamente um determinado público (de um determinado político tido como “sacana”) de burro, indouto, etc., fala que esse mesmo público tem “pouco capital educacional”. A expressão é usada uma chamada do Twitter, da *Carta Capital* – <<https://twitter.com/cartacapital/status/698084219071918080>> –, que fornece link para o artigo “Um ditador para salvar o Brasil?” Disponível em: <http://www.cartacapital.com.br/sociedade/um-ditador-para-salvar-o-brasil?utm_content=bufferf4601&utm_medium=social&utm_source=twitter.com&utm_campaign=buffer>. Acesso em: 15 fev. 2016. E ainda nesse sentido, a já usada afirmação de Agostinho, no Sermão 52, 16: “– Que poderíamos dizer de Deus, irmãos? Se percebes o que desejo dizer, não é Deus. Se pudeste compreender, é outra coisa que não Deus.”

³⁶ Na já citada passagem de Gl 4,24-27; TEB: “Há nisto uma alegoria [ἀλληγορούμενα]...”, etc. Em *Enn. in Ps.*, 33, S. I,3), Agostinho se refere a essa passagem: “[...] se, portanto, estas coisas nada significam, embora tenham sido realizadas; se, enfim, nada significam os dois filhos de Abraão, nascidos como nascem os filhos dos homens, e no entanto o Apóstolo denomina-os dois Testamentos, o antigo e o novo, dizendo: ‘são os dois testamentos, em alegoria’ (cf Gl 4,24).”

destaque para Jerusalém, são fartamente encontrados nela, principalmente quando tratam sobre guerras, tragédias sociais, sofrimentos ou sobre a Diáspora. Sidney A. Ruiz, num artigo de 1996, na *Revista de cultura teológica*³⁷, faz uma breve relação de tais passagens, anotando definições de dicionários e estudiosos do tema, relacionado à Jerusalém como símbolo e alegoria escatológicos. Diz que,

através da alegorização, a esperança física próxima, em momento de aflição, é transferida para uma esperança espiritual, futura, do fim dos tempos; um “novo céu e uma nova terra” (Isaías 66, 22); fenômeno que se repete no Cristianismo primitivo (Apoc. 21, 1-2, e 10-20) “novo céu, nova terra e a nova Jerusalém que descia do céu, da parte de Deus”.³⁸

O neologismo “hermenêutica”, em seu primeiro significado (“ciência para a interpretação da Bíblia”), conforme Hasso Jaeger, foi criado pelo luterano Johann Conrad Dannhauer (1603-1666), em 1629, quando preparava algumas lições sobre retórica³⁹. “Expressar”, para os gregos, era um “interpretar”, era ερμηνευειν – o discurso expresso como transposição de pensamentos em palavras, o *lógos* expresso em palavras, a sua irradiação *ad extra*⁴⁰. Explicar a palavra falada (λογος προφορικος), por sua vez, era fazer o caminho inverso, para dentro, em direção ao λογος ενδιαθετος (o *lógos* interior). “O ερμηνευειν apresenta-se, pois, realmente, como uma ação de mediação de sentido, que retorna do exterior para o interior do significado.”⁴¹ A *sentença*, por fim, era a mediadora entre os pensamentos e os destinatários. “Esta concepção grega do discurso (da fala)”, Gondrin afirma,

culmina em a [sic] distinção estoica entre o λογος προφορικος e o λογος ενδιαθετος (o *logos* expresso e o interior). O primeiro só se relaciona com a expressão (hermênêia), enquanto o último visa seu interior, o pensamento (diánoia).⁴²

A expressão (a palavra exterior, falada) dá notícia do *lógos* interior, na mediação vigente do *lógos universal*, que lhe cofere sentido. Aí estariam as bases da universalidade da

³⁷ RUIZ, Sidney A. Jerusalém – alegoria e símbolo. In: *Revista de cultura teológica*. São Paulo, a. 4, n. 15, p. 25-30, 1996.

³⁸ RUIZ, 1996, p. 26.

³⁹ Cf. JAEGER, Hasso. Studien zur Frühgeschichte der Hermeneutik. In: *Archiv für Begriffsgeschichte*, 18, [s.l.; s.n.], p. 35-84, 1974. A etimologia da palavra “hermenêutica”, para Heidegger, é obscura (Cf. HEIDEGGER, 2013, p. 15). Nesse ensaio, Heidegger elenca algumas referências ao termo, relacionadas ao nome de Hermes (Ἑρμῆς), o deus mensageiro dos deuses, partindo de referências a Platão (*Ion*, 534e; *Teet.*, 209a 5), Aristóteles (*De anima* B 8, 420b 18s; *Pol.*, A 2, 1253 a 14s), Filóstrato (*De vitis Sophistarum*; Diels, frag. 19), Fílon (*De uita Mosis* III, 23 [II, 188]), etc.

⁴⁰ “Por isso, a obra lógico-semântica de Aristóteles ‘Peri hermênêias’, que trata da sentença que pode ser verdadeira ou falsa (o λογος αποφαντικος), foi simplesmente reproduzida em latim por ‘De interpretatione’. A declaração (hermênêia) é sempre transposição de pensamentos da alma (do interior, portanto) para a fala exterior.” (GRONDIN, 1999, p. 52-53).

⁴¹ GRONDIN, 1999, p. 53.

⁴² GRONDIN, 1999, p. 53.

interpretação alegórica de Fílon, os motivos da interpretação alegórica dos mitos (pelos estoicos⁴³), a universalidade da interpretação tipológica de Orígenes e, por fim, a universalidade do *lógos* interior, de Agostinho, aplicado à interpretação da Bíblia⁴⁴.

A hermenêutica hoje não diz respeito somente à interpretação dos textos da Bíblia, mas de todo e qualquer texto; inclusive de obras de arte oriundas da pintura, da escultura, etc⁴⁵. No contexto tradicional, a hermenêutica é *Hermeneutica sacra*, como nos títulos das obras que surgem no século XVII⁴⁶. Tradicionalmente, a palavra “hermenêutica”, segundo Heidegger,

vem do verbo grego ἑρμηνεύειν. Refere-se ao substantivo ἑρμηνεύς que se pode articular com o nome do deus Hermes, Ἑρμῆς, num jogo de pensamento mais rigoroso do que a exatidão filológica. Hermes é o mensageiro dos deuses. Traz a mensagem do destino; ἑρμηνεύειν é a exposição que dá notícia, à medida que consegue escutar uma mensagem. Esta proposição se transforma em interpretação da mensagem dos poetas que, nas palavras de Sócrates, no diálogo Íon (534e) “são mensageiros dos deuses”, ἑρμηνῆς εἰσιν τῶν θεῶν.⁴⁷

Noutra parte:

A expressão *hermenêutica* pretende indicar o modo unitário de abordar, concentrar, acessar a ela, isto é, de questionar e explicar a facticidade. A palavra ἑρμηνευτική (ἐπιστήμη, τέχνη) [hermenêutica [ciência, arte]] deriva de ἑρμηνεύειν, ἑρμηνεία, ἑρμηνεύς [interpretar, interpretação, intérprete]. [...] Está relacionado com Ἑρμῆς [Hermes], o nome do deus mensageiro dos deuses.⁴⁸

Agostinho não desconhece a palavra, nem a referência ao deus Hermes (ou Mercúrio), que liga à linguagem, ou à interpretação da linguagem:

⁴³ “Sobretudo no período helenístico, quando o divino foi progressivamente equiparado ao lógos racional – até este ponto o tinha conduzido a filosofia –, já não parecia conveniente a Deus, ou à razão, falar de ocorrências demasiado humanas, como o logro e o ciúme no Olimpo dos deuses, como era o caso no período épico (Epos). A linguagem mítica já não podia mais ser concebida ao pé da letra ou em seu sentido literário. Ela exigia uma interpretação ‘alegórica’. Os seus inícios são geralmente detectados na filosofia estoica, que elaborara uma interpretação sistemática, racionalizante e, por conseguinte, alegórica dos mitos.” (GRONDIN, 1999, p. 57).

⁴⁴ Nesse sentido, ver especialmente o capítulo “Pré-história do hermenêutico”, em: GRONDIN, 1999, p. 47-81.

⁴⁵ “A hermenêutica já não é mais o mesmo que interpretação, mas teoria ou doutrina das condições, da objetualidade, dos meios, da comunicação e da aplicação prática da interpretação.” (HEIDEGGER, 2013, p. 19). Heidegger escreve isso no verão de 1923, para uma palestra na Universidade de Friburgo.

⁴⁶ “No século XVII, aparece o título *Hermeneutica sacra* [*Hermenêutica sagrada*], que ordinariamente também é denominado de *Clavis scripturae sacrae* [*Chave para a Sagrada Escritura*], *Isagoge ad sacra literas* [*Introdução para as Sagradas Escrituras*], *Tractatus de interpretatione* [*Tratado sobre a interpretação*], *Philologiae sacra* [*Filologia sagrada*].” (HEIDEGGER, 2013, p. 19).

⁴⁷ HEIDEGGER, Martin. *A caminho da linguagem*. 4. ed. Trad. de Márcia Sá Cavalcanti Schuback. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2008. p. 95-96. (Col. Pensamento Humano).

⁴⁸ HEIDEGGER, 2013, p. 15.

Dir-se-á que é a própria linguagem que se chama Mercúrio [...]. Efetivamente, a palavra Mercúrio significa “medius currens” (o que corre no meio), porque a linguagem corre como um mediador entre os homens. Este deus em grego chama-se Hermes porque à linguagem ou à interpretação da linguagem se chama *hermeneia*. Ele preside também ao comércio porque entre vendedores e compradores a linguagem serve de intermediário. As asas que apresenta na cabeça e nos pés significam que a linguagem voa através dos ares como uma ave. Chamam-lhe *nuntius* (mensageiro) porque é por meio da linguagem que se anunciam todos os pensamentos.⁴⁹

Mas é por essa relação e pela direção que dá à interpretação da Bíblia⁵⁰ que, no dizer de Heidegger, Agostinho “produz a primeira ‘hermenêutica’ em estilo grandioso.”

Agostinho produz a primeira ‘hermenêutica’ em estilo grandioso. “Mediante quais armas haverá o homem de realizar a interpretação de passagens da Escritura que não estejam claras: com o temor de Deus, com o cuidado único de buscar na Escritura a vontade de Deus. Formado na piedade, para que não tenha prazer em disputas verbais; provido de conhecimentos linguísticos, para que não fique em suspenso diante de palavras ou locuções desconhecidas; dotado com o conhecimento de certas objetualidades e acontecimentos naturais que venham a se inserir a propósito de ilustração, para que não deixe de ver sua fraqueza demonstrativa, apoiada no conteúdo da verdade...”⁵¹

Dessa forma, o Hiponense cumpre eficazmente certo ofício hermenêutico, ou *interpretis biblici officium explicatur*; aliás, entre os da Patrística, ele é considerado o seu maior e melhor intérprete:

⁴⁹ *De Civ. Dei*, VII, XIV [A]. “Hermes cumpre a tarefa de passar a mensagem divina aos mortais, tarefa esta que não se resolve pela simples comunicação de um conteúdo claro, exigindo, ao contrário, uma interpretação em linguagem adequada ao horizonte da compreensão humana. Foi exatamente esta capacidade o que destacou Hermes, atribuindo-se-lhe a vara mágica como signo. Não é de admirar, portanto, que a palavra grega *hermeneia* que significa, aproximadamente, a expressão do pensamento, de idéias, contenha a raiz comum, tanto do conceito da hermética, quanto da hermenêutica. Sem dúvida, o hermético da linguagem, sua mitológica, pertence, enquanto condição transcendental, a toda compreensão da língua, estabelecendo seu horizonte inesgotável de sentido.” (FLICKINGER, 1995, p. 220).

⁵⁰ Nesse sentido: “É consabido que no Livro XV (X-XI) de *De Trinitate* o autor funda esta relação ao explicar que a palavra proferida com verdade tem origem na ciência conservada na memória, pelo que o pensamento que lhe corresponde é o verbo dito no interior do coração (*verbum cordis*) num idioma arquifundamental, onde ecoa a distinção logos *proforikos/logos endiathetos*. Esse verbo, nem grego nem latino, assume forma sensível sem jamais se reduzir a ela, por isso que a coincidência entre saber (ser) e pensar não se repercute entre o que é a *forma simplex* do Verbo arquifundamental e a sua formação temporal dianoética. Assim, agrada-me perguntar se a função social intermediadora e semiótica da linguagem na sua genial concretização atormentada (seja de reflexão reiterada seja de arte literária requintada), não encarna, necessariamente, o gesto interrogativo permanente que é a condição humana do ser interpretante como liberdade. Recordemos que o Iluminismo agostinista (a chamada teoria da Iluminação) acrescenta, ao Sol inteligível da *República* de Platão, a liberdade que se exprime na relação dialógica da iluminação mercê da influência bíblica ligando a ideia do encontro de liberdades na raiz do conhecimento.” (CARVALHO, Mário Santiago de. Platonismo em Agostinho de Hipona [354-430] [nos 1600 anos das “Confissões”]. In: *Revista filosófica de Coimbra*, Coimbra, v. 9, n. 18, p. 303-04, 2000).

⁵¹ HEIDEGGER, 2013, p. 17. A citação é de *De doc. christ.*, III, 1,1.

A sabedoria agostiniana é a expressão mais notável e mais perfeita do pensamento patrístico. Vamos ver aí realizada a colaboração estreita da fé e da razão, em uma espécie de *neoplatonismo cristão* que exercerá influência muito considerável durante toda a Idade Média.⁵²

E nas palavras de Bernard McGins:

Alfred North Whitehead certa vez descreveu a história da filosofia ocidental como uma série de notas de rodapé a Platão. Não seria um exagero menos verdadeiro dizer que a história da teologia cristã é uma série de notas de rodapé a Agostinho. Ele escreveu sobre todos os aspectos da fé cristã, e o fez com tamanha originalidade e perícia, que merece ser colocado entre os mais influentes de todos os doutores da igreja.⁵³

No lastro de sua metafísica ôntico-ontológica há toda uma tradição que não deve ser ignorada. A criação do mundo pela palavra de Deus, a partir do *nada*, é parte dessa tradição – que resolveria o problema desta máxima atribuída a Parmênides, repetida por Melisso de Samos (fl. 444/1 a.C.), seu discípulo: “Do nada, nada vem” (*Ex nihilo nihil fit*)⁵⁴. Assim:

Mesmo supondo que o mundo seja feito de alguma matéria informe, essa matéria foi tirada totalmente do nada. Pois, mesmo o que ainda não está formado: sem dúvida alguma, de algum modo já tem iniciada a sua formação. Ser susceptível de forma é benefício de seu Autor, e possuí-la é bem. A simples capacidade de forma é pois, certo bem. Por conseguinte, o autor de todas as formas – que é o doador de toda forma – também é o fundamento da possibilidade de algo ser formado. E assim, tudo o que é, enquanto é, e tudo o que não é, enquanto pode vir a ser, tem em Deus, sua forma ou possibilidade de ser formado.⁵⁵

Na epístola *Aos hebreus*, nesse particular, também a fé precede o entendimento (“Πίστει νοοῦμεν...”, “Pela fé entendemos...”); e o que se entende pela fé é que o Universo foi criado *ex nihilo* – ideia estranha à mentalidade grega –, e bem assim todas as criaturas: “Πίστει νοοῦμεν κατηρτίσθαι τοὺς αἰῶνας ῥήματι θεοῦ, εἰς τὸ μὴ ἐκ φαινομένων τὸ βλεπόμενον

⁵² STEEMBERGHEN, Fernand Van. *História da Filosofia*: período cristão. Trad. de J. M. da Cruz Pontes. Lisboa: Gradiva, 1984. p. 42. Nas palavras de Strathern: “Se Agostinho não tivesse dado uma de mágico e tirado o platonismo da cartola cristã, seria muito pouco provável que qualquer filosofia digna do nome tivesse se incorporado ao cristianismo. Não fosse por Agostinho, é quase certo que o pensamento platônico – e com ele toda a tradição filosófica ocidental – teria sido condenado como pagão (o que ele de fato era) ou, pelo menos, como herege (idem).” (STRATHERN, 1999, p. 40).

⁵³ MCGINS, Bernard. *The doctors of the church: thirty-three men and women who shaped Christianity*. New York: Crossroad, 1999. p. 66. Afirmações nesse teor ou mais empolgadas são inúmeras, em referência a vida e a obra do Hiponense.

⁵⁴ Ou: “[...] se nada fosse, de modo algum algo viria do nada.” (Simplicio [*Física*, 162, 4] apud Melisso de Samos. In: *PRÉ-SOCRÁTICOS*, 1996, p. 159).

⁵⁵ *De ver. rel.*, III, 18,36.

γεγονέναι.⁵⁶ Ou, na fórmula consagrada: *ex nihilo fit – ens creatum*⁵⁷. No ato criativo, o Verbo é o “sim” de Deus – o verdadeiro *é*⁵⁸ ao que foi feito e permanece *sendo* – e, logo, também seu “não” (que *não é senão não-ser*: que não se fez, *feito não-feito*), seu *nada consentido*; ou, se pensássemos apofaticamente: o *É* que *é* no máximo e *é* no mínimo, a tudo abarcando. O sentido aqui é bem outro daquele dos sofistas, que jogavam com as antíteses de Parmênides, afirmando que o “não-ser” não era, não existia, donde concluíam que o erro também não poderia ser, existir. Assim, o erro sofístico tornava-se inapreensível, e o próprio sofista era convertido em algo indefinível, refugiado no “não-ser”. Mas esse modo de pensar, próprio da Teologia Negativa, só veríamos em Dionísio, Pseudo-Areopagita (séc. V d.C.), sendo estranho ao pensamento do Hiponense, para quem, de modo precípua, Deus *é* (é Verdade) – trando de separar renitentemente o *ser* e o *nada*, cada qual em seu *ser/ser não-ser*, no Todo. Do mesmo modo que Parmênides privilegia o exame da ἀλήθεια e não da δόξα⁵⁹, Agostinho, no *De magistro*, toca na questão do *nihil* somente para enfatizar o *est* (o faça-se) do mundo, da inteligência fundamental⁶⁰. Quando vemos seu gracejo evitando a definição de

⁵⁶ “Pela fé, entendemos que foi o universo formado pela palavra de Deus, de maneira que o visível veio a existir das coisas que não aparecem.” (Hb 11,3; ARA). O texto grego é conforme a edição Nestle Aland, da German Bible Society. Disponível em: <<http://www.nestle-aland.com/en/read-na28-online/text/bibeltext/lesen/stelle/68/110001/119999/>>. Acesso em: 30 jul. 2015. A referência do autor de *Aos hebreus* é ao início do *Gênesis* (1-2,4). Em *Enn. in Ps.*, 14, 4, Agostinho fala da beleza “da criatura, feita do nada”.

⁵⁷ Questão que, nem de longe, como assinala Heidegger, estava resolvida: “Sobre o nada a metafísica se expressa desde a Antiguidade numa enunciação, sem dúvida, multívoca: *ex nihilo nihil fit*, do nada, nada vem. [...] A metafísica antiga concebe o nada no sentido de não-ente, quer dizer, da matéria informe, que a si mesma não pode dar forma de um ente com caráter de figura, que, desta maneira, oferece um aspecto (*eidōs*). [...] A dogmática cristã, pelo contrário, nega a verdade do enunciado: *ex nihilo nihil fit* e dá, com isto, uma significação modificada ao nada, que então passa a significar a absoluta ausência do ente fora de Deus: *ex nihilo fit – ens creatum*. O nada torna-se agora o conceito oposto ao ente verdadeiro, ao *summum ens*, a Deus enquanto *ens increatum*. [...] As questões do ser e do nada enquanto tais não têm lugar. É por isso que nem mesmo preocupa a dificuldade de que, se Deus cria do nada, justamente precisa poder entrar em relação com o nada. Se, porém, Deus é Deus, não pode ele conhecer o nada, se é certo que o ‘absoluto’ exclui de si tudo o que tem caráter de nada.” (HEIDEGGER, Martin. Que é metafísica. In: _____, 1996, p. 61).

⁵⁸ “Ora, para servir-nos especialmente de uma autoridade, que nos é caríssima, quando o apóstolo Paulo diz: ‘Não havia em Cristo o sim [*est*] e o não [*non*], mas somente havia nele o sim’ [2 Co 1,19], não creio que se deva pensar que estas três letras que pronunciamos dizendo ‘sim’ [*est*], existissem em Cristo, mas, antes, o que com estas três letras significamos.” (*De mag.*, V, 14). É nesse sentido, também, que Peter Kreeft fala d’“A metafísica judaica de Jesus” e “A metafísica de ‘Eu Sou’”, em *The philosophy of Jesus* (2007).

⁵⁹ “O outro [caminho], que não é, e que necessariamente não-ser é; este caminho eu te digo em verdade ser totalmente insondável como algo inviável; pois não haverias de conhecer o não-ente (pois este não pode ser realizado) nem haverias de trazê-lo à fala.” (PARMÊNIDES, *Frag.* II). E por que isso é assim? Porque “... o mesmo é pensar e ser.” (PARMÊNIDES, *Frag.* III). Assim: “Também não te permitirei trazer à fala nem perscrutar o surgir a partir do não-ente; pois não pode ser trazido à fala nem perscrutado [o] que não é.” (PARMÊNIDES, *Frag.* VIII).

⁶⁰ De fato, a questão é colocada somente para destacar o *est*, que significa “a virtude que está no Cristo” e que se revela como no Apóstolo, não pelo discurso persuasivo, mas pelo poder que emana desse discurso. Assim: “Ag. – Então vêes que ‘est’ (é – sim) é nome, se o que havia em Cristo se chama ‘est’ (é – sim). / Ad. – Não posso negá-lo. / Ag. – Mas se te perguntasse a que parte do discurso pertence ‘est’ (é – sim) creio que não responderias nome, mas verbo, embora tenhamos demonstrado com o raciocínio que é também nome. / Ad. – É

nihil, não é por outra senão contra o paradoxo em que o termo (ou a questão) parece sempre cair, *nomeando sem significar* o que, *não sendo*, nada significa, não pode ser significado – ou na distinção entre ser (*ipsum esse*) e Ser subsistente (*ipsum esse subsistens*), abandonado o plano ôntico-ontológico e, concomitantemente, a questão do *nada*⁶¹. Ora, sendo coisa resolvida na *doctrina christiana*, ao menos para ele, pelo que dá a entender, a questão não carece de exaustiva investigação.

Uma das surpreendentes sentenças dos pitagóricos, chamada de ὁμοίωσις (*homoíosis*, “assimilação”, “similitude”)⁶², condensa bem a visão que eles tinham de uma existência real do símbolo matemático, em que a ação (o *ser* do [que] *é*) torna-se semelhante ao modelo que (já) *é* em si mesmo, engendrando a diferença. “O começo [a diferença] é a metade do todo.” Tomado ao pé da letra, a palavra ἀρχή, aqui, é “começo”, imperativo (*sê*) e

exatamente como dizes. / Ag. – Por acaso duvidarás ainda de que também as outras partes da oração sejam nomes, como demonstramos no caso do verbo ‘est’? / Ad. – Não duvido, pois confesso que significam algo; mas se me perguntares a respeito das próprias coisas que elas significam, isto é, como cada uma, individualmente, se chame ou nomeie, não posso responder senão com aquelas partes da oração, a que nós não chamamos de nomes, mas, pelo menos vejo, devemos chamar assim. / Ag. – Nem te preocupas que alguém possa vir abalar o nosso raciocínio afirmando que se deve atribuir ao Apóstolo autoridade de doutrina, mas não de palavras [tese que Agostinho usará constantemente, contra os donatistas], e, portanto, que o fundamento da nossa persuasão não é tão firme como parecia, podendo acontecer que Paulo, não obstante tenha vivido e ensinado retissimamente, não tenha falado com igual retidão quando disse: ‘o sim era nele’ [em Cristo]; tanto mais que ele mesmo se confessa indouto na arte de falar? [2Co 11,6: ‘*Nam, etsi imperitus sermone (idiotes logo), sed non scientia (gnosei)*’].” (*De mag.*, V, 15).

⁶¹ *De mag.*, II, 3: “*Se nihil nos teneat, et moras patiamur.*” Nas palavras de Bornheim: “[Para Agostinho] qualquer coincidência entre ser e nada seria um sacrilégio: ‘Seria uma audácia sacrílega igualar Deus e nada, fazendo que o que procede de Deus seja como o que procede do nada’ [*De nat. boni*, X]. E, no entanto, quanto mais Santo Agostinho se empenha em separar e distinguir ser e nada, mais evidente e forte se torna a dimensão ontológica do nada: aquilo que procede de Deus não pode ser igual ao que procede do nada. Mas em que sentido é que as coisas procedem do nada? Com tais premissas parece que Santo Agostinho não poderia fugir do problema; é justamente isso, porém, o que acontece.” (BORNHEIM, 1972, p. 28-29). Para Gilson, trata-se de uma questão secundária no pensamento de Agostinho. (Cf. GILSON, Etienne. *Introduction à l’étude de Saint Augustin*. Paris: Vrin, 1982. p. 186). Na pertinente observação de George Steiner: “Santo Agostinho e a cosmologia moderna descartam a noção de uma temporalidade anterior à criação. Como em Heidegger, *Sein e Zeit* são coextensivos. O tempo nasce no ser. Há teologias e metafísicas que postulam uma eternidade da qual a criação emerge. Nesse caso, o caos teria direito a seu calendário e o nada à sua história. Em tal esquema, o tempo continuaria depois do ser.” (STEINER, George. *Gramáticas da Criação*. Trad. de Sérgio Augusto de Andrade. São Paulo: Globo, 2003. p. 80).

⁶² “Essa noção se impôs sob influência do orfismo, cujos discípulos deveriam esforçar-se por assemelhar-se a Dionísio [como os cristãos ao Cristo, de quem, como chacota, herdaram o epíteto ‘imitador de Cristo’], dilacerado pelos Titãs [como o Cristo, pelos soldados romanos], imagem do auto-sacrifício. Não deve surpreender o fato de encontrarmos aqui Pitágoras, que era adepto do orfismo. Segundo esse mestre, ‘a filosofia é uma assimilação a Deus’: *homoíosis théou* (Estobeu, *Écl.*, VI, 3; Plutarco, *De superstitione*, 9; Jâmblico, *Vida de Pitágoras*, 86). Platão, que durante vários anos foi aluno dos pitagóricos, adota também esse ensinamento; a alma, aliás, é *a priori* semelhante às Essências (*eide*), princípio eterno e perfeito; portanto, como elas, é divina, imortal, inteligente e indissolúvel (*Fédon*, 80a); foi a queda [mais uma semelhança ao dogma cristão do *pecado original*] que, provocando a união a um corpo, a privou de suas prerrogativas; somente retornando a esse princípio, graças à dialética, é que ela caminha ‘para aquilo que lhe é semelhante’ [semelhante ao programa cristão relativo à conversão e à vida piedosa, virtuosa]: *eis tò hómoion* (*ibid.*, 81a). É a evasão (*phygê*) deste mundo; ‘fuga é a assimilação com Deus’ (*Teeteto*, 176b). Plotino, por sua vez, mostrou como a alma se torna semelhante a Deus por meio da virtude (I, II,2-3), graças ao Bem e à Beleza (I, VI,5-9).” (GOBRY, 2007, p. 75-76).

“princípio originário” de todas as coisas – identificado tanto no poema de Parmênides como nos fragmento de Heráclito⁶³ e, séculos depois, no início do *Evangelho de São João*: Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος...⁶⁴, rearranjado a partir do lastro já sedimentado na cultura dominante, ainda que em um vocabulário limitado de uma doutrina nascente. Jean-François Mattéi, que trata sobre a enorme influência de Pitágoras e do pitagorismo na obra de Platão e daí em diante, afirma: “O pensamento de Pitágoras comanda a metade do pensamento ocidental, que se identificou progressivamente com a universalidade.⁶⁵” Nisso, também não se deve ignorar que, para Pitágoras, “os nomes existem por natureza, por que, segundo ele, é a alma, derivando do Intelecto, que impõe os nomes às diversas realidades. A alma daria os nomes segundo as representações que ela tem das coisas.⁶⁶” A tese naturalista de Crátilo, não seria de Crátilo, afinal; ao menos originalmente. Quanto ao poder que alma tem de nomear as coisas corretamente – por conhecê-las essencialmente, para além da simples representação fenomênica –, é clara ingerência da doutrina órfico-teológica que recua a Pitágoras⁶⁷ e, dele (mesmo indiretamente), chega a Platão... e de Platão a Agostinho⁶⁸, ainda que de modo

⁶³ “τοῦ δὲ λόγου τοῦδε...” (Heráclito, frag., 1; *OS PENSADORES ORIGINÁRIOS*, 1999, p. 58).

⁶⁴ Jo 1,1; Nestle Aland.

⁶⁵ MATTÉI, Jean-François. Introdução. In: _____, 2000, p. 5. Noutro trecho: “A cosmologia pitagórica não se limita a uma especulação geométrica e aritmética sobre a natureza, à qual a alma, que contempla o mundo, permaneceria estanha. Ela se prolonga numa epistemologia e uma psicologia que afirmam o parentesco entre a alma e o princípio das coisas e, em consequência, com a harmonia original que os une nas operações do conhecimento. Podemos nos apoiar no testemunho de Aristóteles. Quando enfoca as concepções de seus predecessores, o autor do tratado *Da alma* os repete em dois grupos: os que veem na alma sua capacidade de mover os seres e aqueles que discernem nela sua aptidão para *conhecer*, esses últimos vindo a identificar a alma com ‘os princípios’ (*tàs archás*), seguindo a velha tese homérica segundo a qual ‘o semelhante é conhecido pelo semelhante’ (404 b). Aristóteles faz então alusão aos pitagóricos, remetendo ao diálogo perdido *Sobre a filosofia* e define nesses termos sua teoria do conhecimento: ‘Do mesmo modo também [...] foi explicado que o próprio vivo (*autò mèn tò zoon*) deriva da ideia mesma do Uno e do comprimento, da largura e da profundidade primeiras, e as outras realidades paralelamente. Isso aí é expresso ainda diversamente: o intelecto (*nous*) é o Uno e a ciência (*episteme*) o Dois, porque vai de uma só maneira em direção à unidade; o número da superfície e a opinião (*doxa*) e o do volume, a sensação. Os números, com efeito, eram ditos as próprias formas e os princípios, e são constituídos por elementos; por outro lado, as coisas são apreendidas, umas pelo intelecto, outras pela ciência, outras ainda pela opinião, outras enfim pela sensação. (404 b)’.” (MATTÉI, 2000, p. 127-28). E Mattéi segue mostrando as tantas e tantas similitudes entre as teorias cosmológicas e do conhecimento entre os pitagóricos e Platão, quase nos fazendo crer que, em Platão, nada há de originalidade em tal matéria. Quanto às “medidas” (comprimento, largura e profundidade primeiras), veja como estes textos do Apóstolo evocam a escola pitagórica: Rm 11,33-36; Ef 3,18-19.

⁶⁶ NEF, 1995, p. 13.

⁶⁷ Nesse sentido, ver o capítulo VI, “A teoria do conhecimento, da alma e da justiça pitagóricas”, em: MATTÉI, 2000, p. 127-53; também os capítulos 1 e 2, “O homem misterioso d filosofia” e “A Grécia nos dias de Pitágoras”, em: RUTHERFORD, 1991, p. 9-24; por fim: GAZZINELLI, Gabriela Guimarães. Introdução: diálogos entre o orfismo e a Filosofia Antiga. In: _____. (Org.). *Fragmentos órficos*. Trad. de Gabriela Guimarães Gazzinelli. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007. p. 11-33. (Col. Travessias).

⁶⁸ A referência de Agostinho ao livro da *Sabedoria* (11,21): “[...] e se esquece de ti que dispuseste todas as coisas com *medida, número e peso*” (*Conf.*, V, IV,7), soa ainda como eco das inscrições no templo de Delfos, atribuídas a Thales, que teria sido mestre de Pitágoras. Quais sejam: “Observai os limites”, “Odiai Hubris [tudo que passa da medida, o descomedimento].” (RUTHERFORD, 1991, p. 24). Para a relação Pitágoras-Platão –

indireto e enviesado. Nos comentários que faz ao Livro II (VIII,22) de *O livre-arbítrio*, Nair de Assis Oliveira elenca algumas referências de Agostinho aos números (no sentido de ordem, pureza, eternidade, etc.), e trata sobre o lugar que eles ocupam na obra do Hiponense:

Leia-se em Solilóquios (I,4,9.10): A espécie de conhecimento que Agostinho deseja ter de Deus – semelhante ao da geometria. E no diálogo A Ordem (II,18,47.48, e 19,49.50): “A razão, ao observar atentamente, verá o valor e o poder dos números”. Em A Música (VI,12,35.36), Agostinho apoia-se igualmente sobre as leis dos números para se elevar até Deus. Em Confissões (VI,4,6), diz: “Desejava eu ter, em relação a fatos não demonstráveis, a mesma certeza com que digo: 7 mais 3 dão 10”. Lembremos que Agostinho recebeu sua primeira iluminação racional graças à matemática. Esta foi a primeira ciência elaborada no Ocidente, e vulgarizada sobretudo pela escola pitagórica. De fato, a matemática serve não somente para construir uma ordem de conhecimentos seguros, mas também para educar o espírito na dialética da ascensão e no manejo das ideias puras.⁶⁹

Ascensão que, no que poderíamos chamar de uma fenomenologia da vida da alma, ou “metafísica da experiência interior”⁷⁰, nas palavras de Farago, leva Agostinho a defender o conhecimento de Deus como um requisito para o conhecimento de si mesmo⁷¹, exortando aquele que O procura a procurá-lo em si mesmo, porque o conhecimento íntimo da alma é o caminho final que conduz a Deus – princípio tanto da inteligência como do inteligível, e fonte de todo conhecimento, que é um bem. *E Deus ipso esse este*.⁷²

Nele [no homem], em sua mente, habitam todas as Ideias, formas, razões e arquétipos estáveis de tudo o que há: o bom, o belo, números⁷³ e relações, a essência mesma dos seres singulares, não existentes por si mesmos, como no pensamento platônico.⁷⁴

que Ambrósio acreditava ter tido contato com Jeremias, de quem teria aprendido sobre as Escrituras –, em Agostino, cf.: *De doc. christ.*, II, 29,43; e para as regras imutáveis da matemática: *De doc. christ.*, II, 39,56.

⁶⁹ OLIVEIRA, 1995, p. 264.

⁷⁰ FARAGO, 2004, p. 20.

⁷¹ *Sol.*, I, 7; II, 1, etc.

⁷² “Deus é a própria essência.” “Ora, todo bem procede de Deus. Não há, de fato, realidade alguma que não proceda de Deus.” (*De lib. arb.*, III, 20,54).

⁷³ “E assim a Sabedoria é um bem mais venerável que o [saber sobre o] número”, pois que o número (noção inteligível de ordem) se volta para ela, de onde deriva: “[...] quisera saber se essas duas realidades, a saber, a sabedoria e o número pertencem a um só gênero. [...] conhecendo um grande número de estudiosos de aritmética e calculadores, ou sejam eles designados de modo diferente, esses que sabem perfeita e admiravelmente calcular e, por outro lado, conhecendo eu bem pouco sábios ou mesmo nenhum, a sabedoria parece-me um bem mais venerável do que o número.” (*De lib. arb.*, II, 11,30). Mas “a ignorância dos números”, Agostinho afirma, “também impede compreender quantidade de expressões empregadas nas Escrituras sob forma figurada e simbólica.” (*De doc. christ.*, II, 17,25).

⁷⁴ FARAGO, 2004, p. 21. E na sequência: “Ils sont en Dieu et n’ont d’être que par leur participation à son Être: l’intuition que Dieu a de son essence inclut la vision de toutes les essences limitées qui ne sont, elles-mêmes, que les différentes manières dont son essence est imitable ou participable par les créatures. C’est donc en Lui et par Lui seul que nous pouvons connaître toutes choses, en nous tournant du dehors au-dedans, et de l’inférieur au supérieur. C’est dans une lumière causée en nous par Dieu, la Lumière créée, que nous voyons donc toutes choses. Ainsi donc, le Verbe éternel de Dieu est notre seul maître: les paroles des hommes ne font que frapper nos oreilles, mais Dieu, que est la lumière intelligible, nous éclaire, Lui, intérieurement, en nous repellant à

Em uma interessante passagem do *Contra acadêmicos*, depois de rasgar-se em elogios a Platão, Agostinho fala de Plotino como uma espécie de Platão redivivo:

Platão foi o mais sábio e mais erudito do seu tempo, falou de tal modo que tudo o que dizia se tornava grande, e disse coisas que de qualquer modo que as dissesse, nunca se tornavam pequenas. Após a morte do seu mestre Sócrates, por quem tinha especial predileção, aprendeu ainda muitas coisas dos Pitagóricos. Ora, Pitágoras insatisfeito com a filosofia grega, que na época era quase inexistente ou, em todo caso, muito secreta, depois que pelos argumentos de um certo Ferécides foi levado a crer na imortalidade da alma, ouvira ainda muitos sábios, no curso de longas e longínquas peregrinações.

Platão, acrescentando à graça e à sutileza socrática nas questões morais a ciência das coisas divinas e humanas que adquirira diligentemente daqueles que acabo de lembrar e coroando depois esses elementos com uma disciplina capaz de organizá-los e julgá-los, isto é, a dialética, que ou é a própria sabedoria ou sem a qual não pode haver sabedoria, elaborou, segundo se diz a filosofia como ciência perfeita.

[...] Não muito tempo depois daquela época, cessada toda obstinação e contumácia, a doutrina de Platão, a mais pura e luminosa da filosofia, expulsou as nuvens do erro e voltou a brilhar, principalmente em Plotino, filósofo platônico, que foi julgado tão semelhante ao seu mestre que se diria terem vivido juntos, se o longo tempo que os separa não obrigasse a crer que Platão reviveu em Plotino.⁷⁵

Do mesmo modo que podemos pensar em um “cristianismo neoplatônico” em Agostinho, também podemos nos perguntar até que ponto os pitagóricos foram *somente* pitagóricos. Seja como for, quando o Hiponense fala dos *prisci theologi*⁷⁶, além de Platão⁷⁷,

nous-mêmes et à Lui par toutes les les révélations de l'expérience et du témoignage déposé dans le sanctuaire de notre mémoire (*Conf. X*, 8-24).” (FARAGO, 2004, p. 20-21). Sobre essa ascensão da alma a Deus, ou seu itinerário, é relevante o artigo de Ramiro Délio Borges de Meneses, que é uma análise do tema a partir do *Soliloquia* (de 386), de Agostinho: MENESSES, Ramiro Délio Borges de. *Veritate itinerarium animae in Deum* apud Sancti Augustini *Soliloquia*. In: *Humanística e Teologia*, Porto, ano 21, fase 2 e 3, p. 287-303, mai/dez, 2000.

⁷⁵ *Cont. acad.*, III, XVII,37; III, XVIII,41. A dispersão da “nevem de erros”, da qual fala Agostinho, segundo Agostinho Belmonte, “está associada fundamentalmente à ação de Filo de Larissa [145-79 a.C.] e de Cícero. O termo ‘erro’ mencionado nesta passagem se insere em contexto diverso daquele em que o mesmo termo aparece na *Epístola* 118 (‘erros dos gentios’): no primeiro caso (*Contra acadêmicos* III), trata-se da condenação da doutrina materialista dos estoicos no quadro da oposição ontológica de ‘mundo sensível’ e do ‘mundo inteligível’; no segundo caso (*Epístola* 118), o termo concerne à filosofia pagã em geral no contexto histórico-cristão.” (BELMONTE, Agostinho. Notas [ao *Contra acadêmicos*]. In: AGOSTINHO, Santo. *Contra os acadêmicos, A ordem, A grandeza da alma, O mestre*. Trad. de Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2008. p. 143-44; nota 52. [Col. Patrística, 24]). Quanto à doutrina de Platão, como “a mais pura e luminosa da filosofia”, Taciano afirma que ela não é outra coisa senão imitação a Ferécides e Pitágoras (herdeiro intelectual de Ferécides). (Cf. *Discurso*, 3).

⁷⁶ Cf. *De Trin.*, IV, 16,21; *Cont. acad.*, III, 20.

⁷⁷ Proclo afirma, de maneira ímpar, “a filiação de Platão com a linhagem de teólogos gregos. [Para ele] Platão é o único [...] que estabeleceu, de maneira correta e ordenada, as processões de todas as classes divinas. [Estes são] os quatro modos que, para Proclo, representam a transmissão dos ensinamentos teológicos (*theologikés didaskalías*):

1. Orfismo – que pretende revelar os princípios divinos por meio de símbolos.
2. Pitagorismo – que por meio da matemática ascende, por reminiscência, aos princípios divinos.
3. Os mistérios ou a revelação divinamente inspirada da verdade em si mesma por meio da iniciação.
4. O modo científico – que seria o mesmo que a Filosofia de Platão.

Pitágoras aparece entre eles. Trata-se de uma elite que, conforme Rutherford, também inclui Hermes Trimegisto⁷⁸, Orfeu⁷⁹, Zoroastro (morto por volta de 583 a.C) e o pitagórico Filolau – de quem teria comprado alguns livros com as doutrinas pitagóricas, como é dito por Diógenes Laércio (c. 200-250 a.C.)⁸⁰. Assim,

podiam ser pagãos, mas, em virtude de suas incessantes e agudas observações do mundo natural e do brilho incisivo e de mente aberta registrado em suas especulações, foram levados a conclusões que prefiguraram as revelações do evangelho cristão.⁸¹

A filosofia é revelação e Platão descendente direto da tradição teológica grega que tem sua origem nos mistérios órficos.” (BEZERRA, Cícero Cunha. Algumas considerações sobre a leitura procleana do Parmênides de Platão. In: *Princípios*, Natal, v. 11, ns. 15-16, p. 100, 2003).

⁷⁸ Ἑρμῆς ὁ Τρισμέγιστος, que significa: “Hermes, o três vezes grande”. Nome dado pelos neoplatônicos místicos, em referência a Theuth, com quem Hermes Trismegisto é identificado. Theuth, como vimos, é o *daímôn* da sabedoria, do aprendizado e da escrita, etc. Escritores cristãos como Lactâncio, Agostinho e Sto. Tomás, entre outros, viram em Hermes Trismegisto uma “espécie” de profeta pagão sábio que previu a chegada do cristianismo. (Cf. YATES, F. *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*. London: Routledge, 1964. p. 9-15; 61-66; 413).

⁷⁹ As datas de Hermes Trimegisto e Orfeu, quando referidas, são imprecisas ao extremo, ligadas que são à própria mitologia dos seus nomes, que se perde na história escrita. Quando Eurípedes (485-406 a.C.) – em quem Nietzsche enxergava a expressão maior do racionalismo socrático – escreveu *As bacantes* (405 a.C.), os mitos de Orfeu e Dioniso já eram largamente incorporados na cultura grega. Cf. VIEIRA, Trajano. Introdução. In: EURÍPEDES. *As bacantes de Eurípedes*. Trad. de Trajano Vieira. São Paulo: Perspectiva, 2003. p. 21. “A importância do orfismo como uma espécie de primeira (ou umas das primeiras) teorias sobre a alma imortal faz-se notar em Pitágoras, Empédocles, Platão, e, como pensa W. Jaeger, até em Aristóteles. Em sua obra *Paidéia*, esse autor enfatiza que sem o conceito órfico da alma ‘seria impensável a concepção platônica e aristotélica da divindade do espírito e a distinção entre o homem meramente sensível e o seu próprio *eu*, que constitui sua vocação mais plena’. Já em seu livro *La teología de los filósofos griegos*, o mesmo autor afirma que: ‘Os mitos gregos sobre a alma não foram fruto do espírito filosófico, mas surgiram do movimento religioso do orfismo. Mas, este movimento forma uma linha reta com a filosofia.’ E diz, ainda, que: ‘Basta pensar num filósofo como Empédocles, impregnado da concepção órfica da divindade, para atestar a profunda e persistente afinidade da nova religião com os problemas do pensamento filosófico, a qual é visível em Pitágoras pela primeira vez. [fazendo notar que] Empédocles exalta Pitágoras no seu poema órfico, as *Purificações*.’” (PEREIRA, Ivanete. Considerações sobre Empédocles e a ordem órfico-pitagórica. In: *Hypnos*, São Paulo, ano 8, n. 11, p. 100, 2003).

⁸⁰ “Dizem alguns autores – entre eles Sátiros – que Platão escreveu a Dion, na Sicília, pedindo-lhe para comprar os três livros pitagóricos de Filolau por cem minas (consta que suas condições financeiras eram boas, pois recebeu de Dionísios mais de oitenta talentos; essa afirmação é de Onétor na obra *Se o Sábio Deve Enriquecer*). Além disso ele utilizou consideravelmente as obras do poeta cômico Epícarmos e transcreveu grande parte de suas ideias, como diz Álcimos nos quatro livros *A Amintas*. No primeiro deles Álcimos diz: ‘Evidentemente Platão repete muitas coisas de Epícarmos. Considere-se: Platão diz que o sensível é aquilo que nunca é permanente, seja na quantidade, seja na qualidade, mas sempre flui e muda. As coisas de que se tira o número já não são iguais nem determinadas, nem têm qualidade ou quantidade, e o devenir do sensível é eterno e nele nada é essência. O inteligível é aquilo que nada se subtrai e a que nada se acrescenta. Essa é a natureza das coisas eternas, que é sempre igual e sempre a mesma. Na realidade Epícarmos expressou-se claramente acerca do sensível e do inteligível.’” (DIÓGENES LAÉRTIOS, 1977, p. 87. [III, 9]). Para a história da aquisição dos livros de Filolau, por Platão, e para as implicações disso em sua filosofia, cf.: SPINELLI, Miguel. *Filósofos pré-socráticos*: primeiros mestres da filosofia grega. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998. p. 145-65. (Col. Filosofia, 81).

⁸¹ RUTHERFORD, 1991, p. 15-16. E em: MATTÉI, 2007, p. 12, 23-24, 30-31: “De todos os testemunhos incertos [sobre Pitágoras] pode-se extrair os principais episódios da vida extraordinária deste homem-deus, na qual Isidore Levi pôde ver ‘o próprio andaime do edifício evangélico’ e as verdadeiras razões do triunfo do cristianismo. [...] Isidore Levy seguirá a trajetória da lenda de Pitágoras entre os judeus alexandrinos bem como no Evangelho, reconstruindo um itinerário espiritual e histórico que teria conduzido o iniciado, sob os traços de Pitágoras ou de Jesus, ‘da Grécia à Palestina’. [...] O pitagorismo está pois na encruzilhada desses

A crítica condenatória que Tertuliano faz à filosofia, ignorada pela tradição cristã subsequente, é um agravo antecipado às predileções de Agostinho aos platônicos e à tradição filosófica em geral, e em especial à dialética aristotélica: *Miserum Aristotelem, qui illis dialecticam instituit...*⁸². Mas Tertuliano foi, literalmente, escanteado pela Igreja, quase figurando entre os hereges.

A questão dos universais, surgida no início da Escolástica, apontando o “erro dos realistas” como um erro lógico – uma confusão no nível da linguagem, levada ao limite por Wittgenstein, séculos depois –, manteve vivo o espírito agostiniano, embora privilegiasse a lógica, o realismo aristotélico e a crítica à metafísica (ao menos nas leituras que eram feitas do *Tractatus*, conforme a maioria dos que frequentavam o Círculo de Viena). Isso foi assim, entre outras questões, por causa da orientação hermenêutica de Agostinho, fincada na introspecção que se volta àquilo que mais conhecemos de verdadeiro: nosso *eu-consciência* (autoconsciência): eu que pergunto, que duvido, que me engano e que *sei* que pergunto, duvido e me engano⁸³. Para o franciscano Guilherme de Ockham, por exemplo, os particulares devem ser compreendidos historicamente à luz de Boécio e da semântica das propriedades dos termos; ou seja: “As palavras escritas são os símbolos dos sons falados”⁸⁴, e são três os tipos de frases e de termos: escritos, falados e mentais. Uma diferença, nessa questão, é que a “linguagem mental” (o *terminus conceptus* é uma *intenção* ou uma *impressão psíquica*) somente pode estar ligada a Agostinho na interpretação das afeições da alma em um nível antipredicativo, como uma “linguagem interna” não articulada, na “fina ponta do espírito” – expressão agostiniana⁸⁵, enfatizada por Anselmo⁸⁶. Mas a *intentio*, como veremos

jogos de oposição que se chamarão mais tarde de ‘esoterismo’ e ‘exoterismo’, ‘sagrado’ e ‘profano’, ‘laico’ e ‘religioso’, e que definem as ‘sociedades abertas’ e as ‘sociedades fechadas’, as quais, como se sabe, depois de Bergson, tendem inevitavelmente a se abrir. E, de todo fato, apesar de seu amor pelo sagrado e das proibições em relação à pessoa e às palavras do Mestre, o pitagorismo acabou por se abrir e por fundar todo o campo daquilo que se entende, depois dos gregos, por ‘filosofia’; o conhecimento demonstrativo e desinteressado, crítico e distanciado em relação a todas as coisas, e, primeiro, em relação a si mesmo.”

⁸² *De praescriptione haereticorum*, c. 7; como vimos.

⁸³ *De civ. Dei*, XI, XXVI; *De Trin.*, III, 4,9, etc.

⁸⁴ *De interp.*, 17 a 32. BOETII, Severini. *Anicii Manlii Severini Boetii Commentarii in librum Aristotelis Peri Hermeneias*. C. MEISER. (Ed.). Leipzig: B. G. Teubner, 1877-1880. 2 v.

⁸⁵ Cf. *Conf.*, VI, IV,6; VII, X,16; *De civ. Dei*, X, XXIX,1; *De Trin.*, IV, 17,23.

⁸⁶ “A linguagem mental não é pois, ao que parece, proposicional, mas difinicional (se se admitir que a imagem é uma definição imediata da coisa, que indica suas propriedades genéricas). Essa linguagem mental é obra da fina ponta do intelecto: [Exceto as coisas de que nos servimos como de nomes para significá-las, sons, por exemplo, como a vogal ‘a’, exceto elas, digo, nenhum outro verbo parece tão semelhante àquilo de que ele é o verbo, ou não o exprime tanto quanto essa semelhança expressa na fina ponta do espírito (*acie mentis*) pensando a própria coisa. Com razão, deve-se dizê-la verbo mais próprio – e principal – da coisa]. A expressão ‘fina pontado espírito’ é de origem agostiniana designa o ápice das capacidades noéticas humanas, ali onde o dianoético dá lugar à intuição contemplativa e prepara a fruição, isto é, a posse do objeto. A própria coisa é

depois em Ockham, conceitualmente falando, parece que tem origem mesmo é em Avicena⁸⁷.
Para Agostinho,

o verbo mental, tomado em sentido forte, precedia toda linguagem, não se confundindo com uma linguagem mental; portanto, a questão de uma linguagem mental proposicional em Agostinho [e para os nominalistas] não se levantava.⁸⁸

Contra os universais, a linguagem, em Ockham, torna-se necessariamente convencionalista e, acima de tudo, propositivo-predicativa. Por isso, e pelo que já foi exposto, é que não parece correta a afirmação de Novaes Filho, quando diz:

Se nossa hipótese está correta, será possível tomar este pêndulo entre, de um lado, o exercício da finitude humana como apresentação negativa do fundamento transcendente e, de outro, sua exposição positiva e interior, como um movimento modelar da filosofia agostiniana. Numa palavra, o *De magistro* parece a nítida elaboração de uma “intuição” fundante da filosofia agostiniana: toda experiência deve ser ocasião de uma “remissão a uma transcendência interior”.⁸⁹

A definição do *si*, que precede a de *nihil*, no capítulo II do *De magistro*, admite a dúvida, e o lugar próprio da dúvida é no espírito. “[...] *jam dubitatio, ubi nisi in animo est?*”⁹⁰, Adeodato pergunta, retoricamente. Agostinho simplesmente admite, por hora, passando à definição de *nihil*, que não definirá. Ora, para ele, como vimos, é a dúvida que nos dá à *certeza* de que aquele que duvida precisa ser para poder duvidar. O *eu duvido* corresponde a: eu existo, penso e *estou certo* de que, por existir, *posso duvidar*. Essa limitação humana não é uma “apresentação negativa do fundamento transcendente”, em Agostinho, muito ao contrário. A dúvida torna-se sinal de uma certeza objetivo-subjetiva: o *inferior* sinalizando o *superior*, como a fumaça supõe o fogo⁹¹, etc., pois “[...] tudo o que é [é] por causa de outra

pois pensada graças ao verbo mental.” (NEF, 1995, p. 55-56). A citação usada por Nef, de Anselmo, que transcrevemos entre colchetes, tem a seguinte referência: *Monologion*, in *Oeuvres de Saint Anselme*, trad. M. Corbin, v.1, Cerf, 1986, p. 81.

⁸⁷ Cf. MARENBNON, J. *Later Medieval Philosophy (1150-1350): an introduction*. London: Routledge and Kegan Paul, 1987. p. 41-7. Marenbon lembra que “*intentio*” traduz, no século XII, os termos árabes *maq’qul* (pensamento) e *ma’na* (pensamento, conceito, ideia...). “A primeira intenção corresponde ao conceito, ao ato de dividir e de compor em uma proposição e à inferência no discurso, enquanto a segunda intenção corresponde à espécie, à atribuição da quantidade a uma proposição e à descrição de uma inferência como um silogismo.” (NEF, 1995, p. 80).

⁸⁸ NEF, 1995, p. 80. Também Aristóteles, conforme as leituras mais vulgares, não seria nominalista, mas conceitualista.

⁸⁹ NOVAES FILHO, 2007, p. 88.

⁹⁰ *De mag.*, II, 3: “[...] mas onde a dúvida se encontra, senão no espírito?”

⁹¹ *De doc. christ.*, II, 1,2.

coisa, [e por isso] é inferior àquilo por causa do que é.⁹²” E o inferior procura o superior porque esse, nele, já é, como sinal, como pré-sença – como no início das *Confissões*⁹³, como a história caminha para realizar a História, na ação do Espírito no mundo⁹⁴; e como no dizer de Pascal, no espírito de Agostinho: “Consola-te, não me procurarias se já não me houvesse achado.”⁹⁵ É novamente o argumento endonoético, embora o Hiponense não chegue a utilizar o termo. Quando Nef trata sobre a semântica medieval, em Anselmo⁹⁶, ou sobre os “três modos diferentes de falar de uma (mesma) coisa”, é Agostinho que ainda fala – como quando, entre outras, trata sobre a retidão fundamental da vontade (que tem a ver com a famosa definição do mal, agostiniana), que acaba sendo, por outro viés, uma definição para o bem⁹⁷. “[...] mesmo quando a linguagem significa o que é que não é”, Anselmo afirma,

ela significa aquilo que deve. Pois ela recebeu igualmente o poder de significar o que é que é e o que é que não é. Se não tivesse recebido o poder de significar também o que não é, não o significaria. Assim, mesmo quando significa o que é que não é, significa o que deve. E se é significando o que deve que ela é reta e

⁹² *De mag.*, IX. Aqui na tradução de António Soares Pinheiro (Landy, 2000). No mesmo sentido, em *Enn. in Ps.*, 7, 19: “O ser, porém, pertence à luz; o não ser, às trevas. Quem, portanto, abandona quem o criou e se inclina para a criatura, o nada, entenebrece por causa deste pecado; todavia não perece inteiramente, mas ocupa ínfimo lugar.”

⁹³ *Conf.*, I, I,1; X, 18-20; também em *Conf.*, XIII, I,1.

⁹⁴ Do modo que Agostinho, ao descrever a sua trajetória até Deus, descobre que não pode procurá-lo sem que Ele, antes, o houvesse encontrado (*Conf.*, X, VI). Semelhantemente, para Hegel, é o agir do Espírito no Tempo (comum), realizando-o e revelando-se porque se deseja revelado. Assim parece se desenrolar a História na história, para elevá-la à História, na realização do Presente no Futuro. Talvez outra forma de repetir (sem repetir) a inquietude de Agostinho, que enxerga o Real (Deus, Verdade) para além da horizontalidade histórica, na frase famosa: “Criaste-nos para Ti, e o nosso coração estará inquieto enquanto não repousar em Ti.” (*Conf.*, I, I,1 [A]). A redação de *A Cidade de Deus*, que se serve muito da *Historiae adversus paganos*, de Paulo Orósio (c. 383/5-420/23) – discípulo de Agostinho que, atendendo a seu pedido, redigiu a obra citada –, inaugura os opúsculos das filosofias da História. O paralelismo que vemos entre a História sagrada e a secular, é outro exemplo da “memória histórica” que caminha para um porvir escatológico, teleológico, fundamentado. É assim que Hegel chega à afirmação de que “Deus só é conhecido como espírito por ser a Trindade. Esse novo princípio é o eixo sobre o qual gira a história universal. Até aqui [Hegel tratara sobre a marcha do Espírito na história universal, chegando ao império romano, e ao evento do cristianismo], e a partir daqui, desenvolve-se a história.” (HEGEL, 1999, p. 271).

⁹⁵ *Pens.*, VII, 553.

⁹⁶ Cf. NEF, 1995, p. 55: “[...] Anselmo é mais tradicional, inscrevendo-se na descendência agostino-boeciana, a propósito da linguagem.” Nas palavras de Manoel Vasconcellos: “Anselmo é e faz questão de ser um discípulo de Agostinho. O bispo de Hipona é, para ele, uma especial referência e autoridade. Ora, a preocupação em torno de Deus e do homem, revelada por Agostinho nos *Solilóquios*, é também o interesse fundamental de Anselmo, demonstrado desde o *Monologion*, seu primeiro tratado sistemático, uma obra que, de uma certa forma, anuncia e fundamenta muitos temas os quais serão retomados em escritos posteriores.” (VASCONCELLOS, Manoel. *Uma leitura antropológica do Cur Deus homo de Santo Anselmo de Aosta*. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/trans/v37n3/10.pdf>>. Acesso em 31 jul. 2015. p. 112).

⁹⁷ Como neste trecho de *De liber. arb.*, I, 6,15: “Mas quanto àquela lei que é chamada a Razão suprema de tudo, à qual é preciso obedecer sempre e em virtude da qual os bons merecem vida feliz e os maus vida infeliz, é ela o fundamento da retidão e das modificações daquela outra lei que justamente denominamos temporal...”, etc. Em *De lib. arb.*, I, XI,21, o Hiponense afirma que o mal que faço é obra minha, e o bem (que faço) é obra de Deus (em mim).

verdadeira, [...] a linguagem é verdadeira mesmo quando enuncia o que é que não é.⁹⁸

Há nos dois autores esse apelo à retidão, mesmo quando o querer é silencioso – como o ato de cantar na capela, por exemplo: “Aqueles que querem”, Agostinho diz, “mesmo se a linguagem está em silêncio, cantam com o coração. Aqueles que não querem, mesmo se ferem os ouvidos com seus gritos de homens, estão mudos diante de Deus.”⁹⁹ Para Agostinho e Anselmo, a linguagem é verdadeira ou quando diz que *o que é, é (quod est)*, ou quando diz que *o que não é, (é) não-é* – como em um enunciado falso, por exemplo. O enunciado falso, se *é falso*, é verdadeiramente falso. Aí a linguagem mostra o que lhe é próprio: a manifestação ôntico-ontológica do *que é*, dizendo *ou* o que é *ou* o que não é. Ou, ou¹⁰⁰. No futuro, com Heidegger, esse *desvelar* do “ser” (e do *nada*) no questionamento que exige uma orientação prévia à sua manifestação, ainda soa coerente:

Enquanto procura, o questionamento necessita de uma orientação prévia do procurado. Para isso, o sentido do ser já nos deve estar, de alguma maneira, disponível. Já se aludiu: nós nos movemos sempre numa compreensão do ser. É dela que brota a questão explícita do sentido do ser e a tendência para o seu conceito. Nós não *sabemos* o que diz “ser”. Mas já quando perguntamos o que é “ser” nós nos mantemos numa compreensão do “é”, sem que possamos fixar conceitualmente o que significa esse “é”. Nós nem sequer conhecemos o horizonte em que poderíamos apreender a fixar-lhe o sentido. *Essa compreensão do ser vaga e mediana é um fato.*¹⁰¹

Portanto, equívoco (como a natureza do mal, para Agostinho¹⁰²) é a *ausência de uma certeza* que acreditamos possuir, e não possuímos; opinião é a certeza de que não temos certeza. Uma ou outra, se manifestamos, é pela linguagem que manifestamos. O “lastro epistêmico”, aqui, é o mesmo que vemos em Sócrates, no *Hípias menor*, defendendo que “ninguém faz o mal voluntariamente.”¹⁰³ Essa “objetivação” da linguagem na verdade – na

⁹⁸ ANSELME, saint. De veritate. In: CRBIN, Michel. (Dir.). *L'oeuvre de Saint Anselme de Cantorbery*. Trad. e notas de M. Corbin. Paris: Ed. du Cerf, 1995. p. 56. v. 2.

⁹⁹ “*Nam qui desiderat, etsi lingua taceat, cantat corde; qui autem non desiderat, quolibet clamore aures hominum feriat, mutus est Deo.*” (En. in ps., 86, 1). Tal em *In Io. Ep. tr.* 4, 6: “*Tota vita christiani boni sanctum desiderium est.*” Isto é: “Toda a vida de um bom cristão é um santo desejo.”

¹⁰⁰ Disjunção (princípio do terceiro excluído) que nomeia o primeiro livro de Kierkegaard, *Enten-eller*, publicado em 1843.

¹⁰¹ HEIDEGGER, 2002, p. 31 (§ 2).

¹⁰² Para o tema: *Conf.*, IV, XV,24; VII, I-XXI; *De nat. bon.*, XVII, 16; XXVIII, 27; e todo o *De lib. arb.*, em especial os Livros I e II. A obra de G. R. Evans, sobre o tema do mal, é ainda uma das mais recomendadas – especialmente os quatro primeiros capítulos. (Cf. EVANS, 1995, p. 15-166).

¹⁰³ *Hip. men.*, 365d-e. Em Agostinho: “Bom não é quem conhece o bem, mas quem o ama.” (*De civ. Dei.*, XI, XXVIII [B]); ou: “Na realidade não se chama, com razão, ‘homem bom’ a quem sabe o que é bom, mas a quem ama o bom.” (*De civ. Dei.*, XI, XXVIII [A]).

intenção de que ninguém erra voluntariamente (sem uma intenção, uma finalidade) – é também fundamentada em Platão.¹⁰⁴

Antes de Heidegger, Sto. Tomás empregará o conceito de *analogia entis*, mantendo o princípio agostiniano – depois combatido por Karl Barth (1886-1968)¹⁰⁵ – de que é possível falar de Deus a partir do homem, ou do conhecimento humano. Para o Doutor Angélico, a afirmação de que o homem é feito à *imagem* (*tzelem*, de “*tzel*”, “sombra”) de Deus, conforme sua *semelhança*, faz que haja certa correspondência (analógica) paritativa entre Deus e sua criatura, nos permitindo aplicar certos conceitos humanos em referência a Deus.¹⁰⁶

No seio da cristandade, a hermenêutica agostiniana – como no *De Genesi ad litteram*, *Epistolae ad Romanos Inchoata expositivo* (394-95) e *De doctrina christiana*, entre outros – está inserida em um conjunto ontológico-teológico já bastante coeso e difuso, embora nem sempre concorde. Nele, porém, pelo seu gênio intuitivo e perspicácia criativa, ela se destaca. Como temos observado, tanto sua teoria da linguagem quanto sua filosofia – no que poderíamos chamar de vanguarda¹⁰⁷ – refletem pontos do orfismo, do pitagorismo, do neoplatonismo e do estoicismo, mas também da retórica clássica; como neste trecho das *Confissões*:

¹⁰⁴ Cf. *De nat. bon.*, XXXVI, 36-37, etc. As semelhanças entre essa e outras doutrinas, como vimos, levaram Nietzsche à afirmação de que o cristianismo é um “platonismo para o ‘povo’”. (NIETZSCHE, 1992, p. 8). E esta afirmação de Eduardo Hoornaert, embora comedida, não contraria Nietzsche: “O maior *helenizador do cristianismo ocidental foi santo Agostinho*. [...] Ele próprio viveu na encruzilhada de diversas influências, como a do platonismo, do neoplatonismo, do maniqueísmo e do próprio cristianismo. É perfeitamente compreensível que sua conversão ao cristianismo não tenha implicado no desaparecimento imediato de das influências anteriores na sua vida.” (HOORNAERT, Eduardo. *História do cristianismo na América Latina e no Caribe*. São Paulo: Paulus, 1994. p. 375). *A ênfase é nossa*.

¹⁰⁵ Na clara influência do “irracionalismo existencialista” de Kierkegaard, no espírito de *Temor e tremor*. Na *analogia fidei*, de Barth – nomenclatura que ele adota depois que se decepçiona com a Teologia Liberal de Schleiermacher e a Teologia Dialética hegeliana –, Deus é “Totalmente Outro”, incognoscível e inatingível pelo entendimento humano. Nesse sentido: BALTHAZAR, Hans Urs von. *The theology of Karl Barth*. Transl. by John Drury. New York: Holt, Rinehart and Winston, 1971.

¹⁰⁶ Nesse sentido, em Sto. Tomás: *Sum. Theol.* I, Qs 44-119. De modo geral, na Idade Média, os teólogos distinguem “imagem” e “semelhança”, sendo a “imagem” uma referência à razão natural, e “semelhança” referente à justiça original, perdida após a Queda. Teólogos modernos entendem que os dois termos, hebraicos, são sinônimos nas Escrituras – com base em Gn 1, 27; 5, 1,3; 9, 6, etc. O comentário de R. de Vaux, na BJ, é absolutamente conforme a teologia agostiniana: “‘Semelhança’ parece atenuar o sentido de ‘imagem’, excluindo a paridade. O termo concreto ‘imagem’ implica uma similitude física, como entre Adão e seu filho (5, 3). Essa relação com Deus separa o homem dos animais. Além disso, supõe uma similitude geral de natureza: inteligência, vontade, poder; o homem é uma pessoa. Prepara assim uma revelação mais alta: participação da natureza pela graça.” (VAUX, R. de. Notas [ao livro de *Gênesis*]. In: *A BÍBLIA de Jerusalém*. Trad. introdução e notas da École Biblique de Jerusalém. São Paulo: Paulinas, 1993. p. 32; nota “n”). Nas palavras de Haight: “Ninguém analisou mais minuciosa ou brilhantemente a lógica da graça do que o servo teólogo do pecado [Agostinho].” (HAIGHT, 2008, p. 62).

¹⁰⁷ Cf. MATTHEWS, 2005, p. 7-15ss.

Mas, porém, quando ouço dizer que há três espécies de questões: “se uma coisa é; o que é; e como é”, relembro as imagens dos sons de que se compõem estas palavras e sei que elas passaram pelo ar, com ruído, e já não existem.¹⁰⁸

O *status* destas questões jurídicas (dos retóricos latinos): *an sit?* (se uma coisa existe), *quid sit?* (qual a sua natureza) e *quale sit?* (qual a sua qualidade), no corpo do argumento, pergunta sobre como adquirimos a memória, por meio das sensações; já que os conteúdos das artes liberais não nos chegam pelos sentidos, simplesmente. “Na verdade”, diz o Hiponense, “percorro todas as portas da minha carne e não encontro por qual delas entraram.” E continua:

Com efeito, os olhos dizem: “se têm cor, fomos nós que as anunciámos”; os ouvidos dizem: “se têm som, fomos nós que as indicamos”; o nariz diz: “se têm cheiro, passaram por mim”; o sentido do gosto diz também: “se não têm sabor, não me perguntes a mim”; o tacto afirma: “se não têm corpo, eu não as toquei e, se não as toquei, não as indiquei”. Onde e por onde entraram na minha memória? Não sei como. Pois, quando as aprendi, não dei crédito ao coração de outra pessoa, mas reconheci-as no meu, e admiti que eram verdadeiras e confiei-lhas, como que depositando-as onde pudesse ir busca-las quando quisesse. Portanto, estavam lá, e já antes de as ter aprendido, mas não estavam na memória.¹⁰⁹

De modo semelhante são os sinais individuais que, em um conjunto ordenado conforme um sistema gramatical particular, formam as palavras que apontam para outros (ou os mesmos) sinais; como quando se pergunta que letra é esta? Em *referência* ao “J”, pronunciando o nome da letra, “jota”, e alguém responde articulando ou escrevendo o nome correspondente (rememorando imagem, som e significado): “jota”. É isso que Heidegger, na conceituação de “homem” como “ser da fala”, em uma interpretação pessoal de J. G. Herder¹¹⁰, chama de

¹⁰⁸ Conf., X, X,17 [A].

¹⁰⁹ Conf., X, X,17 [A]. Compare-se com *De mag.*, IV, todo o capítulo.

¹¹⁰ Johann Gottfried (von) Herder (1744-1803), filósofo alemão, teólogo, poeta e crítico literário, associado com os periódicos iluministas *Sturm und Drang* e *Weimar Classicism*. “Para nós, os homens são as únicas criaturas de linguagem que conhecemos... eles se distinguem dos outros animais precisamente pela linguagem.” (Herder apud HEIDEGGER, 2015, p. 8). A natureza do *lógos ôntico*, herança da tradição metafísica (cristã), ainda permanece aí; e como nesta passagem (já utilizada no Cap. 1, nota 84): “O ‘homem’ tem a ‘linguagem’ (*ratio et oratio*), (‘animal rationale’ ‘consegue’ ‘falar’ e ‘fala’ com necessidade essencial). A ‘palavra’ tem o ‘homem’ ([isto é:] ‘funda’ [o homem] *Da-sein* – Guardiania do Ser.” (HEIDEGGER, 2015, p. 7). O projeto de Heidegger é fazer uma “transição da metafísica ‘da’ linguagem para o salto excogitante para dentro da vigência da palavra própria da história do Ser.” (HEIDEGGER, 2015, p. 7). Aqui, evidentemente – e para evitarmos o anacronismo –, não efetuamos o “salto” (da metafísica à palavra vigente, própria da história do Ser) completamente.

conceito formal de linguagem como expressão que faz saber – ἄνθρωπος ζῶον ἔξον.

λόγος:	(1) Razão (pensar)	<i>ratio et</i>
	(2) Falar (discurso)	<i>oratio</i>

Como capacidade de um ser vivente (animal).¹¹¹

É assim que os sinais se significam, na aproximação e/ou distanciamento, conforme os nossos sentidos, e conforme se dão (são dados) ao nosso entendimento – asserção já antes assinalada por Agostinho:

Ag. – Dize-me, então: os sinais que são palavras a qual dos sentidos pertencem?

Ad. – Ao ouvido.

Ag. – E o gesto?

Ad. – À vista.

Ag. – Como? Quando encontramos palavras escritas, estas, por acaso, não serão também palavras? Ou, mais exatamente, não serão entendidas como sinais de palavras, de maneira que a palavra seja o que se profere, com certo significado, mediante a articulação da voz? Mas a voz não pode ser percebida por outro sentido a não ser pelo ouvido; daí resulta que, quando se escreve uma palavra, apresenta-se para os olhos um sinal, que desperta na mente o que se percebe com o ouvido.

Ad. – Concordo plenamente.¹¹²

O reconhecimento da *coisa* exterior se dá de modo interior. Isso aparece tanto no final do *De magistro*¹¹³ como no Livro III do *Contra academicos* – como vimos – e no final do Livro X das *Confissões*, quando o saber, que já está em nós, é extraído; a exemplo da maiêutica socrática aplicada à “resolução” do *paradoxo do conhecimento*, contra a erística sofista¹¹⁴. Não fosse assim, e se “de lá [de minha memória] não fossem arrancadas, por sugestão de alguém [o mestre exterior], talvez eu não pudesse pensar nelas [os conteúdos das artes liberais].¹¹⁵” Não é a *anamnese* platônica que vige, mas a doutrina da Iluminação interior – que não deixa de ser, ainda que na perspectiva da *doctrina christiana*, uma reafirmação do idealismo platônico somado ao referencialismo aristotélico.

De fato, o referencialismo que vemos em Platão e em Aristóteles ressurgue agora combinado, domado, adaptado aos interesses da hermenêutica sagrada, na *doctrina* – a *scientia* (*ars, disciplina*) que, pela correção que efetua, torna-se *sana doctrina, sapientia*,

¹¹¹ HEIDEGGER, 2015, p. 8-9.

¹¹² *De mag.*, IV, 8: “– Dic ergo signa quae verba sunt, ad quem sensum pertineant. / – Ad auditum. / – Quid gestus? / – Ad visum.”

¹¹³ *De mag.*, XIV, 46.

¹¹⁴ *Men.*, 80a-e; 82c-85b.

¹¹⁵ *Conf.*, X, X,17 [A].

*doctrina pietatis*¹¹⁶. Essa linha contínua, apesar de aclives e declives históricos, é a mesma que ainda vemos romantizada no início de *Cem anos de solidão*, de Gabriel García Márquez (1928-2014) – quando o narrador onisciente é a memória do coronel Aureliano Buendia. Esse, diante de um pelotão de fuzilamento, rememora a Macondo da sua juventude: “O mundo era tão recente que muitas coisas careciam de nome, e para mencioná-las era preciso apontar com o dedo.¹¹⁷” Sem nomes, as “coisas” não são senão *ens* (no âmbito do inteligível ou do sensível)¹¹⁸; mas o *ens* é ainda alguma coisa – em uma “referência” ao que *é* e *é não é*, em sua particularidade essente. Assim vamos além do princípio lógico-parmenídico disjuntivo da não-contradição (*é* ou *não é*) que afirma tanto *o nomeado* (ser) como *o não-nomeado* (“não-ser”), privilegiando o ser. Semelhantemente, por analogia, pode-se falar do *ens* em um sentido apofático¹¹⁹, onde o *é* do *ens* (nomeado) não é senão um modo privilegiado de evidenciá-lo em relação ao não-é, que se oculta – não sem considerá-lo no conjunto das coisas que são. Se aceitamos que o “não é” não se refere a nada, então temos que aceitar que o “é” se refere a *todas as coisas*. A referência é da classe das *coisas que são*. Nesse *aceitar*, não há antipredicação, mas antipredicatividade: o pensamento (νοῦς / νοῦς), o pensador (νοῦμα / νοῦμα) e o pensado (νόησις). Assim se pode falar, entre outros, do mistério inacessível do

¹¹⁶ “Aristóteles había clasificado los argumentos con arreglo al criterio de si procedían de una probabilidad general o de signos que inferían una conclusión acerca de alguna cosa o de algún acontecimiento o por testimonio evidente (*rh.* 1.2.14-18 [1357]; Loeb 24-28). Los estoicos epicúreos aceptaron los términos y las categorías básicas de Aristóteles, pero discutían si las inferencias se efectuaban por medio de conceptos mentales o de asociaciones empíricas. La concepción aristotélica del signo como instrumento de inferencia fue introducida por Cicerón en la tradición retórica latina (por ejemplo, *inv. rhet.* 1.30.47-48; Loeb 2,86; Quintiliano, *inst.* 5.9.9-10; Loeb 2.198). Animados más por su uso en el Cuarto Evangelio, los primeros pensadores cristianos, como Orígenes en el Occidente, y como Ambrosio (el padre espiritual de Agustín) en el Occidente, adaptaron la tradición de los signos como una manera de inferir cuál era la mente de Dios a partir de los acontecimientos y las palabras de las Escrituras.” (CAMERON, 2006, p. 1227).

¹¹⁷ MÁRQUEZ, Gabriel García. *Cem anos de solidão*. 82. ed. Trad. de Eric Nepomuceno. Rio de Janeiro: Record, 2014. p. 43.

¹¹⁸ Na forma verbal (particípio passado), *ens* [o] “ser”, *entis*, “ente”, apontando para o *é* do *ser*, mas sem dizer o que o *é* é – *ens rationis*, que é a primeira operação do intelecto (*prima operatio intellectus*); ou, na definição dos gramáticos da Escolástica: *ens quod habet esse obiective in intellectu tantum*.

¹¹⁹ Temos em mente a teologia negativa de Pseudo-Dionísio. Em *Dos nomes divinos* (*Peri thiōn onomáton*), Dionísio faz uma distinção metódica entre a teologia positiva ou *catafática* (κατάφασις, “afirmação”) e a teologia negativa ou *apofática* (ἀπόφασις, “negação”), especialmente em relação à teologia. As duas metodologias, para ele, possibilitariam o “conhecimento de Deus”. Assim: “Deus é conhecido tanto em tudo como fora de tudo. Deus é conhecido por meio do conhecimento e por meio da ignorância, e a Ele pertencem o entendimento, a razão, a ciência, o tato, o sentido, a opinião, a representação, o nome e todo o mais, e não é entendido nem arrazoado nem nomeado. E Ele não é nenhum dos seres, nem é conhecido em nenhum dos seres, e Ele é ‘tudo em todos’, e não é nada em nenhum; e a partir de todos é conhecido em todos, e a partir de nada é conhecido em nenhum.” (DN, VII, 322). Por quase toda a Idade Média – antes que o *Corpus Areopagiticum* fosse questionado (por Lourenço Valla e Nicolau de Cusa) em sua autoridade (não era o Dionísio convertido em Atos 17,34, mas um autor do século IV ou V d.C.) –, Dionísio foi tão ou mais citado que Agostinho, perdendo apenas para as referências à Bíblia. (Cf. NASCIMENTO, Carlos Arthur R. *Santo Tomás de Aquino, o boi mudo da Sicília*. São Paulo: EDUC, 2003. p. 40); na contabilidade de Chenu, Sto. Tomás cita Dionísio mais que 1700 vezes. (Cf. CHENU, M.-D. *Introduction à l’étude de saint Thomas d’Aquin*. Montreal-Paris: Publications de l’Institut d’études médiévales XI, 1950. p. 193; nota 1).

Deus Trino, ao qual Agostinho se reporta frequentemente: “– Que poderíamos dizer de Deus, irmãos? Se percebes o que desejo dizer, não é Deus. Se pudeste compreender, é outra coisa que não Deus.”¹²⁰, ou, por extensão, o Ser/“Não-ser” do/no Tao:

O Tao que pode ser expresso não é o Tao Absoluto
O nome que pode ser revelado não é o Nome Absoluto
Sem Nome é o princípio de Céu e Terra
Com nome é a Mãe de todas as coisas
Assim
Quem permanece sem desejos contempla o Misterioso Princípio
Quem conserva desejos contempla os limites das aparências
Ambos são idênticos em sua Origem
E distintos tornam-se seus nomes ao se tornarem manifestos¹²¹

Ao princípio do Céu e da Terra chamo “Não-ser”.
À mãe dos seres individuais chamo “Ser”.
Dirigir-se para o “Nada” leva à contemplação da maravilhosa Essência;
dirigir-se para o Ser leva à contemplação das limitações espaciais.
Pela origem, ambos são uma coisa só,
diferindo-se apenas no nome.¹²²

Tao (ou Dao), literalmente, significa “falar”, “dizer”, “conduzir”. No Ocidente, também pode ser traduzido como “curso”, “Deus”, “caminho”, “razão”, “palavra”, “lógos”. Para o chinês, “ser e não-ser são opostos mas não contraditórios.”¹²³ No início do *Gênesis*,

¹²⁰ *Serm.*, 52, 16. Mais adiante: “Que há de estranho se não compreendermos a Deus? Se o compreendêssemos, ele não seria Deus.” (*Serm.*, 117, 5). Rubem Alves leva essa noção ao limite do Tao: “Assim, há muito abandonei a pretensão de conhecimento de Deus. Deus é um mistério. O simples dizer seu nome é profanação. Deus é um vazio inominável. Não se pode pegar o Vento com peneiras de palavras humanas. A ciência de Deus [teologia] é uma heresia.” (ALVES, Rubem. *Lições de feitiçaria*. São Paulo: Edições Loyola, 2000. p. 12). No *Evangelho de Judas* (3, 47), apócrifo do séc. II d.C. – condenado por Irineu (*Adv. haer.*, I, 31,1; *Epid.*, II, 99) –, também se pode ler: “Pois existe um reino grande, infinito, cuja extensão nenhuma geração de anjos já viu, no qual há um espírito grande e invisível, *aquele nenhum olho de anjo jamais viu, nenhum pensamento do coração jamais o pôde compreender e nunca se o chamou por algum nome.*” (*THE GOSPEL OF JUDAS*. Transl. by Rodolphe Kasser, Marvin Meyer and Gregor Wurst, in collaboration with François Gaudard. Disponível em: <http://www.nationalgeographic.com/lostgospel/_pdf/GospelofJudas.pdf>. Acesso em: 18 out. 2016).

¹²¹ LAO TSE, 1983, p. 19.

¹²² LAO-TZU. *Tao-te King*: o livro do sentido e da vida. Trad. de Margit Martincic. São Paulo: Pensamento, 1984. p. 37 (I). Mais adiante: “Trinta raios convergem para o centro / mas é o vazio do centro / que faz avançar o carro. // Molda-se a argila para fazer vasos, / mas é do vazio interno / que depende o seu uso. // Uma casa é fendida por portas e janelas, / é ainda o vazio / que a torna habitável. // O Ser dá possibilidade, / mas é pelo não ser que as utilizamos.” (LAO-TZU, 1984, p. 23 [XI]). Em outra tradução: “Trinta raios unem um eixo. / A utilidade da roda vem do vazio. // Queima-se o barro para fazer o pote. / A utilidade do pote vem do vazio. // Rasgam-se janelas e portas para criar o quarto. / A utilidade do quarto vem do vazio. // Portanto, / Ter leva ao lucro, / Não ter leva ao uso.” (LAO-TZU. *Tao-te King*. Trad. de Waldéa Barcellos. São Paulo: Martins Fontes, 2002. p. 11). Em uma passagem de *Que é metafísica*, Heidegger cita Hegel: “‘O puro ser e o puro nada são, portanto, o mesmo.’ Esta frase de Hegel (*Ciência da lógica*, Livro I WW III, p. 74)”, ele completa, “enuncia algo certo.” (HEIDEGGER, 1996, p. 62).

¹²³ WILHELM, Richard. Introdução. In: LAO-TZU, 1984, p. 28. Lao-Tzu (c. 571-531 a.C.), na composição do *Tao-te King*, teria sido influenciado pelas edições mais antigas do *I Ching* – que teve seus primeiros textos escritos por volta de 2400 a.C., atribuídos ao lendário Fu-Hi, depois ampliados pelo rei Wen e seu filho, o duque de Zhou (1100 a.C) –, cujo hexagrama 22 (Pi - Graça), na interpretação oracular atribuída à escola de

Deus chama a ser aquilo que *é* do não-ser; isso, sendo, *é* – a Terra, trazida do “não-ser”, *ex nihilo* –, ainda que *não nomeado*; *é* o nome que *configura* a coisa, destacando-a do não-ser e das demais coisas também nomeadas (Terra, luz, abismo, noite, etc.). No mito do *Gênesis*, Deus cria algumas coisas e ele próprio as nomais; depois cria o homem, e o chama a nomear as demais¹²⁴. *Dar um nome*, no relato, equivale a dizer *o que a coisa é*, resgatando-a do subjetivismo “coisa-plural” à identidade referente: *isto é* “X”, aquilo *é* “Y”; onde dizer o “*é*” é dizer o “ser da coisa”, apontando para a sua esseedade fenomênico-referente. À pergunta “O que é [uma] coisa?”, Heidegger, por exemplo, apresenta uma infinidade de *significados*; no final, entende que o problema – que se estende tanto às ciências experimentais como à metafísica – consiste em, prioritariamente, *saber o que determina a coisidade*, ou “aquilo que, de uma coisa como tal, faz precisamente uma coisa.”¹²⁵ Agostinho não vai tão longe, mas não ignora a questão:

Ag. – Creio que estás também de acordo em reconhecer que quando dizemos “nome” [*Nomen*] queremos significar algo.

Ad. – É verdade.

Ag. – Mas o que, afinal?

Ad. – Naturalmente aquilo cujo nome se diz, como Rômulo, Roma, rio e inúmeras outras coisas.

Ag. – Estes quatro nomes não significam nenhuma coisa?

Ad. – Sim, algumas coisas.

Ag. – Não há nenhuma diferença entre estes nomes e as coisas que são significadas por eles?

Ad. – Muitíssima.

Ag. – Gostaria de ouvir de ti qual é ela.

Ad. – Em primeiro lugar, estes são sinais e aquelas não o são.

Ag. – Agrada-te que chamemos de “significáveis” as coisas que podem ser significadas pelos sinais, e não são sinais, assim como chamamos de “visíveis” as que podem ser vistas, para depois disputarmos mais sobre elas comodamente?

Confúcio (c. 551-479 a.C.), pode ser: “A mais antiga filosofia chinesa jamais distinguiu matéria e espírito, já que ambos se correspondem no silêncio das forças que compõe o Universo.” (*I CHING: o livro das mutações*. [s.t.]. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo, 2015. p. 34). Alguns traduzem a palavra Tao utilizando termos abstratos; outros nem traduzem. “Provavelmente a palavra *Weg* (caminho, curso, rota, passo, estrada, trajeto) é uma palavra primordial da linguagem que se adjundica ao homem meditativo. A palavra condutora no pensamento poetizante de Lao Zi soa *Dao* e significa propriamente *Weg*. [...] Traduziu-se, portanto, *Dao* por razão, espírito, sentido, *logos*.” (HEIDEGGER, Martin. *Unterwegs zur Sprache*. Pfullingen: Verlag Günther Neske, 1959. p. 198).

¹²⁴ Para a referência, note a utilização da crase antes dos substantivos: “Deus chamou à luz ‘dia’ e às trevas ‘noite’.” (Gn 1,3b); A *coisa* já *é*, antes de ser nomeada. A atividade de nomear, do homem, segue o modelo: “O homem deu nomes a todos os animais, às aves do céu e a todas as feras selvagens” [...] e, de Eva: “Ela será chamada ‘mulher’, porque foi tirada do homem.” (Gn 2,20a, 23b; BJ). “Em hebraico”, R. de Vaux, tradutor e comentarista do *Gênesis*, na *Bíblia de Jerusalém*, afirma que o texto “joga com as palavras ‘isha’, ‘mulher’, e ‘ish’, ‘homem’.” (BJ, 1985, p. 34).

¹²⁵ HEIDEGGER, Martin. *Que é uma coisa?* Lisboa: Edições 70, 1992. p. 39. (Col. Biblioteca de Filosofia Contemporânea). Bilíngue. Do modo como emprega o substantivo feminino “coisa”, Heidegger destaca três definições, que podem ser: no *sentido restrito*, para significar o disponível, o visível; no *sentido lato*, para qualquer assunto, qualquer coisa que aconteça e, de modo ainda mais lato, no *sentido de a coisa-em-si*, distinguindo-a de a “coisa para nós”. (HEIDEGGER, 1992, p. 37).

Ad. – Agrada-me.¹²⁶

De certa forma, o autor do *De magistro* permanece na tradição do referencialismo platônico¹²⁷, mas ainda mais no convencionalismo aristotélico-estoico – naquilo em que o cristianismo nascente pode adaptar à *doctrina christiana*, que legou ao Ocidente¹²⁸, até o surgimento da filosofia analítica com Russell, a lógica matemática de Frege e o moderno problema da linguagem, na filosofia, colocado principalmente por Wittgenstein¹²⁹; que volta a Agostinho, como representante de toda essa tradição, no fito de criticá-la, criticando-o. Mas o próprio Agostinho sabia das inconseqüências lógicas que a linguagem (I), mesmo em argumentos de eruditos (e da própria Escritura [II]), pode apresentar:

I. – Pois então, indagou Trígésio, não se pode deduzir ser feliz quem não está na indigência pelo fato de ser manifestamente infeliz ou indigente? Ora, lembro-me de

¹²⁶ *De mag.*, V, 7.

¹²⁷ A exemplo do que vemos no *Sofista*, onde “o Estrangeiro de Eléia tem o projeto de fornecer os fundamentos de um discurso capaz de informar algo sobre o mundo”. Destacando-se “a tradicional distinção entre filosofia e sofística que [...] pode ser entendida como um confronto entre duas maneiras de compreender a relação entre discurso e ser: (i) aquela baseada no princípio de que o discurso diz o que as coisas são, e (ii) aquela que sustenta que o ser é apenas aquilo que se diz que ele é, pois é impossível dizer o que as coisas são. Trata-se, portanto, de separar dois planos ontológicos, o do ser em si e o do parecer ser, aos quais correspondem, respectivamente, estas diferentes perspectivas de compreensão da relação entre linguagem e mundo. A primeira perspectiva, inaugurada por Parmênides e seguida por Platão, implica que, para dar conta do plano do parecer ser, há entidades fixas e universais que garantem o significado da linguagem e a possibilidade de transmissão de conhecimento. Assim, o ser é anterior ao discurso e o discurso verdadeiro diz, sobre uma coisa, o que ela é, tal como é. Em outras palavras, o discurso diz o ser das coisas e, se o faz, é porque as coisas são como são. Deste modo, a filosofia [...] representada por Parmênides e Platão, se apóia em uma concepção referencialista de discurso, o que significa que o discurso ganha sentido referindo-se a elementos não discursivos, e busca extrair do discurso o núcleo objetivo da verdade, subtraindo sua subjetividade, a fim de revelar o que as coisas realmente são, independentemente da opinião e de componentes circunstanciais.” (SOUZA, Eliane Christina de. Funes e o Estrangeiro de Eléia. In: *Revista de Filosofia*, Curitiba, v. 16, n.19, p. 44, jul./dez. 2004).

¹²⁸ Nas palavras de Sto. Tomás: “Agostinho diz: ‘Se por acaso aqueles que se dizem filósofos disseram alguma verdade e em harmonia com nossa fé, é preciso que reclamemos essa verdade para nosso uso, pois são como possuidores ilegítimos. As doutrinas dos pagãos encerram fábulas inventadas e supersticiosas que todos os cristãos, saindo da sociedade pagã, devem evitar’. Por isso, Agostinho, que foi impregnado das doutrinas dos platônicos, quando neles achava coisas em acordo com a fé, as recolhia; quando julgava contrárias, as substituíam por coisa melhor.” (*Sum. Theol.*, I, Q 84, A 5, resp.).

¹²⁹ É evidente que, de Platão a Wittgenstein, há diferenças no modo de tratar sobre o tema da linguagem, enquanto problema da filosofia ou à filosofia. Se tocamos ou nem tocamos em nomes como os de Guilherme de Ockham, Descartes, John Lock (1632-1704), Wilhelm von Humboldt (1767-1835) – ou Friedrich Wilhelm Christian Karl Ferdinand, Barão von Humboldt, diplomata, filósofo fundador da Universidade de Berlim (hoje, Humboldt-Universität), amigo de Goethe e especialmente de Schiller, conhecido como o linguista alemão que, em sua época, mais cooperou com a filosofia da linguagem, desenvolvendo teorias e prática pedagógicas que influenciaram no desenvolvimento da filologia comparativa, etc. –, Edward Sapir (1884-1939) e Benjamin Lee Whorf (1897-1941) – dois linguistas que, nos anos 1930, formularam uma tese original que se tornou, por muito tempo, referência do relativismo linguístico (chamada de Sapir-Whorf, a tese afirma que as pessoas vivem segundo suas culturas e em universos mentais distintos, exprimidos (ou determinados) pelas diferentes línguas e dialetos com os quais se comunicam, etc.) –, Pierce e Suassure, é que, na crítica de Wittgenstein, eles, de um modo ou de outro, e embora as diferentes abordagens, se inserem dentro dessa mesma tradição referencialista.

que já concordamos sobre isso [...], e de que não existe meio-termo entre a miséria e a felicidade.

– E a teu entender, repliquei, existe, existe meio-termo entre um ser morto e um ser vivo? Não é toda pessoa um ser vivo ou um ser morto?

– Confesso também não existir aí meio-termo. Mas aonde queres chegar com essa questão?

– Eis: penso que admities estar bem morto aquele que foi enterrado há um ano?

Trigésio não contradisse.

– Nesse caso todo homem que não estiver enterrado há um ano, estará ainda vivo?

– Essa consequência não se segue, retorquiu ele.

– Também do fato de que “todo indigente é infeliz” não se segue que “quem não estiver na indigência será feliz”, visto que entre o feliz e o infeliz como entre o vivo e morto não cabe estado intermediário.¹³⁰

II. [...] os homens mostram-se tanto mais chocados [...] quanto mais são ignorantes. E são tanto mais ignorantes, quanto mais querem parecer instruídos, não quanto à verdadeira ciência das coisas que nos edificam, mas quanto à ciência dos signos com a qual nos é difícil não cair no orgulho, visto que até a ciência da verdade nos faz cair no orgulho, quando não se submete o espírito ao jugo do Senhor.

No fundo, que mal faz para quem a compreende, que esta frase (do livro dos Números 13,20, sobre os exploradores enviados a Canaã) assim esteja redigida: “Que terra é esta onde os que nela se instalam perguntam-se se é boa ou má, e quais as cidades onde habitam?” Essa maneira de exprimir parece-me antes pertencer a uma língua estranhado que traduzir um pensamento profundo.

Há também uma palavra que não podemos tirar da boca dos cantores: “*Super ipsum autem floriet santificatio mea*” (sobre ela florescerá a minha santidade) (Sl 132,18). Trocar “*floriet*” por “*florebit*” (o que seria o certo por ser *floreve* verbo da 2ª conjugação) não altera nada o sentido. Entretanto, um ouvinte instruído preferiria que o termo fosse corrigido e que não se dissesse *floriet*, mas *florebit*. Ora, tal correção só tem por obstáculo o costume de falar dos cantores.

Por outro lado, esses erros podem facilmente ser considerados desprezíveis pelos que querem ser infiéis ao pensamento.

Não sucede o mesmo com aquela passagem do Apóstolo: (1Cor 1,26) (O que é loucura de Deus é mais sábio do que os homens, e o que é fraqueza de Deus é mais forte do que os homens. Se quisessem conservar a construção grega, a atenção do leitor vigilante certamente iria à verdade da idéia. Seria dito: “*Quod stultum est Dei sapientius est hominum et quod infirmum est Dei fortius est hominum*” (no genitivo plural). Contudo, um espírito mais lento, ou não compreenderia coisa alguma, ou o faria de maneira errada. Porque tal construção não somente é errônea em latim, mas presta-se a equívocos. Parece dar a entender que a loucura e a fraqueza dos homens são mais sábias e fortes que as de Deus. Ainda que a tradução: *sapientius est hominibus* não careça de ambiguidade, ela incorre em solecismo. Pois a não ser pela luz que surge da sentença, não se saberia se *hominibus* é dativo, do singular *huic homini*, ou se é ablativo, do singular *ab hoc homine*. Portanto, melhor se diria: “*Sapientius est quam homines* (no nominativo) *et fortius est quam homines*”.¹³¹

Dos pontos que poderíamos lembrar, sinalizando esse caminho da Antiguidade à Modernidade, um é evidente por si mesmo, e também ligado à questão da linguagem: a ideia

¹³⁰ *De beat uit.*, IV, 24.

¹³¹ *De doc. christ.*, II, 13,20. Os capítulos anteriores – “Directivas para o estudo das Escrituras”, “O obstáculo dos signos ignorados ou figurados”, “Necessidade de conhecimento das línguas bíblicas”, “Utilidade da diversidade de traduções”, “Erros de tradução e “A relatividade dos erros gramaticais”; títulos dados pela tradutora brasileira – elucidam o contexto do trecho transcrito.

de *retidão*. Termo que, na Patrística, diz respeito ao ideal cristão de *vida reta* e à noção comum de *verdade objetiva*¹³², direta, moralmente reta¹³³, e à ideia do *ser* eterno:

Só a eternidade é sempre. Não tem sido, como se já fora, nem será como se ainda não fora. Pelo que, só ela pode dizer com muitíssima verdade ao homem: “Eu sou aquele que é”. E dela se pode dizer com a máxima verdade: “Eu sou me enviou a vós” (Ex 3,14).¹³⁴

No mais, e tendo em mente a passagem supracitada, convém lembrar que o *Augustinus magister* que busca o *É* simples, o *É* verdadeiro, o *É* puro¹³⁵, está indissociavelmente ligado àquilo que Gilson chama de “metafísica do Êxodo”¹³⁶, e também ligado ao neoplatonismo:

É comum considerar Agostinho o “mestre do Ocidente”. De modo específico e até certo ponto, ele incorpora a ligação do cristianismo com o helenismo e assim com a filosofia grega, sobretudo com a filosofia de Platão. O título *Augustinus magister*, do Congresso Parisiense de 1954, presta-se tanto ao teólogo quanto ao filósofo.

¹³² “Se, com efeito, a falsidade vem das coisas que imitando o Uno – não enquanto imitam, mas enquanto não conseguem realizar esse ideal – a Verdade (o Verbo) é o que consegue essa realização. É tal como o Uno. Eis porque é chamado, com retidão, o seu Verbo e a sua Luz (Rm 1,25). [...] Em vista do que é, é pela verdade que é verdadeiro tudo o que seja verdadeiro. Como é pela semelhança que é semelhante tudo o que seja semelhante.” (*De ver. rel.*, V, 36,66). “Todas as coisas que tendem à unidade tem essa Verdade, Rega, Forma, Modelo – ou outro qualquer nome que se possa dar.” (*De ver. rel.*, V, 31,58). “Desse modo, a verdadeira religião não há de ser buscada na confusão do paganismo, nem nas impurezas do cisma, nem na cegueira do judaísmo, mas somente entre os denominados cristãos católicos ou ortodoxos, isto é, entre os guardiões da integridade e seguidores do que é reto.” (*De ver. rel.*, 5,9 [Prólogo]). “A retidão é a palavra significando o que deve significar. Se a linguagem significa que o que não é é (nisso consiste o falso), é porque ela recebeu a capacidade de significa-lo, porque ela deve significa-lo. Essa retidão fundamental deve ser, pois, distinguida da verdade de um enunciado, que consiste em que a linguagem diga que o que é é, e que o que não é não é. O poder de dizer o falso está envolvido na retidão: a linguagem pode dizer o falso, porque recebeu o poder de dizê-lo. Mas esse dizer o falso também está envolvido na verdade: ele só pode aparecer como falso na medida em que a norma da verdade é interna à linguagem (senão, onde estaria o critério?). [...] A linguagem é verdadeira quando enuncia o que é que não é, mas um enunciado é falso quando diz o que é que não é. É preciso pois distinguir, quanto à linguagem, de um lado o que recebeu o poder de significar, e de outro lado aquilo em vista do que ela foi feita. No caso de um enunciado falso, a linguagem significa segundo o que ela recebeu o poder de significar (ela recebeu o poder de significar o falso; ela deve significa-lo), mas ela não significa aquilo em vista de que ela foi feita: manifestar aquilo que é verdadeiro. O que se chama retidão, é o que ela significa sempre, precisamente o que ela recebeu o poder de significar. Poder-se-ia detectar, por essa concepção da retidão, uma filiação secreta, que iria do *Sofista* a Wittgenstein passando por Anselmo, filiação cujo motivo seria uma correção global da linguagem, mesmo e principalmente talvez em sua capacidade de dizer o falso.” (NEF, 1995, p. 56-57).

¹³³ “‘Guarda a inocência e observa a retidão’ (Sl 36,37). Deus te guiará, de sorte que queiras, também tu, aquilo que ele quer. Isto é retidão. Pois, se não queres o que Deus quer, serás torto, e tua maldade não te permitirá adaptar-se ao que é reto.” (*Enn. in Ps.*, 36, S. I,12). E mais adiante: “Não te afastes do caminho reto, não te detenhas, não olhes para trás. Continua andando, porque aquele que perseverar até o fim será salvo (Mt 10,22).” (*Enn. in Ps.*, 26, 17).

¹³⁴ *De ver. rel.*, VI, 49,97.

¹³⁵ “*Est enim simplex quaero, Est verum quaero, Est germanum quaero* (“Eu busco o *É* simples, eu busco o *É* verdadeiro, eu busco o *É* puro”).” (*Enn. in Ps.*, 38, 7). A referência ao *É*, como vimos (Cap. 1), é à passagem do Êxodo, quando Deus se apresenta a Moisés como o “*É*”: “EU SOU.” (Ex 3,14). É na retidão, no *dizer* e no *agir* correto, verdadeiro, que Deus “se esconde”. Agostinho entende que a verdade *está* nele, e por estar, faz com que ele reconheça a verdade que também *está* (*estava*) em Moisés.

¹³⁶ GILSON, Etienne. *L’ésprit de la philosophie médiévale*. 2. ed. Paris: Vrin, 1968. p. 50; nota 1.

Todavia, Agostinho é antes de tudo um homem da religião e por isso mais teólogo que filósofo.¹³⁷

E assim a linguagem está a serviço da hermenêutica, e a hermenêutica em função da transmissão e compreensão dos conteúdos da *doctrina christiana*, a *vera religio* que é o caminho para toda vida boa e feliz¹³⁸. Para tanto, para comunicar a *doctrina*, valem todos os recursos: da alegoria à retórica, dos “efeitos sonoros” aos visuais, etc. “Lidando com discípulos jovens no diálogo sobre a ordem”, Garry Wills observa, “Agostinho usa tudo o que provoca o interesse dos alunos – ruídos estranhos em um cano de esgoto, galos de briga, cantoria entusiasmada em um anexo – para retornar ao tema da ordem no universo.¹³⁹” E como a linguagem falada, concretizada no discurso – a realização verbal do processo comunicativo –, é mais lenta que o pensamento, é preciso atentar para as questões próprias do discurso antes de discursar: os modos que a fala expressa ou deve expressar o pensamento, sabendo-se que tal empresa, pelos limites da linguagem, não é nunca perfeito. Em uma passagem do *De catechizandis rudibus*, dizendo-se entristecido de que a sua “língua não baste ao meu coração”, o Hiponense deseja

que aquele que me ouve entenda tudo o que eu entendo, mas percebo que minhas palavras não podem consegui-lo: o entendimento penetra a alma como rápido clarão enquanto que a expressão é lenta e longa, e muito diferente daquele. Enquanto se desenvolve esta, já aquele se fechou no seu segredo... embora, maravilhosamente, imprima na memória algumas marcas que perduram durante a enunciação das sílabas.¹⁴⁰

Trata-se de um tema e um problema já debatido no *De magistro*, aparecendo aqui para ilustrar a dificuldade que é conciliar pensamento e palavra, e mais: fazer com que ambos sejam compreensíveis ao ouvinte. Como as palavras de um mesmo significado têm, em outras

¹³⁷ ALBERT, 2011, p. 83. Essa obra de Albert, a propósito, investiga os caminhos do platonismo desde a Antiguidade até a Modernidade, em Heidegger e Gadamer.

¹³⁸ *De ver. rel.*, 1,1 [Prólogo]. Mais adiante: “Não ofendendo àqueles que obstinadamente se apegam aos livros desses filósofos [neoplatônicos], eu direi com plena segurança, que nesta era cristã já não há lugar para dúvidas sobre a religião a que se deve aderir de preferência a todas as outras. Só ela leva, de fato, à verdade e à felicidade.” (*De ver. rel.*, 3,3 [Prólogo]).

¹³⁹ WILLS, 1999, p. 47.

¹⁴⁰ *De cat. rud.*, I, 2,3. No *De catechizandis rudibus*, o Hiponense sintetiza aquilo que de melhor a Igreja cristã, até a época, havia produzido em matéria de transmissão de conhecimentos. “A *Instrução dos Catecúmenos* sintetiza a pedagogia da fé e o que de melhor a Igreja desenvolveu na sua prática catequética em seus primeiros anos de existência. Este texto constitui-se em um documento que se refere à forma como a catequese era ministrada e retoma um tripé no qual se alicerçava a dimensão da prática catequética nesses primeiros tempos: instrução na fé, introdução na oração litúrgica e conversão de costumes.” (MEDEIROS, Márcia Maria. A instrução pelo riso em santo Agostinho. In: *Acta Scientiarum*. Education, Maringá, v. 32, n. 2, p. 185-91, 2010). Disponível em: <<http://periodicos.uem.br/ojs/index.php/ActaSciEduc/article/viewFile/10429/10429>>. Acesso em 13 de fev. 2011.

línguas, sinais sonoros próprios – “ira”, por exemplo –, assim também o entendimento acerca das mesmas, a depender do espírito de cada um; de modo que aquele que ensina, nada pode fazer senão indicar caminhos, incitar o ouvinte a – solução do *De magistro* e do *De vera religione* – voltar-se para si mesmo e, aí, encontrar o verdadeiro *Verbum*, o *mestre interior*, que tudo lhe confirmará, lhe ensinará. Assim: “A palavra que soa no exterior é, pois, um sinal da palavra que resplandece em nosso interior, à qual convém, mais adequadamente, o termo de verbo.”¹⁴¹ E noutra parte:

As palavras, com efeito, obtiveram entre os homens o principal lugar para a expressão de qualquer pensamento, sempre que alguém quer manifestá-lo. Ora, ao vibrar no ar, as palavras logo desaparecem, e não duram mais longamente do que ao ressoarem. Para serem fixadas, então, *foram instituídos seus signos*, por meio das letras. Assim, as palavras manifestam-se aos olhos não por elas próprias, mas pelos sinais que lhe são próprios.¹⁴²

Na elocução, as palavras fixadas na escrita sinalizam coisas que ou vemos ou dispomos na imagem intelectual (*memoria*)¹⁴³; são significantes que “dizem” que “X”, sendo “X”, revela “Y”, “Z”, etc., indicando mais que *si-mesmos*, embora também possam indicar a si mesmos¹⁴⁴. Tanto a palavra como a coisa palavreada (descrita com palavras), podem então

¹⁴¹ “[...] *sed transeunda sunt haec, ut ad illud perveniatur hominis verbum.*” (*De Trin.*, XV, 11,20). E na sequência: “Pois, o que se refere pela boca carnal é a voz da palavra interior, e denomina-se com propriedade verbo, devido ao que foi assumido para se exteriorizar. Assim, nossa palavra torna-se, de certo modo, voz do corpo ao assumir essa voz para se revelar aos homens de modo sensível – tal como o Verbo de Deus se fez carne, assumindo-a para se manifestar aos sentidos dos homens, de modo sensível. E tal como nosso verbo torna-se voz, sem se transformar em voz, assim o Verbo de Deus fez-se carne.” (*De Trin.*, XV, 11,20; no mesmo sentido: *De doc. christ.*, I, 13,12b). A noção agostiniana é conforme o *Crátilo* – o “ser verdadeiro” (*óntos ón*, ὄντως ὄν) no lugar do “*Verbum intimum*”: “A filosofia não consiste em interrogar as palavras, e sim as próprias coisas. [...] O verdadeiro saber remete-se das palavras para a realidade. O bom dialético é aquele que vai das palavras para a realidade, é o bom legislador. Fazer uma filosofia da essência é remeter-se da linguagem para a essência que a julga.” (RICOEUR, 2014, p. 13). Platão, por sua vez, como vimos, “apoia-se na oposição, clássica em sua época, entre o que é ‘por natureza’ e [o que é] ‘por convenção’.” (RICOEUR, 2014, p. 13).

¹⁴² *De doc. christ.*, II, 3,4; 4,5. “Esses sinais, é verdade, não puderam ficar comuns a todos os povos.” Agostinho afirma, e justifica: “Isso por causa da desinteligência humana que houve – cada uma das nações a querer usurpar para si o domínio. Desse orgulho é sinal aquela torre erguida em direção ao céu. Lá, os homens ímpios incorreram no mal e não somente terem vontades opostas, mas também línguas diferentes (Gn 11,1-9).” (*De doc. christ.*, II, 4,5).

¹⁴³ Incluindo um alfabeto específico ou aquele que escreve, a quem lemos ou “vemos” pela escrita que o denuncia: “[...] como se fala de língua grega, língua latina, não designando o órgão corporal, mas o que se faz através do órgão carnal. Pois, a língua é um dos nossos membros, entre os demais, como os olhos, o nariz, os ouvidos, etc.; a língua grega, porém, é constituída de palavras gregas; não quer dizer que as palavras são uma língua, mas que as palavras são proferidas com a língua. Dizes a respeito de alguém: conheço a sua face, falando do membro do corpo. Dizes igualmente: Reconheço a mão deste ausente; não a mão do corpo, mas a escrita feita pela mão, que é do corpo.” (*Enn. in Ps.*, 34, S. II,3).

¹⁴⁴ A definição é do próprio Agostinho: “[...] ao tratar sobre os sinais (de signis), advirto que não se dê atenção ao que as coisas são em si, mas unicamente ao que significam, isto é, que elas se manifestam sinais de algo diferente. O sinal é, portanto, toda coisa que, além da impressão que produz em nossos sentidos, faz com que nos venha ao pensamento outra ideia distinta.” (*De doc. christ.*, II, 1,1).

espelhar-se interiormente; isto é: podem ser mensuradas pelo *mestre interior* (*Magister intimum*) que confirma o *sim* e/ou o *não* da verdade de cada coisa, guiando nosso entendimento ao *é* final – interiormente, onde o *é* (da coisa) é *reconhecido* ou como verdadeiro (V) ou como falso (F). Porque o *Verbum intimum* é sempre verdadeiro, verdadeira também é a sua orientação: sobre V, sobre F. É na verdade do pensamento ou em sua correta condução que ele (o pensamento) se volta sobre si mesmo, e então se eleva ao Real: o si-mesmo sem reflexo sólido correspondente, *resignificante*: Deus. As palavras, portanto, também são sinais dados por Deus na intenção de que, por eles, os homens se voltem para o Deus da Palavra, Deus Palavra: *É*. No início do segundo livro da *Imitação de Cristo*, o autor exorta a alma a desprezar as coisas exteriores em função das interiores, onde o Cristo habita e, com ele, nele, encontrem o reino de Deus¹⁴⁵. É a doutrina cristã, à luz da interioridade agostiniana.

3.3. A semântica subordinada à pragmática, ou: A linguagem como problema hermenêutico aplicado à “facticidade objetual”¹⁴⁶

Na retórica antiga, o dizer *A* para significar *B* é método conhecido, largamente adotado na tradição pré-cristã, que geralmente ignora seus excessos – tornando o discurso (oral ou escrito) mais nebuloso que elucidativo. Às vezes, nessa mesma retórica, a alegoria (de *allós agourein*, “outro falar”) surgia como mero *ornatus*: ornamento discursivo, recurso teatral para impressionar a plateia, granjeando a aceitação pelo artifício da fala, da lábia, do

¹⁴⁵ “‘O reino de Deus está dentro de vós’, diz o Senhor (Lc 17,21). Converte-te a Deus de todo o coração [ou: ‘Volta-te [para Deus] com todo o teu coração...’, na tradução de Aloysius Croft e Harold Bolton, em: KEMPIS, Thomas à. *The imitation of Christ*. New York: Dover Thrift Editions, 2003], deixa este mundo miserável e tua alma encontrará descanso. Aprende a desprezar as coisas exteriores e entregar-te às interiores. Então, verás o reino de Deus vir a ti. [...] Para o homem interior tem Ele visitas frequentes, doces colóquios, suaves consolações, grande paz e familiaridade verdadeiramente inefável.” (KEMPIS, Tomás. *Imitação de Cristo*. Trad. de Paulo Matos Peixoto. São Paulo / Rio de Janeiro: Paumape, 1979. p. 57 [II, 1.1]). Também disponível em: <http://www.mariamaedaigreja.net/Livro_Imitacao_de_cristo.html>. Acesso em: 12 fev. 2016.

¹⁴⁶ Entenda-se por *facticidade*, na ontologia heideggeriana, a ocasionalidade ontológica, referente ao universo humano: sua voz (na fala articulada), sua palavra (escrita) e sua ocasionalidade histórico-referente, psicológica, realizada na ação comunicativa, qualquer que seja ela, por quaisquer meios. Por *objetual*, o objeto imediato-refrente (o homem) na ação comunicativa, em que as línguas e as linguagens servem a um propósito – a uma família ou a um grupo social situado em um tempo e espaço não escolhidos. Heidegger fala em uma “dimensão histórica decisiva”, e, diferente do que temos desenvolvido e ainda desenvolveremos, afina sua pesquisa à origem ontológica do ser ôntico – para então superar as hermenêuticas clássica e tradicional –, ser-aí, referidos à hermenêutica. Trata-se, portanto, para ele – e não para o nosso tema –, de uma investigação sobre a facticidade radical (de *raiz*), originária. (Cf. HEIDEGGER, 2013, p. 111 [Anexos: suplementos e aditamentos]). Ainda nesse sentido, ver a nota 8 em nossa Introdução. Por uma questão de simples coerência histórica, nos manteremos (somente) na “origem ontológica do ser ôntico” heideggeriano, evidentemente ligado à ontologia agostiniana.

discurso impressionante. Do mesmo modo pode ser a metáfora, que é, conforme Heinrich Lausberg, o *tropo*¹⁴⁷ por excelência: “A alegoria”, ele afirma, “é metáfora continuada como tropo de pensamento, e consiste na substituição do pensamento em causa por outro pensamento, que está ligado, numa relação de semelhança, a esse mesmo pensamento.”¹⁴⁸ O mesmo fora dito por Agostinho: “O que é, pois, a alegoria senão o tropo [a partir] do qual outra coisa é dita?”¹⁴⁹ É o que a Antiguidade greco-latina e cristã, depois continuada no medievo, chamou de “alegoria dos poetas”¹⁵⁰: um termo 2º tomando o lugar de um 1º, próprio ou literal, dizendo *isso* para significar-apontar *aquilo*. Quintiliano, citando um poema do Livro I das *Odes*, de Quinto Horácio Flaco (8-65 a.C.)¹⁵¹, afirma:

A alegoria, em latim *inversio*, apresenta um sentido diverso do das palavras, e às vezes até contrário. A primeira forma resulta sobretudo de uma seqüência de metáforas: “Ó nave, levam-te ao mar novas / Ondas! Que fazes? Rápida entra / No porto” e todas as passagens de Horácio em que o navio é o Estado, as ondas e tempestades as guerras civis, o porto a paz e a concórdia.¹⁵²

Mas o Doutor da Graça (*Doctor Caritatis*), mestre da retórica, serve-se de um modelo alegórico distinto desse “dos poetas”, que Hansen chama de “alegoria dos teólogos”. No exemplo acima, “Quintiliano pensa a alegoria como ornamentação oratória ou poética”, e “os Padres, como revelação de mistérios divinos.”¹⁵³ De fato, tal alegoria é já hermenêutica e

¹⁴⁷ Do grego *τρόπος* (do verbo *τρέπο*, “girar”). Figura de linguagem ou da retórica que apresenta uma mudança de significado, interna (no nível do pensamento) ou externa (no nível da palavra). No primeiro caso é quando há apenas a associação de ideias (a perífrase); se essa associação é de caráter comparativo, então é uma metáfora. Heinrich Lausberg afirma que a retórica clássica classifica como *trópos* somente a sinédoque, a antonomásia, a ênfase, a litote (“atenuação”), a hipérbole, a metonímia, a metáfora, a perífrase, a ironia e a metalepse (que é um tipo raro de metonímia). (Cf. LAUSBERG, Heinrich. *Linguística românica*. 2. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1981. p. 144-64).

¹⁴⁸ LAUSBERG, Heinrich. *Manual de retórica literária: fundamentos de una ciencia de la literatura*. Madrid: Gredos, 1976. p. 283. v. 1.

¹⁴⁹ *De Trin.*, XV, 9,15; *PL* 42, 1068. À alegoria, convém lembrar ainda que, na Escritura, “frequentemente [...] uma só e mesma coisa vem sugerida por muitas e várias comparações.” (*Enn. in Ps.*, 8, 1).

¹⁵⁰ Cf. HANSEN, João Adolfo. *Alegoria: construção e interpretação da metáfora*. São Paulo: Hedra; Campinas: Editora da Unicamp, 2006. p. 27.

¹⁵¹ Ode XIV, *Ad Rempublicam*: “Ó nave, levam-te ao mar novas / Ondas! Que fazes? Rápida entra / No porto. Não vês como / O costado despojado de remos / E o mastro ferido do rápido Áfrico / E as vergas gemem, e como sem cordas / A quilha mal pode suportar / O mar enfurecido? Não tens velas inteiras / Nem deuses a quem invoques oprimida pelo mal. / Embora tu, pinho do Ponto, / Filha de ilustre floresta, / Te orgulhastes de tua origem e de tua nobreza inútil, / O nauta amedrontado não crê nas pinturas / Da popa. Cuida-te, se não queres / servir de brinquedo aos ventos. / Outrora meu sofrimento e inquietação, / Hoje preocupação e cuidados, / Evita os mares extensos / Entre as Cíclades brilhantes”. É provável que Horácio tenha composto o seu poema após a Batalha de Filipos, em 42 a.C. O navio figurava Roma; o mastro destruído *era* Pompeu, o Grande, morto em 48 a.C., no Egito, por ordem de Ptolomeu XII.

¹⁵² *De inst. Orat.*, III, VIII. QUINTILIANO, Marco Fábio. *Institution oratoire (De institutione oratória)*. Trad. franc. de Henri Bornecque. Paris: Garnier, [s.d.]. p. 238.

¹⁵³ HANSEN, 2006, p. 30.

antecipa o essencialismo cristão¹⁵⁴ que, estranho à retórica da Antiguidade, afirma a existência de dois livros escritos por Deus: o livro do mundo (ou da natureza)¹⁵⁵ e a Bíblia. No retórico Livro X das *Confissões*, quando Agostinho interroga a terra, o mar, os abismos, os seres rastejantes, as brisas, o ar, o céu, o sol, a lua, as estrelas e a mole do universo, acerca de Deus, tudo lhe responde: “Não somos Ele, mas foi Ele quem nos fez.”¹⁵⁶ Aí, de modo alegórico, o mundo serve a uma revelação (geral) que escapa a todos os sentidos da Antiguidade pagã; aceção *comum* às doutrinas cristã-paulina e cristã-paulino-agostiniana. Séculos depois o franciscano Boaventura, mantendo essa tradição hermenêutica, repetirá o Hiponense:

As criaturas do mundo visível são os sinais [*significant*] das perfeições invisíveis de Deus, seja porque Deus é a causa, seu exemplar e seu fim [*exempla et finis*] (pois todo efeito é sinal [*signo*] de sua causa, toda cópia é sinal de seu exemplar [*exemplatum exemplaris*] e todo meio e sinal do fim ao qual conduz), seja por meio de sua própria representação [*propria representatione*], seja como figuras proféticas [*prophetica praefiguratione*], seja pelo ministério dos anjos, seja por uma instituição divina. Todas as criaturas são, de fato, pela sua natureza, uma imagem ou semelhança da Sabedoria eterna.¹⁵⁷

Assim:

Alguns seres foram feitos não somente pela Sabedoria de Deus, mas para a Sabedoria: assim, toda criatura racional e inteligente entre as quais, com muita razão está incluído o homem, por ser feito à imagem e semelhança de Deus. De outro modo, não poderia contemplar pela mente a Verdade imutável.¹⁵⁸

A ontologia agostiniana – doutrina da Iluminação, do *mestre interior*, o itinerário da mente para Deus, etc. –, apesar da influência de Aristóteles no século XIII, aparece praticamente sem retoques em obras como *Cristo, único mestre de todos*, *Solilóquios sobre os quatro exercícios mentais*, *Redução das ciências à Teologia*, *Brevilóquio*, *Itinerário da mente para Deus* e *O governo da alma*, de Boaventura – entre outras não tão explicitamente

¹⁵⁴ Diz-se assim de qualquer doutrina filosófica que sustente a primazia da essência sobre a existência. Em outras palavras: “O essencialismo implica uma concepção dos signos como metáforas: as coisas são criadas e, desta forma, são índices ou vestígios da Suma Vontade, que se manifesta indiretamente nelas. Há somente duas classes de seres no mundo: os signos e a Coisa (Deus).” (HANSEN, 2006, p. 59).

¹⁵⁵ A exemplo do que é afirmado no SI 18, Rm 1,18-20, etc.

¹⁵⁶ *Conf.*, X, VI,9 [A]. O texto que o Hiponense usa para justificar a voz do mundo é o de Gn 1,20; o relato da criação. No mesmo sentido: *Enn. in Ps.*, 26, 12.

¹⁵⁷ *Itin. ment. in Deum*, II, 12. BOAVENTURA, São. Itinerário da mente para Deus (*Itinerarium mentis in Deum*). In: DE BONI, 1983, p. 179-80.

¹⁵⁸ *De ver. rel.*, VI, 44, 82. Em *Enn. in Ps.*, 33, 6, o Cristo é a Sabedoria de Deus, e “Ela é a verdade. É Deus.” E sendo verdade, sendo Deus, é também imutável: “Alguma vez ouvistes dizer, irmãos, que possa nosso Deus sofrer mudança? A verdade é supereminente, é o Verbo de Deus, é a Sabedoria de Deus, pela qual tudo foi feito.”

referentes¹⁵⁹. Nesses modelos ontológicos, do mesmo modo que as “coisas” do mundo, na alegoria cristã, apontam para o Deus que às criou, também algumas passagens e/ou personagens do Antigo Testamento, de modo figurativo (*tipo*), apontam para o Novo, realizando-as¹⁶⁰; e alguns *sacramenta* (sinais sagrados) no Novo, são símbolos referentes à fé cristã (eucaristia, batismo, etc.), em memória do Cristo, para a comunhão dos fiéis, etc. Nos *sacramenta*, a interpretação não cai nem nas palavras e nem nas *coisas* (objetos, ritos, etc.), mas nos acontecimentos que envolvem todas as coisas contidas, e às vezes nos personagens do acontecido¹⁶¹ – os dois filhos de Abraão figuram os dois Testamentos, entre uma infinidade de outros exemplos¹⁶². Mas isso não representa uma novidade entre os Padres e medievais do séc. XIII. Agar, de modo não menos espiritualista, na tipologia alegórica de Fílon, é *como* a filosofia helênica diante da doutrina de Deus (a teologia hebraica), e Sara, a esposa legítima de Abraão, seu senhor, sua senhora.

Como as ciências encíclicas [*ta enkuklia*] ajudam a perceber a filosofia, do mesmo modo a filosofia ajuda a adquirir a sabedoria. Porque a filosofia é o estudo da sabedoria, a sabedoria é a ciência das coisas divinas e humanas e de suas causas. Portanto, do mesmo modo que o ciclo de atividades devotadas às Musas [*hè egkuklios mousikè*] é o escravo da filosofia, assim também a filosofia é escrava da sabedoria. A filosofia ensina a dominar o ventre, o baixo-ventre, a dominar também a língua. Esse domínio, dizem, merece ser escolhido por si mesmo, mas teria um caráter mais sublime, se fosse buscado para honrar a Deus e agradá-lo; é preciso pois que guardemos a lembrança de nosso soberano, quando queremos cortejar suas servas [*therapainidas*], podemos admitir que nos tenham por seus maridos, com a

¹⁵⁹ As obras citadas estão traduzidas em: DE BONI, 1983. O mesmo De Boni que afirma, na apresentação do livro-coletânea: “Excetuando a *Política*, traduzida por Moerbeke após seu período de magistério, Boaventura cita 930 vezes as demais obras de Aristóteles – só Agostinho é mais mencionado... [...]. O paradigma do pensamento histórico do Cristianismo, na Antiguidade, foi tomado de santo Agostinho, devido principalmente ao livro *A Cidade de Deus*. Neste, a obra dos seis dias da criação é vista num *sentido figurado* que a duplica, fazendo com que a história da humanidade seja também dividida em seis etapas, na última das quais encontra-se o Cristo, como consumidor dos tempos.” (DE BONI, Luis A. Apresentação. In: _____, 1983, p. XVIII-XIX).

¹⁶⁰ “[Erich] Auerbach estudou a mudança de significado de *figura*, de seu uso original como ‘forma’, depois como ‘modelo’, ‘cópia’, ‘imagem onírica’ e tropo ou figura de retórica, até que Tertuliano e outros escritores cristãos depois dele [Agostinho entre eles] começaram a usá-la como uma figura para o que estava por vir. Assim Tertuliano vê Josué, o acólito de Moisés, como uma *figura* de quem Jesus seria a realização, pois Josué e Jesus são o mesmo nome. Como diz Auerbach, ‘*figura* é algo real e histórico que anuncia alguma outra coisa que também é real e histórica’.” (BLOOM, Harold. *Poesia e repressão: o revisionismo de Blake a Stevens*. Trad. de Cillu Maia. Rio de Janeiro: Imago, 1992. p. 92. [Col. Biblioteca Pierre Menard]).

¹⁶¹ “Os numerosos sinais sagrados [*sacramenta*] impostos ao povo hebreu – essa massa popular submissa pelo medo ao mesmo único Deus – estão agora revogados, permanecendo, entretanto, como objeto de fé e de interpretação.” (*De ver. rel.*, II, 17,34). “Agostinho emprega a palavra ‘sacramenta’, plural de *sacramentum*, com diversos significados, em múltiplos sentidos. Abarca tantos os mistérios da fé, como os signos misteriosos, cerimônias, ritos sacramentais, leis, observâncias, acontecimentos e personagens figurativos. Assim, por ex., a passagem do mar Vermelho é um sacramento.” (OLIVEIRA, Nair de Assis; FRANGIOTTI, Roque. Notas. In: AGOSTINHO, Santo. *A verdadeira religião; O cuidado devido aos mortos*. 2. ed. Trad. de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 2002. p. 56; nota 11. (Col. Patrística, 19).

¹⁶² Cf. *Enn. in Ps.*, 33, S. I,3-7.

condição de que o Outro seja a nossa verdadeira mulher e não tenha somente o nome.¹⁶³

Particularmente nesta passagem do *De vita contemplativa*,

A interpretação da Sagrada Escritura acontece de tal maneira, que é esclarecido o significado oculto através de alegorias. Porque o conjunto dos livros das leis equipara-se, na perspectiva destes homens, a um ser vivo que, como corpo, é possuidor dos ordenamentos literais, mas, como alma, possui o significado invisível oculto nas palavras. Aqui, sobretudo, a alma dotada de razão começa a enxergar o que lhe é familiar. Ela enxerga através das palavras, como através de um espelho, a incomensurável beleza dos pensamentos que nelas se mostram; ela desdobra os símbolos alegóricos e os afasta, desnudando, na luz, o significado das palavras para aqueles que estão em condições de enxergar, por intermédio de pequenos indícios, o invisível através do visível.¹⁶⁴

Fílon deixa claro o valor que dá à alegoria como método de interpretação das coisas divinas, que não podem ser compreendidas simplesmente pela razão; mas a razão, na alma e através da alma, é capaz de enxergar o que lhe é familiar (através [διὰ] das palavras, como através de um espelho, por intermédio de pequenos indícios), ver o invisível através do visível¹⁶⁵. Formado na técnica *dierética* platônica, Fílon procurava classificar e ordenar a realidade em estruturas piramidais, indo do universal ao particular.

Em outra interpretação alegórica, similar a de Fílon, Paulo vê o relato do Antigo Testamento como sombra do Novo:

Há nisso uma alegoria: essas mulheres são, com efeito, as duas alianças. Uma, a que vem do monte Sinai, gera para a servidão: é Hagar – pois o monte Sinai fica na Arábia. E Hagar corresponde ao à Jerusalém atual, visto ser ela escrava com seus filhos. Mas a Jerusalém do alto é livre, e ela é [Sara] a nossa mãe, pois está escrito: *Alegria-te, ó estéril, tu que não davas à luz; rompe em gritos de alegria, ó tu que não*

¹⁶³ *De congressu eruditionis gratia*, 79-80. JUDAEUS, Philo. *De congressu eruditionis gratia*. In: WENDLAND, P. (Ed.). *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*. Berlin: Reimer, 1898. p. 72-109. v. 3. Também disponível em: <<http://khazarzar.skeptik.net/books/philo/congresg.pdf>>. Acesso em: 13 dez. 2015. Na alegoria, o judeu é como Abraão, a Lei como Sara e a filosofia pagã como Agar, escrava que Sara entrega a Abrão para que, através dela, tenham filhos. (Cf. Gn 16,1-6). Modernizada, Sara tipificaria a *doctrina christiana*; Agar, a filosofia grega; os cristãos, Abraão.

¹⁶⁴ *De Vita Contemplativa*, 78.

¹⁶⁵ Na interpretação alegórica aplicada ao Antigo Testamento, “Deus é indefinível, destituído de qualidades que possam ser percebidas pelo homem. É o Espírito perfeito e, portanto, não pode manter contato com a matéria-carne. Através da mediação das Idéias Divinas ou Forças, unido na Força Suprema – o Logos – o mundo ordenado veio a existir a partir da matéria sem forma e sem vida. O Logos era a ‘Palavra de Deus’ criadora no *Genesis*.” (O’GRADY, 1994, p. 33-34). Como em um espelho, em seu dentro virtual, a imagem-linguagem refletida exteriormente é apenas especular, em relação ao real. A essa identidade entre coisa e imagem deu-se o nome de verdade (as palavras “reflexão” e “especulação” derivam de reflexo e de espelho, *speculum*, respectivamente).

*conheceste as dores; porque mais numerosos são os filhos da abandonada do que os filhos daquela que tem esposo.*¹⁶⁶

A subida de Moisés ao monte, onde recebe a Lei que entrega ao povo, é *umbra futurarum*. Moisés torna-se um *tipo* de Cristo que, na Nova Aliança, anuncia a Graça. O Novo Testamento *desvela* o que, no Antigo, esconde-se como *tipo*, sombra. Assim: “Podeis observar sem dúvida que, por obra de Cristo, [...] a Igreja católica apropriou-se e manteve a palavra e a Lei de Deus, conquistando a fé de todos os povos. Esses fatos vimo-los serem anunciados tal como os vimos realizarem-se. [...] tudo foi previsto, anunciado e escrito.”¹⁶⁷ Outro exemplo de *umbra futurarum* explorado por Agostinho (antes pelos estoicos) é a noção do cidadão virtuoso – como o *spoudaios* de Zenão –, figurado em Abel, e Caim sendo o oposto. Dessa figura chega-se à outra: a *Civitas celeste* e a *civitas terrena*, em conflito, por suas naturezas antagônicas: “Dois amores fundaram, pois, duas cidades...”¹⁶⁸ O cidadão virtuoso não é um homem concreto, isto é, histórico, comum; trata-se, antes, de um homem ideal, “homem superior”:

Se o homem comum habita a cidade histórica, o *spoudaios* pertence à Cosmópolis. É impressionante, nesse caso, a semelhança com a *Civitas Dei* de Santo Agostinho. O *spoudaios* nos dá a impressão que já não vive neste mundo.¹⁶⁹

¹⁶⁶ Gl 4,24-27; TEB.

¹⁶⁷ Ep., 232, 3.

¹⁶⁸ “Dois amores fundaram, pois, duas cidades, a saber: o amor próprio, levado ao desprezo a Deus, a terrena; o amor a Deus, levado ao desprezo de si próprio, a celestial. Gloriosa-se a primeira em si mesma e a segunda em Deus, porque aquela busca a glória dos homens e tem esta por máxima glória a Deus, testemunha de sua consciência. Aquela ensoberbece-se em sua glória esta diz a seu Deus: *Sois minha glória e quem me exulta a cabeça*. Naquela, seus príncipes e as nações avassaladas veem-se sob o jugo da concupiscência de domínio; nesta, servem em mútua caridade, os governantes, aconselhando, e os súditos, obedecendo. Aquela ama sua própria força em seus potentados; esta diz a seu Deus: *A ti hei de amar-te, Senhor, que és minha fortaleza*. Por isso, naquela, seus sábios, que vivem segundo o homem, não buscaram senão os bens do corpo, os da alma ou os de ambos e os que chegaram a conhecer Deus não o honraram nem lhe deram graças como a Deus, mas desvaneceram-se em seus pensamentos e obscureceu-se-lhes o néscio coração. Crendo-se sábios, quer dizer, orgulhosos de sua própria sabedoria, a instância de sua soberba, tornaram-se néscios e mudaram a glória do Deus incorruptível em semelhança de imagem de homem corruptível, de aves, de quadrúpedes e de serpentes. Porque levaram tais ídolos aos povos, para que os adorassem, indo eles à frente, ou os seguiram e adoraram e serviram a criatura e não o Criador, para sempre bendito. Nesta, pelo contrário, não há sabedoria humana, mas piedade, que funda o culto legítimo ao verdadeiro Deus, à espera do prêmio na sociedade dos santos, de homens e de anjos, com o fim de que Deus seja tudo em todas as coisas.” (*De civ. Dei*, XIV, XXVIII [B]). “Há uma cidade carnal e uma cidade espiritual; a primeira baseia-se na felicidade terrena, no prazer, e sua representação bíblica é Caim, o fraticida; a segunda, que vive no amor de Deus e na espera da felicidade celeste, é representada por Abel, vítima de Caim. Essas duas concepções de vida se perpetuam ao longo dos séculos através da Bíblia e através da realidade; às vezes chegam a confundir-se, pois certos homens atuam nos dois lados por interesse: contam com o prazer da vida terrena e com a redenção na vida futura.” (HUISMAN, Denis. A cidade de Deus. In: _____. *Dicionário de obras filosóficas*. Trad. de Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2000. p. 53).

¹⁶⁹ MANIERI, Dagmar. *Teoria da História: a gênese dos conceitos*. Petrópolis: Vozes, 2013. p. 39.

De fato, como nota Rachel Gazolla: “[...] há uma estrutura dual clara na *Politeia* [estoica]: de um lado, o cidadão perfeito, na e da cidade perfeita, que segue a ordem perfeita da natureza; de outro, seu contrário, o *phûulos*, pleno de males, um anticidadão.”¹⁷⁰ Mas, apesar das semelhanças entre o *spoudaios* e o cristão, Agostinho se opõe ao estranho desejo do estoico em negar o mundo histórico, suas convenções e instituições, em uma tola e orgulhosa procura pelo “permanente”, pelo “estável”¹⁷¹. O objetivo de Agostinho, n’*A cidade de Deus*, é justificar o cristianismo à luz do passado; mas o princípio da ordem não se encontra na História (os fatos ou a natureza humana), mas fora dela (Deus). Trata-se de uma ordem transcendente, não imanente; ascendente, não cíclica¹⁷¹. Nisso, e para isso, a hermenêutica alegórica era um “modo de dizer” sem dizer, sinalizando meios de *interpretar* a Escritura de modo não literal, principalmente quando o contexto apela para uma espiritualidade necessária. Nem tudo, porém, pode ser interpretado de modo alegórico, e a própria Escritura, para o hermenêuta, deve interpretar-se a si mesma. Uma das regras da/hermenêutica agostiniana diz que *a Bíblia é a sua melhor intérprete*: “Nas passagens mais claras se há de aprender o modo de entender as obscuras.”¹⁷² A regra diz respeito à *analogia fidei*, onde o interprete –

¹⁷⁰ GAZOLLA, Rachel. *O ofício do filósofo estoico: o duplo discurso da Stoa*. São Paulo: Loyola, 1999. p. 73.

¹⁷¹ “Maravilha-me hajam os estoicos tido a ousadia de negar a existência de tais males [as lutas da carne contra o espírito] e de aconselhar ao sábio que, se forem tão fortes que não possa ou não deva suportá-los, se suicide e emigre desta vida. Tal é a estupidez do orgulho desses homens que pretendem encontrar nesta vida e em si mesmos o princípio da felicidade. E tal a desvergonha deles, que chamam feliz o sábio, segundo o descreve sua vaidade, embora fique cego, surdo, mudo, fisicamente incapaz, seja atormentado por dores de crueldade inimaginável ou lhe sobrevenha outro mal, que se veja obrigado a matar-se, finalizando assim esta vida.” (*De civ. Dei*, XIX, IV,4 [B]).

¹⁷¹ “Se a aparição de *A Cidade de Deus* foi um acontecimento carregado de consequências para a futura evolução do pensamento ocidental, não foi apenas por causa de sua insistência em conceber a História de acordo com um plano. [...] No âmbito da cultura ocidental, é com espontaneidade e naturalidade que representamos o tempo como uma sucessão dotada de um começo e que avança em alguma direção: o tempo é uma flecha que assinala uma evolução. Por outro lado, é importante notar que esse é um conceito que está longe de ser universal e automático: constitui uma herança que, sem percebermos, adquirimos de Santo Agostinho. Para toda a Antiguidade, e para a maioria das sociedades pré-modernas em geral, não há começo, nem progresso, nem direção e, na representação mental do tempo, a imagem da roda substitui a da flecha. [...] A história avança desde um início (a Criação) até um ponto de chegada (o Juízo Final). E nesse sentido, sobretudo, devemos reconhecer que todos somos, quer queiramos, quer não, herdeiros de Santo Agostinho.” (DAL MASCHIO, 2018, p. 121).

¹⁷² *De doc. crist.*, III, 26,37b. No mesmo sentido, mais adiante: “Quando das mesmas palavras da Escritura são tirados não somente um, mas dois ou vários sentidos – ainda que não se descubra qual foi o sentido que o autor tenha em vista – não há perigo em adotar qualquer deles. Sob a condição, porém, de poder mostrar, através de outras passagens das santas Escrituras, que tal sentido combina com a verdade.” (*De doc. crist.*, III, 27,38). A tradição hermenêutica protestante, igualmente, trata o texto bíblico como sendo a chave de sua própria interpretação (*sui ipsius interpres*). É esse o modelo que, depois, estará na base da hermenêutica intencionalista de Schleiermacher: um texto pode ser a chave de sua própria interpretação, e a porta de entrada para que compreendamos a mente (intenção) do autor, etc. Cf. SCHLEIERMACHER, Friedrich D. E. *Hermenêutica: arte e técnica de interpretação*. Trad. de Celso Reni Braida. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2003.

diferentemente do que se faz desde a hermenêutica da totalidade¹⁷³ de Schleiermacher, do existencialismo de Kierkegaard e, na contemporaneidade, nos pós-estruturalistas que costumam envidar, acima do próprio texto, o *seu* interprete, sempre único, como também as *suas interpretações* – deve sumir para que apareça o *autor original* (com toda a sua situação histórico-social, etc.), o sentido do que ele escreveu, considerando-se: onde?, para quem?, sob qual circunstância?, com qual intenção?, em qual estilo?, etc. Agostinho, por sua enorme perspicácia, valorização da intuição como método de análise e ênfase na doutrina da Iluminação interior, às vezes se aproxima desses autores modernos, mas não vence a força do *Zeitgeist*. Apesar de estar adiante de seu tempo, como Gareth Matthews acentua, o Hiponense é ainda um homem dele, nele.

Do convencionalismo dos nomes – em Aristóteles, que, com reparos e ressalvas, adota a tese de Hermógenes¹⁷⁴ – às críticas de Epicuro (c. 341-271/70 a.C.)¹⁷⁵ a esse mesmo convencionalismo, e da tipologia de Fílon à riquíssima oratória de Cícero¹⁷⁶ e a retórica de

¹⁷³ Wilhelm Dilthey (1833-1911) dividiu em quatro períodos a atividade intelectual e literária de Schleiermacher: juventude (manuscritos), período da intuição (1796-1802), época crítica (1802-1806) e período sistemático (1806-1834). Ao contrário de Hegel e a exemplo de Agostinho, Schleiermacher não subordina a religião à filosofia, pois entende que o sentimento (Fichte), como uma unidade originária do pensamento e da vontade, não pode ser abolido pela simples razão. O sentimento da imortalidade fundamenta-se em uma consciência pessoal de dependência de algo superior, de onde deriva a consciência ética, de certo e errado – semelhante às teses de Kant em *A religião nos limites da simples razão*. “A influência kantiana”, Artur Mourão afirma, “fez-se sentir, positiva ou negativamente, em toda a teologia cristã subsequente: em Georg W. F. Hegel, Friedrich D. E. Schleiermacher...” etc. (MOURÃO, Artur. Apresentação. In: KANT, Immanuel. *A religião nos limites da simples razão*. Trad. de Artur Mourão. Covilhã: Universidade da Beira Interior / LusoSofia: Press, 2008. p. 4. (Col. Textos Clássicos de Filosofia).

¹⁷⁴ “O nome é um som articulado e significativo, conforme convenção e sem o tempo, e do qual nenhuma parte separada é significativa.” (*De int.*, II, 16a 20). No *Crátilo*, 388a-c, os nomes aparecem como ferramentas que servem aos seus próprios fins. Convém notar que Aristóteles faz distinção entre símbolo e sinal (ou “signo”, σημεῖον). Para ele, o símbolo é uma convenção; já o sinal seria a remissão objetiva a alguma coisa: “Primeiro, há necessidade de precisar o que é o nome e o que é o verbo, depois o que é a negação e a afirmação, a declaração e o discurso. Há os sons pronunciados que são símbolos das afecções na alma, e as coisas que se escrevem que são os símbolos dos sons pronunciados. E, para comparar, nem a escrita é a mesma para todos, nem os sons pronunciados são os mesmos, embora sejam as afecções da alma – das quais esses são os sinais primeiros – idênticas para todos, e também são precisamente idênticos os objetos de que essas afecções são as imagens.” (*De int.*, I, 16a 1-5). Em *Retr.*, XIII, 13,9, novamente vemos que o símbolo é mais que o sinal, e também ele. Para a referência ao *Crátilo*, cf.: SANTOS, 2001, p. 9-42 – que é uma reprodução do artigo “O *Crátilo* e a filosofia platônica da linguagem”, publicado pela primeira vez na revista *Análise*, Lisboa, n. 7, p. 15-48, 1987.

¹⁷⁵ Na *Carta a Heródoto*, por exemplo, consta: “Disso se deve admitir também que *os nomes não surgem originalmente por convenção*, mas as próprias naturezas dos homens, conforme cada povo, a experimentar afecções peculiares e a captar imagens peculiares, expõem, à sua maneira, o ar que é enviado, conforme cada uma das afecções e imagens, de modo que então houvesse diferenças entre os povos, conforme as regiões.” (EPICURE. *Letters et maximes*. Texto grego estabelecido por Marcel Conche. Paris: PUF, 1987. p. 75-76). A ênfase é nossa.

¹⁷⁶ Cícero é responsável por apresentar os romanos de seu tempo às escolas da filosofia grega, além de criar um respeitabilíssimo vocabulário latino para a filosofia, granjeando-lhe fama de linguista, tradutor e filósofo. Agostinho o admira sobremaneira, e atribui a ele a sua primeira incursão na filosofia: “[...] aprendi eu os livros de eloquência, na qual pretendia evidenciar-me, com um objetivo condenável e frívolo, por satisfação da vaidade humana [cf. *Conf.*, III,III,5-6], e, segundo a costumada ordem de aprendizagem, chegara a um

Quintiliano¹⁷⁷, permanece em Agostinho certas noções comuns e fundamentais às categorias hermenêuticas e métodos de interpretação, coisa que se estende à Idade Média¹⁷⁸. Agostinho representa a síntese da chamada Patrística helenizante – reunião histórico-ideológica dos filósofos convertidos que pensaram os fundamentos do cristianismo –, sendo eleito, no I Concílio de Éfeso (22 de Junho a 17 de Julho de 431)¹⁷⁹, o grande mestre desse “movimento”. O que Anselmo e Sto. Tomás representaram à Escolástica, Agostinho representou à Patrística; mas foi Orígenes, no Oriente – teólogo e filósofo neoplatônico influenciado por Fílon¹⁸⁰ –, quem deu o modelo mais acabado à interpretação tipológica como temos apresentado até então. Para Orígenes, a filosofia grega com as suas diversas escolas era “uma espécie de preparação para o cristianismo”¹⁸¹. Sabe-se que Orígenes e Plorino frequentaram a Escola Neoplatônica fundada por Amônio Sacas (180-242 d.C.), em Alexandria. Em Alexandria, também Fílon havia fundado a Escola Didascálica (que se ocupava em estudar os preceitos e

livro de Cícero, cuja língua quase todos admiram, mas não assim o coração. Esse livro contém uma exortação à filosofia e intitula-se *Hortêncio*. Foi esse livro que mudou os meus afetos e voltou para ti, Senhor, as minhas preces, e fez outros os meus votos e os meus desejos.” (*Conf.*, III, IV,7 [A]). Sobre a influência do *Hortêncio* na vida e no pensamento de Agostinho: EVANS, 1995, p. 27-28. Há muito de Aristóteles em Cícero, conforme a crítica de Montaigne: “Quanto a Cícero, as obras que mais convém ao fim que me propus, são as obras filosóficas que tratam da moral. [...] Sua maneira de escrever [...] parece-me aborrecida. Seus prefácios, suas definições, suas classificações, suas etimologias, ocupam efetiva e inutilmente quase toda a obra; o que nesta há de vivo e nervoso é abafado por esses excessos preliminares. [...] Para mim, que não procuro ampliar o meu saber ou minha eloquência, essa exposição lógica, obediente às regras de Aristóteles, é inadequada.” (MONTAIGNE, 1996, p. 353).

¹⁷⁷ Que teve várias personalidades romanas como discípulos, entre as quais Plínio, o Jovem (c. 61/2-112 d.C.), também famoso por sua oratória e *Cartas*.

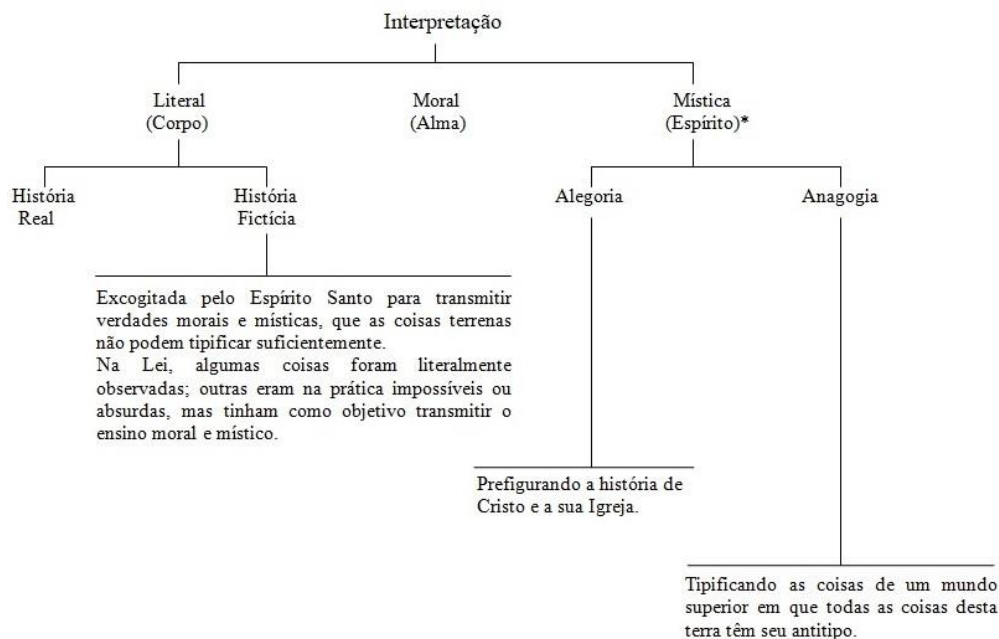
¹⁷⁸ Deveras, até a introdução do método analógico (Sto. Tomás) e do método histórico-crítico (Lutero), a tradição hermenêutica, relativa à interpretação da Bíblia, permaneceu quase sem novidades. Cf. BOCHET, I. *Le firmament de l'Écriture: l'herméneutique augustinienne*. Paris: Institut d'études augustinienes, 2004.

¹⁷⁹ Conforme a Ata do Concílio: “A Agustín, varón de santa memoria, por su vida y sus merecimientos, le tuvimos siempre en nuestra comunión y jamás le salpicó ni el rumor de sospecha sinistra; y recordamos que fué hombre de tan grande ciencia, que ya antes fué siempre contado por mis mismos predecesores entre los mejores maestros.” (In: DENZINGER, Enrique. *El magisterio de la Iglesia*. Trad. de Daniel Ruiz Bueno. Barcelona: Herder, 1963. p. 48).

¹⁸⁰ Fílon, por sua vez, baseando-se em Platão – para quem o mundo físico é qual espelho embaçado do mundo espiritual – interpretava a Escritura conforme três níveis: cosmológico, antropológico e místico. O Demiurgo de Platão é, para Fílon, o Deus criador dos hebreus. Na exegese de Fílon, os textos bíblicos significam mais do que aparece na letra, propriamente dita, fixada em um sistema gramatical e uma ordem discursiva. As palavras são um instrumento para o conhecimento de Deus que, por princípio, não pode ser expresso por palavras. A interpretação cosmológica que vemos em Fílon, porém, já se nota em Plutarco (45-120?), que fala que os gregos alegorizam o tempo, chamando-o de Cronos (Saturno), o ar de Hera (Juno) e o fogo de Hefesto (Vulcano), e que o mesmo havia sido feito pelos egípcios, que confundiam o Nilo com Osíris, e a terra com Ísis, etc.

¹⁸¹ *Phil.*, XIII, 1. In: ORIGEN. *The Philocalia of Origen: a compilation of selected passages from Origen's works, made by St. Gregory of Nazianzus and St. Basil of Caesarea*. Transl. by George Lewis. Edinburgh: T. & T. Clark, 1911. p. 57. Disponível em: <<https://archive.org/stream/philocaliaoforig00orig#page/56/mode/2up>>. Acesso em: 20 out. 2016. “Ambrósio, um rico mecenas, anteriormente convertido ao catolicismo por Orígenes, disponibilizou meios suficientes para capacitá-lo a continuar seu trabalho científico e suas publicações.” (CAMPENHAUSEN, Hans von. *Les Pères grecs*. Trad. par O. Marbach. Paris: Éditions de l'Orante, 1963. p. 72. [Col. Livre de Vie, 96]).

as instruções referentes à exegese do texto bíblico, erigindo uma ortodoxia e uma interpretação canônica da *Torah* em favor de uma unificação na dispersão judaica), que, principalmente a partir de Clemente – indicado por Demétrio (189-232), bispo de Alexandria, em substituição a Panteno (c. 120-c. 200) –, tornar-se-ia uma “propriedade” cristã. O esquema de interpretação de Orígenes, que marca as suas obras, pode ser demonstrado conforme o seguinte esquema:



* As interpretações *literal*, *moral* e *mística* são analisadas em seus sentidos: *corporal* (ou somático), que é como a “carne” da Escritura; *psíquico*, que é a alma; e *pneumático*, isto é: espiritual, correspondendo ao espírito no homem, que inclui em si os vestígios dos bens futuros. “Esta classificação é fundada sobre a psicologia tricotômica dos platônicos e, sobretudo, sobre a *mística* de Orígenes que separa os cristãos em três categorias: os implex, os que progredem e os perfeitos. A cada uma delas convém um dos sentidos bíblicos assinalados. [...] Orígenes tinha uma ideia muito elevada de Deus. Para interpretar as Escrituras de maneira digna dele, sua única regra de exegese passou a ser o sentido espiritual-alegórico, descartando tudo o que pudesse rebaixar sua ideia de Deus.”¹⁸² No geral, Orígenes encara o Antigo Testamento como uma grande alegoria, e tende a interpretar o Novo de modo literal – chegando ao extremo de, com base em Mt 19,12, automutilar-se.¹⁸³

¹⁸² FRANGIOTTI, Roque. Introdução. In: ORÍGENES. *Contra Celso*. Trad. de Orlando dos Reis. São Paulo: Paulus, 2004. p. 28. (Col. Patrística, 20).

¹⁸³ Como narrado por Eusébio: “Orígenes praticara uma ação que constitui uma prova muito grande de um senso inexperiente e juvenil, mas também de fé e temperança. Entendeu as palavras: ‘E há eunucos que se fizeram eunucos por causa do reino dos céus’ (Mt 19,12) de modo simplista e juvenil, seja por julgar que assim cumpria a palavra do Senhor, seja porque, sendo jovem, pregava as coisas divinas não somente a homens, mas também a mulheres, e querendo tirar dos infiéis todo pretexto de calúnia vergonhosa, foi impelido a cumprir realmente a palavra do Senhor, tendo cuidado, porém, de que sua ação ficasse oculta para a maior parte dos discípulos que o cercavam.” (*Hist. Ecl.*, 6, 8,1-2). Seja como for, Orígenes é considerado o fundador da crítica bíblica textual, contribuindo “decisivamente para a introdução da cultura antiga no mundo cristão, isto é, para a inculturação do cristianismo no mundo helênico. Ao mesmo tempo em que fundava a teologia sistemática [com a obra *Sobre os princípios*] [e] inaugurava a ciência bíblica.” (FRANGIOTTI, 2004, p. 13).

Quando Fílon afirma que a filosofia pagã é propedêutica à teologia (hebraica), isso não é o mesmo que assumir uma *legitimidade extraordinária* em nome da filosofia pagã; trata-se, antes, da adoção de um modelo, uma disposição de serviço à teologia hebraica, à sua hermenêutica – semelhante à expressão cunhada por Pedro Damiano (1006-1072): *philosophia ancilla theologiae*¹⁸⁴. O que afirmamos sobre Fílon, em relação à teologia hebraica, pode-se afirmar sobre Orígenes, em relação à teologia cristã.

A relação de Agostinho com Orígenes é complexa. Até onde sabemos, ele não tinha um conhecimento de primeira mão do autor da *Philocalia*¹⁸⁵, mas conhecia suas homilias e comentários bíblicos traduzidos em latim por Rufino (c. 340/345-410) e Jerônimo, disponíveis durante a década de 390. Além disso, os sermões de Ambrósio eram muito influenciados por Orígenes, especialmente pelo método alegórico na interpretação da Escritura. Assim, embora não referenciado, não nos parece estranho que Agostinho, quase quatro séculos depois de Fílon, aproveitando-se do princípio alegórico criado por Orígenes sobre os *spolia Aegyptorum*,

– Eu teria desejado que tomasse da filosofia dos gregos tudo aquilo que pode servir como propedêutica para introduzir ao cristianismo [...] e tudo o que será útil para a interpretação das Escrituras. E, assim, tudo o que os filósofos dizem da geometria e da música, da gramática, da retórica e da astronomia, chamando-as de auxiliares, nós o aplicaremos também à própria filosofia em relação ao cristianismo.¹⁸⁶ –

também entenda e defenda que a utilização das obras de autores pagãos não seja somente útil, mas benéfica à *doctrina christiana*, sob vários aspectos:

Que outra coisa fizeram muitos dos nossos bons fiéis? Não vemos sobrecarregado com ouro, prata, vestes tiradas do Egito, Cipriano, esse doutor suavíssimo e beatíssimo mártir? Com que quantidade, Lactâncio? E Victorino, Optato, Hilário, sem citar os que vivem ainda hoje? Com que quantidade, inumeráveis gregos o fizeram? [...] Os pagãos [do Egito] deram seu ouro, sua prata, suas vestes ao povo de Deus, ao sair do Egito, porque ignoravam que esses dons passariam ao serviço de Cristo. Esse fato narrado no Êxodo é, sem dúvida alguma, figura que simbolizava,

¹⁸⁴ Neste trecho: “[*Philosophia*] non debet ius magisterii sibimet arroganter suscipere, sed velut ancilla dominae quodam famulatus obsequio subservire.” (REINDEL, Kurt [Org.]. *Die Briefe des Petrus Damiani*. Teil 3. Hannover: Hahnsche Buchhandlung, 1989. p. 91. [MGH Die Briefe der Deutschen Kaiserzeit, Band 4.3]).

¹⁸⁵ *Philocalia* é “um texto de c. 238, [em que] Orígenes apresenta um argumento marcante em defesa do uso pelos cristãos da filosofia grega, que influenciará fortemente o pensamento medieval. Trata-se do argumento dos *spolia Aegyptorum* (‘Os espólios dos egípcios’), que baseia-se no episódio do Êxodo (12, 35), segundo o qual, após a fuga do Egito os judeus agradeceram a Deus em um culto em que se utilizavam dos vasos de prata que haviam trazido do Egito. A filosofia (e a cultura grega em geral) estaria para o cristianismo assim como os vasos de prata egípcios para os judeus do êxodo.” (MARCONDES, 1998, p. 108).

¹⁸⁶ *Phil.*, XIII, 2.

de antemão, o que acabo de dizer, sem que isso impeça, aliás, alguma outra explicação de igual valor ou talvez melhor.¹⁸⁷

Na figura do Hiponense, através de quem o cristianismo – utilizando-se das noções mais elementares das filosofias grega (instalada), estoica¹⁸⁸ (cosmopolita) e paulina (cosmopolita)¹⁸⁹ – adquiriu o *status* de uma “filosofia” (*nostra philosophia christiana*), a interpretação de certos textos da Bíblia (ou de filósofos), privilegiando o sentido próprio da palavra escrita, representou um modo novo jeito de *ver a letra* e seu espírito – a exemplo do que é feito nas *Confissões*, em que, estando o autor imerso na tradição hermenêutica subsequente, sua exegese, à semelhança de Orígenes, transita da alegoria (ou tipologia) aos sentidos tropológico (ou moral) e anagógico (ou escatológico). No método *tipológico*, o Antigo Testamento é sombra do Novo: “No Antigo Testamento esconde-se o Novo, e no Novo encontra-se a manifestação do Antigo¹⁹⁰”, e a natureza visível, natural, reflete o sobrenatural; Jerusalém tipifica a Igreja de Cristo, a *communitas fidelium*, a comunidade dos que professam a fé nEle (hebraico *kahál*, grego *ekklesía* = assembléia). No *tropológico*, a realidade visível aponta para uma realidade moralmente superior: Jerusalém é a alma do homem. No *anagógico*, a realidade visível não é mais que uma pálida representação das realidades da outra vida: Jerusalém é a *civitas celeste*.¹⁹¹

¹⁸⁷ *De doc. christ.*, II, 40-41, 60-62. O mesmo argumento aparece em *Conf.*, VII, IX,15; XX-XXI, etc. Agostinho cita Cipriano (Bispo de Cartago), padre latino e excelente orador, mestre de retórica morto em 258, em Cartago, África (província romana). Também cita Lactâncio (240-320), mas parece equivocar-se sobre sua relação com a filosofia. Sabe-se que Lactâncio, como Tertuliano, advertiam que a filosofia grega é pagã e, como tal, alheia à mensagem cristã, sendo os seus métodos e discussões geralmente perniciosos. Esse princípio do *De doctrina christiana* será bastante comum em toda a Idade Média e, hoje, na Teologia, é prática vulgar.

¹⁸⁸ “Sem os estoicos”, Comparato afirma, “não se teria produzido a grande reflexão teológica dos Padres da Igreja, sem os conceitos filosóficos por eles elaborado, da existência (*ousía*), pessoa (*prósopon*) e substância (*hypóstasis*), o Concílio de Nicéia não teria podido formular, em 325, o dogma da Santíssima Trindade, nem explicar o mistério da dupla personalidade de Jesus Cristo.” (COMPARATO, 2006. p. 108-09). Ainda nesse sentido: INWOOD, Brad. (Org.). *Os estoicos*. Trad. de Raul Fiker. São Paulo: Odisseus Editora, 2006. Em especial os capítulos 6 (Teologia estoica), 8 (Metafísica estoica) e 12 (Contribuição estoica à gramática tradicional).

¹⁸⁹ Paulo é o “apóstolo dos gentios” (Gl 3,28). “O primeiro marco na constituição do cristianismo como religião independente e dotada de identidade própria é a pregação de São Paulo, um judeu helenizado, funcionário do Império Romano, que se converte e passa a pregar e difundir a religião cristã em suas viagens por alguns dos principais centros do Império Romano. É em São Paulo que encontramos a concepção de uma religião universal, não só a religião de um povo, mas de todo o Imério, de todo o mundo então conhecido. [...] A possibilidade de se pensar e defender uma religião universal [...] talvez só faça sentido em um contexto como o do helenismo, em que há uma língua comum...”, etc. (MARCONDES, 1998, p. 106).

¹⁹⁰ *De cat. rud.*, I, IV,8; cf. *Enn. in Ps.*, 33, S. I,3; 34, S. I,7). Irineu de Lyon, antes de Agostinho, também dizia o mesmo, quando trata sobre a continuidade (ou unidade) entre o Antigo e o Novo Testamento (cf. *Adv. haer.*, IV, [Pr., 1-4] 1,1-10,2).

¹⁹¹ Em outras palavras: “O primeiro sentido espiritual permite que compreendamos as coisas divinas; o segundo aponta o caminho que a alma deverá percorrer para atingir a unidade com Deus; o terceiro anuncia o fim dos tempos, ou seja, o Juízo Final, que dará a vida plena aos bons e segunda morte aos maus.” (VALLE, Ricardo Martins. Introdução. In: VICENTE, Gil. *Auto da barca do inferno*. Org. de Ricardo Martins Valle. São

A tradição hermenêutica aliada à ciência teológica tem uma procedência comum, comutativa, reconhecendo avanços de todos os lados em função de uma compreensão mais exata, nos limites da precisão. Mas “a ideia de que a teologia seja uma ciência”, Herman Brandt afirma, “é negada tanto pela ciência, como também no âmbito da própria teologia.”¹⁹², Acontece que, na ciência, ao contrário da teologia (providência, justiça, bondade, onisciência divina, etc.) ou da metafísica filosófica (a ordem do/no mundo), as rupturas são saltos que desconsideram dogmas, paradigmas, e não valorizam o passado como um *continuum* necessário. Que cientista dependeria da cosmologia aristotélica? Que filósofo-teólogo desconsideraria a sua ética? “Durante séculos”, diz Claude Geffrè,

a razão teológica foi identificada com a razão especulativa, a *ratio* compreendida no sentido aristotélico do conhecimento teórico. Uma tomada de distância relativamente à metafísica nos convida hoje a aproximar mais a razão teológica de um *compreender histórico* no sentido de Heidegger e de Gadamer, a grande figura, com Paul Ricoeur, da hermenêutica filosófica contemporânea. Para a Teologia, isto seria tirar as conseqüências da diferença entre uma compreensão metafísica e uma compreensão histórica da realidade. Sabemos o que se deve entender por *teologia ciência* no sentido de Tomás de Aquino. Foi um modelo clássico da teologia no curso dos tempos, e esta teologia ciência toma como ponto de partida a compreensão da ciência segundo Aristóteles, isto é, uma ciência que procede a partir de princípios necessários ou de axiomas, axiomas que a razão percebe imediatamente. A genialidade de Tomás de Aquino está em ter identificado as verdades fundamentais da mensagem cristã, a saber, os artigos da fé, com aquilo que chamamos *primeiros princípios* no sentido aristotélico. Por aí, Santo Tomás conseguiu mostrar como a teologia verifica os critérios da ciência aristotélica. Esta vontade de colocar a fé em estado de ciência continua sendo um modelo clássico e exemplar da teologia compreendida como inteligência da fé, *intellectus fidei*, para retomar a expressão agostiniana.¹⁹³

Paulo: Hedra, 2006. p. 18). No século XIII, Nicolas de Lira (1270-1349) – frade menor, teólogo, exegeta e precursor de Martinho Lutero, a quem muito influenciou – compôs um poema em que expunha a função de cada método: “*Littera gesta docet* [O sentido literal ensina os fatos] / *Quid credas allegoria* [O alegórico, o que crer] / *Moralis quid agas* [O moral, o que fazer] / *Quo tendas anagoria* [O anagógico, a direção a seguir].” Em uma paráfrase – tida por “rudimentar” (ZUCK, 1994, p. 46) – que conserva a rima, Mickelsen reescreveu os versos de Nicolas de Lira, atualizando-os: “The *latter* shows us what God and our Fathers did; / The *allegory* shows us where our faith is hid; / The *moral* meaning gives us rules of daily life; / The *anagogy* shows us where we end our life.” [“Os feitos de Deus e de nossos Pais, a *letra* conta; / O fundamento da nossa fé, a *alegoria* aponta; / As regras do dia-a-dia, o sentido *moral* desvela; / Onde termina nossa porfia, a *anagoria* revela.”] (MICKELSEN, A. Berkeley. *Interpreting the Bible*. Grand Rapids, Mich: Eerdmans, 1963. p. 35).

¹⁹² BRANDT, Hermann. Por que teologia “científica”? In: *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 12, n. 2, p. 94, 1972.

¹⁹³ GEFFRÉ, Claude. *Crer e interpretar: a virada hermenêutica da teologia*. Trad. de Lúcia M. Endlich Orth. Petrópolis: Vozes, 2004. p. 31-32. “Ele tinha em comum com Ricoeur [...] a inspiração de sua metodologia numa visão realista do Verbo encarnado. Ambos a viam como solução histórica para os mistérios do tempo da fragmentação por ele gerado entre o ser e o devir, a diversidade e a unidade, a fé e razão e tantas outras fissuras. A diferença entre eles talvez seja que, enquanto Agostinho defendia uma *alienação* de si mesmo, Ricoeur propunha uma *apresentação* diante de si. [...] Pode-se dizer, então, que, muito antes dos fenomenologistas, hermeneutas e filósofos da história, Agostinho procede, assim, já na sua época, ao resgate do sentido da própria história, através da literatura e do sentido da literatura.” (GREGGERSEN, Gabriele. Concepção de história em *A cidade de Deus* de Santo Agostinho. In: *Itinerários*, Araraquara, n. 23, p. 81-82.

Valorizando a intuição e os avanços de todos os lados (na teologia, na filosofia) em função de uma compreensão mais exata da Escritura, nos limites da precisão e das necessidades da Igreja – e temos usado o *Enarrationes in psalmos* como exemplo¹⁹⁴ –, Agostinho impôs um novo paradigma à hermenêutica bíblica, que Lutero soube ver e, em seu tempo, apropriar-se de modo eficaz – ainda que, como se sabe, se impusesse às regras de interpretação estabelecidas pelos “padres da Igreja na época do primeiro cristianismo”¹⁹⁵, então restritas ao universo canônico relativo à exegese bíblica (i.e. Bíblia, tradição), defendendo que *Scriptura Sagrada sui ipsius interpres*, isto é: “as Sagradas Escrituras devem ser interpretadas só a partir delas mesmas”¹⁹⁶. Mas quando lhe questionaram sobre o lugar do Cristo nos Salmos, ele recorreu à tradição cristã de interpretação, encontrada em Agostinho e em outros Padres. Viu porém que, em outros autores, pagãos – como nos pelagianos, por exemplo –, a letra (I), sem o “espírito da letra” (II), era morta.¹⁹⁷

I. Cheio de gozo, ouvia muitas vezes a Ambrósio dizer nos sermões ao povo: “A letra mata e o espírito vivifica”. Removido assim o místico véu, desvendou-me espiritualmente passagens que, à letra, pareciam ensinar o erro.¹⁹⁸
Não te prendas à letra, pois a letra mata. Aspira pelo espírito, que vivifica. O sentido espiritual salva o fiel.¹⁹⁹

II. Difere estar dentro da lei e estar sob a lei. Quem se acha dentro da lei, age conforme a lei; quem está sob a lei e coagido por ela. O primeiro é livre, o segundo é escravo. Por conseguinte, uma coisa é a lei escrita, imposta ao escravo e outra, a lei apreendida pelo intelecto de quem pode dispensar a letra.²⁰⁰

Cumprir a Lei, para Agostinho, era obedecer ao evangelho do Cristo, na dependência da graça, por ação do Espírito; e aí está a vida, o espírito da/na letra; por isso ela é dispensada – porque não fere quem está *nela* (dentro na lei). “Sto. Agostinho interpreta a

2005). Para o sentido mais colpeito da citação, em seu contexto, na aproximação Agostinho-hermenêutica-Ricoer, ver o artigo supra.

¹⁹⁴ Nessa obra de fôlego (a tradução brasileira tem nada menos que 3.272,00 páginas, divididas em 3 volumes), Agostinho põe em prática tudo o que, nos diálogos filosóficos, tratados teológicos, etc., parece expor de modo mais teórico.

¹⁹⁵ STRECK, Lenio Luiz. *Verdade e consenso*. São Paulo: Saraiva, 2011. p. 274-75.

¹⁹⁶ Apud FLICKINGER, Hans-Georg. *Gadamer & a educação*. Belo Horizonte: Autêntica, 2014. p. 18. (Col. Pensadores & Educação).

¹⁹⁷ Tal em 2Co 3,5, como vimos. Nas *Retratações*, o Hiponense volta a falar da referência ao Apóstolo, absolutamente central na composição do *De spiritu et littera* (412): “[...] no qual se trata de expor o sentido daquela sentença do Apóstolo que diz: ‘A letra mata, mas o espírito vivifica’ (2Co 3,6). Nesta obra, combati acirradamente enquanto Deus fora servido ajudar-me, contra os inimigos da graça divina, pela qual é justificado o ímpio.” (*Retr.*, II, 37).

¹⁹⁸ *Conf.*, VI, IV,6 [B]. O trocadilho que Agostinho faz entre letra (escrito, ao pé da letra) e letra (Lei) é proposital, para acentuar as “passagens que, à letra” – isto é, interpretadas literalmente –, “pareciam ensinar o erro” – e assim iam contra a Lei. No primeiro sentido: *De doc. christ.*, II, 15,22; III, 5,9, etc.

¹⁹⁹ *Enn. in Ps.*, 33, S. I,7).

²⁰⁰ *Enn. in Ps.*, 1, 2.

palavra ‘cumprir’ de duas maneiras”, Lutero afirma. “Conforme ele, ‘cumprir a lei’ significa, em primeiro lugar, complementar suas carências. Em segundo lugar, cumpri-la com obras e com a vida.²⁰¹” O apego de Agostinho aos Salmos se revela no fato de, entre todos os livros da Bíblia, ser o mais citado em suas obras. “Não há um único salmo, dentre os cento e cinquenta”, Hamman afirma, “que não seja abundantemente citado nas obras agostinianas. Esse predomínio confirma tal familiaridade com o texto, que muitas vezes é difícil saber onde começa e onde termina a citação. Quem fala, Agostinho ou o salmista?²⁰²” E comentando os Salmos, não há um único deles em que o Cristo não esteja presente. Os mesmos Salmos que, aos eruditos escolásticos, eram quais labirintos. “O labirinto dos Salmos”, diziam. Nas leituras que fez do *Evangelho de são João*, Lutero acreditou haver encontrado a chave para compreender *toda* a Bíblia, ou seu espírito: “Elas testificam de mim.” O Cristo afirma²⁰³. O livro dos Salmos, para Lutero, agora era o livro de Cristo, o “Saltério de Deus”, Seu Cantor²⁰⁴. Traduzindo os títulos dos Salmos, Agostinho frequentemente se refere à expressão “Para o fim...” como “[para] o fim da Lei”, que é Cristo²⁰⁵. Também se refere à Igreja como

²⁰¹ *OSel.*, 9, 82,20. LUTERO, Martinho. *Martinho Lutero: obras selecionadas*, v. 9. Trad. de Ilson Kayser, Luís Dreher, Walter O. Schlupp. São Leopoldo: Editora Sinodal; Canoas: ULBRA; Porto Alegre: Concórdia Editora, 2005. p. 82.

²⁰² HAMMAN, A. G. *Os Salmos com Santo Agostinho*. Trad. de Maria Stela Gonçalves. São Paulo: Loyola, 1992. p. 6.

²⁰³ Jo 5,39; TEB: “Vós perscrutais as Escrituras porque pensais adquirir por elas a vida eterna, e são exatamente elas que dão testemunho a meu respeito.” Como Agostinho, Lutero entendia que o espírito de Cristo está profetizado nos Salmos: “Only by pressing forward to the spirit, the spirit of Christ, will the person at prayer be released and revived, for the Book of Psalms in the book which prophesies Christ.” (OBERMAN, Heiko A. *Luther: man between God and the Devil*. Transl. by Eileen Walliser-Schwarzbart. New York: Image Books / Doubleday, 1989. p. 251).

²⁰⁴ O Salmo 100 (101), por exemplo, é modelar. “Se em São Jerônimo, o Cristo é identificado como *saltério de Deus* [PL XXVI, 1220], para Santo Agostinho Ele também é cantor e convida todo o Corpo Místico [a Igreja] a permanecer Nele pela fé, pela esperança e, mais ainda, *aderir-se a Ele, Nele cantar e Nele exultar de alegria*. O pensamento doutrinal da alegria do justo diante da majestade do Deus que julga com equidade, que aparece no Salmo 100(101), mostra o binômio ‘misericórdia e justiça’ e aprofunda o conceito de justo. A misericórdia é um termo essencial em Agostinho para entender o amor de Deus e sua justiça. Este Salmo constitui um ‘espelho’ para os governantes. Dá origem a uma imagem do Cristo, delicada e alegre: a de cantor.” (NETO, Ricardo Dias. A alegria do justo diante de Deus: os Salmos e as *Enarrationes* de Santo Agostinho. In: ANJOS, Márcio Fabri dos. (Org.). *Teologia em mosaico*. Aparecida: Editora Santuário / SOTER, 1999. p. 85). Nas palavras de Frangiotti: “[...] o que Agostinho destaca com maior frequência é a presença de Cristo nos salmos. Cristo aparece, para ele, em cada salmo. É Cristo quem fala nos salmos. Os textos que não se aplicam diretamente ao Cristo real, cabeça, aplicam-se a seu corpo, a Igreja, a seus membros. Insiste na unidade de Cristo com todos os membros e dos membros entre si. Por isso, para ele, Cristo e a Igreja são uma única realidade, uma só alma, uma só pessoa. É sempre a voz de Cristo que se ouve nos salmos, voz que repercute em seu Corpo, a Igreja, na humanidade redimida.” (FRANGIOTTI, Roque. Introdução. In: AGOSTINHO, Santo. *Comentário aos Salmos*. Trad. das monjas beneditinas do Mosteiro de Maria Mãe do Cristo (Caxambu-MG). São Paulo: Paulus, 1997. p. 20. v. 1. [Col. Patrística, 9/1]).

²⁰⁵ “É lembrado aquele do qual nos foi dito: ‘O fim da Lei é Cristo para a justificação de todo aquele que crê’ (Rm 10,4). Por conseguinte: ao ouvires a expressão: ‘Para o fim’, pensa em Cristo...” (*Enn. in Ps.*, 55, 1). A relação e lembrança frequente no início de vários Salmos (cf. *Enn. in Ps.*, 4, 1, principalmente; também: 10; 1; 54, 1, etc.).

Sponsa Verbi (Esposa do Verbo²⁰⁵, Esposa de Cristo²⁰⁶), como mãe (dos fiéis), corpo de Cristo (que é a Cabeça)²⁰⁷, figura da Jerusalém celeste e “uma porção dela [Jerusalém] peregrina na terra”, enquanto Babilônia é sua antogonista²⁰⁸. A tradição hermenêutica da Patrística e da Idade Média aparece sumariada no esquema abaixo, onde Jerusalém figura a *Civitas celeste*, e Babilônia a *civitas terrena*. Jerusalém, por sua elevada posição de piedade, também caminha e se confunde com o “Monte Sião”, lugar da verdade, da justiça e da vida eterna, como denotam as interpretações tropológica e anagógica empregadas por Agostinho e depois por Lutero, em suas leituras e/ou exposições dos Salmos:

Tradicionais interpretações para Jerusalém, Babilônia e o Monte Sião²⁰⁹

	Historical Interpretation	Allegorical (figurative) Interpretation	Tropological (moral) Interpretation	Anagogic Interpretation (in the light of the Last Judgment)
Jerusalem	the city of Judea	good people	virtues	rewards
Babylon	the city in Mesopotamia	evil people	vices	punishment
Mount Zion	the land of Canaan	synagogue	Pharisaic justice	earthly well-being
Mount Zion	the people of Zion	Church	Christian justice	eternal life

²⁰⁵ Avisamos que a expressão *Sponsa Verbi* (Esposa do Verbo) somente passou a ser utilizada como termo programático a partir da teologia do suíço Hans Urs von Balthasar (1905-1988). Cf. BALTHASAR, H. U. von. *Sponsa Verbi, Skizzen zur Theologie II*. Einsiedeln, 1961. p. 203-305. Utilizamos a expressão de modo cumulativo, pelo contexto relacional.

²⁰⁶ *Enn. in Ps.*, 30, 3-4; 54, 3; etc.

²⁰⁷ *Enn. in Ps.*, 17, 2; 51, 1; 52, 1; 54,3, etc.

²⁰⁸ *Enn. in Ps.*, 26, 18: “Viemos também a conhecer outra mãe [além de Roma], a Jerusalém celeste, a santa Igreja. Uma porção dela peregrina na terra. Deixemos Babilônia.”

²⁰⁹ OBERMAN, 1989, p. 251. “Segundo a tradição da hermenêutica medieval, a Escritura tem quatro sentidos (que um dos autores do Zohar equipara aos quatro rios do Éden e às quatro consoantes da palavra *Pardes*, ‘Paraíso’): o literal ou histórico, o alegórico, o tropológico ou moral e o anagógico ou místico. [...] Orígenes não se cansa de lembrar que ‘não se deve pensar que os eventos são figura de outros eventos históricos, nem que as coisas corporais são figuras de outras coisas corporais, mas que as coisas corporais são figuras de realidades espirituais, e os eventos históricos, de realidades inteligíveis’.” (AGAMBEN, Giorgio. *O fogo e o relato: ensaios sobre criação, escrita, arte e livros*. Trad. de Andrea Santurbano e Patricia Peterle. São Paulo: Boitempo Editorial, 2018. p. 56). Assim, aquele que é “instruído acerca do Reino dos céus” – Orígenes pensa no esbribe de Mt 23, 13, ainda que o condene – “aproximando-se das Escrituras por meio do sentido literal [*dia tou grammatos*, ‘através da letra’], eleva-se ao sentido espiritual [*epi ta pneumatika*], que é chamado de Reino dos céus. E a cada conceito que, indo em direção ao alto, compreendemos e confrontamos e explicamos, é possível entender o Reino dos céus, de tal forma que quem tem em abundância o conhecimento não errôneo encontra-se no Reino da plenitude daquele que é interpretado como céus.” (*Comm. in Mt.*, 10, 14).

Os modelos de interpretação, desde Filon e a Escola de Alexandria²¹⁰ (Justino Mártir, Irineu, Orígenes, Clemente), e depois com os Pais do Oriente e outros do Ocidente, dada a variedade de estilos encontrados na Bíblia, sempre tiveram alguma aceitação *mais* ou *menos* enfatizada conforme a necessidade hermenêutica da situação. A alegoria foi, dos modelos, o mais problematizado, e Basílio o Grande (330-379)²¹¹ foi, certamente, quem mais se posicionou contra os excessos dos alegoristas²¹². Mas a interpretação tradicional que vê de modo literal os textos e os lugares da Bíblia, por exemplo, reconhecendo-os de modo político-geográfico, sem o elemento da espiritualidade (necessário à leitura dos Salmos, que são poemas), não poderia enxergá-los senão como “labirintos”. O sentido literal, inadequadamente usado na interpretação dos Salmos ou de qualquer outro livro da Escritura, sufoca o espiritual²¹³. Mas “Agostinho e outros pais diferem em sua confiança na alegoria para dar sentido ao mandamento de Cristo [‘Examinai as Escrituras... elas testificam de mim’²¹⁴]”, diz Christopher A. Hall, afirmando que, no entanto, os Pais “são unânimes nas aplicações [variadas] que extraem do texto.”²¹⁵ Um e outro extremo parecem ganhar certo equilíbrio no Hiponense, quando ele se debruça sobre os livros da Bíblia, expondo-os ao povo ou comentando-os em seus escritos variados.

²¹⁰ A Escola de Alexandria, também chamada de Escola Catequética de Alexandria (ou *Didaskaleion*), foi fundada pelo filósofo e teólogo cristão Panteno, e era dedicada à interpretação das Escrituras. Seu sistema interpretativo foi influenciado pela filosofia grega, com destaques para Heráclito – que engendrou o conceito de *ύπόνοια* (*hypónoia*, ou “sentido mais profundo”, exprimindo o “significado oculto na poesia mítica”) – e Platão, de quem importaram a doutrina das Formas. Tinham predileção pela alegoria e, como sustentavam, a Bíblia tem a função de narrar acontecimentos passados e futuros, doutrinar, sugerir conceitos morais e exigir que se busque o seu sentido mais profundo. Clemente é o principal representante, e o primeiro a trabalhar seriamente as questões relativas à interpretação. Para ele, Deus se serve de alegorias porque oculta a verdade aos homens incrédulos, mas a revela aos espirituais.

²¹¹ Ou Basílio de Cesaréia. Juntamente com seu irmão, Gregório de Nissa, e com Gregório de Nazianzo (329-390), foram reconhecidos pela tradição cristã como os três grandes Pais capadóciolos.

²¹² Opôs-se principalmente àqueles que, em suas interpretações, iam além da clareza revelada de Deus, transitando por significados ocultos e obscuros que mais anuviavam o sentido da Escritura do que elucidavam: “Não exaltarei antes Aquele que, não desejando encher nossa mente com estas vaidades, tem regulado todas as disposições da Escritura visando à edificação e ao aperfeiçoamento de nossa alma? É isto que eles parecem-me não ter compreendido, os quais, entregando-se ao sentido distorcido da alegoria, tentaram dar uma majestade à sua própria invenção para o texto. É crerem ser eles próprios mais sábios do que o Espírito Santo e urdir suas próprias ideias sob o pretexto da exegese.” (BASÍLIO, *Homil.*, 9, 102).

²¹³ *Enn. in Ps.*, 33, S. I,7: “Não te prendas à letra, pois a letra mata. Aspira pelo espírito, que vivifica. O sentido espiritual salva o fiel.” No mesmo sentido, em *Conf.* V, XIV,24 [B]: “Comecei então a notar que eram defensáveis suas teses [de Ambrósio], e logo vim a perceber não ser temerário defender a fé que eu supunha impossível opor aos ataques dos maniqueus. E isso, sobretudo, porque via resolverem-se uma a uma as dificuldades de várias passagens do Antigo Testamento que, tomadas ao pé da letra, me tiravam a vida. Ouvindo agora a explicação espiritual de tais passagens, eu me reprovava a mim mesmo por ter acreditado que a Lei e os Profetas não pudessem resistir aos ataques e insultos de seus inimigos.”

²¹⁴ “Vós perscrutais as Escrituras, porque julgais ter nelas a vida eterna; ora, são elas que dão testemunho de mim.” (Jo 5,39; TEB).

²¹⁵ HALL, Christopher A. *Lendo as Escrituras com os Pais da Igreja*. Trad. de Rubens Castilho. Viçosa: Ultimato, 2000. p. 162.

Na introdução que fez à sua tradução de *De Genesi contra manichaeos*, Roland J. Taske afirma que, em seu tempo e no contexto das Igrejas do norte da África – o *De Genesi contra manichaeos* foi redigido entre 388 e 390 –, o jovem Agostinho estava frustrado com a hermenêutica bíblica anti-intelectual, supersticiosa e autoritária que prevalecia entre os bispos, entre os que doutrinavam a comunidade dos crentes²¹⁶. Brown não desconsidera esse fato, assinalando a natureza exageradamente conservadora das igrejas norte-africanas e a acentuada sensibilidade dos bispos que reagiam desfavoravelmente a qualquer um que questionasse a autoridade com que interpretavam a Bíblia:

Os bispos eram excepcionalmente sensíveis a qualquer questionamento de sua autoridade [autoridade da Bíblia, do Velho Testamento, em especial]. E não se tratava de uma vaga autoridade “na fé e na moral”, muito menos do direito altamente sofisticado de persuadir e proteger aquele que buscasse a verdade, coisa em que mais tarde Agostinho a transformaria. Nos anos 370, como acontecera antes, a autoridade dos bispos emanava diretamente de sua posse da “Lei Divina”, as Escrituras Sagradas, e de seu dever de preservá-las e expô-las. Na África, a Bíblia [...] era tratada como um manancial de decisões legais rigorosas; e ser um verdadeiro cristão significava, em termos muito simples, aceitar na íntegra essa “Lei”, sem fazer perguntas embaraçosas.²¹⁷

Agostinho, porém, “tinha várias perguntas sobre as *Escrituras*, às quais desejava responder, mas as respostas não estavam disponíveis.²¹⁸” E a Bíblia que os cristãos norte-africanos usavam era uma antiga edição latina (a *Ítala*²¹⁹) “traduzida séculos antes por autores humildes e anônimos”²²⁰, cheia de gírias e jargões, coisas detestáveis à fina erudição do Agostinho mestre de Oratória. Mais que as preocupações estilísticas, o Hiponense se preocupava com o método literalista com que alguns interpretavam textos como, entre outros,

²¹⁶ Cf. TESKE, Roland J. Introduction. In: AUGUSTINE, Saint. *Two books on Genesis against the manichees*. Washington: The Catholic University of America Press, 1991. p. 9.

²¹⁷ BROWN, 2006, p. 51-52.

²¹⁸ HALL, 2000, p. 162.

²¹⁹ Que Agostinho se refere em *De doc. christ.*, II, 15,22: “Entre todas as traduções para o latim, a *Ítala* há de ser preferida às demais, porque é a mais precisa nas palavras e a mais clara nas sentenças. E para corrigir qualquer versão latina se há de recorrer às versões gregas, entre as quais, no que toca ao Antigo Testamento, goza de maior autoridade a versão dos Setenta.” “A primeira tradução latina da Bíblia apareceu na África [...]. E essa tradução pode ser reconstruída, ao menos parcialmente, por amplas citações do texto bíblico que se encontram em escritores africanos do século III [Tertuliano, Cipriano, outros].” (MORESCHINI; NORELLI, 2005, p. 191). Mas, no século IV, “essas traduções [*Ítala*, ou *Afra*, na *veteres Latinae*] apareciam como insatisfatórias, uma vez que se foi arraigando na cultura cristã a certeza de que a arte era um valor, que valia a pena por si mesmo e que não devia ser desvalorizada em detrimento da simplicidade e da imediatividade expressiva. [...] Agostinho, por exemplo, [...] nunca esteve completamente convencido da utilidade do novo trabalho [a *Vulgata*, de Jerônimo], nem nunca trocou sua velha *Afra* pela nova tradução. Percebia-se também, ao menos em meio aos cristãos culturalmente mais sensíveis, a exigência de cotejar as numerosas traduções existentes (o próprio Agostinho disse que de traduções latinas da Bíblia havia, pode-se dizer, uma em cada cidade), para evitar discrepâncias entre uma e outra.” (MORESCHINI; NORELLI, 2005, p. 458).

²²⁰ Cf. BROWN, 2006, p. 51.

o da criação do homem, no *Gênesis*. Ele mesmo, por algum tempo, até ter acesso à ontologia platônica²²¹, também incorreu no erro da literalidade – coisa que, depois, e por seu acerto, destaca em louva na doutrina de Ambrósio²²². Nas interpretações comuns à época, Deus teria um corpo físico, seguindo as características do corpo humano. Esse modo de interpretá-lo parece ter durado até o ingresso de Agostinho na Igreja de Milão:

O que parece ter ocorrido é que toda a Igreja ocidental, até quando Agostinho veio a entrar em contato com o círculo neoplatônico na igreja de Milão, pensava em Deus e na alma em termos materialistas. Se qualquer coisa real é corpórea, como Tertuliano e o materialismo estoico dominante haviam sustentado, então o fato de que o homem é feito à imagem e semelhança de Deus comprova inevitavelmente que Deus tem o perfil e a forma do corpo humano.²²³

No *De dialectica* e no *De magistro*, como temos visto, a doutrina cristã proporcionou a Agostinho um contexto narrativo que o ajudava a explicar não somente o fenômeno dos signos, mas combater a afirmação maniqueísta sobre a antítese entre o Antigo e o Novo Testamento, etc. Ao comentar o *Gênesis*, contra os maniqueus (*De Genesi contra manichaeos*, 388), por exemplo, ele afirma que a comunicação mediada pelos signos e pela linguagem era o resultado do caos epistemológico consequente à Queda²²⁴. Caído, o entendimento humano, sem a Iluminação divina, é ofuscado ao ponto de, por ele mesmo, no tocante à Verdade, nada saber com certeza.

Com a doutrina da Iluminação interior, do primado psicológico-intuitivo do “eu sei que me engano, eu sei que existo”, da compreensão ontológica do número²²⁵ e da

²²¹ Cf. *Conf.*, VII, XX,26.

²²² *Conf.*, VI, IV,5 [B]: “Rejubilava[-me] por não existir entre sua doutrina tão sã o erro de Vos circunscrever, ó Criador de tudo, sob a figura dos membros humanos, a um espaço, que, apesar de sumo e amplo, seria, contudo, limitado.”

²²³ TESKE, 1991, p. 12.

²²⁴ Cf. *De Gen. c. Man.*, II, XV,22-XXIX,43. “Agustín acentuó [...] la arbitrariedad y la disyunción de la relación entre el signo y la cosa. El mundo visible y temporal es un ámbito de imágenes en constante desplazamiento que momentáneamente dan a entender el mundo inteligible pero no lo encarnan, a no ser incidentalmente. La perspectiva disyuntiva, tal como está tipificada en *De magistro*, entendía los signos como ‘corrientes que van paralelas a la corriente de la experiencia y a lo largo de ella, por decirlo así, pero no dentro de ella.’” (CAMERON, 2006, p. 1226).

²²⁵ Na assertiva de Evódio, que Agostinho concordará (*De lib. arb.*, II, 8,21: “Sem dúvida, isso é bem exato.”): “Basta lembrar a razão e a verdade dos números. Apresentam-se elas a todos os que raciocinam, de tal forma que aqueles que fazem cálculos, cada um baseado em sua própria razão e inteligência, esforçam-se para adquiri-la. Uns conseguem-no mais facilmente, outros mais dificilmente; outros não o conseguem de modo algum. Todavia, ela mostra-se igualmente a todos os que são capazes de captá-la. [...] E caso alguém se engane a seu respeito, ela não ficadesvirtuada. Permanece em toda a sua verdade e integridade. Apenas a pessoa que se engana, afunda tanto mais no erro quanto menos consegue vê-la perfeitamente.” (*De lib. arb.*, II, 8,20).

*grammatica*²²⁶, somados ao essencialismo cristão, Agostinho promoveu uma mudança na hermenêutica bíblica que, relativamente nova à época, perdurou até as modernas filosofias, como a existencialista e a analítica, ainda que, em relação a essa última, de modo germinal.

De um ponto de vista da linguagem, o *De magistro* pode ser estudado em uma perspectiva filosófica a partir da divisão em *síntaxe*, *semântica* e *pragmática*²²⁷. E embora o sentido para a pragmática aqui tenha a ver com “a relação dos signos com os falantes”²²⁸, é evidente que a instrução do *que aprende* e o que *se aprende* visa, por finalidade, aquilo que é dito por Adeodato no final do diálogo: “Eu o amarei desde agora tanto mais ardentemente, quanto mais estiver adiantado em aprender.”²²⁹

Na Alta Idade Média, com Joaquim de Fiore (1130-1202), o entendimento de que os eventos do Antigo Testamento são consoantes aos eventos narrados no Novo Testamento permanece sendo uma ideia-chave de interpretação. Mas o monge cisterciense chegou a uma particular compreensão da história, dividindo-a em três períodos: 1) o Reinado do Pai, ou do “Deus não encarnado”, correspondendo a uma época pré-cristã; 2) o Reinado do Filho, a época cristã e 3) o Reinado do Espírito Santo, a realizar-se. Trata-se de uma tripartização histórico-escatológica com claros ecos de Agostinho²³⁰, fundamentada especialmente no *De civitate Dei*. Quando Joaquim de Fiore discorre sobre a *verba mystica* (“letra sagrada”), o significado oculto da Bíblia, não revelado na letra, apenas, é com base na tradição exegética da Igreja – de onde, como ele mesmo afirma, recebeu a iluminação. A *verba mystica*, que é a

²²⁶ Com relação ao tema, na reflexão de Agostinho, Sabina Depaoli faz uma distinção entre um primeiro período (386-396), “no qual o filósofo trata [...] do aspecto lógico-semiológico e o gnoseológico-semântico [...] da linguagem”, e um segundo período (396-430), “no qual o discurso se faz mais marcadamente ontológico-metafísico, enquanto a atenção de Agostinho se desloca para a linguagem interior.” (SALMONA, Bruno; DEPAOLI, Sabina. *Il linguaggio nella patrística*: Gregorio di Nissa e Agostino. Genova: Tilgher-Genova, 1995. p. 72). A obra que trata sobre a filosofia da linguagem em Agostinho é bastante volumosa. Dentre outras, e como exemplo entre as mais significativas: VECCHIO, S. *Le parole come segni*. Introduzione alla linguistica agostiniana. Palermo: Novecento, 1994; GONZALEZ, A. Rincón. *Signo y Lenguaje en San Agustín*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 1992; CRICCO, V. *Semiótica agustiniana: el diálogo El maestro de San Agustín*. Morón: Universidad de Morón, 2000; ALICI, L. *Il linguaggio come segno e come testimonianza*. Una rilettura di S. Agostino. Roma: Studium, 1976; GIRON, M. Angeles Navarro. *Filosofia del lenguaje en San Agustín*. Madrid: Editorial Revista Agustiniana, 2000; BURNYEAT, M. F. Wittgenstein and Augustine *De magistro*. In: MATTHEWS, Gareth B. (Ed.). *The augustinian tradition*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1999. p. 286-303.

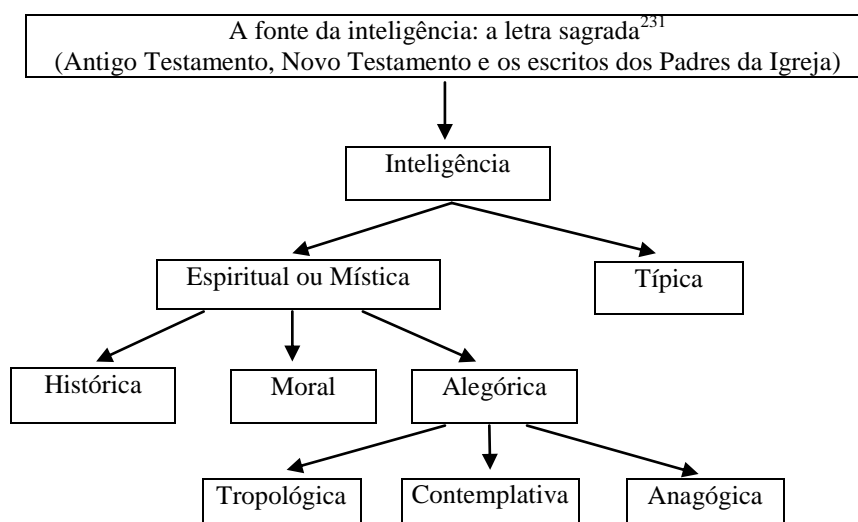
²²⁷ SANTOS, 2009, p. 35. A divisão, no *De magistro*: “Introdução, na qual Agostinho esboça problemas relativos ao ensinar/aprender (§§ 1-6); três partes que correspondem às três funções da linguagem: sintática (§§ 7-20); semântica (§§ 21-35) e pragmática (§§ 36-46).” (SANTOS, 2009, p. 34).

²²⁸ Cf. MARCONDES, Danilo. Revendo a distinção tradicional: sintaxe, semântica, pragmática. In: MacDOWELL, J; YAMAMOTO, M. Y. (Orgs.). *Linguagem & linguagens*. São Paulo: Loyola, 2005. p. 95-128.

²²⁹ *De mag.*, XIV.

²³⁰ Como M. Bernardino Filho observa: “Vem à mente a divisão tradicional de história em três eras, feita por Agostinho”, etc. (BERNARDINO FILHO, M. Escatologia apocalíptica em Joaquim de Fiore. Uma leitura crítica do *Tertium Testamentum*. In: TEPEDINO, Ana Maria. [Org.]. *Amor e discernimento: experiência e razão no horizonte pneumatológico das Igrejas*. São Paulo: Paulinas, 2007. p. 106. [Col. Ecclesia, 21]).

fonte da inteligência, esconde-se tanto no Antigo Testamento como no Novo, e na tradição exegética dos Padres. Assim:



Nas palavras de M. Bernardino Filho, que trata sobre cada tópico do esquema acima, “a inteligência espiritual histórica coloca analogias de situações individuais ou coletivas, que servem de consolo e exemplo ao cristão”²³², etc.

Se dissemos que a interpretação alegórico-cristã não caía exatamente nas palavras (*signa*), mas nas coisas (*res*) e no acontecido, ou nas pessoas envolvidas, com Agostinho é preciso notar que, na palavra, há sempre um “algo a mais” – que pode ser ôntico-ontologicamente ligado à metafísica teológica. De fato, o Verbo divino referido como “uma” “palavra”, que a retórica posterior chamaria de figura ou metáfora (*allegoria in factis*), é, como vimos, referido para além do sentido próprio que a *palavra* tem em seu contexto, como *aliud aliquid*. E como ele mesmo diz: “*Signum est res, praeter speciem quam ingerit sensibus, aliud aliquid ex se faciens in cogitationem venire*.”²³³ O *signum*, portanto, está

²³¹ Esse esquema básico para a inteligência humana, de Joaqui de Fiore, é conforme: DOBRORUKA, V. *A historiografia providencial de Gotthold Ephraim Lessing como secularização do pensamento escatológico de Joaquim de Fiore*. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 1995. p. 19. (Dissertação de mestrado).

²³² BERNARDINO FILHO, 2007, p. 105. Para os demais tópicos, o sentido da história e as três idades do mundo, vide: *Idem*, p. 103-07.

²³³ “O signo é uma coisa que, além da imagem que imprime nos sentidos, faz vir à mente uma realidade diversa de si mesmo.” (*De doc. christ.*, 2, 1,1).

intrinsecamente ligado à *res*²³⁴, e o pensamento, *eo ipso*, é capaz de chegar a um verdadeiro conhecimento. A metáfora (também a alegoria) é uma realidade ao mesmo tempo linguística e natural, “na medida em que Santo Agostinho observa que *res* (coisa) e *signum* (signo linguístico) não têm separação ou distinção rígida”, Hansen afirma²³⁵; e mais adiante:

Aplicada à leitura e à interpretação da Bíblia, essa doutrina pesquisa a relação da *littera* (letra que representa o som) com o significado. Como a palavra interior veiculada no signo tem por modelo a escritura da Bíblia, onde o *Verbo* divino “fala”, toda interpretação passa a ser uma glosa da letra escrita. O mundo e a história são o Ditado de Deus, as palavras da Lei o seu “estilo”.²³⁶

Assim,

Signo	O signo [...] compõe-se de som (<i>sonus</i>) ou <i>vox articulata</i> (<i>De Magistro</i> 4, 8). O “discurso exterior” – que hoje seria chamado
↓	<i>significante, imagem acústica, forma de expressão</i> – é signo de um
[...]	“discurso interior” (<i>sermo interior</i>) que produz na mente (<i>in cogitatione</i>) o significado (<i>significatus</i>) (<i>De doctrina christiana</i> II,
↓	1.1). ²³⁷
Signo	
↓	
[...]	
↓	
[...]	
↓	
Coisa	

A pergunta “qual é o sentido de um enunciado ou de um signo?”, como Chaïn Perelman observa, suscitou respostas variadas, que podem ser reduzida a três espécies que correspondem, *grosso modo*, ao realismo, ao nominalismo e a uma síntese de natureza teológica²³⁸. É com ênfase nessa última que, na obra de Agostinho, desde sempre, a questão da linguagem, o problema do mal, do conhecimento, etc., tornam-se periféricos àqueles que ele considera realmente centrais, de preocupação última: a proclamação do Evangelho

²³⁴ “Segundo os estoicos, existem três fatores diferentes que constituem o signo: o *τῶν ἡρώων*, objeto exterior ou referente, o que se encontra fora e em correspondência com a intenção da palavra que expressa o pensamento; o *σημαῖνον*, ou significante, a emissão fônica produzida pelo fato de produzir uma língua; é uma entidade material cuja significação percebe o ouvinte pelo fato de conhecer a língua em que é proferida; e o *σημαίνόμενον*, ou significado, o que voz expressa, o que compreende o que conhece a língua, e não compreende quem a ignora. O que Agostinho chama *res* corresponderia ao *τῶν ἡρώων*, ‘o percebido pelos sentidos (*sentitur*), concebido pela razão (*intelligitur*), ou o que permanece oculto, quando nem *sentitur* nem *intelligitur*’.” (SANTOS, 2009, p. 57).

²³⁵ HANSEN, 2006, p. 59.

²³⁶ HANSEN, 2006, p. 60. Na sequência, Hansen afirma: “A junção do dispositivo retórico, que prevê o sentido próprio e o sentido figurado, como essencialismo cristão, que postula a glosa perene da letra na leitura das coisas, permite a autonomização dos grafismos como procedimento retórico-poético comum na Idade Média, no Renascimento e no século XVII.” (HANSEN, 2006, p. 60-61).

²³⁷ HANSEN, 2006, p. 60.

²³⁸ Cf. PERELMAN, Chaïn. *Retóricas*. Trad. de Maria Ermantina Galvão G. Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 1997. p. 23. (Col. Ensino Superior).

(*doctrina*), o fortalecimento da fé dos cristãos e o combate aos inimigos da Igreja. Como Hylton Miranda Rocha afirma, pertinentemente:

Santo Agostinho foi essencialmente um homem preocupado com a Palavra de Deus. Mesmo que a imagem que comumente se faz dele seja mais a de um pesquisador trancado no seu escritório, um intelectual, um exegeta, um filósofo ou teólogo às voltas com problemas que dizem pouco para os cristãos comuns. É bom recordar que a maior parte de sua obra, para não dizer a quase totalidade, surge de necessidades pastorais.²³⁹

Nenhuma obra do Hiponense foi tão fundo na teoria do signo e do significado quanto o *De magistro*, que tem suscitado estudos cada vez mais profundos entre seus comentadores – que retomam esses e outros temas, como as questões referentes ao *mestre interior* e à doutrina da Iluminação²⁴⁰. Nesse sentido, não custa lembrar que,

na verdade, o *mestre interior* não revela novas verdades, mas, além da fala e mesmo do pensamento, ilumina as almas, fazendo-as penetrar ao fundo de todas as coisas, de sorte que às conheça, e se reconheçam. Esse é o tema particular do *De magistro*.²⁴¹

É no *De doctrina christiana* que o autor lança os fundamentos teóricos de sua *tipologia*. Marcada pelo dualismo platônico, essa tipologia opõe o mundo sensível ao inteligível. Através do mundo sensível, Deus fala aos homens²⁴², e os homens, quando se comunicam, produzem signos-significantes e signos de signos. Esses signos, como vimos, são ou *naturais* ou *instituídos* (convencionais), ou retoricamente classificados como *próprios* ou

²³⁹ ROCHA, Hylton Miranda. *Pelos caminhos de Santo Agostinho*. São Paulo: Edições Loyola, 1989. p. 152.

²⁴⁰ Às quais são apontadas algumas controvérsias que, para o momento, fogem ao nosso tema. Importa perguntar, no entanto – e para não deixar a questão correr como se fosse já acertada, consente –, qual a relação entre a impotência cognitiva das palavras e a ideia da Iluminação interior? À mesma questão, ainda se pergunta se o diálogo (*De magistro*) não seria um argumento racional com o fito de defender uma teoria filosófica sobre a possibilidade do conhecimento não sensível, ou se o mesmo não teria a intenção propriamente hermenêutica – preparando o leitor para que compreendesse o sentido evangélico de “*Unus est magister vester, Christus*” (Somente um é o vosso mestre, Cristo). Na *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, Gilson tenta atribuir à doutrina da Iluminação um papel apenas normativo (formal), que teria a função de conferir à mente a capacidade de julgar a verdade de ideias determinadas, pondo em prática tais juízos (cf. GILSON, 1982, p. 88-147); mas parece que isso não traduz corretamente a ideia e a amplitude da concepção agostiniana, “à qual podemos atribuir sem dúvida uma dimensão ontológica.” (SANTOS, 2006, p. 161). Talvez, como sugere Gerard O'Daly, a iluminação seja uma tentativa de explicar os conteúdos mentais, isto é, o acesso da mente aos conceitos e às ideias, e não representa uma pura e simples explicação da sua capacidade de juízos. (Cf. O'DALY, G. *La Filosofia della mente in Agostino*. Palermo: Edizioni Augustinus, 1988. p. 251).

²⁴¹ FARAGO, 2004, p. 22.

²⁴² “Os céus declaram a glória de Deus...” (Sl 19, 1), “[...] pois o que de Deus se pode conhecer é evidente entre eles, porque o próprio Deus lhes manifestou. Pois desde a criação do mundo os atributos invisíveis de Deus, seu eterno poder e sua natureza divina, têm sido observados claramente, podendo ser compreendidos por intermédio de tudo o que foi criado...” (Rm 1, 19; KJV), etc.

translatos. Os signos naturais (*signa naturalia*²⁴³) são distinguidos dos signos instituídos (*data signa*) da seguinte forma: “Os naturais são os que, sem intenção nem desejo de significação, dão a conhecer, por si próprios, alguma outra coisa além do que são em si. Assim, a fumaça é sinal de fogo.”²⁴⁴ Quanto aos *translatos*, diz o Hiponense:

Sinais convencionais (*data signa*) são os que todos os seres vivos mutuamente se trocam para manifestar – o quanto isso lhes é possível – os movimentos de sua alma, tais sejam as sensações e os pensamentos. Não há outra razão para significar, isto é, para dar um sinal, a não ser expor e comunicar ao espírito dos outros o que se tinha em si próprio, ao dar o sinal. [...] E por que os sinais que nos foram comunicados por Deus, e que se encontram nas Santas Escrituras, foram-nos comunicados pelos homens que as escreveram.²⁴⁵

Portanto, quando o Apóstolo, citando um provérbio, afirma: “Não amordaçarás o boi que tritura o grão²⁴⁶”, “boi” (*bos*) é *signa propria* que nomeia o *animal*, tornando-se *traslata* (metafórico, alegórico, “transposto”) na significação do próprio Apóstolo; que em seu ofício carece de alimento, devendo obtê-lo como recompensa do próprio esforço, à semelhança do “boi”. Agostinho dá predileção aos “signos transpostos”, uma vez que eles não se fixam somente à coisa mesma (o boi comendo, por exemplo), mas adquirem significados mais profundos. “É sobre esse tipo de sinais e no que se refere aos homens que determinei examinar e estudar aqui [no *De doctrina christiana*].”²⁴⁷ O Hiponense assimila e sintetiza as tradições anteriores de interpretação – especialmente a alegoria, que, segundo ele, “foi o

²⁴³ Cf. *De doc. christ.*, II, 1,2. Os modernos semióticos o chamariam de *índice*, que é um signo indicador. É quando o significante remete ao significado tomando como base a experiência vivenciada pelo interpretador. Por exemplo, ao ver uma imagem de um carro sem a maçaneta, a imagem nos chega aos olhos como o *índice* de uma tentativa de assalto. Mas isso só se torna evidente porque temos experiências anteriores com assaltos, seja através de experiências pessoais, seja por reportagens vistas em algum telejornal. Portanto, conforme Charles Sandres Peirce (1839-1914) – que é considerado o “pai da semiótica” –, o índice opera pela conexão de contiguidade de fato entre dois elementos. (Cf. PEIRCE, C. S. *Écrits sur le signe*. Paris: Éditions Du Seuil, 1978).

²⁴⁴ *De doc. christ.*, II, 1,2.

²⁴⁵ *De doc. christ.*, II, 2,3. Mais adiante (como vimos no Cap. 2), Agostinho faz nova divisão nos signos *próprios* (*signa propria*) e *translatos* (*signa translata*): “Os próprios são aqueles de que se serve para significar as coisas para as quais foram instituídos, como quando dizemos *boi* entendemos o animal que todos os que, como nós, falam latim, chamam com esse nome (*bovem*).” (*De doc. christ.*, II, 10,15). Já os *translatos* (“figurados”), podem, conforme ele, indicar uma *coisa* que é metáfora de outra: “Os signos são *translatos* quando as próprias coisas que significamos por seus termos próprios têm uma outra significação; conforme dizemos *boi* (*bovem*), por estas duas sílabas entendemos o animal, que costuma ser chamado por este nome: mas entende-se também pelo animal o evangelista, que a Escritura significou, dizendo, segundo a interpretação do apóstolo: ‘Não colocareis freio ao boi que tritura’ [*Bovem triturantem non infrenabis*].” (*De doc. christ.*, II, 10,15).

²⁴⁶ 1Co 9,9; BJ. Também em 1Tm 5,18, que torna o tropo ainda mais evidente: “Com efeito, diz a Escritura: *Não amordaçarás o boi que debulha*. E ainda: “*O operário é digno do seu salário*.” O primeiro provérbio, nas epístolas, é conforme Dt 25,4: “Não amordaçarás o boi que debulha o grão.” Aí, as palavras são atribuídas ao próprio Deus, como mandamento.

²⁴⁷ *De doc. christ.*, II, 2,3.

método do Senhor e dos apóstolos”²⁴⁸ –, bem como a tradição retórica²⁴⁹. Um exemplo: o “não amordaçarás o boi que debulha o grão”, na transposição, torna-se uma ordem do próprio Deus, em favor daqueles que pregam o evangelho. Mais adiante, para mais um exemplo, ele cita um trecho de *Isaías* (no contexto, Deus fala ao povo qual é o jejum que lhe agrada): “[...] repartires o teu pão com o faminto, em recolheres em tua casa os pobres desabrigados, em vestires aquele que vês nu e em não te esconderes daquele que é tua carne.”²⁵⁰ A última frase, na versão usada por Agostinho, fica: “Não despreze os membros de tua casa, nascidos de tua raça.” E ele acrescenta: “Poderíamos tomar as palavras ‘os membros de tua casa, nascidos de tua raça’ num sentido transposto e assim compreender os cristãos, nascidos espiritualmente conosco, da mesma raça, aquela do Verbo.”²⁵¹ Ao que Todorov comenta:

Aqui não há mais simbolismo das coisas; as palavras devem ser entendidas num sentido outro, como no caso dos tropos retóricos. O tropo é definido [...] como um simbolismo das coisas transmitidas pela linguagem.²⁵²

A parábola evoca um objeto que, por sua vez, evoca outro, em uma expressão ou contexto que pode ser provido de vários sentidos, diretos ou indiretos. A alegoria realiza uma dupla função: é figura que ornamenta o discurso retórico, de acordo com uma instituição humana (o fato de se nomear a criatura com o nome de “boi”), e é também figura significante da própria coisa, a figurar outra. A *coisa própria* não deve ser confundida com a *translata*, e vice-versa. Evita-se a confusão, conforme Agostinho, tendo como estabelecido que, na Bíblia, o que não puder ser relacionado às virtudes da fé ou à pureza dos costumes é, necessariamente, *translato* (figurado)²⁵³. Em *Enarrationes in psalmos*, para mais dois

²⁴⁸ “Não quero dizer que tais nomes [“uvas”, “grainhas”, “ovelhas”, “bois”, etc., na interpretação alégorica aplicada ao Salmo 8] só têm esta explicação, mas esta é conforme o contexto; em outra parte têm sentido diferente. Tal regra vale para toda alegoria: em determinada sentença considere-se qual o objeto da comparação. Foi o método do Senhor e dos apóstolos.” (*Enn. in Ps.*, 8, 13).

²⁴⁹ “Em *A doutrina cristã* ele integra, entre outras, a herança retórica a uma teoria semiológica geral; os tropos adquirem o estatuto de ‘signos transpostos’ (*signa translata*). Mas a definição que Santo Agostinho oferece deles não é mais semelhante àquelas que encontrávamos na retórica.” (TODOROV, Tzvetan. *Simbolismo e interpretação*. Trad. de Nícia Adan Bonatti. São Paulo: Editora da UNESP, 2014b. p. 40).

²⁵⁰ Is 58,7; BJ.

²⁵¹ *De doc. christ.*, II, 12,17.

²⁵² TODOROV, 2014b, p. 49,48. “Esses dois exemplos divergentes [do ‘boi’ e dos ‘da mesma raça’] não são o testemunho de uma confusão no espírito de Santo Agostinho, mas de seu desejo de ampliar a categoria do ‘transposto’. Não são mais duas descrições do mesmo fenômeno, mas uma subdivisão em seu seio. A oposição será formulada com clareza ainda maior em *Da Trindade* [XV, 9,15], em que Santo Agostinho comenta a interpretação alégorica proposta por São Paulo das duas mulheres e dos dois filhos de Abraão, como a Jerusalém de cima e de baixo (Gl 4,22).” (TODOROV, 2014b, p. 49). Como vimos acima.

²⁵³ “Ao lado da observação que fizemos de não tomar uma expressão figurada, isto é, metafórica, como expressão de sentido próprio [cf. *De doc. christ.*, II, 10,15], é preciso acrescentar também a de não tomar uma expressão de sentido próprio como figurada [*translata*]. Logo, a primeira coisa a ser feita é demonstrar o modo de descobrirmos se a expressão é própria ou figurada. Eis, em uma palavra: tudo o que na palavra

exemplos, as “águas” mencionadas em Ap 17,15, para Agostinho, “significam os povos”²⁵⁴, e a “terra”, no Sl 15,5-6, “significa a estabilidade de Deus. [...] Tal compreensão é aduzida porque a terra visível nutre e contém o homem exterior; o mesmo acontece à terra invisível em relação ao homem interior.”²⁵⁵

No *Comentário aos Salmos*, Agostinho buscava sempre uma passagem paralela nos Evangelhos ou nas Cartas dos Apóstolos à qual fazia referência. Neles, tem ocasião de pôr em prática todas as normas que havia traçado, anteriormente, em sua obra sobre A doutrina cristã, para a interpretação das Escrituras. Sua exegese [nos Salmos] não é extraordinária. Não vai além dos moldes da exegese de seu tempo, carregada sempre da dupla influência de sua formação escriturística: do maniqueísmo e de Ambrósio. [...] Como as Escrituras, especialmente os salmos, devem produzir um efeito espiritual e como tudo no Antigo Testamento era figura, anúncio do Novo, após aclarar o sentido literal do texto, Agostinho desenvolve o sentido espiritual ou figurado dos salmos. Trata-se mais de afirmar a fé, nutrir a esperança, do que fazer estudos sobre o estilo, o gênero literário, a estrutura dos salmos.²⁵⁶

O critério final é a caridade, o amor de (ou a) Deus²⁵⁷. Deus, sendo Ordem, Suma Medida – e o sendo o homem feito à sua imagem, à sua semelhança –, imprime a Lei (a noção de justiça) no coração dos homens, e a vontade de cumpri-la com entendimento, e a graça de realizá-la na fé²⁵⁸. Para realizar a vontade de Deus é preciso conhecê-la, interpretá-la. Deus se dá a conhecer por meio de dois livros: o “livro do universo visível” e o “livro da revelação”.

divina não puder se referir ao sentido próprio, nem a honestidade dos costumes, nem a verdade da fé, está dito que devemos tomar como sentido figurado.” (*De doc. christ.*, III, 10,14). “Foi Santo Agostinho que, ao classificar os signos em sua *De Doctrina Christiana*, estabeleceu os fundamentos teóricos da tipologia. Partindo de uma oposição com a retórica clássica, Agostinho estabeleceu que os signos, pensados interpretativamente, são *naturalia* (naturais, porque, sem intuito de fornecer-lhes significação, tal qual os índices, dão-nos a conhecer algo diferente do que são) e *data* (instituídos, que são signos intencionais, como as insígnias e os brasões), enquanto que, retoricamente, são *propria* e *translata*.” (MURASHIMA, Mary Kimiko G. *Alegoria e segredo III: reinterpretando alegorias hermenêuticas: o evangelho segundo Jesus Cristo*. Disponível em: <<http://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/principia/article/viewFile/6152/4440>>. [p. 3]. Acesso em: 15 fev. 2016).

²⁵⁴ *Enn. in Ps.*, 1, 1,3.

²⁵⁵ *Enn. in Ps.*, 1, 1,4.

²⁵⁶ FRANGIOTTI, 1997, p. 19.

²⁵⁷ Cf. *De doc. christ.*, III, 10. Deste modo, se uma passagem na Escritura parece ordenar um mal em função de um bem, tal passagem é translata. Agostinho usa Jo 6,54 como exemplo: “Se não comerdes a carne do Filho do Homem e não beberdes o seu sangue, não tereis a vida em vós”. Longe de recomendar a antropofagia, o Cristo usa uma *figura* nesse discurso, apontando para a Santa Célia que já é outra figura, a do seu sacrifício. Assim, o comer e o beber do Filho do Homem tem a ver com a identificação do discípulo com o seu mestre, na paixão. O corpo e o sangue são o pão e o vinho da Santa Célia, figura da coisa própria que figura outra, no seu sentido metafórico-alegórico, espiritual.

²⁵⁸ “Portanto, para querermos, ele age em nós; quando queremos, com vontade decidida, coopera conosco. Porém, quando não age para querermos ou não coopera quando queremos, somos incapazes de praticar as obras de piedade. Sobre sua ação para querermos, está escrito: *É Deus que opera em nós o querer*. Sobre sua cooperação quando queremos e, ao querer, praticamos, diz: *E nós sabemos que Deus coopera em tudo para o bem daqueles que o amam* (Rm 8,28).” (*De grat.* II, XVII,33). E em *Enn. in Ps.*, 3, 10: “A mente é exaltada, se lhe é já possível afirmar: ‘Pela razão sirvo à lei de Deus’ (Rm 7,25), de maneira que as outras partes do homem pacificadas se submetem...”, etc.

Um é o livro do universo visível; o outro, quando Ele Se dedica às línguas e fala hebraico, grego e latim, é o das Escrituras. Cada um deles – Universo e Bíblia – tem um dentro e um fora, havendo, portanto, um sentido literal manifesto e um sentido espiritual cifrado, tanto nas coisas quanto nas palavras.²⁵⁹

Interpretando-os, somos capazes de imitar a perfeição divina. A referência ao “livro do universo visível” é fundamentada tanto no Antigo (I) como no Novo Testamento (II):

I. Os céus cantam a glória de Deus,
e o firmamento proclama a obra de suas mãos.
O dia entrega a mensagem a outro dia,
e a noite faz conhecer a outra noite.

Não há termos, não há palavras,
nenhuma voz que deles se ouça;
e por toda a terra sua linha aparece,
e até aos confins do mundo a sua linguagem.²⁶⁰

II. Com efeito, a cólera de Deus se revela do alto do céu contra toda impiedade e toda injustiça dos homens que mantêm a verdade cativa da injustiça; pois o que se pode conhecer de Deus é para eles manifesto: Deus lho manifestou. Com efeito, desde a criação do mundo, as suas perfeições invisíveis, eterno poder e divindade, são visíveis em suas obras, para a inteligência; eles, pois, não têm desculpas.²⁶¹

Assim, o “livro do universo visível” está referenciado no “livro da revelação”²⁶², nos quais há somente signos de signos – a alegoria hermenêutica, aí, torna-se eficaz na tipologia. As equivalências analógicas e as proporções ôntico-ontológicas falam da Providência, figurativamente: Moisés prefigura Cristo, o Antigo Testamento prefigura o Novo, etc. Tudo o que *é* já *era* presente, de modo oculto, no que *foi* (*latet*); e tudo o que (já) *foi* é descoberto no que *é* (*patet*). A tipologia, portanto, é uma unificação mística que realiza o contato entre os diferentes pontos no tempo, uma vez que o acontecimento, a coisa ou a personalidade histórica referida liga-se a outros pontos ou contextos epocais, por meio da significação comum dada por analogia, de natureza alegórica.

Importa-nos que, ao efetuar a distinção entre signos próprios e translatos, a partir de um enfoque retórico, Agostinho estabeleceu uma diferença entre uma alegoria meramente verbal, como a dos retóricos antigos, e uma alegoria factual, que é a base da tipologia. Nesse sentido, sem o ter percebido, Agostinho voltou a estabelecer uma relação entre tipologia e alegoria, entre interpretação hermenêutica e construção

²⁵⁹ HANSEN, 2006, p. 45.

²⁶⁰ Sl 19,2-5; BJ. Entre outras referências.

²⁶¹ Rm 1,18-20; TEB. Entre outras referências.

²⁶² Na teologia cristã, fala-se em “revelação geral” (a criação, a natureza e o cosmos) e “revelação especial ou específica” (que abrange tanto a ocorrência de milagres como a encarnação do Cristo e a própria inspiração da Bíblia), respectivamente.

retórica, demarcando, contudo, que tudo o que não possa ser reconhecidamente associado à Fé, à Caridade e ao Bem, nas Escrituras Sagradas, possui um sentido translato que deve ser decifrado, como no exemplo retirado de São João: “*Dixit ergo eis Iesus: Amen, dico vobis, nisi manducaveritis carnem Filii hominis et biberitis eius sanguinem, non habebitis vitam in vobis*”²⁶³, em que Jesus não recomenda que, literalmente, coma-se a sua carne e beba-se o seu sangue, mas que todos participem dos mistérios da Paixão e da Fé.²⁶⁴

Os exemplos pululam no Novo Testamento, e o Hiponense cita vários para destacar o duplo sentido que a alegoria tipológica pode adquirir. O modelo, exemplar, já é encontrado em Fílon, Cícero, Horácio (65-8 a.C.), Quintiliano, Irineu e, acima de todos, no Apóstolo, que

Interpretou as duas mulheres e os dois filhos de Abraão (Agar/Ismael, Sara/Isaac) como a Antiga Aliança e a Nova Aliança, chamando a passagem de “alegoria”. A “alegoria”, escreve Santo Agostinho, não está nas palavras do texto bíblico, mas nos próprios fatos históricos que, como coisas ou eventos, também simbolizam – e de modo mais essencial (*De Trinitate*, 15, 9).²⁶⁵

A classificação alegórica de Agostinho, portanto, apresenta dois tipos: um verbal e outro participativo – que é a eloquente linguagem silenciosa das coisas criadas, conforme vimos nos exemplos do Livro X das *Confissões*, e como Beda, o Venerável (673-735), Boaventura e outros evidenciaram, ou mediante o essencialismo ou por meio da linguagem própria (*signa propria*). A alegoria *verbal* (ou *factual*), para Beda, contém, figurativamente, sentidos que, dependendo do caso, podem ser histórico (literal), tipológico, moral e anagógico (escatológico)²⁶⁶. Esta fórmula,

Mas onde o Apóstolo fala em alegoria, baseia-se não em palavras, mas em fatos, como quando indicou o sentido dos dois Testamentos a partir dos dois filhos de Abraão: um da escrava, o outro da livre. Isso não é só questão de palavras, mas de fatos. Antes dessa explicação o sentido era obscuro, o que leva a concluir que esse gênero de alegoria poderá ser traduzido também pelo termo específico de enigma.²⁶⁷

²⁶³ “E Jesus lhes disse: Eu vos digo que, se não comerdes da carne do Filho do homem e se não beberdes do seu sangue, não tereis a vida em vós.” (Jo 6, 54; *em tradução livre*).

²⁶⁴ MURASHIMA, 2016, p. 4.

²⁶⁵ HANSEN, 2006, p. 112.

²⁶⁶ Cf. STRUBEL, Armand. Allegoria in factis et allegoria in verbis. In: VV.AA. *Poétique 23: Rhétorique et Hermenétique*. Paris: Seuil, 1975. p. 349-50.

²⁶⁷ *De Trin.*, XV, 9,15.

no Hiponense, “está na origem de uma das mais importantes distinções da hermenêutica cristã, entre *allegoria in factis* e *allegoria in verbis*. ‘Alegoria’ designa aqui o conjunto do simbólico; as alegorias ‘factual’ (ou ‘real’) e ‘verbal’ são suas espécies.”²⁶⁸

Antes de Agostinho, com a cada vez maior universalização do método tipológico, havia grande rejeição ao método alegórico – principalmente por suas origens pagãs²⁶⁹. Identificado com a Escola de Alexandria, onde atuavam Fílon e Orígenes, o método alegórico foi combatido pelos da Escola de Antioquia²⁷⁰, representada principalmente por Diodoro de Tarso (falecido antes de 394)²⁷¹, Teodoro de Mopsuéstia (c. 350-428), João Crisóstomo (c. 349-407) – arcebispo de Constantinopla, apologista e um dos maiores intérpretes do pensamento de São Paulo para o Oriente cristão – e Teodoreto de Ciro (c. 393-466[?]). Diodoro propunha, à exegese bíblica, um modelo filológico.

Um exemplo da interpretação “filológica” de Diodoro é dado pelo fato de ele negar todo valor às *inscriptiones* dos Salmos, das quais apenas algumas, segundo ele, se referiam efetivamente a David, sem que houvesse nelas qualquer significado cristológico; e é dado pelo interesse pelo conteúdo e pela ordenação dos Salmos, que no mais das vezes são reconduzidos a seu ambiente histórico, com a exclusão quase total de qualquer significado messiânico (este se limita aos salmos tradicionais, n. 2, 8 e 44).²⁷²

Acontece que o modelo filológico-etimológico, já em Platão, não adquire um caráter dialético, científico²⁷³. Essa rejeição da *alegorese* promoveu o método histórico-literal,

²⁶⁸ TODOROV, 2014b, p. 50.

²⁶⁹ “A partir do culto da tipologia é que os antigos Padres estabeleceram quatro níveis de significação do texto bíblico, diferentes dos propostos por Quintiliano, com respeito à construção alegórica: *secundum litteram*, que corresponde ao sentido literal, segundo a história; *secundum allegoriam*, que é o sentido cristológico ou eclesiológico contido no signo; *secundum tropologiam*, ou seja, seu sentido individual, moral ou ascético e *secundum anagogen*, que equivale ao sentido escatológico ou de promessa.” (MURASHIMA, 2016, p. 3).

²⁷⁰ Fundada por Luciano de Samósata (c. 125-181), a Escola de Antioquia se destaca por desenvolver uma concepção teórica de interpretação bíblica, marcada pela erudição, pela abordagem literal e pela valorização das línguas originais em que a Bíblia foi escrita. Seus principais representantes (Teófilo de Antioquia, Deodoro de Tarso e Teodoro de Mopsuéstia) deram atenção especial ao sentido literal do texto bíblico, buscando o que chamaram de “intenção do autor” (*intentio auctoris*), mas aceitando o caráter metafórico de certas passagens do Velho Testamento que teriam “um sentido mais profundo” – no que se aproximam da Escola de Alexandria.

²⁷¹ Da vasta produção de Diodoro, da qual só nos restaram fragmentos, há um *Comentário aos Salmos* – obra que tem sido questionada quanto à autoria. No *Comentário*, “se encontram enunciados alguns princípios acerca do método que o exegeta deve seguir. Entre estes, devemos citar apenas a limitação do conceito de ‘alegoria’, que não indica mais – como nos escritos alegoristas precisamente – a interpretação espiritual em sentido lato, mas só e especificamente a maneira já seguida pelos filósofos gregos a respeito dos mitos pagãos, no sentido de que a ‘alegoria’ significa interpretar com um significado diferente do texto sagrado.” (MORESCHINI, Cláudio; NORELLI, Enrico. *História da literatura cristã antiga, grega e latina*: II – do Concílio de Nicéia ao início da Idade Média. Trad. de Marcos Bagno. São Paulo: Loyola, 2000. p. 182. v. 1).

²⁷² MORESCHINI; NORELLI, 2000, p. 182.

²⁷³ Como Ricoeur observa: “A etimologia não pode ser a dialética, a ciência. Essa relação complexa de fidelidade e traição é da própria essência da linguagem. A filosofia não consiste em interrogar as palavras, e sim as próprias coisas. Deve-se notar que o termo ‘dialética’ aparece aqui [no *Crátilo*] pela primeira vez no

e pela sua discreta cientificidade, contrastante com as engenhosas *fantasias* interpretativas de Fílon, Orígenes e até mesmo Agostinho, aproximou-se em muito do que, hoje, é conhecido como método histórico-crítico²⁷⁴. Mas, como vimos, tal método também teve seus limites e, pior, faltava-lhe um espírito que, em Agostinho, parecia sobrar.

Escola de Alexandria (alegorista)	Interpretação alegórica (<i>intentio lectoris</i>)	Interpretação com ênfase na norma (<i>mens legis</i>)
Escola de Antioquia (literalista)	Interpretação histórico-gramatical (<i>intentio auctoris</i>)	Interpretação com ênfase nos objetivos do legislador (<i>mens legislatorum</i>)

Em meados do século II e princípios do século III, três correntes – aqui chamadas de tipos A, B e C, para a citação que segue e o esquema abaixo – dominavam o pensamento teológico da igreja cristã.

O principal proponente do tipo A era Teruliano, em Cartago, enquanto seu correspondente para o tipo B era Orígenes, em Alexandria. O tipo C, cujas raízes eram muito mais antigas e provinham da Palestina, Síria e Ásia Menor, manifesta-se nos escritos de Irineu.²⁷⁵

Três tipos de teologia			
	A	B	C
Três lugares	Cartago	Alexandria	Ásia Menor e Síria
Três teólogos	Tertuliano	Orígenes	Irineu [de Lyon]

platonismo (439 a). O verdadeiro saber remete-se das palavras para a realidade. O bom dialético é aquele que vai das palavras para a realidade, é o bom legislador. Fazer uma filosofia da essência é remeter-se da linguagem para a essência que a julga.” (RICOEUR, 2014, p. 13). Ao que, sobre o “legislador dialético”, os editores fazem a seguinte correção: “O ‘legislador dialético’ não aparece aqui [Crátilo 439 a], e sim em Crátilo 390 c.” (RICOEUR, 2014, p. 13; nota 2).

²⁷⁴ Os métodos mais conhecidos na interpretação da Bíblia, hoje, são o *fundamentalista*, o *estruturalista* e o *histórico-crítico*. A “crítica” usada neste último, nas palavras de Wegner, “foi, em seus inícios, uma crítica dirigida contra a interpretação alegórica da Bíblia na Idade Média, em favor, sobretudo, de um aprofundamento do seu sentido literal. Os reformadores adicionaram a essa crítica ainda uma outra, que visava relativizar as interpretações bíblicas oferecidas pela tradição eclesiástica. Isto levou à convicção de que a Bíblia deveria ser interpretada unicamente a partir de si própria. A concentração sobre o sentido literal da Escritura, no entanto, levou os reformadores à constatação de certas tensões e mesmo contradições entre os vários livros bíblicos, em função do que se estabeleceu como critério de discernimento para a verdadeira revelação de Deus tudo aquilo que continha, apontava e testemunhava a Cristo como Senhor. Aplicando esse critério, Martin Lutero julgou de menor valor escritos como Judas, Tiago, Hebreus e Apocalipse. [...] [Mas] O método histórico-crítico, influenciado pelo iluminismo, tornou-se profundamente racional.” (WEGNER, 1998, p. 17-18).

²⁷⁵ GONZÁLEZ, 2011, p. 38; incluindo o gráfico que segue à citação. Quanto ao respectivo, é evidente que não podemos pensar em esquemas assim fechados, que delimitam “geograficamente” pensamentos ou correntes teológico-filosóficas. Irineu, por exemplo, “aborda todas essas questões [de interpretação bíblica] usando uma visão da salvação que se centra na história do Verbo encarnado de Deus; mas relaciona essa história com a atividade do Verbo na criação e na história inteira de Israel [cf. *Adv. Haer.*, IV, 16,1-25,7; 19,1-22,2, etc.]. Ao falar assim do Senhor encarnado, Irineu esclarece a identidade do herói da história cristã – uma história que inclui toda a história humana.” (GREER, Rowan A. In: KUGEL, James L; _____. *Early biblical interpretation*. Philadelphia: Westminster, 1986. p. 156).

Interesse	Moral	Metafísico	Pastoral
Categorias principais	Lei	Verdade	História
Orientação filosófica	Estoica	Platônica	Nenhuma
Precursos	Clemente de Roma Inácio [de Antioquia] Hermas	Filo Justino [Mártir] Policarpo	O NT II Epístola de Clemente Teófilo de Alexandria

Com notável erudição e espírito conciliador, Agostinho faz uma síntese que abraça todos esses autores e correntes, adaptando-os ao seu próprio pensamento. Quando Christine Mohrmann trata sobre a diversidade de estilos em sua obra, com ênfase no gênero homilético, dá a entender que o Hiponense usa o que dispõe, dependendo da ocasião²⁷⁶. Assim, segundo a autora, esses gêneros podem ser divididos em até quatro tipos, tendo por base algumas das suas principais obras:

- 1) há o estilo majestoso e nobre, que destaca uma prosa muito objetiva, como em *De civitate Dei*, por exemplo;
- 2) o estilo místico, sálmico, de fina e delicada análise psicológica, como é fácil notar nas *Confissões*;
- 3) o estilo popular, poético, rico e contundente, mas compreensível à gente simples, como nos *Sermões*; e, por fim,
- 4) o estilo virtuoso, próprio das *Correspondências*, maleáveis conforme o destinatário e a situação.

Ainda segundo Mohrmann, esses quatro estilos literários podem ser resumidos em dois gêneros característicos:

- 1) o primeiro é a *prosa hipotética*, que pode ser exemplificada nas *Confissões* e no *De civitate Dei*, caracterizando-se por frases claras e curtas, períodos equilibrados e estrutura rítmica que procura simetrias, utilizando-se constantemente de jogos de palavras e metáforas.
- 2) O outro gênero é caracterizado na *prosa paratática*, mais popular, típico dos *Sermões* e das *Correspondências*. Aí se acentuam as frases breves e o uso de expressões da linguagem vulgar, com sintaxes muito simples. Também é frequente o uso de paralelismos, antitéticos ou não, que denotam sua função didática – coisa que, para não se tornar monótona aos ouvintes, no caso dos *Sermões*, é corrigida com a inserção constante de perguntas e respostas, bem como o jogo de palavras e a utilização de sons, na intenção de manter o auditório atento.

Tais classificações estilísticas são relevantes porque, no grande e assistemático volume das obras do Hiponense, dão-nos algumas direções. Essas, embora nem sempre precisas, são metodologicamente válidas. Conforme outra autora, Thèrese Führer, os escritos exegéticos de Agostinho podem ser classificados em seis gêneros estilisticamente distintos:

²⁷⁶ Cf. MOHRMANN, C. Saint Augustin écrivain. In: *Études sur le latin des Chrétiens*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 1961. p. 247-75. v. 2.

Comentários: comenta um livro da Bíblia, todo ou parte;
Escólios: são notas explicativas a um determinado problema;
Glosas: notas explicativas e exclusivas a determinadas palavras;
Prédicas: sermões feitos em forma de pregação ou explicações de versículos de um texto inteiro;
Questões e respostas: às questões levantadas por seus interlocutores;
Tratados: toma-se um texto inteiro ou partes dele, com o fito de explicá-lo partindo de uma questão fundamental.²⁷⁷

Nessas classificações, nota-se a riqueza de estilos do Hiponense, procurando de um modo ou de outro levar seus ouvintes/leitores à compreensão da Escritura. Tarefa melindrosa, considerando que, por toda parte, havia enorme intolerância religiosa... e isso não era visto como uma aberração, mas uma norma. “Pregar, discutir, admoestar, edificar, estar à disposição de cada um – que fardo, que peso, que trabalho!²⁷⁸”, ele diz, não reclamando, mas descobrindo-se limitado pelo tempo que dispõe para inúmeros afazeres. “O objetivo do pedagogo é a *instrução* sob privação’ (*per molestias eruditio*)”, Garry Wills anota, interpretando a consciência pedagógica do Hiponense. Por todos os meios ele procura ser ouvido, na intenção de que aqueles que o escutam, não o ouçam exatamente, mas a Palavra na/da Palavra. “Forçar as pessoas a escutarem é somente o primeiro passo em uma *disciplina* que enfatiza a etimologia da palavra (*disciplina* de *discere*, aprender).”²⁷⁹

Ensinar/Aprender	{	Escritura
└ pedagogia: (filosofia da) linguagem		└ Teoria do significado

Assim, em uma passagem dos *Sermões*:

As palavras que estou proferindo penetram seus sentidos, de modo que cada ouvinte as capta, mas não as recusa a ninguém. Se não fossem retidas, as palavras não poderiam informar. Retidas, ninguém mais poderia partilhá-las. Embora o meu discurso seja, confessadamente, fragmentado em palavras e sílabas, não é compreendido em porções, como quando se cisca comida. Você inteiro ouve tudo que falo, apesar de cada um captar tudo individualmente. Não me preocupa que,

²⁷⁷ Cf. FÜHRER, Thèrese. Forma y función de los escritos exegéticos de Agustín. In: *Augustinus*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2004. p. 65-82. v. 48. WALTERSON José Vargas fez uma catalogação/classificação das obras exegéticas de Agostinho com base nos seis gêneros literários apresentados por Führer. Cf. VARGAS, WALTERSON José. A forma e a função do gênero literário em Santo Agostinho, especialmente do gênero homilético nos “*Iohannis evangelium tractatus*”. In: *Revista de cultura teológica*, São Paulo, v. 16, n. 63, p. 154-55, abr/jun. 2008.

²⁷⁸ *Ep.*, 139, 2. Na mesma carta, lemos: “O dever de me dedicar às tarefas que me são impostas não me deixa tempo para fazer aquilo que seria do meu agrado. Esses trabalhos devoram o pouco de lazer que me resta, em meio aos assuntos e chamados alheios. Por vezes, fico obsedado, não sabendo mais para onde me voltar.” (*Ep.*, 139, 2).

²⁷⁹ WILLS, 1999, p. 125.

dando tudo para um, os outros sejam excluídos. Pelo contrário, espero que todos absorvam tudo; de modo que, sem repudiar nenhum outro ouvido ou mente, pegue tudo para você mesmo e ainda deixe tudo para os outros. Isso não é feito secularmente, alternadamente – as minhas palavras sendo transmitidas primeiro para alguém que as passa para outro. Mas, por falhas individuais da memória, todos os que me ouvirem podem compreender o que digo, cada um de uma maneira diferente.²⁸⁰

Para o Hiponense: “A linguagem popular muitas vezes é ensinamento salutar.”²⁸¹,

Assim, ao interpretar a frase: “É sempre compassivo e empresta”, argumenta:

Em latim se diz: “feneratur”, tanto para quem recebe o empréstimo, como para aquele que o dá; ficaria mais claro se disséssemos: “fenerat”. Que nos importam os gramáticos? É melhor que nos entendais, com nosso barbarismo, do que com a nossa linguagem fluente (disertitudo) vos deixe sem nada (deserti).²⁸²

Mas, contra a profusão dos sentidos individuais e desvios hermenêuticos, devem-se evitar os excessos de “barbarismos” ou “achismos” interpretativos²⁸³. Por isso, nisso, e para o máximo da compreensão comum, estas afirmações personalíssimas do seu esforço: “Na medida do possível, viro-me do avesso para vocês.”²⁸⁴, “V. Caridade preste atenção. É questão importante, grande questão.”²⁸⁵

As ideias não brotam da mente de seus autores por germinação espontânea, nascem a partir de determinado contexto ao qual fornecem respostas; não nascem da situação em si, mas da necessidade de respostas novas a situações novas. Desconsiderar o contexto ao qual e no qual Agostinho produz suas obras é, de modo inequívoco, torná-las menos inteligíveis. A hermenêutica agostiniana em sua situação geratriz, conciliar e inovadora, e principalmente por sua pioneira utilização da linguagem como problema hermenêutico

²⁸⁰ A referência é tal em: WILLS, 1999, p. 167.

²⁸¹ *Enn. in Ps.*, 32, S. I,4.

²⁸² *Enn. in Ps.*, 32, S. I,4.

²⁸³ “Se não penetramos na intenção do autor desse livro [qualquer livro da Escritura], pelo menos não nos afastemos da regra da fé que é tão bem conhecida dos fiéis através de outras passagens das Sagradas Escrituras com a mesma autoridade.” (*De civ. Dei*, XI, 33). “Os que lêem a Escritura inconsideradamente enganam-se com as múltiplas obscuridades, tomando um sentido por outro. Não chegam a encontrar, em algumas passagens, alguma interpretação. E assim, projetam sobre os textos obscuros as mais espessas trevas.” (*De doc. christ.*, II, 6,7). E por fim, entre muitas outras passagens similares: “Não duvido que a obscuridade dos Livros santos seja por disposição particular da Providência divina, para vencer o orgulho do homem pelo esforço e para aprimorar seu espírito do fastio, que não poucas vezes sobrevém aos que trabalham com demasiada facilidade.” (*Conf.*, XI, II,3 [B]).

²⁸⁴ Trata-se de uma paráfrase a *Enn. in Ps.*, 32, S. I,5, citado sem especificação em: WILLS, 1999, p. 93. Nas palavras do Hiponense: “À medida do possível, fizemos a distinção [entre cítara e saltério], esforçando-nos para que todos entendessem.” No contexto, a distinção diz respeito ao som da cítara (físico) e à própria música, que não é um elemento “físico”. Por isso: “Ninguém volte o coração para instrumentos musicais usados nos teatros. Ordena-se empregar o que já possuímos dentro de nós, conforme declara outro salmo: ‘Em mim, ó Deus, estão os votos de louvor, que cumprirei’ (Sl 55,12).” (*Enn. in Ps.*, 32, S. I,5).

²⁸⁵ *Enn. in Ps.*, 35, 10.

aplicado à *sitz im Leben*²⁸⁶ – como na distinção entre *actus signatus* (elocução predicativa²⁸⁷) e *actus exercitus* (sua concretização²⁸⁸) –, foi tão eficaz que, mesmo na Modernidade, encontrou admiradores como Heidegger e Gadamer²⁸⁹; autores que se opõem à tradicional estrutura metafísica e ao *ser* metafísico advogado pelo Doctor Caritatis. De fato, no verão de 1923, Heidegger deu início a algumas lições sobre a hermenêutica da facticidade²⁹⁰ e, nessas lições, considera o Livro III do *De doctrina christiana* como modelo e marco da hermenêutica de grande estilo, que sobrepuja a posterior, mais formal – como a de Schleiermacher, que “limitou, então, a ideia da hermenêutica, encarada de forma abrangente e viva (cf. Agostinho!) a uma ‘arte (doctrina artis) da compreensão’.²⁹¹” Na citação do *De doctrina christiana*²⁹², transcrita por Heidegger, o hermeneuta, para Agostinho, deve estar “provido de

²⁸⁶ O termo moderno era desconhecido de Agostinho, mas seu espírito, não. Geralmente traduzido como “contexto vital”, “lugar vivencial” ou “lugar na vida”, o *sitz im Leben* (*sitz*: “lugar/assento”; *im Leben*: “na vida”) procura descrever em que ocasião determinada passagem bíblica foi escrita, o fato que motivou o surgimento de um determinado gênero literário. Há dois tipos de *sitz im Leben*: o *primário* (que se refere ao fato que promoveu a elaboração do gênero literário) e o *secundário* (que se refere ao local onde era utilizado este gênero: templo, campo, palácio, portões da cidade, etc.). Por isso, há autores que preferem traduzir a expressão como “situação geratriz”, “ambiente vital” ou, ainda, “contexto histórico”. (Cf. WEGNER, 1998, p. 171).

²⁸⁷ *Elocução* é a parte da retórica que trata da seleção e ordem das palavras e frases; é *predicativa* quando, na oração principal, aparece o verbo *ser*, antecedendo a palavra ou a expressão que funciona como sujeito; pode ser *desenvolvida* ou *reduzida*.

²⁸⁸ Como nos exemplos: “O ideal é *que ninguém falte*” (desenvolvida) e “O bom é *estar em casa novamente*” (reduzida de infinitivo). (Cf. AQUINO, Renato. *Dicionário de gramática*. 2. ed. Rio de Janeiro: Elsevier, 2010. p. 292).

²⁸⁹ “O jovem Heidegger, que se dedicava à fenomenologia da religião, manifestara bem cedo seu interesse por Agostinho. No semestre de verão de 1921 ele deu um curso sobre Agostinho e o neoplatonismo [...], e ainda no ano de 1930, uma conferência [...] com o título: ‘Augustinus: Quid est tempus? Confessiones lib. IX’. As referências a Agostinho em ‘Ser e Tempo’, bem como nos cursos publicados, parecem predominantemente positivas, o que é de realçar-se, uma vez que o Heidegger de então já estava comprometido com o programa de uma destruição crítica da história da ontologia ocidental. Segundo o testemunho de Gadamer, Heidegger encontrou em Agostinho uma fonte, embora não a mais importante, para a sua concepção do ‘sentido ratificador’ (Vollzugsinn) da elocução, uma concepção que ele contrapunha à tradição metafísico-idealista. [...] Uma profunda recepção de Agostinho também pode comprovar-se em Gadamer. [...] foi mencionado um colóquio, no qual Gadamer relacionou retroativamente com Agostinho a pretensão de universalidade hermenêutica. A ele foi igualmente dedicado um capítulo decisivo de ‘Verdade e Método’. Decisivo não é dizer demasiado, porque ali Gadamer permitiu a Agostinho ir além do esquecimento da linguagem da ontologia grega, a qual se caracterizava por uma compreensão técnico-nominalista da linguagem. Gadamer pôde mostrar em Agostinho – e sua imensa relevância emerge disso – que este esquecimento da linguagem não foi total na tradição. O pensamento agostiniano do *verbum* já teria feito jus, na tradição, ao ser da linguagem.” (GRONDIN, Jean. *Introduction to Philosophical Hermeneutics*. Transl. by Joel Weinsheimer. New Haven / London: Yale University Press, 1994. p. 32-33. [Col. Yale Studies in Hermeneutics]).

²⁹⁰ É como ele mesmo diz em *A caminho da linguagem*, série de conferências e ensaios publicados em 1959. No texto *De uma conversa sobre a linguagem entre um japonês e um pensador*, datado de 1953/54, Heidegger aparece como “P”, conversando com “J”, um professor japonês (da Universidade Real de Tóquio): “P – Se não me falha a memória, usei este termo pela primeira vez numa preleção posterior, no verão de 1923.” (HEIDEGGER, 2008, p. 78). A tal preleção seria *Ontologia (hermenêutica da faticidade)*, onde os termos “hermenêutica” e “facticidade” adquirem uma perspectiva inusitada, relacionadas ao processo de compreensão do *ser-aí*, como surgirá depois em *Ser e Tempo*: “Naquele tempo”, ele diz, “havia começado as primeiras anotações de *Ser e Tempo*.” (HEIDEGGER, 2008, p. 78).

²⁹¹ GRONDIN, 1994, p. 33.

²⁹² Cf. *De doc. christ.*, III, 1,1.

conhecimentos linguísticos, para que não fique em suspenso diante de palavras ou locuções desconhecidas”, e deve ser “dotado com o conhecimento de certas objetualidades e acontecimentos naturais que venham a se inserir a propósito de ilustração, para que não deixe de ver sua fraqueza demonstrativa, *apoiada no conteúdo da verdade...*”²⁹³. É nesse sentido – e nos que temos apontado ao longo de nosso percurso – que os temas da linguagem e do conhecimento encontram-se unidos na “hermenêutica de grande momento”, do Hiponense. Mas, até que ponto é certo ver essa hermenêutica de grande momento, “encarada de forma abrangente e viva”, em Agostinho? Grondin responde:

Heidegger ficou [...] impressionado pela inconfundível conexão que Agostinho [...] propõe entre o conteúdo a ser entendido e a zelosa postura da pessoa que procura entender, no único cuidado de buscar a verdade viva. Esta conexão empresta à hermenêutica agostiniana um traço “existencial” inconfundível, que se reencontra em todos os seus escritos e há muito tempo lhe conferiu a fama de um proto-existencialista.²⁹⁴

Além do mais, como vimos, Agostinho se afasta tanto de Orígenes – para quem tudo, na Escritura, poderia ser interpretado mediante a *alegorese* – quanto dos teólogos da Escola de Antioquia, que, pelo modelo filológico que propunham e por um singelo cientificismo aplicado à Letra Sagrada, “aproximavam-se” mais de Schleiermacher que de Heidegger – o mesmo Heidegger que afirma: “[o] hermenêutico não diz [respeito ao] interpretar, mas trazer mensagem e dar notícia.”²⁹⁵ Uma passagem como a parábola do fariseu e do publicano, por exemplo, jamais poderia ser interpretada satisfatoriamente através da alegoria, somente; ou da filologia, ou de modo literal²⁹⁶. Não é exagero afirmar que, em

²⁹³ *De doc. christ.*, III, 1,1, citado em: HEIDEGGER, 2013, p. 17.

²⁹⁴ GRONDIN, 1994, p. 34.

²⁹⁵ HEIDEGGER, 2008, p. 97. Na tradição filosófica, a palavra “λόγος é vulgarmente ‘traduzida’ ou interpretada como razão, juízo, conceito, definição, fundamento, relação”. (HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Trad. de Fausto Castilho. Campinas: Editora da Unicamp; Petrópolis: Vozes, 2012. p. 113). Há, todavia, uma interpretação que é geralmente ignorada, a que remete o termo ao significado específico da palavra “discurso”. (HEIDEGGER, 2012, p. 113), que envolvendo o processo de tornar manifesto o que está escondido: “λόγος como discurso significa, ao contrário, algo assim como δηλοῦν, tornar manifesto aquilo de ‘se discorre’ no discurso.” (HEIDEGGER, 2012, p. 113). Assim, λόγος é o discurso revelador, o que torna manifesto o ocultado, fazendo-o acessível ao outro, desvelando-se. “Ο λόγος faz ver algo (φαίνεσθαι), a saber, aquilo sobre o que se discorre e faz ver a quem discorre (voz media) e aos que discorrem uns com os outros. O discurso ‘faz ver’ ἀπὸ... a partir daquilo mesmo de que discorre.” (HEIDEGGER, 2012, p. 113). Λόγος, por fim, é ἀποφάνσις, o “deixar-se ver”, ou “fazer ver algo”.

²⁹⁶ Cf. Cap. 1, nota 78; Cap. 3, nota 298, abaixo. O gesto de “bater no peito”, por exemplo, já é encontrado na *Odisséia* (canto XX, 17-18), quando Ulisses, disfarçado, em Ítaca, observa suas servas se esgueirando de noite, indo ao encontro de seus pretendentes. Desferindo golpes no peito, ao coração que ladra pedindo vingança, Ulisses diz a si mesmo: “Aguenta, coração!” A passagem é citada por Platão (*Rep.*, 390d) como exemplo da firmeza de homens ilustres; é também comentada por Adornorno & Horkheimer: “[Ulisses] ‘pune’ o coração exortando-a à paciência e negando-lhe – com o olhar posto no futuro – o presente imediato. Bater no peito tornou-se depois um gesto de triunfo: com esse gesto, o vencedor exprime o fato de que sua

muitos pontos, aquilo que John D. Grassmick chama de “abordagem histórico-gramatical-contextual da interpretação²⁹⁷” já esteja em exercício na obra de Agostinho, ainda que, em muitos aspectos, de modo germinal. Há que se considerar, sempre, e somente em relação ao texto escrito: tempos verbais²⁹⁸, estilos literários e os “jogos de linguagem” – na expressão moderna de Wittgenstein –, etc., que mudam conforme as culturas, as épocas, etc.

[No] *De Doctrina Christiana* (II, 40,60) a semântica física e esforçada do verbo *eruo* (esgaravatar, desenterrar, extrair, pôr a descoberto) com o qual Agostinho se refere às riquezas da cultura, como a dos filósofos platônicos ou a das ciências, e ao

vitória é sempre uma vitória sobre sua natureza.” (ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. Notas. In: _____. *Dialética do esclarecimento*: fragmentos filosóficos. Trad. de Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 1985. p. 215).

²⁹⁷ GRASSMICK, John D. *Principles and practices of greek exegesis*. Dallas: Dallas Theological Seminary, 1974. p. 11-13.

²⁹⁸ Para Harald Weinrich, os *tempos verbais* podem ser divididos (estruturalmente) em dois grupos, cada um deles apresentando características próprias. No grupo I predominaria o *tempo presente*, tendo a ver com as situações comunicativas: diálogos, conferências científicas, palestras e outros gêneros discursivos. No grupo II predominaria o *tempo pretérito*, relacionado às situações comunicativas da/de narração *com finalidade*. A situação narrativa (grupo II) tende ao relaxamento, enquanto a situação não narrativa (grupo I) provoca a tensão, comprometimento de *decisão* no discurso. (Cf. WEINRICH, Harald. *Estructura e función de los tiempos en el lenguaje*. Madrid: Gredos, 1968). Dentro desse modelo – um entre tantos –, poderíamos “interpretar” a parábola do fariseu e do publicano (Lc 18,9-14): “Dois homens subiram ao templo para orar: um era fariseu, e o outro um coletor de impostos...” (Lc 18,9). Na “balada parabólica”, o fariseu representa as “pessoas que se consideram justas e desprezam os outros”, e o fariseu é um servidor público, mal visto e geralmente malquisto. Estruturalmente, poderíamos representar a tensão na seguinte estrutura:

Dois subiram
 O fariseu ficou de pé
 e orou
 O coletor de impostos ficou de pé
 e orou
 Dois desceram.

A questão colocada é: quem orou melhor?, ou: quem agradou a Deus em sua devoção? Na parábola, o fariseu se vangloria de sua própria justiça, do dízimo que dá sistematicamente, etc. O fariseu, de pé, afastado dos demais, nem ousa erguer os olhos aos céus, mas bate em seu peito – isso tem conotações histórico-culturais enormes, como Bailey mostra. (Cf. BAILEY, Kenneth E. *A poesia e o camponês*: uma análise literária-cultural das parábolas em Lucas. Trad. Adiel Almeida de Oliveira. São Paulo: Nova Vida, 1985. p. 336-39) –, dizendo: “Deus, sê propício a mim, pecador.” “Por que o peito?”, Bailey pergunta. “A razão para isso é apresentada em um comentário judaico antigo sobre Eclesiastes 7:2: ‘R. Mana disse: E os Vivos colocarão isto no seu coração; estes são os justos que colocam a sua morte contra o seu coração; e por que eles batem sobre o coração? como a dizer: *tu estás aí...* (nota: ...os justos batem sobre o coração como fonte de anseio pelo mal.) (*Midrash Rabbah*, Ecl. VII, 2, 5, Sonc., 177).’ A mesma análise racional subjacente é afirmada por Ibn al-Salibi em seu comentário escrito no século XIII, onde ele fala a respeito do coletor de impostos: ‘seu coração, em seu peito, era a fonte de todos os seus maus pensamentos; por isso ele estava batendo nele como evidência da sua dor, como algumas pessoas fazem em seu remorso, pois batem em seus peitos (Ibn al-Salibi, II, 182).’ Assim, este clássico gesto do Oriente é um profundo reconhecimento da veracidade do fato de que ‘do coração procedem maus designios, homicídios... furtos, falsos testemunhos, blasfêmias (Mt 15:19). Este tipo de antecedentes nos apresenta um quadro da profundidade do remorso do coletor de impostos.’ (BAILEY, 1985, p. 337-38). Desconhecendo esse costume antigo dos judeus, bem como o contexto religioso em que a parábola é proferida, a filologia se mostraria inadequada à interpretação, e do mesmo modo a alegoria, etc. É o conjunto de recursos interpretativos que, por vias próprias, somam para o melhor sentido; isto é: aquele que mais se aproxima da verdade... ou da “melhor δόξα”, do saber que é a “opinião verdadeira”, como diria Platão (*Teet.*, 187b).

necessário uso que delas o Cristianismo deve fazer. A ideia é a de que a Verdade não é local, regional, exclusividade de um sistema filosófico ou confessional, e os seus tesouros, longe de ser criação ou propriedade estática, aguardam ser encontrados, cavados, esforçadamente, para serem aplicados, interpretados, dando resposta à situação em que de cada vez nos encontramos.²⁹⁹

A literalidade é a morte da imaginação, da intuição circunstanciada: autor>texto<<leitor. Na palavra (oral, escrita), mora o *ser*. “A linguagem é a casa do ser”³⁰⁰; e o ser não se altera no tempo, com o tempo, somente o modo como o homem se refere a ele é que se modifica, é modificado³⁰¹. “A ontologia revive o seu cadastro socrático-platónico aquém-eleático, isto é dizer, atravessada pelo dinamismo existencial daquele que percebe ou interpreta o seu percurso permanentemente dilacerado entre o ser e o nada.”³⁰² Ou, nas palavras de Miguel Batista Pereira:

A interpretação dialógica da metafísica de S. Agostinho lê em cada ser traços verbais e, portanto, a presença ou manifestação velada da Palavra Criadora, que todo o homem pode e deve livremente ouvir para fundar o seu saber e agir. Na visão agustinista, o Ser, o Todo está presente nos “sendos”, que, por seu lado, só são através desta presença, desta entrada e passagem do Ser.³⁰³

É nesse sentido que a origem da palavra *desvela* a vigência do Ser, no que Heidegger chama de metafísica “da” “linguagem” – isto é, a linguagem *na* (*dentro* da) metafísica:

sinal	e	som
σημείον		φωνή
σῆμα		γράμματα ³⁰⁴

Para Heidegger, a hermenêutica viva de Agostinho é uma hermenêutica de grande estilo porque, mais que uma “arte de interpretação” (*doctrina artis*), é “espírito e vida” (*intellectus et vita*). Ademais, convém sempre lembrar que a hermenêutica de Hiponense se

²⁹⁹ CARVALHO, 2000, p. 289-90.

³⁰⁰ HEIDEGGER, Martin. *Sobre o humanismo*. Trad. de Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967. p. 91.

³⁰¹ Ou seja – como vimos na afirmação de Evódio, relativa à realidade (verdade) dos números (*De lib. arb.*, II, 8,20) –, o (seu) *ser* não se altera, somente suas/nossa interpretações; e se, nelas, há algum erro, o erro é nosso. De modo semelhante: “O homem exterior muda – seja pelo progredir do homem interior, seja por sua própria debilidade” (*De ver. rel.*, VI, 41,77); o *ser* inteligível e imutável, no entanto, não é como “tudo [o] mais [que] está sujeito a nascer, a morrer, a mudar, a errar” (*De ver. rel.*, 3,3 [Prólogo]).

³⁰² CARVALHO, 2000, p. 302.

³⁰³ PEREIRA, M. B. “Originalidade e novidade em Filosofia. A propósito da experiência e da história.” Homenagem a Victor Matos e Sá. In: *Biblos* 53, Coimbra, p. 75, 1977.

³⁰⁴ HEIDEGGER, 2015, p. 55. Assim, e um pouco antes: “Não divina [a origem da palavra], não animal, mas ‘humana’!! Isso diz apenas: linguagem distingue o homem [do animal irracional, sem linguagem vocabular-articulada] – mas quem é o homem? A ser indicado pela *linguagem*! Mas como? Não através do fato de ela ser demonstrada novamente como configuração humana – visto que a questão volta-se para o humano – mas: Linguagem → palavra → clareira → Ser → *Da-sein*.” (HEIDEGGER, 2015, p. 45).

presta, com ênfases, a interpretar certas passagens obscuras da Escritura (*ad ambigua Scripturarum*) em auxílio do povo simples da Igreja – como em *Enarrationes in psalmos*, *In Epistolam Ioannis ad Parthos, tractatus decem*, etc. –, ou para defender este ou aquele ponto teológico relacionado a uma polêmica: *De fide et symbolo*, *Ad Simplicianum de diversis quaestionibus*, *Quaestiones evangeliorum*, etc. É uma hermenêutica da/na situação, notadamente existencial – *Confessiones*, *De catechizandis rudibus*, *De civitate Dei*, etc. –, condicionada e, no tocante à exegese bíblica, para usar uma expressão moderna, *sitz im Leben*: *Expositio Epistolae ad Galatas*, *De Genesi contra Manichaeos*, *Adnotationes in Iob*, *Tractatus in Joannis Evangelium*, etc. Deveras, no *De doctrina christiana* (especialmente no Livro III),

só se vai tratar de mediar instruções (*praecepta*) para poder lidar com o problema das passagens obscuras. Destas orientações, com base nas quais poder-se-ia mostrar que Agostinho não é apenas o pai da hermenêutica existencialista, mas também da hermenêutica regulamentada, não podemos ocupar-nos *in extenso*.³⁰⁵

É assim que as suas *Enarrationes in Psalmos* – que nos chegaram praticamente intactas – são, de longe, na exegese antiga, as páginas mais belas e poeticamente significantes, e ainda objetos de estudo. Quando, no final do século XIX, Herman Gunkel (1862–1932)³⁰⁶ propôs que a Bíblia fosse lida em seus diversos “gêneros literários”, alguns exegetas desconheciam que, na vanguarda de tantos eruditos que devotaram suas vidas ao estudo das Escrituras, Agostinho já recomendava que os seus diversos gêneros (literários) fossem considerados: “Não somente se admoesta a estudar as veneráveis Letras como também que se conheçam os gêneros literários usados nas Sagradas Escrituras.”³⁰⁷ De qualquer modo, à medida em que as *ciências bíblicas* foram se desenvolvendo, também os métodos para a abordagem dos seus conteúdos³⁰⁸ – entre outras, a *análise histórico-cultural e contextual* e a *análise léxico-sintática*, que supõe alguns passos como a forma literária [gênero] geral, o desenvolvimento do tema em seu contexto, as divisões naturais do texto, os conectivos dentro de parágrafos e

³⁰⁵ GRONDIN, 1994, p. 34.

³⁰⁶ Estudioso alemão do Antigo Testamento e teórico da Crítica da Forma, Gunkel foi um dos maiores estudiosos da história das religiões. Seus trabalhos se concentraram principalmente no *Gênesis* e nos *Salmos*, movido por seu interesse na tradição oral e nas fontes escritas do folclore hebreu-judaico.

³⁰⁷ *De doc. christ.*, III, 37,56: “[...] non solum admonendi sunt studiosi venerabilium Litterarum ut in Scripturis genera locutionum sciant.”

³⁰⁸ Nesse sentido: PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. *A interpretação da Bíblia na Igreja*. Lisboa: 1993. p. 116. Em que se conclui o parágrafo sobre a exegese patrística com as seguintes palavras: “Os Padres ensinam a ler teologicamente a Bíblia no seio de uma Tradição viva com um autêntico espírito cristão.”

sentenças, os vários significados de uma palavra³⁰⁹, denotação de palavras antigas, denotação intencional em um contexto específico, etc.³¹⁰ –; e os comentários de Agostinho aos *Salms*, principalmente, começaram a ser mencionados como “simples orientação cristã”, pelo valor histórico que tinham, meramente.

Por outro viés e convenientemente adaptado, o cristianismo paulino e agostiniano-paulino transmitiu ao Ocidente aquilo que recebeu dos gregos e da teologia judaica, entre outras: a ideia do Bem, da criação do mundo a partir do Um (Uno, Deus), da justiça enleada à noção de Verdade absoluta, conformada à *doctrina christiana* – em que o Cristo é a justiça de Deus, manifestação (encarnação) da realidade superior, incorruptível, apresentada aos homens como *via, veritas, vita*. No primeiro capítulo de *O louco: Nietzsche e a mania da razão*, “O mercado”, Christoph Türcke trata sobre essa “marcha da razão”, de Platão aos hebreus (*Gênesis*), e até o apóstolo Paulo – donde poderíamos estender, sem vacilo, até Agostinho:

A notável circunstância de que tanto o primeiro capítulo da Bíblia quanto a teoria das ideias põem “o conceito ‘bom’ como conceito supremo” levou Nietzsche a suspeitar de que Platão “frequentou” a escola dos egípcios (ou dos judeus no Egito?) [WW IV, p. 1028 (*Götzen-Dämmerung*)]; pois “enquanto Sócrates e Platão tomaram o partido da virtude e da justiça, eles foram judeus ou sei lá o quê” [WW VI, p. 730 (*Nachlass der Achtzigerjahre*)]. A suspeita de que o pensamento ateniense tenha sido diretamente influenciado pelo espírito vétero-testamentário é insustentável em termos históricos – e no entanto não é totalmente fora de propósito, enquanto expressa uma notável afinidade espiritual. Com efeito, muito tempo antes da teoria platônica do protótipo e da cópia já se conhecia o Deus judaico como aquele que criou o homem “à sua imagem” [Gn 1, 27] e, enquanto atribui explicitamente, em um escrito posterior, o surgimento do mundo concreto a um demiurgo, um arquiteto divino, portanto, que teria unido ideias e matéria à base do plano da arte [Cf. Platão, *Timeu* 28css], Platão apenas torna transparente a consequência interna da metafísica, à qual o judaísmo já havia chegado a seu modo. Se o Ser ideal não deve ser ele mesmo cego e sem nexos – e então não levaria a

³⁰⁹ Como Agostinho observa (e recomenda, na interpretação) em *De doc. christ.*, III, 25,34b: “Uma vez feita a descoberta, se uma expressão é ou não de sentido figurado, verificar-se-ão as palavras que a constituem: se foram tiradas de coisas possuidoras de sentido análogo, ou se relacionadas por sentido próximo. Mas como as coisas podem se assemelhar de diversos modos, não julguemos que seja lei absoluta que um termo figurado signifique em toda parte o que, por analogia, significa em determinada passagem.”

³¹⁰ Na conferência *Qu'est-ce que la philosophie?*, Heidegger observa e critica o processo de instrumentalização que a linguagem sofreu em sua dimensão conotativa e simbólica, em que a linguagem foi reduzida ao nível da denotação, da operatividade comunicativa, passando “por um estranho processo de transformações. Como consequência disso a linguagem aparece como um instrumento de expressão. De acordo com isso, tem-se por mais acertado dizer que a linguagem está a serviço do pensamento em vez de: o pensamento como correspondência está a serviço da linguagem.” (HEIDEGGER, 2016, p. 39-40). Convém lembrar que *traduções* da Bíblia em outras línguas (que não aquelas nas quais ela foi originalmente escrita) são, já, *interpretações*; essas, além das suas próprias dificuldades, apontam outras. A língua portuguesa, por exemplo, é analítica; isto é: a ordem das palavras funciona como um guia para seu significado – os substantivos geralmente precedem os verbos que, normalmente, precedem os complementos. Quando dizemos “o ano é bissexto”, a combinação das palavras segue essa ordem sintático-analítica, e não outra. Também o hebraico é uma língua analítica, mas menos que o português. O grego (de Platão, da LXX ou mesmo o *coinê* do Novo Testamento, etc.), ao contrário, é uma língua sintética – o significado é entendido somente parcialmente pela ordem das palavras, e bem mais pelas terminações das palavras ou terminações de casos.

qualquer vantagem em relação à diversidade caótica do mundo fenomênico do “Tohuwabohu” bíblico³¹¹ –, então já não se pode finalmente deixar de pensa-lo como sujeito divino – como puro espírito, que é infinitamente superior e no entanto análogo ao espírito humano. O pensar grego e o pensar judeu convergem por força de uma lógica interna.

Assim, a metafísica platônica já aponta por si mesma para um outro fenômeno epocal: o cristianismo. Este se alimenta tanto do espírito judaico quanto do grego. Não é de somenos importância o fato de que o judeu Paulo, como percebe Nietzsche, “tinha por pátria a sede do iluminismo estoico” [WW IV, p. 1204 (*Der Antichrist*)]: Tarso. Apenas uma figura culta, urbana, na qual a erudição judaica e a grega se interpenetram, podia tornar-se também *spiritus rector* do cristianismo, não um pescador qualquer do lago de Genesaré, E, assim como já se dera com a filosofia grega, assim também no cristianismo a praça do mercado exerce a função de parteira. Os missionários cristãos usam a praça pública no meio da cidade para o anúncio de sua mensagem nova e alegre, a qual seria tão pouco concebível sem as conquistas de cinco séculos de filosofia grega quanto sem o monoteísmo e o messianismo judaicos.³¹²

Na história da recepção da filosofia grega pela *doctrina christiana*, sua adaptação e transmissão histórica na *doctrina* (isto é, por ela corrigida), Agostinho, depois do apóstolo Paulo, foi quem que mais cooperou³¹³. Nisso, a metafísica platônica – naquilo que diz respeito ao conhecimento e/ou à possibilidade que a alma tem de conhecer – supõe a continuidade da

³¹¹ O “Tohuwabohu” (Gn 1,2) se refere à condição da terra antes da *ordem* criativa – no sentido de *poiēsis* (ποίημα, tal em Ef 1,10), em que o humano é também parte da criação –, quando ainda informe e vazia. No relato de Hb 11,3; BJ – “pela fé [...] compreendemos que os mundos foram organizados por uma palavra de Deus. Por isso é que o mundo visível não tem a sua origem em coisas manifestas” –, o termo pode ser estendido até o sentido vulgar de “caos”, associado à noção de instabilidade dinâmica, desordem e imprevisibilidade. “O hebreu diz *Tohu-bohu*: os poetas antigos disseram muito bem Caos.” (CASANOVA, Giovanni Jacomo. *Comentário literal sobre os três primeiros capítulos do Gênesis*. Trad. de Maria Lúcia Machado. Cotia, SP: Ateliê Editorial, 2002. p. 19-20. [Col. Memória, 34]). Na *Teogonia*, de Hesíodo (em atividade entre 750 e 650 a.C.): “Sim bem primeiro nasceu Caos, depois também Terra de amplo seio...” (*Teog.*, 116-122). Como em *Gênesis* 1,2, a ordem (na criação do mundo) é uma “organização” do *Kháos* primordial; o *toi mèn* (“Sim”) de Deus.

³¹² TÜRCKE, Christoph. *O louco: Nietzsche e a mania da razão*. Trad. de Antônio Celiomar Pinto de Lima. São Paulo: Vozes, 1993. p. 23-24. Paulo, no dizer de Le Goff, “está impregnado de helenismo”. (LE GOFF, Jacques. *História e memória*. 4. ed. Bernardo Leitão (*et al.*). Campinas: UNICAMP, 1996. p. 244. [Col. Storia e Memoria]). Já tratamos sobre as influências judaico-filosóficas de Paulo em: SALES, Antonio Patativa de. Paulo de Tarso e o Helenismo: das prováveis e improváveis influências filosóficas do fundador do Cristianismo. In: *Reflexão teológica: estudos e pesquisas em teologia e missões*. São Paulo, n. 2, p. 65-93, 2010. Transcrevemos as referências de Tücke nos colchetes.

³¹³ “Depois de São Paulo, Santo Agostinho é o personagem mais importante para a instalação e o desenvolvimento do cristianismo. É o grande professor da Idade Média.” (LE GOFF, Jacques. *As raízes medievais da Europa*. 2. ed. Trad. de Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 2007. p. 31). “O Apóstolo Paulo, Agostinho e outros influenciaram estruturalmente os séculos seguintes e ‘promoveram’ o surgimento de uma tradição cujas pistas continuam até hoje.” (SCHOENBORN, Ulrich. *Fé entre História e experiência: migalhas exegéticas*. São Leopoldo: Editora Sinodal, 1982. p. 210). Hoje, inclusive, conforme Michel Quesnel, depois de dizer que “ele [Paulo] é cada vez mais admirado como um dos pensadores notavelmente originais destes dois últimos milênios”, e que “em importância cultural, ele adquire uma estatura que os membros da Igreja têm dificuldade em conceder-lhe [a de pensador]”. Assim, e sobre a atual fama do Apóstolo (por ser o escritor mais coerente, lúcido e antigo do Novo Testamento, e por ser, por isso, o legítimo “fundador do cristianismo”), Quesnel afirma: “Ao que parece, trata-se de bem mais do que um modismo ou mero apetite eclético de nossos contemporâneos pelas literaturas espirituais.” (QUESNEL, 2008, p. 7).

mente/alma/consciência (ou “voz interior”, como na *Apologia*, de Platão³¹⁴) em uma realidade superior, suprassensível, para além do tempo e do corpo físico, seu obstáculo material:

Pois se o corpo, o elemento passageiro do homem, é também o elemento sujeito a carências, afecções, achaques, o qual desvia da pura verdade, de modo que “se nós um dia quisermos conhecer algo de modo puro, teremos de nos libertar dele e contemplar as coisas com a própria alma”, “então só teremos uma opção – ou jamais alcançaremos o saber, ou avançaremos depois da morte. Pois então a alma estará isolada, separada do corpo, mas não antes [Platão, *Fédon* 66 d,e].”³¹⁵

Doutrina que, à *doctrina*, adequava-se quase perfeitamente, e podia ser ampliada-melhorada – como neste trecho do *De Trinitate*,

Portanto, o que diremos? Que a alma conhece-se parcialmente e parcialmente se ignora? Seria um absurdo dizer-se que a alma não sabe toda inteira o que sabe. Não digo: “sabe a totalidade do que é”, mas: “o que sabe, é a alma toda que sabe”. Quando sabe algo de si, é impossível não o saber a alma toda, é a alma toda que sabe. Ora, sabe-se sabendo algo e é impossível que não o saiba a alma toda. Portanto, conhece-se a si mesma, toda inteira. E o que é mais conhecido do que saber que vive? Não pode ser alma e não viver, quando ainda possui algo a mais, que é a inteligência. As almas dos animais também vivem, mas não raciocinam com a inteligência.³¹⁶

Mente (razão interior), conhecimento (certeza lógica), totalidade do real (intuição ôntico-ontológica)... Noções que Agostinho lega à posteridade. A marcha do espírito rumo à totalidade teleológica, como no sistema hegeliano³¹⁷, figura perfeitamente na

³¹⁴ No final da *Apologia*, depois de sentenciado, Sócrates fala da morte “como uma partida daqui para outro lugar” (*Apol.*, 40e), onde os justos são premidos; por isso, “para mim é evidente que é mais vantajoso morrer agora e libertar-me assim dos cuidados da vida. É por isso que a minha voz interior nunca me deteve e daqui deriva também que eu não tenha qualquer ressentimento contra os que me condenam nem contra os que me acusam.” (*Apol.*, 41d). Em *Apol.*, 40c ele afirma: “minha voz interior habitual”; isto é: sua consciência. A *Apologia* (seguido de *Críton*, *Eutífron* e *Fédon*) é o primeiro diálogo genuinamente socrático – isto é, que reflete as ideias de Sócrates. As raízes da lógica platônica já se encontram aí, na dialética socrática.

³¹⁵ TÜRCKE, 1993, p. 86. A referência a Platão é conforme *Fed.*, 66d, e.

³¹⁶ *De Trin.*, X, 4,6.

³¹⁷ Em Hegel, as dualidades Uno/múltiplo, o Tempo e o seu duplo, egoicidade/temporalidade, etc., nos remetem de volta a essas considerações muito presentes no Hiponense (*De Civitate Dei*, *Confessiones*, *De Trinitate*, etc.). Naquele que é o capítulo mais famoso sobre o problema do Tempo – o Livro XI das *Confissões* –, o passado (já) não existe e o futuro (ainda) não veio; o que impera é o presente, o *agora aqui*, *Agora (Jetzt)*: já, sendo – o eterno “hoje”, como vemos em *Conf.*, XI, XIII,16. O Tempo é *sempre* pré-sente, “posto” entre o passado imediato e o futuro iminente; é ainda, nas palavras de Hegel, “o ser que, *sendo*, não é e que, *não sendo*, é.” (*Enzy*, § 258. HEGEL, G. W. F. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*. Werke. Band 8, Frankfurt a. M. 1979. v. 11). “Quanto ao presente”, Agostinho afirma, “se fosse sempre presente, e não passasse para o pretérito [o pretérito pode ser perfeito e imperfeito], já não seria tempo, mas eternidade.” (*Conf.*, XI, XIV,17 [B]). No pretérito perfeito, o emprego do verbo exprime algo passado, não habitual, ao contrário do imperfeito. Assim: “Sempre que o encontrava, cumprimentava-o”, é pretérito imperfeito; “Sempre que o vi, cumprimentei-o”, perfeito. O pretérito perfeito indica a ação momentânea, determinada no tempo; o imperfeito mostra a ação durativa, não limitada no/ao tempo (“já não seria tempo, mas eternidade”). Pois: “Na eternidade, [...] nada passa, tudo é presente, ao passo que o tempo nunca é toda presente.” (*Conf.*, XI, XI,13 [B]).

doctrina christiana, em seu horizonte escatológico, teológico-teleológico. Se isso, com Hegel, mantêm-se como ontologia, é que a razão invariavelmente segue seu curso, viva na história dos homens, espaço em que as linguagens, também vivas, dão-se às mudanças conforme o *Zeitgeist*... mas não sem conflitos, de modo passivo.

[...] a expansão e o crescimento orgânico no reino dos sons articulados...
A evidência filológica demonstra que as línguas [...] em suas rudimentares condições eram muito elaboradas, sua compreensão era uma tarefa a que era preciso lançar-se por inteiro e com enorme engenhosidade. Uma gramática abrangente e coerente é um trabalho intelectual para mostrar as suas categorias. [...] A fala é obra da inteligência teórica, em seu verdadeiro sentido – é a sua expressão interior. Sem a linguagem, os exercícios de memória e de imaginação são manifestações diretas (não teóricas).³¹⁸

Nessa racionalização de uma língua para a codificação de uma linguagem, que instrumento mais confiável senão a matemática?, que raciocínio mais adequado que não o lógico³¹⁹? Até o século XX – cujo traço predominante será o interesse pela linguagem, no âmbito da hermenêutica filológica –, a linguagem é considerada somente “um *meio neutro* para alcançar o conhecimento”, um “instrumento que usamos para descrever ou decodificar o mundo.”³²⁰ Retroativamente, de Agostinho a Aristóteles e Platão, vê-se o êxito da *doctrina christiana* em cooptar doutrinas precedentes – inicialmente “com as epístolas de São Paulo e

³¹⁸ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *A Razão na História: uma introdução geral à Filosofia da História*. Trad. de Beatriz Sidou. São Paulo: Editora Moraes, 1990. p. 114. Também Gadamer, em seu ensaio sobre “Heidegger e a linguagem”, nota essa progressão – “nova experiência da linguagem na filosofia”, ele diz – no estudo da linguagem, ainda que no âmbito da metafísica: “Se quisermos colocar em discussão a significação da filosofia de Martin Heidegger, não podemos fazer outra coisa senão partir da experiência fundamental que intermediou a sua aparição na cena acadêmica da filosofia alemã e que com o tempo não se restringiu apenas ao campo da língua alemã, mas foi compartilhado por todo o mundo. Trata-se de uma nova experiência da linguagem na filosofia. Talvez ela possa ser comparada com a experiência que se podia fazer em seu tempo com os sermões de Mestre Eckhart – e certamente também com a linguagem de Martinho Lutero, cuja tradução da Bíblia emprestou ao alemão uma nova imediatidade.” (GADAMER, Hans-Georg. Heidegger e a linguagem. In: *Hermenêutica em retrospectiva*. Vol. 1: Heidegger em retrospectiva. 2. ed. Trad. de Marco Antonio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2007. p. 25. [Col. Textos Filosóficos]).

³¹⁹ Como nesta passagem, já utilizada: “R. Portanto, neste assunto rejeitas todo o testemunho dos sentidos? / A. Rejeito-o totalmente. / R. No que diz respeito àquele teu amigo [Alípio], a quem, como disseste, ainda não o conheces totalmente, queres conhecê-lo com o sentido ou com o entendimento? / A. O que conheço dele pelo sentido – se é que pelos sentidos se conhece alguma coisa – é de pouco valor e é o bastante. Porém, quanto àquela parte pela qual ele é meu amigo, isto é, a alma, desejo atingi-la pelo entendimento. / R. Podes conhecer de outra maneira? / A. De modo algum.” (*Sol.*, 1, 3,8). A questão, colocada como provocação, aponta para a moderna filosofia da linguagem (Frege, Russel, Carnap, Wittgenstein), que supera os modelos que vemos da Antiguidade ao medievo.

³²⁰ STEUERMAN, Emilia. *Os limites da razão: Habermas, Lyotard, Melanie Klein e a Racionalidade*. Trad. de Julio Castañón. Rio de Janeiro: Imago Ed., 2003. p. 51. “Os filósofos mostram-se, de tempos em tempos, muito rápidos em admitir que a finalidade do uso da linguagem é sempre a mesma, ou seja, a transferência de informações.” (MATTHEWS, 2007, p. 47).

o Evangelho de São João.³²¹” No livro de James Wetzel, *Compreender Agostinho*, o autor se refere à “passagem” que Agostinho faz, “De Platão a Paulo”, afirmando:

O maior *insight* platônico sobre Deus, é uma confusão irremediável, que mina completamente a distinção entre criador e criatura, necessitando prestar mais atenção ao modo como Agostinho ajusta Platão a Paulo.³²²

Por isso, mesmo na superação que se faz a esse processo histórico das questões relativas ao conhecimento racional e à linguagem humana como *meio* – para que a Nova Visão faça sentido, tenha um fundamento crítico –, seja na Modernidade ou na própria crítica que se fez à Modernidade, Agostinho continua falando, como catalisador de processos (a exemplo do capítulo “O problema de Santo Agostinho com o Tempo”, de Lacey³²³), até a “exaustão conceitual”. E é assim que, com Wittgenstein, à sua crítica sobre o enfeitiçamento da linguagem na tradição filosófica, o Hiponense acaba sendo cortejado modelarmente, nestas passagens da *Gramática filosófica*, em referência às noções de *entendimento* e *significado*:

Como se pode falar sobre “entender” ou “não entender” uma proposição? Por acaso, não é uma proposição até ser entendida?³²⁴

³²¹ CHAUI, Marilena. *Convite à filosofia*. 9. ed. São Paulo: Ática, 1997. p. 44. A “noção grega de Logos” no início do quarto Evangelho, Gilson afirma, “é de origem manifestamente filosófica, primeiramente estoica, e já fora utilizada por Fílon de Alexandria (falecido por volta de 40 d.C.). Mas que papel ela representa no começo do IV Evangelho? Podemos admitir, como se sustentou com frequência, que uma noção filosófica grega vem tomar o lugar, aqui, do Deus cristão, impondo, assim, ao curso do pensamento cristão, um desvio primitivo que ele nunca mais será capaz de corrigir. O momento é decisivo, pois; helenismo e cristianismo acham-se, desde então, em contato.” (GILSON, 1995, p. XVIII). E, antes: “A religião cristã tomou contato com a filosofia no século II da nossa era, assim que houve convertidos de cultura grega...” [...] poderíamos remontar a ainda mais cedo e procurar quais noções de origem filosófica se encontram nos livros do Novo Testamento, no Quarto Evangelho e nas Epístolas de São Paulo, por exemplo. [...] o cristianismo é uma religião; empregando por vezes termos filosóficos para exprimir sua fé.” (GILSON, 1995, p. XV). De fato, o que São Paulo e São João fazem não é mais que ceder a uma necessidade humana – a comunicação mediante uma linguagem acessível em seu contexto –, substituindo “o sentido filosófico antigo desses termos por um sentido religioso novo.” (GILSON, 1995, p. XV). Assim, “do mesmo modo que São João diz aos pagãos: é nosso Cristo que chamais de Verbo, São Paulo diz aos estoicos: é nossa fé em Cristo que chamais de sabedoria e é a Cristo que, sem saber, essa consciência de que falais tanto reverência.” (GILSON, 1995, p. XX).

³²² WETZEL, James. *Compreender Agostinho*. Trad. de Caesar Souza. Petrópolis: Vozes, 2011. p. 110. (Série Compreender). Ajuste que, conforme o autor, deve considerar o que: “Tudo que vale a pena retirar de um platônico, Agostinho insiste, tem de ser encontrado em Paulo, mas de uma forma melhor, mais graciosa. Paulo entende, de um modo diferente do platônico típico, enfatizado, espiritualmente presunçoso, que a gratidão é da essência da sabedoria. A despeito da falha de caráter do platônico típico (e caricaturado), Agostinho diz que é grato por ter amado o platonismo antes que de algum modo aprendesse como ler Paulo e amar Jesus; sua desilusão com o platonismo, a melhor filosofia em curso, alertou-o para a diferenças ‘entre presunção e confissão’ (*inter praesumptionem et confessionem*; *conf.* 7.20.26).” (WETZEL, 2011, p. 110).

³²³ Cf. LACEY, 1972, p. 41-68.

³²⁴ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Gramática filosófica*. Trad. de Luís Carlos Borges. São Paulo: Edições Loyola, 2003. p. 27 (GF, I, 1). A tradução brasileira da *Gramática*, é com base na tradução inglesa, de Anthony Kenny.

É noção comumente aceita que só podemos *exibir* imperfeitamente nosso entendimento, que só podemos aponta-lo à distância ou nos aproximar dele, sem nunca nos apossar dele, e que a coisa final nunca pode ser dita. Dizemos: “Entender é algo *diferente* da expressão do entendimento. O *entendimento* não pode ser exibido; é algo interior e espiritual.”³²⁵

e aos jogos de linguagem:

Em filosofia, somos constantemente tentados a inventar uma mitologia do simbolismo ou da psicologia, em vez de simplesmente dizer o que sabemos. O conceito de significado que adotei em minhas discussões filosóficas origina-se de uma filosofia primitiva da linguagem.

A palavra alemã para “significado” deriva da palavra alemã para “apontar”.

Quando Agostinho fala do aprendizado da linguagem, ele fala sobre como vinculamos nomes às coisas ou entendemos os nomes das coisas. *Nomear*, no caso, surge como a fundação, o tudo ou o nada da linguagem.

Agostinho não fala de haver qualquer diferença entre partes do discurso e designa como “nomes”, aparentemente, palavras como “árvore”, “mesa”, “pão” e, naturalmente, os nomes próprios das pessoas; também, sem dúvida, “comer”, “ir”, “aqui” – todas as palavras, na verdade. Certamente, ele está pensando, antes de mais nada, nos *substantivos* e nas palavras restantes como algo que cuidará de si mesmo. (Platão também diz que uma sentença é composta de substantivos e verbos.)³²⁶

Eles descrevem o jogo [de linguagem] de forma mais simples do que é.

Mas o jogo que Agostinho descreve certamente é parte da linguagem. [...].

Agostinho realmente descreve um cálculo de nossa linguagem, só que nem tudo o que chamamos de linguagem é esse cálculo. (E temos de dizer isso em muitos casos em que somos confrontados com a pergunta “Esta é uma descrição adequada ou não?”. A resposta é: “Sim, é adequada, mas apenas *aqui*, não para toda a região que você pretende descrever”.) Portanto, seria possível dizer que Agostinho representa a questão com excessiva simplicidade, mas também que ele representa algo mais simples.

É como se alguém dissesse “um jogo consiste em mover objetos sobre uma superfície segundo certas regras...” e respondêssemos: Você deve estar pensando em jogos de tabuleiro, e a sua descrição realmente é aplicável a eles. Mas eles não são os únicos jogos. Portanto, você pode tornar as duas definições corretas, mas restringindo-as estritamente a esses jogos.

O modo como Agostinho descreve o aprendizado da linguagem³²⁷ pode nos mostrar a maneira de olhar a linguagem de que deriva o conceito de significado.³²⁸

Se levarmos a sério a afirmação de Sylvain Auroux – “A filosofia da linguagem não corresponde a um conceito nem a um campo disciplinar bem disciplinado”, etc.³²⁹ –, não é

³²⁵ WITTGENSTEIN, 2003, p. 31 (GF, I, 6).

³²⁶ “*Sofista*, 261E, 262A. Substituí ‘tipos de palavra’, que aparece na tradução das passagens paralelas em *Investigações filosóficas* § 1, por ‘partes do discurso’, que parece ter sido a tradução preferida de Wittgenstein. Devo esta informação a R. Rhees.” A nota é conforme o tradutor inglês, e consta na tradução brasileira de: WITTGENSTEIN, 2003, p. 40; nota 1.

³²⁷ Cf. *Conf.*, I, VI,8.

³²⁸ WITTGENSTEIN, 2003, p. 40-41 (GF, I, 18,19,20).

³²⁹ “A filosofia da linguagem não corresponde a um conceito nem a um campo disciplinar bem disciplinado. Queremos dizer com isso um conjunto de reflexões de várias origens: as observações dos filósofos sobre a linguagem, análises técnicas construídas a partir de formalismos lógicos, avaliações do papel da linguagem comum, representações do papel da linguagem comum que leva o idioma como objeto (‘filosofia da linguística’). Apesar de sua heterogeneidade e, reconhecidamente, uma clara falta de consistência teórica do

incoerente, afinal, falar das reflexões agostinianas sobre a linguagem como uma “filosofia da linguagem”, embora a falta de sistema, de originalidade, etc. Quando trata sobre “a concepção deficiente da linguagem” na epistemologia contemporânea, a partir da crítica de Apel, Alberto Cupani afirma que,

na medida em que [ela] conserva influências do positivismo lógico, pressupõe uma noção deficiente da linguagem³³⁰. Trata-se da concepção “técnico-científica” da linguagem, herdeira tanto do empirismo-nominalismo (Ockham) quanto do racionalismo moderno (Leibniz), mas cujas origens longínquas remontam a Platão e Aristóteles.³³¹

E nos parece certo que o nome de Agostinho, também, poderia aí ter sido elencado. Nessa concepção deficiente da linguagem, Cupani continua,

a linguagem foi reduzida a um sistema de sinais subordinado a um mundo pré-linguisticamente “dado”. O aspecto lógico-semântico e a função descritiva da linguagem foram separados de sua dimensão expressivo-pragmática. A *lógica do conhecimento* foi separada da linguagem desde Platão e Aristóteles, passando depois pela escolástica, Descartes, o “primeiro” Wittgenstein e o empirismo lógico, até chegar ao estruturalismo linguístico e a teoria da informação em nossos dias. Os gregos separaram a lógica da retórica e da poética; hoje em dia, separa-se a lógica da psicologia e das demais ciências que estudam o conhecimento. A concepção descrita acima prescinde da dimensão hermenêutico-pragmática da linguagem, dimensão essa que concentrou o interesse de uma outra tradição de estudo da linguagem. Trata-se, conforme Apel, de uma tradição que une a corrente da “mística do *lógos*” (Eckart, Boehme) e a corrente do humanismo linguístico (*Sprach-Humanismus*), derivado do Trivium medieval, da retórica romana restaurada pelos humanistas e da valorização das línguas populares (Dante). Nesta tradição, a conexão do conhecimento com a linguagem foi cada vez mais reconhecida. Vico, Hamann e Herder começaram a perceber a questão da “constituição linguística do mundo”, e esta visão *transcendental-hermenêutica* da linguagem consolidou-se com Humboldt e o idealismo alemão, prolongando-se depois nos defensores das “ciências do espírito” e chegando até a concepção da linguagem de Heidegger.³³²

Mas a redução da linguagem, como elemento condicionador do conhecimento humano “à sua dimensão lógico-semântica e à sua função descritiva”, não condiz com o “espírito agostiniano”, e contraria a experiência hermenêutica do seu “estilo grandioso”, no qual a dimensão hermenêutico-pragmática é tão importante quanto a lógico-semântica³³³. E é

todo, provavelmente [a filosofia da linguagem] seja a área mais importante e difícil da filosofia.” (AUROUX, Sylvain. *La philosophie du langage*. Paris: Puf, 2008. p. 3. [Col. Que sais-je?, 1765]).

³³⁰ O autor do artigo faz referência a uma obra de Apel, de 1980; mas, e apesar de se referir a algumas obras do filósofo de Düsseldorf, em suas referências bibliográficas, não cita qualquer obra que tenha a respectiva data.

³³¹ CUPANI, Alberto. A crítica de Karl-Otto Apel ao modelo analítico do conhecimento. In: CARVALHO, Maria Cecília M. de. (Org.). *A filosofia analítica no Brasil*. Campinas, SP: Papirus, 1995. p. 164.

³³² CUPANI, 1995, p. 164-65.

³³³ Cf. CUPANI, 1995, p. 165.

por isso que Heidegger é da opinião de que – do mesmo modo que “a ciência não pensa”³³⁴ – não se deve tomar de modo algum a matemática como modelo para a filosofia, pois a matemática seria a ciência menos rigosa. A matemática é a ciência que menos exige compromisso existencial³³⁵. E é por isso que a crítica do “primeiro” Wittgenstein precisa de *reparos* – coisa que o “segundo” parece reconhecer, absolutamente –; e assim o Hiponense continua falando nas obras que sucedem ao *Tractatus*.

Não se trata, evidentemente, de endossar o Hiponense de modo acrítico – e ainda menos o processo ostensivo que vemos no *De magistro*, que Wittgenstein sequer toca, frequentemente se referindo ao processo de aprendizagem da linguagem especialmente descrito no Livro I das *Confissões*³³⁶ –, muito ao contrário. De todo modo, Wittgenstein destaca e “enquadra” o Hiponense em um recorte que fala “do tempo em que se pensava assim”; nesse tempo, nesse contexto, sob limites e para determinados resultados, *tais* “jogos” faziam sentido para o autor das *Confissões* e para a geração de pensadores que o sucederam. Wittgenstein respeita-o como a um ilustre representante de toda a tradição filosófico-referencialista – especialmente para o que lhe interessa: a crítica ao referencialismo linguístico inatista –; tradição que, para o “primeiro” Wittgenstein e para os filósofos analíticos que compunham o Círculo de Viena, se não era de todo equivocada, era inconsistente, somente ganhando ares de profundidade pelo mau uso da linguagem.

³³⁴ Cf. HEIDEGGER, Martin. O que quer dizer pensar?. In: _____. *Ensaaios e conferências*. Trad. de Gilvan Fogel. Petrópolis: Vozes, 2001. p. 115. Nesse sentido: CRESPO, Luís Fernando. “A ciência não pensa” – a crítica heideggeriana e sua proposta. In: *Eleutheria*: revista do curso de Filosofia, UFMS. v. 2, n. 2, p. 46-63, 2017.

³³⁵ “As ciências do espírito pressupõem muito mais existência científica do que um matemático jamais pode alcançar. Não se deve ver a ciência como um sistema de enunciados e contextos de justificação, mas enquanto algo em que o ser-ai fático vem a estar de acordo consigo mesmo.” (HEIDEGGER, 2103, p. 80).

³³⁶ “A descrição do processo de aprendizagem da linguagem no Livro I das *Confissões* não parece conflitar com a insistência de Agostinho, em *Do mestre*, em afirmar que o ensino ostensivo é sempre ambíguo. Se não fosse pela inteligência que Deus nos deu e pela iluminação fornecida pelo Mestre Interior, nós nunca aprenderíamos o que significa ‘paredes’ ou ‘caminhar’ ou ‘caçar pássaros’. É claro, a Doutrina da Iluminação de Santo Agostinho não seria mais bem-vinda para Wittgenstein que o quadro de aprendizagem através de ostensão que ele atribui a Agostinho. Mas é importante compreender que o próprio Agostinho estava ciente da ambiguidade da ostensão.” (MATTHEWS, 2007, p. 54).

CONCLUSÃO

A intenção de comunicar, em Agostinho, é comunicar a fé cristã, a *doctrina christiana* que ele acredita e defende como *vera religio, vera philosophia*; para tanto, usa o que dispõe: conceitos da tradição filosófica, recursos da oratória, alegorias, autores consagrados, etc., articulando e compaginando o cristianismo com o pensamento filosófico. A palavra (oral ou escrita), em tal *intentio*, torna-se instrumento dialógico, dialético – διαλεκτική (τέχνη). Exemplificado na narrativa da criação (no *Gênesis*), a palavra é potência (δύναμις) criadora; potência que, bem empregada – nas acepções lógico-epistêmica (ἐπιστήμη) e ôntico-ontológica –, desvela o *lógos* que ordena os discursos, dando sentido (espírito e vida) à *intentio* de quem comunica, ao *que* comunica e *como* comunica. Nesse contexto, a própria palavra (na linguagem, na gramática), semanticamente falando, torna-se objeto de conhecimento – de um saber que, para ter sentido e realizar-se efetivamente, deve sempre ascender, se dirigir à sua fonte, origem de todo o saber e de toda ordem visível ou intelectível (regra, forma, modelo): Deus, a Suma Medida.

Deus, Pai da verdade, Pai da sabedoria, Pai da verdade e suprema vida, Pai da felicidade, Pai do que é bom e belo, Pai da luz inteligível, Pai do nosso desvelo e iluminação, Pai da garantia pela qual somos aconselhados a retornar a ti.¹

Deus, de quem separar-se significa cair, a quem retornar significa levantar-se, em quem permanecer significa ser firme. Deus, de quem afastar-se é morrer, ao qual voltar é reviver, em quem habitar é viver. Deus, a quem ninguém deixa senão enganado, a quem ninguém busca senão estimulado para isso, a quem ninguém encontra senão purificado. Deus, a quem abandonar é o mesmo que perecer, a quem acatar é o mesmo que amar, a quem ver é o mesmo que possuir. Deus, a quem a fé nos estimula, a esperança nos eleva, o amor nos une.²

Para comunicar a doutrina de Deus, do qual e à qual se sente chamado (vacionado) e comissionado, o Hiponense, em obediência ao Evangelho³, à sua Verdade – que pode ser aceita tanto pela fé como pelo entendimento –, não mede sacrifícios.

N’*O mito de Sísifo* (1942), de Camus, há uma citação:

Nunca vi ninguém morrer pelo argumento ontológico. Galileu, que possuía uma verdade científica importante, dela abjurou com a maior das facilidades deste mundo, logo que tal verdade pôs a sua vida em perigo. Fez bem, em certo sentido.

¹ *Sol.*, I, 2.

² *Sol.*, I, 3.

³ Na tradição cristã, a Grande Comissão é a instrução dada pelo Cristo ressuscitado aos seus discípulos, para que eles espalhassem seus ensinamentos a todas as nações do mundo. A base está em Mt 28,18-20; Mc 16,14-18; Lc 24,44-49; Jo 20,19-23; At 1,4-8, etc., e Agostinho, como cristão, também se sente-sabe incluído.

Essa verdade não valia a fogueira. Qual deles, a Terra ou o Sol, gira em redor do outro, é-nos profundamente indiferente. A bem dizer, é um assunto fútil. Em contrapartida, vejo que muitas pessoas morrem por considerarem que a vida não merece ser vivida. Outros vejo que se fazem paradoxalmente matar pelas ideias ou pelas ilusões que lhes dão uma razão de viver (o que se chama uma razão de viver é ao mesmo tempo uma excelente razão de morrer). Julgo, pois, que o sentido da vida é o mais premente dos assuntos — das interrogações.⁴

Trata-se de uma colocação após uma questão: a do suicídio. Em Agostinho, e apesar de todos os séculos que o afastam do escritor francês, questões de vida ou morte surgem como axiomas que cuidam em garantir o anúncio da fé, que a teologia propõe enquanto tal, fundamentando-se na fé revelada, primeiramente, e no entendimento – a simples razão⁵. A linguagem, notadamente a exegético-hermenêutica, é *um* veículo para isso, considerado a urgência humano-temporal e o destino eterno da alma humana. Tal urgência e necessidade – aquilo que Paul Tillich (1886-1965) chamou de “preocupação última”, para definir o objeto da teologia⁶ – fazem do Hiponense, se assim podemos dizer, pela permanência da questão religiosa e por seus próprios questionamentos (em suas obras ou em obras de autores modernos e contemporâneos), um dos pensadores mais atuais, porque constantemente revisitado por aqueles e aquelas que investigam o germe de tais questões teológico-hermenêutico-existenciais. Já em sua época, como o tradutor brasileiro da obra de Gareth B. Matthews (*Augustini*, 2005) observa, Agostinho é “um filósofo adiante de seu tempo”.⁷

⁴ CAMUS, Albert Camus. *O mito de Sísifo*. Lisboa: Livros do Brasil, 2005. p. 13-14.

⁵ “A teologia, para Santo Agostinho, nasce do desejo de ver com a inteligência o que se acreditou (*desideravi intellectu videre quod crediti*). Ela nasce da fé, para alimentar a própria fé. Na raiz e no fim de toda a teologia está, portanto, a experiência religiosa. A teologia não se confunde, entretanto, com outras formas de discurso religioso. Trata-se de uma articulação precisa entre fé e razão, que possui uma configuração determinada, ou seja, um modelo formal que pode ser distinguido pelo seu caráter crítico e sistemático, assim como pela sua capacidade de autoamplificação controlada.” (ANDRADE, 2011, p. 22).

⁶ Ou seja: “O objeto da teologia é aquilo que nos preocupa de forma última. Só são teológicas aquelas proposições que tratam de seu objeto na medida em que ele pode se tornar questão de preocupação última para nós.” (TILICH, Paul. Introdução. In: _____. *Teologia sistemática*. 3. ed. Trad. de Getúlio Bertelli. São Leopoldo: Sinodal / IEPG, 1987. p. 20). São as “questões últimas”, na expressão de João Paulo II: “Nível diverso ocupam as verdades de caráter filosófico, que o homem alcança por meio da capacidade especulativa de seu intelecto. Por último, existem as verdades religiosas, que de algum modo têm as suas raízes também na filosofia; estão contidas nas respostas que as diversas religiões oferecem, nas suas tradições, às questões últimas.” (JOÃO PAULO II, 1999, p. 43 [III, 30]).

⁷ O subtítulo “a vida e as ideias de um filósofo adiante de seu tempo”, acrescentado por Álvaro Cabral, não consta no original inglês (cf. Referências). “A sua autoridade, dentro e fora da Igreja e do cristianismo, fez dele porventura o maior alicerce para os argumentos teológicos na idade média ocidental e para além dela, com particular influência no movimento de Reforma. O modo experimentado e profundo como Agostinho indagou as grandes questões humanas – origem do mal, existência de Deus, origem do mundo, entre outras – fez da sua obra uma referência constante para os grandes filósofos e pensadores de todos os tempos.” (SILVA, Pedro Oliveira e. Apresentação. In: *Civitas Augustiniana*: revista internacional de estudos agostinianos, Porto, v. 5, p. 6, 2016. Disponível em: <<http://ojs.letras.up.pt/index.php/civaug/article/view/2935/2678>>. Acesso em: 23 set. 2017).

Da sua doutrina da interioridade, intuição metódico-circunstanciado-contemplativa e análises psicológicas profundas (ele é o primeiro a compor uma autobiografia, mesclando a história da sua vida ao progresso do seu pensamento) somos herdeiros, conscientes ou não – pela síntese genial que ele fez entre helenismo e cristianismo, tornando o “mestre do Ocidente”⁸. Muitas questões do *corpus* agostiniano, que dominaram a Idade Média e boa parte da Modernidade, ainda são, na contemporaneidade, renovadas e aprofundadas; a da linguagem é uma das mais prementes. Alguns exemplos citados: Heidegger valeu-se da linguagem como problema hermenêutico aplicado ao signo e ao significado (vinculado à linguagem e à ontologia enquanto hermenêutica da facticidade), modelo hermenêutico do qual Agostinho é pioneiro⁹, além de ser o primeiro a dar ênfase, na exegese bíblica, aos “gêneros literários”¹⁰; Wittgenstein, dentre outros que veem no *De magistro* uma semente da moderna Filosofia da Linguagem, confrontou certa passagem das *Confissões*, aproximando-o – ainda que pelo contrassenso – de questões correntes e/ou recorrentes na contemporaneidade¹¹; Gadamer notou a pretensão de universalidade da hermenêutica agostiniana, e aprofundou-lhe alguns conceitos, estudados hoje em academias seculares e escolas teológicas de todo o mundo. Em *Teoria dos símbolos*, de Todorov, a posição de Agostinho como porta-voz da Antiguidade – sobre a origem e desenvolvimento da semiótica ocidental – e desenvolvedor das teorias do signo, é basilar¹²; mesmo que Agostinho, como o próprio Todorov observa, não tenha a

⁸ O ocidente cristão é historicamente herdeiro do encontro entre o helenismo e o cristianismo. “Querendo ou não”, diz Rubem Alves, “somos, em parte, o passado que herdamos. É isto que nos torna seres históricos. A tradição grego-hebraico-cristã que nos formou, de forma consciente ou inconsciente, faz parte do nosso ser. E a palavra Deus desempenha uma função crucial na nossa estruturação.” (ALVES, Rubem. *O enigma da religião*. 5. ed. Campinas: Papirus, 2006. p. 60. Para o mesmo sentido: WETZEL, Herbert. O condicionamento histórico étnico-cultural da Igreja no Brasil. In: SALLET, Isidoro et al. *Missão da Igreja no Brasil: V Semana de Reflexão Teológica*. São Paulo: Loyola, 1973. p. 27-47.

⁹ Cf. GRONDIN, 1994, p. 32-33.

¹⁰ “De Orígenes a Hilário [de Poitiers, 300-368] os Salmos foram, de um modo ou de outro, objeto de reflexão e estudo. Os comentários de Agostinho, porém, chegaram praticamente intactos até os nossos dias. No século passado, porém, a exegese dos Salmos conheceu uma nova realidade proposta por Hermann Gunkel [1862-1932]: os gêneros literários. Novidade relativa, pois o gênio de Santo Agostinho, antecipando muitas ciências, já falava de ‘gêneros literários’ aplicados ao estudo das Escrituras: ‘*Não somente se admoesta a estudar as veneráveis Letras como também que se conheçam os gêneros literários usados nas Sagradas Escrituras*’ [De doc. chist., III, 37,56: ‘... non solum admonendi sunt studiosi venerabilium Litterarum ut in Scripturis sanctis genera locutionum sciant’]. Com o desenvolvimento das ciências bíblicas os textos sagrados podem ser hoje analisados com diferentes métodos e abordagens de interpretação. Verificou-se que os comentários de Santo Agostinho e de outros Padres passaram a ser mencionados, em alguns comentários atuais aos Salmos, como um apêndice ou reduzidos a um simples subtítulo: ‘*orientação ou transposição cristã*’. Por isso, o teólogo no novo milênio deverá também haurir nas fontes daquela experiência de Deus que gerou tanta riqueza de exegese, sem desprezar, logicamente, as conquistas científicas atuais.” (NETO, 1999, p. 83-84).

¹¹ Cf. SANTOS, 2009, p. 49.

¹² “Mas Agostinho não inventou a semiótica; poderíamos até dizer, pelo contrário, que não inventou quae nada e limitou-se a combinar ideias e noções vindas de horizontes diferentes. Impunha-se, portanto, voltar às ‘origens’

ambição de ser teórico [um] da semiótica: a sua obra é organizada ao redor de um objetivo de caráter completamente diferente (religioso); só nessa caminhada, e para os fins desse outro objetivo, é que enuncia a sua teoria do signo.¹³

No entanto, o interesse

que ele tem pela problemática semiótica parece maior do que ele mesmo diz ou até do que pensa; com efeito, durante toda a sua vida ele sempre volta às mesmas questões. Seu pensamento a esse respeito não é constante e será preciso observá-lo em sua evolução.¹⁴

Assim, indo às fontes agostinianas (platonismo-neoplatonismo, aristotelismo, estoicismo, etc.), analisamos as questões do conhecimento e da linguagem, intrinsecamente ligadas e em função da sua hermenêutica bíblico-cristã (filosófico-teológica)¹⁵ – particularmente considerando três obras, capitais para o nosso tema: *De magistro*, *De doctrina christiana* e *De dialectica*. A partir das respectivas (e de outras), vimos que o Hiponense trata a linguagem (oral, escrita) como *um* veículo (convencional) para a comunicação, para o ensino ou o aprendizado. É do seu interesse, acima de tudo, fundamentar e transmitir-ensinar a *doctrina christiana*; primeiramente aos de sua paróquia, depois, a quantos puder. Além da prédica presencial, absolutamente limitada, acreditava poder ir além, por meio dos seus escritos fragorosamente volumosos e repletos de um espírito lúcido e vivaz, apaixonado pelo ofício que cumpre com reverência e absoluta dedicação. Escrever (cartas, sermões, prédicas, comentários bíblicos, etc.) era, para ele, parte do seu *sacrum ministerium*. Escrevendo, fazia-o com rara inteligência, clara percepção do valor comunicativo da palavra, que se dá em uma linguagem nua e precisa, utilizando sintaxe direta e imagens mentais cativantes. Um esforço que, visando o máximo da compreensão comum, revela-se na afirmação muito pessoal: “Na medida do possível, viro-me do avesso para vocês.”¹⁶

– que encontramos na teoria gramatical e retórica, ou na lógica etc. Não era o caso, porém, de fazer o histórico completo de cada uma dessas disciplinas até a época de Agostinho – mesmo se, em outras épocas da semiótica, elas puderam inspirar novos desenvolvimentos a esta. A tradição anterior a Agostinho, portanto, só é considerada aqui na medida em que parece nele se reencontrar; daí a impressão (ilusória) que podem dar estas páginas, segundo a qual toda a Antiguidade leva a Agostinho. Isso é evidentemente falso e, para citar um único exemplo, se a filosofia epicúrea da linguagem não será tratada aqui, é simplesmente porque a sua relação com a semiótica de Agostinho é pouco significativa.” (TODOROV, 2014a, p. 18).

¹³ TODOROV, 2014a, p. 46.

¹⁴ TODOROV, 2014a, p. 46.

¹⁵ Sua tarefa, portanto, é auferir valor à exposição da *doctrina* (hermenêutica sagrada), ainda mais que fundamentar simplesmente e sistematicamente um método específico como modelo de interpretação (hermenêutica filosófica).

¹⁶ *Enarrationes in Psalmos*, na paráfrase de: WILLS, 1999, p. 93, como vimos.

O *thaumázein* grego, o espanto inicial que faz surgir a filosofia, se remete a uma tradição que esbarra no *Teeteto*, de Platão, e na *Metafísica*, de Aristóteles – ao menos como consta em praticamente todos os manuais de filosofia. Não custa lembrar que a própria tradição grega é ligada às limitações culturais da época, bem como à linguagem, classes sociais, gênero, etc. Nessa tradição, segundo esses autores, a filosofia surge quando alguns homens abastados dispõem do ócio, de tempo livre para pensar, para filosofar¹⁷. A filosofia posterior consagraria e estigmatizaria essa origem nobre da filosofia à classe aristocrática – o que não corresponde exatamente à realidade. Sabe-se que nem todos os filósofos gregos foram aristocratas, e nem todos os filósofos aristocratas começaram a filosofar movidos pelo *thauma*. Sócrates, por exemplo, na *Apologia*, mostra-se insatisfeito, e é por essa insatisfação que ele contrapõe a *Atenas* real à *pólis* ideal. Assim, argumenta que, para não deixar de mostrar a ordem subvertida dos valores da *pólis*, está disposto a “morrer várias vezes”¹⁸, se necessário. Trata-se de uma insatisfação temporal que, à semelhança do conflito entre a *civitas terrena* e a *Civitas celeste*, no *De civitate Dei* de Agostinho, apela para o eterno, tanto moralmente como politicamente¹⁹. Em Platão e em Agostinho, a linguagem, apesar das suas limitações, é um instrumento que serve à comunicação do Eterno/Ideal ao temporal/físico-formal, à exposição dos seus valores igualmente eternos, incorruptíveis – a Virtude que, como que por degraus, chegamos pelas virtudes: “Desse modo, nós passamos das obras de arte para a lei de todas as artes, e contemplamos com a mente aquela beleza em comparação da qual as mais belas criaturas por sua benignidade tornam-se feias.”²⁰ Adequando-se a filosofia (dialética) à teologia, a função dialógica torna-se educativa. Acontece que, a exemplo do que faz nas *Confissões*, a filosofia ou a teologia não pode jamais esconder seus efeitos ao outro – aquele que lê, ouve, etc. –, e isso é evidente mesmo naqueles filósofos (jamais nos teólogos) que negam qualquer interesse em falar para um outro. A filosofia e a teologia sempre falam *para* um outro, e às vezes *de* um outro, mesmo quando esse outro é meramente suposto, internalizado; trata-se de uma prática absolutamente dialógica – ainda que, se for o caso, não procure consenso, mútuo entendimento. Nem todo diálogo procura consenso (*homologia*), como às vezes se supõe. De um jeito ou de outro, trata-se de um *dia-logos*, de um *lógos* que

¹⁷ Cf. *Met.*, A 2, 982b.

¹⁸ Cf. *Apol.*, 29d-31c. “O que está na origem da ‘missão’ de Sócrates é o prognóstico do oráculo de Delfos e a inspiração do *daimonion* que jamais o abandona, a preocupação de salvar os gregos do empirismo moral e do relativismo sofístico e de preveni-los em relação às incoerências da democracia ateniense. Não fosse essa solicitude inicial, esse ímpeto de zelo e de amor, o apostolado de Sócrates seria toralmente inexplicável.” (CORBISIER, Roland. *Autobiografia filosófica: das ideologias à teoria da práxis*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978. p. 154).

¹⁹ Cf. *De civ. Dei*, XIV, XXVIII; *De Gen. ad litt.*, IX, XIV, 20.

²⁰ *De ver. rel.*, VI, 52, 101.

atravessa ao menos duas vozes: a voz de quem fala ou escreve, e a voz daquele (ou daquilo) sobre o qual se fala ou escreve. Para comunicar “a voz daquele sobre o qual se fala, se escreve”, no caso da teologia, o teólogo cristão, como um “Sócrates melhorado”, também deve estar disposto a morrer, em nada considerando a sua vida como preciosa, contanto que cumpra sua tarefa²¹. Para além de uma “arte de criar conceitos”, talvez possamos falar da filosofia-teologia agostiniana como uma “experiência de pensamento”. A raiz latina da palavra *experientia* dá a ideia de um movimento que atravessa aquele ou aquela que vive/viveu a experiência, não sendo possível não ser tocado por ela. Isso significa que, por seu caráter dialógico, tal pensamento-experiência se forma é na ação, no acontecer da experiência vivida – seja na *ágora* grega, em uma paróquia de Hipona ou mesmo agora, em uma sala de aula. O pensamento-experiência de Sócrates foi produzido na praça, no diálogo com o povo de Atenas; o de Platão, no diálogo com as ideias de Sócrates e dos sofistas, na Academia; o de Aristóteles, na Academia e depois junto aos seus alunos no Liceu²²; o de Agostinho, nos diálogos com seus discípulos em Cassiciaco, no exercício do seu ministério em Hipona, no embate contra as doutrinas heréticas de seu tempo, em defesa da fé cristã – que pretendia fundamentar em bases também racionais, para além da simples fé religiosa; e por isso se servia de ideias tanto da Academia como do Liceu, adaptando-as ao programa cristão.

No pensamento-experiência do Hiponense, o platonismo marca profundamente suas especulações teológico-filosóficas; com destaque para o que também pode ser chamado de racionalismo agostiniano. Para o autor das *Confissões*, o platonismo é a mais pura e luminosa filosofia da Antiguidade²³; e o papel da razão humana consiste em aproximar o homem das grandezas e do mistério de Deus²⁴. *Imago Dei*, o homem é capaz de perceber em

²¹ Mais que o exemplo de Sócrates, é o exemplo do Cristo que o teólogo cristão deve observar; no mesmo espírito paulino: “O meu testemunho chamava tanto os judeus como os gregos a se converterem a Deus, e a crerem em nosso Senhor Jesus. [...]. Aliás, eu na verdade não atribuo valor algum à minha vida; minha meta é levar a bom termo a minha carreira e o serviço que o Senhor Jesus me confiou: dar testemunho do Evangelho da graça de Deus.” (At 20,21,24; TEB). E não é por acaso ou de modo gratuito que Otto Borchert, em *Der goldgrund des lebensbilds Jesu* (1924), traça um paralelo entre a vida de Sócrates e a vida de Cristo, apontando similaridades no que chama de as “duas paixões”. Na tradução brasileira, cf.: BORCHERT, Otto. *O Jesus histórico*. Trad. de Adiel Almeida de Oliveira. São Paulo: Sociedade Religiosa Edições Vida Nova, 1985. p. 359-62.

²² Aristóteles se reunia com seus discípulos (a escola peripatética) no Liceu (Λύκειον), um *gymnasion* perto de Atenas. No Liceu havia um bosque consagrado a Apolo Lykeios, de onde provavelmente venha o termo *Lykeion*.

²³ *Cont. acad.*, III, XVIII,41; III, XVII,37, etc.

²⁴ A doutrina da reminiscência (ou *anamnese*) platônica, que é uma das primeiras formulações da hipótese inatista, supõe “um conhecimento inato, e é este conhecimento inato que serve de ponto de partida para todo o processo de conhecimento [...]. Essa hipótese será retomada posteriormente em diferentes momentos na tradição filosófica, por exemplo em sto. Agostinho, em Descartes, e mesmo contemporaneamente, no campo da lingüística, por Noam Chomsky.” (MARCONDES, 1998, p. 59, 281). “Quanto aos platônicos, que ocupavam lugar privilegiado nos pontos de referimento de Agostinho, este censurava-os porque, embora

si mesmo, como reflexo natural, a natureza soberana e sobrenatural de Deus; e no mundo exterior, os valores de bondade, verdade, os graus de beleza sensível²⁵, etc. A teoria do conhecimento agostiniana pressupõe a teoria sobre a natureza da realidade a ser conhecida, falada, transmitida: metafísica, ontologia. Mas a tarefa filosófica de Agostinho não é meramente teórica, contemplativa, especulativa, abstrata ou ideal, isto é, afastada do mundo da experiência imediata e concreta (estaque na contemplação, na meditação), como ocorre a algumas correntes do platonismo no período helênico, no neoplatonismo e, às vezes, no chamado “platonismo cristão” – onde estaria a origem pejorativa que o termo “platônico” hoje possui, denotando o “contemplativo” como fora da realidade, como é o caso vulgar da expressão “amor platônico”. O ato de conhecer, em Agostinho, é a expressão suprema da existência humana. “Viver segundo a razão”, para ele, é uma atividade intelectual que procura saber tanto das coisas humanas como divinas, em um movimento interior que, pela análise e pela síntese, revela a unidade do objeto em sua pureza e integridade – sua verdade. O pensamento agostiniano é marcado por uma constante reflexão que procura resolver os impasses entre a razão e a fé. Por isso o enfrentamento do ceticismo neoacadêmico, nos primeiros diálogos; por isso os argumentos sobre o bem e o mal, sobre a possibilidade de a mente humana, divinamente iluminada, conhecer verazmente, interpretar o mundo concretamente, ascendendo das coisas humanas às divinas. A linguagem humana (oral ou escrita), nesse contexto, é uma ferramenta tanto de conhecimento como *para* o conhecimento, e sua melhor expressão.

No que diz respeito à sua “teoria do signo”, empenha-se primeiramente em entender os modos como *usamos* a linguagem na transmissão de significados – os pensamentos e intenções (*cognitiones et voluntates*) de quem fala –, partindo das práticas e convenções linguísticas, subordinando a semântica à pragmática. Nessa intenção, o estudo da gramática ou de sentenças significativas (*theoria* dos signos) torna-se útil porque, além de supor uma ordem ôntico-ontológica (metalinguagem), supõe uma lógica interna da/na palavra no/do discurso que, bem conduzido-arranjado, ascende do complexo ao simples, da figuração à Forma inteligível (ιδέα), do homem a Deus. Essas noções, porém, não são próprias do/no Hiponense, mas herdadas da Bíblia e da tradição filosófica (platônicos, aristotélicos, estoicos e neoplatônicos). A novidade em Agostinho é fazer da linguagem, enquanto questão

conhecessem o fim para onde se devia tender, tinham, porém, ignorado o caminho que lá conduzia: o Verbo encarnado.” (JOÃO PAULO II, 1999, p. 56 [III, 40]).

²⁵ Agostinho, em sua tese sobre a beleza sensível, provavelmente foi influenciado por Plotino (livro I das *Enéadas*).

propositiva, um instrumento auxiliar *para o conhecimento*, que deve ser usado em favor da fé, da *doctrina christiana*, que é *vera religio, vera philosophia*; e ele faz isso a partir de um ponto de vista na primeira pessoa, que culmina em uma hermenêutica proto-existencialista, a “primeira hermenêutica em estilo grandioso”, no dizer de Heidegger – que Kierkegaard nota-o bem, por outro viés.

No *De magistro*, Agostinho não trata apenas de colocar em dúvida o primado axiológico entre conhecimento e linguagem, mas põe em suspeita, na própria esfera da linguagem, a palavra enquanto estímulo sensível, perguntando se ela seria capaz de dizer o que as coisas são. A resposta, ao final, é negativa. A linguagem que transmitimos ao exterior tem, para ele, origem em uma “outra linguagem”: o *Verbum intimum, verbum mentis*, que utiliza como mediador entre a palavra e a realidade – semelhante ao Λόγος filoniano, apenas. Deveras, Agostinho apresenta na última parte do *De magistro* outra definição para *Verbum intimum, verbum mentis*, é o *mestre interior*. A linguagem seria causa eficiente de conhecimento se fosse ostensiva a respeito da realidade cognoscível. Visto que a palavra não produz conhecimento da realidade, porque não pode, e não pode porque não é ostensiva enquanto sinal, a função de significação não é essencialmente ostensão.

Em uma obra de Phillip Cary, Agostinho é apresentado como inventor do “eu interior”²⁶; e esse *eu* dialoga com o *mestre* (também) *interior*, na introspecção do eu que se volta sobre si mesmo, para si mesmo. Por ele, por esse *mestre interior*, o *eu-consciência* sabe que, na certeza de poder equivocar-se, *sabe* também que, para equivocar-se, precisa (antes) *ser* para poder equivocar-se; argumento que, apresentado inicialmente no *Contra academicos*, é desenvolvido em obras posteriores, como *De Trinitate*, *De civitate Dei*, etc. Trata-se, pois, de uma certeza objetivo-intelectiva – ainda mais que a “fórmula” cicerônica afincada no desejo comum de beatitude²⁷, ou nas “fórmulas” platônica e aristotélica da eudaimonía que é desejada por todos.²⁸

Partindo de tal certeza, o intelecto humano, sabendo que pode saber, pode ir além do que sabe, do que é dado aos sentidos ou ao próprio intelecto (alma), na compreensão das coisas humanas e divinas, ainda que em graus muito diferentes. Nessa ascese das coisas humanas (realidades sensíveis) às divinas (realidades inteligivo-intelectíveis), *itinerarium animae in Deum*, a linguagem é, ela mesma, além de instrumento de ensino e aprendizagem,

²⁶ CURY, Phillip. *Augustine's invention of the Inner Self: the legacy of a christian platonist*. Oxford, UK: Oxford University Press, 2000. Que depois seria referido como o eu-ciente (autoconsciente), na autodeterminação.

²⁷ Cf. *Cont. acad.*, I, II,5; *De mag.*, XIV, 46; *De beat. uit.*, II,10; *De lib. arb.*, I, XIV,26; *De Trin.*, XIII, 4,7, etc.

²⁸ Nesse sentido: *Eut.*, 278e; *Met.*, A 2, 982b 5, respectivamente.

objeto sensível – o discurso articulado, a representação gráfico-sintática, etc. – que pode ser analisado em sua estrutura orgânica, por sua estrutura orgânica, como no *trivium* (Gramática, Retórica e Dialética [Lógica]). A forma sólida da linguagem (a grafia, o signo gráfico-morfológico, a representação gráfico-sintática ou mesmo a voz articulada), a gramática geral – bem como as proposições, os silogismos, os entimemas (de ἐνθύμημα, “que já reside na mente”)²⁹, as falácias, a poética, a figuração, a analogia, a metáfora, o discurso métrico, etc. – são, para o autor do *De magistro*, objetos de uma teoria convencionalista da necessidade que igualha a lógica à semântica, no estudo das regras linguísticas que dão significado às palavras, conforme os costumes culturais. A cultura, de modo geral, é também reflexo (mais ou menos distorcido) de um modelo ideal que, bem observado-compreendido pela fé e pelo entendimento, pode corrigir os erros da comunicação destoante, quando alheia ao primado do amor³⁰, que deve ser ao nível de um “imperativo categórico”.³¹

Ainda nesse sentido, e contra as vaidades do entendimento, o termo “doctrina” – especialmente no *De doctrina christiana* – se refere àquele da tradição clássica, em que *doctrina* significa *scientia*, *ars* ou *disciplina*. Mas a tradição cristã pretende corrigir a *doctrina* na *sana doctrina*, que é *sapientia*, *doctrina pietatis*, privilegiando a humildade, o arrependimento, o amor a Deus e ao próximo. Na tradição cristã, como vimos, a *doctrina* é “uma espécie de ensino superior de religião, que procura fundamentar e explicar as doutrinas da fé.”³² Essa noção de *sapientia* parece bem clara no *De Trinitate*, quando o Hiponense afirma que “*tendimus per scientiam ad sapientiam*”³³. A *sapientia* é apresentada como o estado mais “perfeito” do ato mental de conhecimento, é a sabedoria capaz de penetrar os segredos inefáveis do mistério de Deus em toda a sua complexidade, e, por isso, é a verdadeira sabedoria, a verdadeira ciência. Em Agostinho, o conceito de *scientia* como *sapientia* encerra ainda o conceito de *pietas* (*doctrina pietatis*), uma *pietas* que é concebida na

²⁹ *Enthymēma* (lat.) é o silogismo em que se suprime alguma das premissas ou da conclusão, por serem óbvias ou implícitas no enunciado.

³⁰ Como vimos em 2.6 (ref. *In Ioan. Evang.*, 7, 8; 10, 7). Em *Enn. in Ps.*, 17, 11, Agostinho afirma que “a caridade é a plenitude da lei (Rm 13,10).” “Caridade” (*caritate*) deriva do latim *caritas* (afeto, amor), tendo origem no substantivo feminino *χαρις* (graça), traduzindo melhor o sentido de *ἀγάπη* – como em 1Co 13, nas traduções mais antigas da Bíblia em nossa língua portuguesa. O vocábulo aparece nada menos que 158 vezes no Novo Testamento.

³¹ “Por esse amor, portanto, como por um alvo proposto, pelo qual digas tudo o que dizes, o que quer que narres faze-o de tal forma que aquele que te ouve, ouvindo, creia e, crendo, espere e, esperando, ame.” (*De cat. rud.*, I, IV,8).

³² KOCH, 1973, p. 897.

³³ “Pela ciência tendemos à sabedoria.” (*De Trin.*, XIII, 18).

acepção neotestamentária de θεοσέβεια (reverência a Deus, piedade, religião)³⁴. Em suas palavras:

Constitui ela [a verdadeira sabedoria] o verdadeiro e principal culto prestado a Deus – na língua grega, denominado “theosébeia”. Nossos escritores latinos como já o dissemos (cf. XII,14,24), ao desejar traduzir essa palavra com um só vocábulo, disseram: “piedade”, ainda que piedade em grego se diga mais comumente “eusébeia”. Mas como “theosébeia” não se pode traduzir com um só vocábulo, foi preciso ser traduzido com dois e assim ser de preferência: “culto de Deus”.³⁵

A verdadeira sabedoria, portanto, somente pode ser ensinado pelo verdadeiro mestre, o *mestre interior*. Agostinho, nesse particular, e ao introduzir a doutrina da Iluminação divina na questão do conhecimento, fez uma síntese original entre a cultura antiga e o cristianismo – que é, para ele, o modelo de comunidade na verdade e na justiça.³⁶

O modelo da comunidade cristã, fundamentado na *doctrina apostolarum* – a exemplo do que vemos na *Didaqué*³⁷ ou na *Carta a Diogneto*³⁸ –, é o modelo da verdade na

³⁴ No modelo de 1Tm 2,10; TEB: “[...] adornem-se de de boas obras, como convém a mulheres que fazem profissão de piedade.”

³⁵ “[...] *que quod nomen [entenda-se θεοσέβεια] nostri, sicut jam commemoravimus, volentes et ipsi uno nomine interpretari, pietatem dixerunt, cum pietas apud Graecos ευσέβεια usitatius nuncupetur: θεοσέβεια vero quia uno verbo perfecte non potest, melius duobus interpretatur, ut dicatur potius Dei cultus.*” (De Trin., XIV. 1,1).

³⁶ Cf. BEATRICE, Pier Franco. Doctrina sana id est Christiana: Augustine from the Liberal Arts to the Science of the Scriptures. In: *Theologische Zeitschrift*, Bd 62, p. 269-282, 2006.

³⁷ Cf. DIDAQUÉ. In: *Padres apologistas*: Clemente Romano, Inácio de Antioquia, Policarpo de Esmirna, O Pastor de Hermas, Carta a Barnabé, Pápias, Didaqué. Trad. de Ivo Storniolo e Euclides M. Balancin. São Paulo: Paulus, 1995. p. 333-60. (Col. Patrística, 1). Escrito em fins do primeiro século da era cristã, em grego, a *Didaqué* (ou doutrina, instrução) é costumeiramente chamada de catecismo dos primeiros cristãos, ou *Instrução dos Doze Apóstolos*. Sabe-se, hoje, que o pequenino manual constituído por dezasseis pequenos capítulos não foi escrito pelos apóstolos, embora sumeire o que poderíamos chamar de *doctrina apostolarum*. O texto foi compilado, provavelmente, na Palestina ou na Síria, partindo de fontes (variadas, escritas e orais) que retratavam a vida dos cristãos nas primeiras comunidades no final do primeiro século. Alguns estudiosos situam a data da sua redação antes da destruição do Templo (entre 60 a 70 d.C.), outros entre 70 e 90 d.C., e sua redação final por volta de 150 d.C. Não há um consenso sobre isso. Não há dúvida, porém, “de que a Didaché usufruiu de grande influência e popularidade na Igreja durante os séculos II e III. Existem muitos escritos e documentos que a citam ou que lhe fazem referência. Ela foi um dos possíveis candidatos ao cânon do cristianismo e também alguns escritores do ocidente a conheceram, como é o caso de Justino, Taciano, Teófilo, Lactâncio e Santo Agostinho, tendo este último certamente usado uma versão latina do escrito.” (IZIDORO, José Luiz. *Didaché: Doutrina dos Doze Apóstolos*. Disponível em: <file:///C:/Users/part/Downloads/5885-19042-1-PB.pdf>. Acesso em: 20 out. 2016).

³⁸ Especialmente em *Diog.*, 5-6, onde os dualismos céu/terra, alma/corpo evidenciam a noção platônico-cristã presente no seio da Igreja cristã dos primeiros séculos: “Não se distinguem os cristãos dos demais, nem pela região, nem pela língua, nem pelos costumes. Não habitam cidades à parte, não empregam idioma diverso dos outros, não levam gênero de vida extraordinário. A doutrina que se propõem não foi excogitada sollicitamente por homens curiosos. Não seguem opinião humana alguma, como vários fazem. Moram alguns em cidades gregas, outros em bárbaras, conforme a sorte de cada um; seguem os costumes locais relativamente ao vestuário, à alimentação e ao restante estilo de viver, apresentando um estilo de vida [político] admirável e sem dúvida paradoxal. Moram na própria pátria, mas como peregrinos. Enquanto cidadãos, de tudo participam, porém tudo suportam como estrangeiros. Toda terra estranha é pátria para eles e toda pátria, terra estranha. [...] Estão na carne, mas não vivem segundo a carne. Se a vida deles decorre na terra, a cidadania, contudo, está nos céus. [...] Em poucas palavras, assim como a alma está no corpo, assim os cristãos estão no mundo.” (*Diog.*, 5, 1-5, 8,9; 6, 1; A CARTA a Diogneto. 2. ed. Trad. do original grego feito pelas monjas beneditinas da Abadia de

justiça, resguardado na Escritura; modelo que pode e deve ser identificado – pela hermenêutica e exegese bíblicas – e compartilhado entre os homens, na proclamação do Evangelho. O autor do *De magistro* e do *De doctrina christiana* não tem outro propósito senão este: por meio da palavra (oral, escrita) expor corretamente a Palavra, tornando-a acessível, compreensível e aceitável a todos e todas, em todos os tempos e culturas. É nesse espírito que, não somente “sua teoria” do signo linguístico, mas todas as suas teorias e *insights* geniais são ou introduzidos ou desenvolvidos exaustivamente em uma *intentio hermeneutica* que visa, prementemente, o anúncio³⁹ do Reino de Deus aos homens.

Santa Maria, SP. Petrópolis: Vozes, 1984). O autor da *Carta a Diogneto* é desconhecido, e sua obra nunca foi citada nem na Antiguidade e nem na Idade Média, embora pareça ter surgido no séc. II. Segundo alguns, a *Carta* teria surgido pouco antes do século XVI. Mas, conforme Gilson, em quem nos fiamos, “em geral existe hoje uma concordância no sentido de situá-lo [o autor da carta] no século II.” (GILSON, Etienne. *A filosofia na Idade Média*. Trad. de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1995. p. 194. [Col. Paidéia]).

³⁹ A proclamação é o assunto dos *Evangelhos* – embora o termo “pregação” ou “anúncio” (κηρυγμα) apareça somente oito vezes no Novo Testamento (Mt 12,41 [igual em Lc 11,32]; Rm 16,25; 1Co 1,21; 2,4; 15,14; 2Tm 4,17; Tt 1,3) – se se ignora o final de Marcos (Mc 16,20) –, e quatro nos LXX (2Cr 30,5; Ed 9,3; Pv 9,3; Jn 3,2). “O *querigma* se distingue da *catequese* ou da *didachê*, que expõem ampla e extensamente a doutrina da fé e da moral cristãs; da *parênese* que incute sobretudo as exigências fundamentais da moral cristã; da *didaskalia* ou *doctrina*. [...] Do estudo cuidadoso das passagens citadas [acima] infere-se que *querigma* pode significar a primeira pregação do mistério de Cristo, a pregação de conversão, da opção, ou missionária, como também a pregação comunitária e de renovação dentro da Igreja.” (KOCH, 1973, p. 897). Em um sentido geral, tanto o *querigma* como a *catequese* e a *didachê* são partes constitutivas da *doctrina christiana*. No *Serm.*, 288, Agostinho afirma que o estudo da Escritura permite o crescimento do Verbo na alma, possibilitando o acesso do humano à sua vocação suprema, na correlação entre interpretação bíblica e autocompreensão – movimento pelo qual o homem se volta para o seu Criador (cf. FARAGO, 2004, p. 25). Nesse mesmo sentido, finalmente: *Conf.*, XII, X,10.

REFERÊNCIAS

As traduções extras dos textos agostinianos são feitas a partir dos seguintes sítios:

* *TUTTE LE OPERE*. Disponível em: <<http://www.augustinus.it/italiano/filosofici.htm>>. Acesso frequente de: 2014 a 2016.

* *SANT'AUGUSTINI OPERA OMNIA*. Disponível em: <<http://www.augustinus.it/latino/>>. Acesso frequente de: 2014 a 2016.

a) Obras de Santo Agostinho

AGOSTINHO, Santo. *A cidade de Deus*. [A]. 2. ed. Trad. de J. Dias Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2000. 3 v.

_____. *A cidade de Deus: contra os pagãos*. [B]. 4. ed. Trad. de Oscar Paes Leme. Petrópolis: Vozes, 2001. 2 v. (Col. Pensamento Humano).

_____. *A doutrina cristã: manual de exegese e formação cristã*. Trad. de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 2002. (Col. Patrística, 17).

_____. A fé nas coisas invisíveis. In: _____. *O Sermão da Montanha e Escritos sobre fé*. Trad. de Heres Drian de O. Freitas. São Paulo: Paulus, 2017. p. 295-314. (Col. Patrística, 36).

_____. *A graça (I): O espírito e a letra; A natureza e a graça; A graça de Cristo e o pecado original*. Trad. de Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 1998. (Col. Patrística, 12).

_____. *A graça (II): A graça e a liberdade; A correção e a graça; A predestinação dos santos; O dom da perseverança*. Trad. de Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 1999. (Col. Patrística, 13).

_____. *A instrução dos catecúmenos: teoria e prática da catequese*. 2. ed. Trad. de Maria da Glória Novak. Petrópolis: Vozes, 2005.

_____. *A natureza do bem*. Trad. de Carlos Ancêde Nougé. 2. ed. Rio de Janeiro: Sétimo Selo, 2006.

_____. *A Trindade*. 2. ed. Trad. e introdução de Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 1994. (Col. Patrística, 7).

_____. *A verdadeira religião; O cuidado devido aos mortos*. 2. ed. Trad. de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 2002. (Col. Patrística, 19).

_____. *Comentário ao Gênesis* [Comentário literal ao *Gênesis*; Sobre o *Gênesis*, contra os maniqueus; Comentário literal ao *Gênesis*, inacabado]. Trad. de Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2005. (Col. Patrística, 21).

_____. *Comentário aos Salmos*. Trad. das monjas beneditinas do Mosteiro de Maria Mãe do Cristo (Caxambu-MG). São Paulo: Paulus, 1997. 3 v. (Col. Patrística, 9/1, 9/2, 9/3).

_____. *Comentário da primeira Epístola de São João*. Trad. de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Edições Paulinas, 1989. (Col. Espiritualidade).

_____. *Confissões*. [A]. Trad. de Arnaldo do espírito Santo, João Beato e Maria de Cristina de Castro-Maia de Sousa Pimentel. Lisboa: Centro de Literatura e Cultura Portuguesa e Brasileira / Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2001. (Col. Estudos Gerais – Série Universitária – Clássicos de Filosofia).

_____. *Confissões*. [B]. Trad. de J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina. São Paulo: Nova Cultural, 1996. (Col. Os Pensadores).

_____. *Contra os acadêmicos*: diálogo em três livros. Trad. de Vieira de Almeida. Coimbra: Ed. Atlântida, 1957.

_____. *Contra os acadêmicos; A ordem; A grandeza da alma; O mestre*. Trad. de Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2008. (Col. Patrística, 24).

_____. *De magistro*. Trad. e notas introdutórias de Ângelo Ricci. Porto Alegre: Universidade do Rio Grande do Sul / Instituto de Filosofia, 1956. Bilíngue.

_____. *Diálogo sobre a vida feliz*. Trad. Introdução e notas de Mário A. Santiago de Carvalho. Lisboa: Edições 70, [s.d.]. (Col. Textos Filosóficos). Bilíngue.

_____. *O livre-arbítrio*. 3. ed. Trad. Organização, introdução e notas de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1995. (Col. Patrística, 8).

_____. *O mestre*. Trad. de António Soares Pinheiro. São Paulo: Landy, 2000.

_____. *O sermão da montanha*. Trad. Introdução e notas de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulinas, 1992. (Col. Espiritualidade).

_____. Regra para os servos de Deus / *Regula ad servos Dei*. In: BOFF, Clodovis. *A regra de Santo Agostinho*: apresentação e comentários de Clodovis Boff, OSM. Petrópolis: Vozes, 2009. p. 23-47. (Col. Regras Comentadas).

_____. *Sobre a potencialidade da alma*. Trad. de Aloysio Jansen de Faria. Petrópolis: Vozes, 1997.

_____. *Solilóquios; A vida feliz*. 2. ed. Trad. Introdução e notas de Adaury Fiorotti; Trad. Introdução, notas e bibliografia de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1998. (Col. Patrística, 11).

AGUSTÍN, San. *Contra los academicos*. In: *Obras completas de San Agustín*. 4. ed. Trad. Introducción y notas de Victorino Capanaga. Madrid: La Editorial Católica / BAC, 1951. v. 3. Bilingue.

_____. De la verdadera religión. In: *Obras completas de San Agustín*. Trad. Introducción y notas de Victorino Capanaga. Madrid: La Editorial Católica / BAC, 1948. v. 4. Bilingüe.

_____. Del Ordem. In: *Obras completas de San Agustín*. 3. ed. Trad. Introducción y notas de Victorino Capanaga. Madrid: La Editorial Católica / BAC, 1957. v. 1. Bilingüe.

_____. Sermones. In: _____. *Obras de San Agustín*. Trad. y prólogo del Pe. Fr. Amador Del Fueyo, O.S.A. Madrid: La Editorial Católica / BAC, 1958. v. 7. Bilingüe.

_____. Tratados sobre el Evangelio de San Juan (36-124). In: _____. *Obras de San Agustín*. Ed. preparada pelo Pe. Fr. Vicente Rabanal, O.S.A. Madrid: La Editorial Católica / BAC, 1957. v. 14 (II). Bilingüe.

_____. Escritos antipelagianos (3^o): Réplica a Juliano. In: _____. *Obras de San Agustín*. Introducción general de Argemiro Turrado. Trad. Introducción y notas de Luis Arias Alvarez y; Teodoro C. Madrid. Madrid: La Editorial Católica / BAC, 1984. v. 35, p. 391-944. Bilingüe.

AUGUSTIN, Saint. *Commentaire sur le sermon de la montagne*. Trad. de L'Abbé Devoille. Rio de Janeiro: Au siège central de l'église positiviste du Brésil, 1905. (Apostolat Positiviste du Brésil: Bibliothèque Positiviste, 221).

_____. Retractationes. In: *Bibliothèque augustinienne* (B.A.). Oeuvres de Saint Augustin. Trad. e notas de Gustave Bardy. Paris: Desclée de Brouwer, 1951. v. 12.

AUGUSTIN. Dialogues philosophiques III: De l'âme a Dieu. In: *Oeuvres de S. Agustín*. Trad. Introduction et notes de F. J. Thonnard. Paris: Desclée De Brouwer et Cie, 1952. v. 6 (I série). Opuscules.

AUGUSTINE, Saint; JEROME, Saint. Letters of Augustine (n. 28, 71, 82) and the Letters of Jerome (n. 112). In: *A select library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*. Trad. Introduction and explanatory notes of Henry Wace and Philip Schaff. Oxford: Parker; New York: Christian Literature Co., 1890-1900.

AUGUSTINUS, S. [Pseudo?]. *De grammatica: Ars breviata*. Disponível em: <<http://www.augustinus.it/latino/index.htm>>. Acesso frequente de: 2015 a 2016.

b) Comentadores de Agostinho

ALICI, L. *Il linguaggio come segno e come testimonianza*. Una rilettura di S. Agostino. Roma: Studium, 1976.

AUROUX, Sylvain. *La philosophie du langage*. Paris: Puf, 2008. (Col. Que sais-je?, 1765).

BELMONTE, Agostinho. Introdução [ao *De magistro*]. In: AGOSTINHO, Santo. *Contra os acadêmicos, A ordem, A grandeza da alma, O mestre*. Trad. de Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2008. p. 356-57. (Col. Patrística, 24).

_____. Notas [ao *Contra academicos*]. In: AGOSTINHO, Santo. *Contra os acadêmicos, A ordem, A grandeza da alma, O mestre*. Trad. de Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2008. (Col. Patrística, 24).

BOCHET, I. *Le firmament de l'Écriture: l'herméneutique augustinienne*. Paris: Institut d'études augustiniennes, 2004.

BOEHNER, Philotheus; GILSON, Etienne. *História da Filosofia Cristã: desde as origens até Nicolau de Cusa*. 11. ed. Trad. de Raimundo Vier. Petrópolis: Vozes, 2008.

_____. Santo Agostinho, o mestre do Ocidente. In: BOEHNER, Philotheus; GILSON, Etienne. *História da Filosofia Cristã: desde as origens até Nicolau de Cusa*. 11. ed. Trad. de Raimundo Vier. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 139-208.

_____. *Christliche Philosophie: von ihren Anfängen bis Nikolaus von Cues*. 3. ed. Paderborn: F. Schöningh, 1954.

BOYER, Charles. *Sant'Agostinho filosofo*. Bologna: Patron, 1965.

BROWN, Peter. *Santo Agostinho: uma biografia*. 4. ed. Trad. de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Record, 2006.

BURNYEAT, M. F. Wittgenstein and Augustine *De magistro*. In: MATTHEWS, Gareth B. (Ed.). *The augustinian tradition*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1999. p. 286-303.

CATAPANO, Giovanni. *Il concetto di filosofia nei primi scritti di Agostino: análise dei passi metafilosofici dal Contra Acadêmicos al De vera religione*. Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 2001. (Col. Studia Ephemeridis Augustinianum, 77).

_____. *L'idea de filosofia in Agostino*. Padova: Il Poligrafo Casa Editrice, 2000. (Col. Subsidia Mediaevalia Patavina, 1).

COSTA, Marcos Roberto Nunes. *O problema do mal na polêmica antimaniquêia de Santo Agostinho*. Porto Alegre: EDIPUCRS/UNICAP, 2002. (Col. Filosofia, 139).

CRICCO, V. *Semiótica agustiniana: el diálogo El maestro de San Agustín*. Morón: Universidad de Morón, 2000.

DAL MASCHIO, E. A. *Santo Agostinho: o doutor da graça divina contra o mal*. Trad. de Filipa Velosa. São Paulo: Salvat, 2018.

DENZINGER, Enrique. *El magisterio de la Iglesia*. Trad. de Daniel Ruiz Bueno. Barcelona: Herder, 1963.

DEPAOLI, S. Fondazione teológica del linguaggio in Agostino. In: SALMONA, B; _____. *Il linguaggio nella patristica: Gregório de Nissa e Agostino*. Gênova: Tilgher-Genova, 1995. p. 67-107.

DOMINGUES, Joaquim; GALA, Elísio; GOMES, Pinharanda. *Santo Agostinho na cultura portuguesa: contributo bibliográfico*. Lisboa: Fundação Lusíada, 2000. (Col. Lusíada – Documentos, 3).

DOMÍNGUEZ, A. Introducción. In: AGUSTÍN, San. *El maestro o Sobre el lenguaje y otros textos*. Org. e Trad. de A. Domínguez. Madrid: Trotta, 2003. p. 16-18.

EVANS, G. R. *Agostinho sobre o mal*. Trad. de João Rezende. São Paulo: Paulus, 1995.

FARAGO, France. *Lire saint Augustin: Les Confessions, De Trinitate, La Cité de Dieu*. Paris: Ellipses Édition Marketing S.A., 2004. (Col. Philo).

FRANGIOTTI, Roque. Introdução. In: AGOSTINHO, Santo. *Comentário aos Salmos*. Trad. das monjas beneditinas do Mosteiro de Maria Mãe do Cristo (Caxambu-MG). São Paulo: Paulus, 1997. p. 11-20. v. 1. (Col. Patrística, 9/1).

FREITAS, Manuel Barbosa da Costa; ROSA, José Maria Silva. Notas. In: AGOSTINHO, Santo. *Confissões*. Lisboa: Centro de Literatura e Cultura Portuguesa e Brasileira / Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2001. (Col. Estudos Gerais – Série Universitária – Clássicos de Filosofia).

GILSON, Etienne. *A filosofia na Idade Média*. Trad. de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1998. (Col. Paidéia).

_____. *Introdução ao estudo de santo Agostinho*. Trad. de Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. São Paulo: Discurso Editorial / Paulus, 2006.

_____. *Introduction à l'étude de Saint Augustin*. Paris: Vrin, 1982.

GILSON, E. *Porquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin, suivi de Avicenne et le point de départ de Duns Scot*. Paris: Vrin, 1986.

GILSON, Etienne. *L'ésprit de la philosophie médiévale*. 2. ed. Paris: Vrin, 1968.

GIRON, M. Angeles Navarro. *Filosofia del lenguaje en San Agustín*. Madrid: Editorial Revista Agustiniana, 2000.

GONZALEZ, A. Rincón. *Signo y Lenguaje en San Agustín*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 1992.

HALL, Christopher A. *Lendo as Escrituras com os Pais da Igreja*. Trad. de Rubens Castilho. Viçosa: Ultimato, 2000.

HAMMAN, A. G. *Os Salmos com Santo Agostinho*. Trad. de Maria Stela Gonçalves. São Paulo: Loyola, 1992.

HORN, Christoph. Agostinho: filosofia antiga na interpretação cristã. In: ERLER, Michel; GRAESER, Andreas. (Orgs.). *Filósofos da Antiguidade: do helenismo à Antiguidade tardia*. Trad. de Nélio Schneider. São Leopoldo: Editora Unisus, 2003. p. 228-52. (Col. História da Filosofia, 2).

HUÉSCAR, Antonio Rodríguez. Prólogo. In: AGUSTIN, San. *De la vida feliz*. Trad. de Angel Herrera Bienes. Madrid; Buenos Aires; México: Aguilar, 1955. p. 7-45. (Col. Biblioteca de Iniciación Filosófica).

JORDÃO, Eduardo Antônio. *Agostinho: educação e fé na Cidade de Deus*. Petrópolis: Vozes, 2009.

LIMA VAZ, Henrique C. de. A metafísica da interioridade – Santo Agostinho (1954). In: _____. *Ontologia e história: escritos de filosofia VI*. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2012. p. 77-87. (Col. Filosofia).

LUCAS, Miguel. *A arte de ensinar: ensine como Santo Agostinho*. 3. ed. São Paulo: IBRASA, 1984. (Col. Biblioteca Didática, 32).

MARROU, Henri; BONNARDIÈRE, A. M. L. *Santo Agostinho e o agostinismo*. Trad. de. Ruy Flores Lopes. Rio de Janeiro: Livraria Agir Editora, 1957. (Col. Mestres Espirituais).

MATTHEWS, Gareth B. *Santo Agostinho: a vida e as ideias de um filósofo adiante de seu tempo*. Trad. de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2007.

McGINS, Bernard. *The doctors of the church: thirty-three men and women who shaped Christianity*. New York: Crossroad, 1999.

MECONI, David Vincent; STUMP, Eleonore. (Orgs.). *Agostinho*. Trad. de Jaime Clasen. São Paulo: Ideias & Letras, 2016. (Col. Companions & Companions).

MEIRINHOS, José Francisco. Conhecimento de si e linguagem interior. Agostinho, João Damasceno e Avicena na *Scientia libri de anima*. In: DE BONI, Luis A.; PICH, Roberto H. *A recepção do pensamento greco-romano, árabe e judaico pelo Ocidente medieval*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004. p. 301-17. (Col. Filosofia, 171).

MURPHY, James J. El fin del mundo antiguo: la segunda sofística y San Agostinho. In: _____. (Ed.). *Sinopsis histórica de la retorica clásica*. Trad. de A. R. Bocanegra. Madrid: Editorial Gredos, 1989. p. 247-255.

NETO, Ricardo Dias. A alegria do justo diante de Deus: os Salmos e as *Enarrationes* de Santo Agostinho. In: ANJOS, Márcio Fabri dos. (Org.). *Teologia em mosaico*. Aparecida: Editora Santuário / SOTER, 1999. p. 83-97.

NOVAES FILHO, Moacyr Ayres. Gramática e Filosofia (o *De magistro*). In: _____. *A razão em exercício: estudos sobre a filosofia de Agostinho*. São Paulo: Discurso Editorial, 2007. p. 27-92.

O'DALY, G. *La Filosofia della mente in Agostino*. Palermo: Edizioni Augustinus, 1988.

OLIVEIRA, Nair de Assis. Introdução. In: AGOSTINHO, Santo. *A doutrina cristã: manual de exegese e formação cristã*. Trad. de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 2002. p. 11-30. (Col. Patrística, 17).

_____. Notas complementares. In: AGOSTINHO, Santo. *A Trindade*. 2. ed. São Paulo: Paulus, 1994. p. 459-723. (Col. Patrística, 7).

_____. Notas complementares. In: AGOSTINHO, Santo. *O livre-arbítrio*. 3. ed. Trad. de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1995. p. 243-96. (Col. Patrística, 8).

OLIVEIRA, Nair de Assis; FRANGIOTTI, Roque. Notas. In: AGOSTINHO, Santo. *A verdadeira religião; O cuidado devido aos mortos*. 2. ed. Trad. de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 2002. (Col. Patrística, 19).

PEREIRA, Diego Fragoso. *Verbum interior em Agostinho de Hipona: um estudo sobre a genealogia do conceito*. Porto Alegre: Universidade Federal do Rio Grande do Sul / Instituto de Filosofia e Ciências Humanas / Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2017. (Tese de Doutorado).

ROCHA, Hylton Miranda. *Pelos caminhos de Santo Agostinho*. São Paulo: Edições Loyola, 1989.

RUEF, H. Die Spachtheorie des Augustinus in “De dialectica”. In: EBBESEN, S. (Org.). *Sprachtheorien in Spätantike und Mittelalter*. Tübinga: Günter Narr Verlag, 1995. p. 3-11.

SALMONA, Bruno; DEPAOLI, Sabina. *Il linguaggio nella patrística: Gregorio di Nissa e Agostino*. Genova: Tilgher-Genova, 1995.

SANTOS, Bento Silva. Introdução. In: AGOSTINHO, Santo. *Contra os acadêmicos; A ordem; A grandeza da alma; O mestre*. Trad. de Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2008. p. 9-27. (Col. Patrística, 24).

_____. Introdução. In: AGOSTINHO, Santo. *De magistro*. Petrópolis: Vozes, 2009. p. 15-68. (Col. Textos Fundamentais de Educação).

SCIACCA, Michele Federico. *San Agustín*. Barcelona: Luiz Miracle, Editor, 1955. v. 1.

SOUZA, José Zacarias de. *Agostinho: buscador inquieto da verdade*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001. (Col. Filosofia, 124).

STRATHERN, Paul. *Santo Agostinho (354-430) em 90 minutos*. Trad. de Maria Helena Geordane. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1999. [Col. Filósofos em 90 minutos].

TESKE, Roland J. Introduction. In: AUGUSTINE, Saint. *Two books on Genesis against the manichees*. Washington: The Catholic University of America Press, 1991. p. 8-17.

VECCHIO, S. *Le parole come segni*. Introduzione alla linguistica agostiniana. Palermo: Novecento, 1994.

WETZEL, James. *Compreender Agostinho*. Trad. de Caesar Souza. Petrópolis: Vozes, 2011. (Série Compreender).

WILLS, Garry. *Santo Agostinho*. Trad. de Ana Luiza Dantas Borges. Rio de Janeiro: Objetiva, 1999. (Col. Breves Biografias).

c) Obras de Platão, Aristóteles e Cícero

ARISTÓTELES. *A Política*. Trad. de Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, 1991. (Col. Clássicos).

_____. *Aristotelis Opera*, a cura de O. Gigon. Berlim: Walter De Gruyter, 1960. 2 v.

_____. *Da interpretação*. Trad. de José Veríssimo Teixeira da Mata. São Paulo: Editora da UNESP, 2013.

_____. *De anima*. Trad. de Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Editora 34, 2006.

_____. *Ética a Nicômaco*. Trad. de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Nova Cultural, 1996. (Col. Os pensadores).

_____. *Metafísica*: ensaio introdutório, texto grego com introdução e comentário de Giovanni Reale. Trad. de Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2002. v. 2.

_____. *Poética*. 3. ed. Trad. de Ana Maria Valente. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008.

_____. *Retórica*. Trad. de Manuel Alexandre Júnior, Paulo Farmhouse Alberto e Abel do Nascimento Pena. São Paulo: Folha de S.Paulo, 2015. (Col. Folha: Grandes Nomes do Pensamento, 1).

CÍCERO, Marco Túlio. *A virtude e a felicidade*. Trad. de Carlos Ancêde Nougê. São Paulo: Martins Fontes, 2005. (Col. Breves Encontros).

CICERO. *De officiis*. London: William Heineman Ltd., 1928.

PLATÃO. *Apologia de Sócrates; Críton*. Trad. de Manuel de Oliveira Pulquério. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997. (Col. Clássicos Gregos).

_____. *A república – Livro VII*: apresentação e comentários de Bernard Piètre. 2. ed. Trad. de Elza Moreira Marcelina. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1996.

_____. *A república*. 13. ed. Trad. de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2012. (Col. Textos Clássicos).

_____. *Carta VII*. Trad. de José Trindade Santos e Jovino Maia Jr. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2008. (Col. Biblioteca Antiqua).

_____. *Crátilo*. Trad. de Maria José Figueiredo. Lisboa: Instituto Piaget, 2001. (Col. Pensamento e Filosofia, 75).

_____. *Eutidemo*. Trad. de Maura Iglésias. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2011. (Col. Biblioteca Antiqua).

_____. Fédon. In: PLATÃO. *Diálogos*. 2. ed. Trad. e notas de Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Abril Cultural, 1983. p. 55-126. (Col. Os Pensadores).

_____. *Fedro*. Trad. de José Ribeiro Ferreira. Lisboa: Edições 70. 2009. (Col. Clássicos Gregos e Latinos, 17).

_____. *Fedro*. Trad. de Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2016.

_____. *Górgias*: ou a oratória. Trad. de José C. de Sousa. São Paulo: Difel, 1970.

_____. *Hípias menor*. Trad. de Maria Teresa Schiappa de Azevedo. Lisboa: Edições 70. 1999. (Col. Clássicos Gregos e Latinos, 21).

_____. *Íon*. Trad. de Victor Jabouille. Lisboa: Editorial Inquérito, Ltda., 1988. (Col. Clássicos Inquérito). Bilíngue.

_____. *Mênon*. Trad. de Maura Iglesias. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2001. (Col. Biblioteca Antiqua).

_____. O banquete. In: _____. *Diálogos*. 2. ed. Trad. de José Cavalcante de Souza. São Paulo: Abril Cultural, 1983. p. 1-53. (Col. Os Pensadores).

_____. *Parmênides*. Trad. de Maura Iglésias e Fernando Rodrigues. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; Loyola, 2011. (Col. Biblioteca Antiqua, 2).

_____. Sofista. In: _____. *Diálogos*. 2. ed. Trad. e notas de Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Abril Cultural, 1983. p. 127-95. (Col. Os Pensadores).

_____. *Teeteto*. 3. ed. Trad. de Adriana Manuela Nogueira e Marcelo Boeri. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010. (Col. Textos Clássicos).

_____. *Timeu*. 2. ed. Trad. de Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora Universitária / UFPA, 1986. (Série Diálogos de Platão).

PLATO. *Protagoras and Meno*. Transl. by W. K. C. Guthrie. London: Penguin Books, 1956. (Col. Penguin Classics).

d) Demais autores

AA. VV. *Antología de los primeros estoicos griegos*. Trad. e edição de Martín Sevilla Rodríguez. Madrid: AKAL, 1991. (Col. Clasica, 33).

A CARTA a Diogneto. 2. ed. Trad. do original grego feito pelas monjas beneditinas da Abadia de Santa Maria, SP. Petrópolis: Vozes, 1984.

ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. Notas. In: _____. *Dialética do esclarecimento*: fragmentos filosóficos. Trad. de Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 1985. p. 213-22.

ADRIANO, José. A razoabilidade da fé: Santo Tomás e a Escolástica. In: SILVA, Maria Freire da; XAVIER, Donizete José. [Orgs.]. *Pensar a fé teologicamente*. São Paulo: Paulinas, 2007. p. 51-77.

AGAMBEN, G. Language et histoire. Catégories historiques et catégories linguistiques dans la pensée de Benjamin. In: WISMANN, H. (Ed.). *Walter Benjamin et Paris*. Paris: Cerf, 1986.

AGAMBEN, Giorgio. *O fogo e o relato: ensaios sobre criação, escrita, arte e livros*. Trad. de Andrea Santurbano e Patricia Peterle. São Paulo: Boitempo Editorial, 2018.

ALBERT, Karl. Platonismo em Agostinho. In: _____. *Platonismo: caminho e essência do filosofar ocidental*. Trad. de Enio Paulo Giachini. São Paulo: Edições Loyola, 2011. p. 83-90. (Col. Estudos Platônicos).

ALMEIDA, Maria da Conceição de. Por uma ciência que sonha. In: GALENO, Alex; CASTRO, Gustavo de; SILVA, Josimey Costa da. [Orgs.]. *Complexidade à flor da pele: ensaios de ciência, cultura e comunicação*. São Paulo: Cortez, 2003. p. 23-36.

ALVES, Rubem. *Lições de feitiçaria*. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

_____. *O enigma da religião*. 5. ed. Campinas: Papirus, 2006.

_____. *O suspiro dos oprimidos*. São Paulo: Paulinas, 1984. (Col. Tempos de Libertação).

ANDRADE, Paulo Fernando Carneiro de. O reconhecimento da Teologia como saber universitário: tensões e articulações entre as dimensões confessional e profissional. In: SOARES, Afonso Maria Ligeria; PASSOS, João Décio. (Orgs.). *Teologia pública: reflexões sobre uma área de conhecimento e sua cidadania acadêmica*. São Paulo: Paulinas, 2011. p. 21-36. (Col. Religião na Universidade).

ANÔNIMO. *Le livre des XXIV philosophes*. Trad. (du latin), édité et annoté par Françoise Hudry. Grenoble: Millon, 1989.

ANSELME, saint. De veritate. In: CRBIN, Michel. (Dir.). *L'oeuvre de Saint Anselme de Cantorbéry*. Trad. e notas de M. Corbin. Paris: Ed. du Cerf, 1995. v. 2.

ANSELMO, S. Proslógion; O argumento endonoético. In: VV.AA. *Opúsculos Seletos de Filosofia Medieval*. Trad. de António Soares Pinheiro. 3. ed. Braga: Faculdade de Filosofia, 1991. p. 125-92.

ANSELMO, Santo. *Monológion*. In: _____. *Obras Completas de San Anselmo*. Texto latino de la edición crítica por Franciscus Schmitt. Versión castelana por P. Olivares. Madrid: BAC, 1952. 2 v.

_____. *O Gramático*. 4. ed. Trad. de Ruy Afonso da Costa Nunes. São Paulo: Nova Cultural, 1988. (Col. Os Pensadores).

_____. *Por que Deus se fez homem*. Trad. de Daniel Costa. São Paulo: Novo Século, 2003.

AQUINO, Tomás de. *Questiones disputatae de veritate* [Quaestio I e IV]. In: _____. *Verdade e conhecimento*. Trad. de Luiz Jean Lauand e Mario Bruno Sproviero. São Paulo: Martins Fontes, 1999. (Col. Clássicos).

_____. *Suma teológica*: Parte I – questões 44-119. 2. ed. Trad. de Aldo Vannucchi *et alii*. São Paulo: Loyola, 2002. v. 2.

ARAÚJO, Inês Lacerda. *Do signo ao discurso*: introdução à filosofia da linguagem. São Paulo: Parábola Editorial, 2004. (Col. Linguagem, 9).

AUSTIN, J. L. Outras mentes. In: _____. QUINE, W. O.; RYLE, G.; STRAWSON, P. F. *Ensaio*. 4. ed. Trad. de Marcelo Guimarães da Silva Lima... [et al]. São Paulo: Abril Cultural, 1989. p. 19-47.

BACKER, G. P.; HACKER, P. M. S. *Wittgenstein: understanding and meaning*. Oxford: Basil Blackwell, 1980.

BADIOU, Alain. *Meditações filosóficas – volume 1*: breve tratado de ontologia transitória. Trad. de Alexandre Emílio. Lisboa: Instituto Piaget, [s.d.]. (Col. Pensamento e Filosofia, 54).

BAILEY, Kenneth E. *A poesia e o camponês*: uma análise literária-cultural das parábolas em Lucas. Trad. Adiel Almeida de Oliveira. São Paulo: Nova Vida, 1985.

BAKHTIN, M. M. *Marxismo e filosofia da linguagem*: problemas fundamentais do método sociológico da linguagem. 16. ed. Trad. de Michel Lahud e Yara Frateschi. São Paulo: Hucitec, 2014. (Col. Linguagem e Cultura, 3).

BALTHAZAR, Hans Urs von. *The theology of Karl Barth*. Transl. by John Drury. New York: Holt, Rinehart and Winston, 1971.

BARDY, G. Introduction aux Révisions. In: VV.AA. *Bibliothèque Augustinienne*. Paris: Desclée de Brouwer, 1951. v. 12.

BASTOS, Cleverson L.; KELLER, Vicente. *Aprendendo lógica*. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 1997.

BAUMGARTNER, M. *Los grandes pensadores*. Buenos Aires: Espasa-Calpe, 1938. v. 1.

BELO, Fernando. *Seja um texto de paixão, suplemento a Filosofia e Ciências da Linguagem*. Lisboa: Edições Colibri, 1993. (Col. Filosofia).

BENJAMIN, Walter. Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem. In: _____. *Escritos sobre mito e linguagem* [1915-1921]. Trad. de Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2011. p. 49-73.

BENOIT, André. *A atualidade dos Pais da Igreja*. Trad. de Dirson Glênio Vergara dos Santos. São Paulo: ASTE, 1966.

BENZ, Ernst. *Descrição do cristianismo*. Trad. de Carlos Almeida Pereira. Petrópolis: Vozes, 1995.

BERNARDINO FILHO, M. Escatologia apocalíptica em Joaquim de Fiore. Uma leitura crítica do *Tertium Testamentum*. In: TEPEDINO, Ana Maria. (Org.). *Amor e discernimento: experiência e razão no horizonte pneumatológico das Igrejas*. São Paulo: Paulinas, 2007. p. 101-17. (Col. Ecclesia, 21).

BERKELEY, George. Tratado sobre os princípios do conhecimento humano. In: _____. *Obras filosóficas*. Trad. de Jaimir Conte. São Paulo: Editora da UNESP, 2010. p. 27-165.

BITTAR, Eduardo Carlos Bianca. Lógica jurídica: uma perspectiva material e pragmática do raciocínio jurídico. In: _____. SOARES, Fabiana de Menezes. (Orgs.). *Temas da Filosofia do Direito: novos cenários, velhas questões*. Barueri, SP: Manole, 2004. p. 133-76.

BLOOM, Harold. *Onde encontrar a sabedoria?* Trad. de José Roberto O'Shea. Rio de Janeiro: Objetiva, 2005.

_____. *Poesia e repressão: o revisionismo de Blake a Stevens*. Trad. de Cillu Maia. Rio de Janeiro: Imago, 1992. (Col. Biblioteca Pierre Menard).

BAOVENTURA, São. Cristo, único mestre de todos (*Christus unus omnium magister*). In: _____. *Obras escolhidas*. Trad. de Luis A. De Boni. Porto Alegre / Caxias do Sul: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes / Universidade de Caxias do Sul / Livraria Sulina Editora / Universidade Federal do Rio Grande do Sul / Editora Vozes, 1983. p. 219-32. (Col. Suma, 12).

_____. Itinerário da mente para Deus (*Itinerarium mentis in Deum*). In: _____. *Obras escolhidas*. Trad. de Jerônimo Jerković. Porto Alegre / Caxias do Sul: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes / Universidade de Caxias do Sul / Livraria Sulina Editora / Universidade Federal do Rio Grande do Sul / Editora Vozes, 1983. p. 163-203. (Col. Suma, 12).

BOCAYUVA, Izabela Aquino. Linguagem é imagem em Platão. In: SCHUBACK, Márcia Sá Cavalcante. (Org.). *Ensaio de filosofia: homenagem a Emmanuel Carneiro Leão*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999. p. 141-42.

BOETII, Severini. *Anicii Manlii Severini Boetii Commentarii in librum Aristotelis Peri Hermeneias*. C. MEISER. (Ed.). Leipzig: B. G. Teubner, 1877-1880. 2 v.

BOFF, Leonardo. *A Trindade e a sociedade*. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 1999. (Série II: O Deus que liberta o seu povo, tomo V.). (Col. Teologia da Libertação).

BOLL, Marcel; REINHART, Jacques. *A História da Lógica*. Trad. de A. J. Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1992. (Col. Biblioteca Básica de Filosofia, 11).

BORCHERT, Otto. *O Jesus histórico*. Trad. de Adiel Almeida de Oliveira. São Paulo: Sociedade Religiosa Edições Vida Nova, 1985.

BORNHEIM, Gerd A. Observações sobre a presença da metafísica platônica no pensamento de Santo Agostinho. In: _____. *Metafísica e finitude: ensaios filosóficos*. Porto Alegre: Editora Movimento / IPV, 1972. p. 14-34.

BRANDÃO, Junito de Souza. *Teatro grego: tragédia e comédia*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1984.

BRANDÃO, Roberto de Oliveira. Introdução. In: *A POÉTICA CLÁSSICA*: Aristóteles, Horácio, Longino. Trad. de Jaime Bruna. São Paulo: Cultrix, 2014. p. 1-19.

BRINGHURST, Robert. *A forma sólida da linguagem: um ensaio sobre escrita e significado*. Trad. de Juliana A. Saad. São Paulo: Edições Rosari, 2006. (Col. TextosDesign).

BRUN, Jean. *Le estoïcisme*. Paris: Presses Universitaires de France, 1958. (Col. Que sais-je?).

BRUNNER, Emil. *A doutrina cristã de Deus: dogmática*. Trad. de Deuber de Souza Calaça. São Paulo: Novo Século, 2004. v. 1.

BURKE, Peter; PORTER, Roy. (Orgs.). *Línguas e jargões: contribuições para uma história da linguagem*. Trad. de Álvaro Luiz Hattner. São Paulo: Editora da UNESP, 1997. (Col. Biblioteca Básica).

BURTON, Neel. Crátilo. In: _____. *O mundo de Platão: a vida e a obra de um dos maiores filósofos de todos os tempos*. Trad. de Mário Molina. São Paulo: Cultrix, 2013.

BUZZI, Arcângelo R. *Introdução ao pensar: o ser, o conhecimento, a linguagem*. 19. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1990.

CALVINO, João. *1 Coríntios*. Trad. de Valter Graciano Martins. São Paulo: Edições Paracletos, 1996.

_____. *Efésios*. Trad. de Valter Graciano Martins. São Paulo: Edições Paracletos, 1998.

CAMPOS, Haroldo de. *Bere'shith: a cena da origem (e outros estudos de poética bíblica)*. São Paulo: Perspectiva, 2000. (Col. Signos).

CAMUS, Albert. *Carnets 1935-1942*. Paris: Gallimard, 2006. (Coll. Bibliothèque de la Pléiade).

_____. *Esperança do mundo*. Trad. de Rafael Araújo e Samara Geske. São Paulo: Hedra, 2014.

_____. *O mito de Sísifo*. Trad. de Ari Roitman e Paulina Watch. Rio de Janeiro: Edições BestBolso, 2010.

CANTO, Monique. *L'intrigue philosophique. Essai sur l'Euthydème de Platon*. Paris: Les Belles Lettres, 1987.

CARNEIRO LEÃO, Emmanuel. Introdução. In: *OS PENSADORES ORIGINÁRIOS*: Anaximandro, Parmênides, Heráclito: texto e tradução. 3. ed. Trad. de Emmanuel Carneiro Leão e Sérgio Wrublewski. Petrópolis: Vozes, 1999. p. 7-33. (Col. Pensamento Humano, 9).

CARROLL, Lewis. *Através do espelho e o que Alice encontrou por lá*. Trad. de Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

CASANOVA, Giovanni Jacomo. *Comentário literal sobre os três primeiros capítulos do Gênesis*. Trad. de Maria Lúcia Machado. Cotia, SP: Ateliê Editorial, 2002. (Col. Memória, 34)

CASSIRER, E. *Essai sur l'homme*. Paris: Les Editions Minuit, 1975.

CESAREIA, Basílio de. *Homilia sobre Lucas 12; Homilias sobre a origem do homem; Tratado sobre o Espírito Santo*. Trad. de Roque Frangioti e Monjas Beneditinas. São Paulo: Paulus, 1999. (Col. Patrística, 14).

CHAU, Marilena. *Convite à filosofia*. 9. ed. São Paulo: Ática, 1997.

CHAUVIRÉ, Christiane. A síndrome agostiniana: um paradigma filosófico. In: _____. *Wittgenstein*. Trad. de Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1991. p. 142-44. (Col. Biblioteca de Filosofia).

CHAVES, Ernani. Notas. In: BENJAMIN, Walter. Para uma crítica da violência. In: _____. *Escritos sobre mito e linguagem [1915-1921]*. Trad. de Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2011. p. 121-56.

CHENU, M.-D. *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*. Montreal-Paris: Publications de l'Institut d'études médiévales XI, 1950.

COHEN, Daniel J. *Equations from God: Pure Mathematics and Victorian Faith*. Baltimore: Johns Hopkins University. Press, 2007. (Series: Johns Hopkins Studies in the History of Mathematics).

COLLI, Giorgio. *A sabedoria grega: Dioniso, Apolo, Elêusis, Orfeu, Museu, Hiperbóreos, Enigma*. Trad. de Renato Ambrósio. São Paulo: Paulus, 2012. (Col. Philosophica).

COMPARATO, Fábio Konder. *Ética: direito, moral e religião no mundo moderno*. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

CAMPENHAUSEN, Hans von. *Les Pères grecs*. Trad. par O. Marbach. Paris: Éditions de l'Orante, 1963. (Col. Livre de Vie, 96).

COMTE-SPONVILLE, André. O amor. In: _____. *Pequeno tratado das grandes virtudes*. Trad. de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1995. p. 241-311.

COPI, Irving M. *Introdução à lógica*. 2. ed. Trad. de Álvaro Cabral. São Paulo: Editora Mestre Jou, 1978.

CORBISIER, Roland. *Autobiografia filosófica: das ideologias à teoria da práxis*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.

CORDERO, Néstor Luis. *Sendo, se é: a tese de Parmênides*. Trad. de Eduardo Wolf. São Paulo: Odysseus Editora, 2011.

COULANGES, Fustel de [Numa Denis]. *A cidade antiga*. Trad. de Jonas Camargo Leite e Eduardo Fonseca. São Paulo: Hemus, 1975.

CRABTREE, Asa Routh. *Teologia do Velho Testamento*. 3. ed. Rio de Janeiro: Junta de Educação Religiosa e Publicações, 1980.

CROMBIE, I. M. *An examination of Plato's doctrines – II: Plato on knowledge and reality*. London: Routledge Library Editions, 1963.

CULLMANN, Oscar. *Cristologia do Novo Testamento*. Trad. de Daniel de Oliveira e Daniel Costa. São Paulo: Editora Custon, 2002.

CUPANI, Alberto. A crítica de Karl-Otto Apel ao modelo analítico do conhecimento. In: CARVALHO, Maria Cecília M. de. (Org.). *A filosofia analítica no Brasil*. Campinas, SP: Papirus, 1995. p. 159-81.

D'ÁVILA, Teresa [Santa Teresa de Jesus]. *Castelo interior ou moradas*. 14. ed. Trad. das Carmelitas Descalças do Convento de Santa Teresa do Rio de Janeiro. São Paulo: Paulus, 2008.

DE BONI, Luis A. Apresentação. In: _____. BOAVENTURA, São. *Obras escolhidas*. Trad. de Luis Alberto De Boni, Jerônimo Jerković e Frei Saturnino Schneider. Porto Alegre / Caxias do Sul: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes / Universidade de Caxias do Sul / Livraria Sulina Editora / Universidade Federal do Rio Grande do Sul / Editora Vozes, 1983. p. XI-XXIX. (Col. Suma, 12).

DELACAMPAGNE, Christian. *História da filosofia no século XX*. Trad. de Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O que é a filosofia?* Trad. de Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. Rio de Janeiro: Editora 34, 1992.

DERRIDA, Jacques. *A farmácia de Platão*. Trad. de Rogério da Costa. São Paulo: Iluminuras, 1991.

_____. *A escrita e a diferença*. Trad. de Maria Beatriz Marques Nizza da Silva. São Paulo: Perspectiva, 1971. (Col. Debates, 49).

_____. *Of grammatology*. Transl. by Gayatri Chakravorty. Baltimore: The John Hopkins University Press, 1976.

DESCARTES, René. *Discurso do método*. Trad. de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Nova Cultural, 1996. (Col. Os Pensadores).

_____. *Meditações sobre filosofia primeira*. Campinas: Edições CEMODECON / IFCH-Unicamp, 1999. Bilíngue.

DESCARTES. *Oeuvres philosophiques*. Paris: Edicion F. Alquié, 1992. v. 2.

DIDAQUÉ. In: *Padres apologistas*: Clemente Romano, Inácio de Antioquia, Policarpo de Esmirna, O Pastor de Hermas, Carta a Barnabé, Pápias, Didaqué. Trad. de Ivo Storniolo e Euclides M. Balancin. São Paulo: Paulus, 1995. p. 333-60. (Col. Patrística, 1).

DIÓGENES LAËRTIOS. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. 2. ed. Trad. de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1977.

DOBRORUKA, V. *A historiografia providencial de Gotthold Ephraim Lessing como secularização do pensamento escatológico de Joaquim de Fiore*. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 1995. (Dissertação de mestrado).

DODD, C. H. *A interpretação do quarto evangelho*. Trad. de José Raimundo Vidigal. São Paulo: Paulinas, 1977. (Nova Coleção Bíblica, 4).

DOMINGUES, Ivan. *O grau zero do conhecimento: o problema da fundamentação das ciências humanas*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 1991. (Col. Filosofia, 18).

DOXIADIS, Apostolos; PAPADIMITRIOU, Christos H. *Logicomix: uma jornada épica em busca da verdade*. Trad. de Alexandre Boide Santos. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.

DURRWELL, François-Xavier. *O Pai Deus em seu mistério*. Trad. de Benôni Lemos. São Paulo: Edições Paulinas, 1990. (Col. Teologia Sistemática).

EDMONDS, David; EIDINOW, John. *O atizador de Wittgenstein: a história de uma discussão de dez minutos entre dois grandes filósofos*. Trad. de Pedro Jorgensen Jr. Rio de Janeiro: DIFEL, 2003.

EL-JAICK, Ana Paula Grillo; FORTES, Fábio da Silva. Apresentação. In: SEXTO EMPÍRICO. *Contra os gramáticos*. Trad. de Rafael Huguenin e Rodrigo Pinto de Brito. São Paulo: Editora da UNESP, 2015. p. VII-XIV. Bilíngue.

EPICURE. *Letters et maximes*. Texto grego estabelecido por Marcel Conche. Paris: PUF, 1987.

ERICKSON, Millard J. *Introdução à teologia sistemática*. Trad. de Lucy Yamakami. São Paulo: Vida Nova 1997.

ESTRADA, Juan Antonio. *A impossível teodiceia: a crise da fé em Deus e o problema do mal*. São Paulo: Paulinas, 2004. (Col. Espaço Filosófico).

EUSÉBIO DE CESARÉIA. *História Eclesiástica*. Trad. das Monjas Beneditinas do Mosteiro de Maria Mãe de Cristo. São Paulo: Paulus, 2000. (Col. Patrística, 15).

FALBO, Giovanni. Mônica filósofa. In: _____. *Santa Mônica: modelo de vida familiar*. 3. ed. Trad. de Joana da Ceuz. São Paulo: Paulinas, 2011. p. 107-19. (Col. Luz do Mundo).

FAUSTINO, Sílvia. A imagem agostiniana da linguagem. In: _____. *Wittgentein ou o Eu e sua gramática*. São Paulo: Ática, 1995. p. 9-36.

FEYERABEND, Paul. Fantasia platônica. In: _____. *Diálogos sobre o conhecimento*. Trad. de Gita K. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2001. p. 11-63.

PHILO. *Works*. With an english translation by F. H. Colson. Cambridge, Massachusetts, London, England: Harvard University Press, 1929-1972. (Col. The Loeb Classical Library). 12 v.

FILOLAU DE CROTONA: fragmentos. In: *PRÉ-SOCRÁTICOS*: fragmentos, doxografia e comentários. Trad. de José Cavalcante de Sousa, Ana Lia de Almeida Prado *et alii*. Sel. de textos e supervisão de José Cavalcante de Sousa. São Paulo: Nova Cultural, 1996. p. 205-09. (Col. Os Pensadores).

FLICKINGER, Hans-Georg. *Gadamer & a educação*. Belo Horizonte: Autêntica, 2014.

_____. A lógica clandestina do compreender, do pensar e do escrever. In: DE BONI, Luis A. (Org.). *Finitude e transcendência*: festschrift em homenagem a Ernildo Stein. Petrópolis, RJ: Vozes; Rio Grande do Sul: Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, 1995. p. 211-21.

FOLCH GOMES, Cirilo. (Org.). *Antologia dos santos padres*: páginas seletas dos antigos escritos eclesiásticos. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 1979. (Col. Patrologia, 1).

FONTANIER, P. *Commentaire raisonné sur les tropes de Du Marsais*. Genebra: Slatkine, 1967.

FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas*. Trad. de Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2002. (Col. Tópicos).

FOUREZ, Gérard. *A construção das ciências*: introdução à filosofia e à ética das ciências. Trad. de Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Editora da Universidade Estadual de São Paulo, 1995. (Col. Biblioteca Básica).

FRAGATA, J. *Problemas da fenomenologia de Husserl*. Braga: Livraria Cruz, 1962.

FRANGIOTTI, Roque. Introdução. In: ORÍGENES. *Contra Celso*. Trad. de Orlando dos Reis. São Paulo: Paulus, 2004. p. 9-30. (Col. Patrística, 20).

GADAMER, Hans-Georg. Hegel e Heidegger (1971). In: _____. *Hegel – Husserl – Heidegger*. Trad. de Marco Antônio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2012. p. 122-40. (Col. Textos Filosóficos).

_____. Heidegger e a linguagem. In: *Hermenêutica em retrospectiva*. Vol. 1: Heidegger em retrospectiva. 2. ed. Trad. de Marco Antonio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2007. p. 25-48. [Col. Textos Filosóficos].

_____. *Verdade e método I*: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. 14. ed. Trad. de Flávio Paulo Meurer. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2014. (Col. Pensamento Humano).

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

_____. Prefácio. In: JARESKI, Kris. *Mito e lógos em Platão: um estudo a partir de excertos dos diálogos República, Político e Fedro*. São Paulo: Paulus, 2015. p. 7-11. (Col. Filosofia em Questão).

GAZZINELLI, Gabriela Guimarães. Introdução: diálogos entre o orfismo e a Filosofia Antiga. In: _____. (Org.). *Fragmentos órficos*. Trad. de Gabriela Guimarães Gazzinelli. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007. p. 11-33. (Col. Travessias).

GEFFRÉ, Claude. *Crer e interpretar: a virada hermenêutica da teologia*. Trad. de Lúcia M. Endlich Orth. Petrópolis: Vozes, 2004.

GILBERT, Maurice; ALLETI, Jean-Noël. *A sabedoria e Jesus Cristo*. Trad. de Benôni Lemos. São Paulo: Paulinas, 1985. (Col. Cadernos Bíblicos, 32).

GMEINER, Conceição Neves. *A morada do Ser: uma abordagem filosófica da linguagem, na leitura de Martin Heidegger*. Santos, SP: Leopoldianum, 1998.

GOETHE, Johann Wolfgang. *Os sofrimentos do jovem Werther*. Trad. de Erlon José Paschoal. São Paulo: Estação Liberdade, 1999.

GONZÁLEZ, Justo L. A Teologia Patrística: o papel de Santo Agostinho. In: _____. *Retorno à história do pensamento cristão: três tipos de teologia*. Trad. de José Carlos Siqueira. São Paulo: Hagnos, 2011. p. 105-23.

_____. *Retorno à história do pensamento cristão: três tipos de teologia*. Trad. de José Carlos Siqueira. São Paulo: Hagnos, 2011.

GOUVÊA, Ricardo Quadros. *A palavra e o silêncio: Kierkegaard e a relação dialética entre a razão e a fé em Temor e Tremor*. São Paulo: Editora Alfarrábio / Editora Custon Ltda., 2002.

_____. Kierkegaard lendo Agostinho: introdução a um diálogo filosófico-teológico. In: *Fides Reformata*, São Paulo, v. 4, n. 2, p. 12-37, 1999.

_____. *Paixão pelo paradoxo: uma introdução aos estudos de Søren Kierkegaard e de sua concepção da fé cristã*. São Paulo: Novo Século, 2000.

GRASSMICK, John D. *Principles and practices of greek exegesis*. Dallas: Dallas Theological Seminary, 1974.

GRAWUNDER, Maria Zenilda. *A palavra mascarada: sobre a alegoria*. Santa Maria: Ed. da UFSM, 1996. (Col. Temas Contemporâneos).

GRAYLING, A. C. *Wittgenstein*. Trad. de Milton Camargo Mota. São Paulo: Loyola, 2002. (Col. Mestres do Pensar).

GRENET, P. B. *Ontología*. 6. ed. Barcelona: Editorial Herder S.A., 1985.

GRENZ, Stanley J. *Pós-modernismo: um guia para entender a filosofia do nosso tempo*. Trad. de Antivan Guimarães Mendes. São Paulo: Vida Nova, 1997.

GRONDIN, Jean. *Introduction to Philosophical Hermeneutics*. Transl. by Joel Weinsheimer. New Haven / London: Yale University Press, 1994. (Col. Yale Studies in Hermeneutics).

_____. *Hermenêutica: introdução à hermenêutica filosófica*. Trad. de Benno Dischinger. São Leopoldo: Unisinos, 1999. (Col. Focus, 2).

GUÉRIOS, R. F. Mansur. *Tabus lingüísticos*. 2. ed. São Paulo: Ed. Nacional; Curitiba: Ed. da Universidade Federal do Paraná, 1979. (Col. Biblioteca Universitária).

GUTHRIE, W. K. C. *The greeks and their gods*. London: Methuen, 1950.

KUGEL, James L; GREER, Rowan A. *Early biblical interpretation*. Philadelphia: Westminster, 1986.

HABERMAS, Jürgen. Conhecimento e interesse. In: BENJAMIN, Walter; HORKHEIMER, Max; ADORNO, Theodor W.; _____. *Textos escolhidos*. Trad. de Maurício Tragtemberg. São Paulo: Abril Cultural, 1975. p. 291-302. (Col. Os Pensadores, v. XLVIII).

HAIGHT, Roger. *O futuro da cristologia*. Trad. de Luís Marcos Sander. São Paulo: Paulinas, 2008. (Col. Repensar).

HÄNSEL, Ludwig. Eine Freundschaft. Briefe. Aufsätze. Kommentare. In: *Brenner-Studien*. Innsbruck: Haymoin Verlag, 1994. v. 14.

HANSEN, João Adolfo. *Alegoria: construção e interpretação da metáfora*. São Paulo: Hedra; Campinas: Editora da Unicamp, 2006.

HEGEL, G. W. F. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*. Werke. Band 8, Frankfurt a. M. 1979. v. 11.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *A Razão na História: uma introdução geral à Filosofia da História*. Trad. de Beatriz Sidou. São Paulo: Editora Moraes, 1990.

_____. *Filosofia da História*. 2. ed. Trad. de Maria José e Hans Harden. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1999.

HEGENBERG, Leonidas. *Definições: termos teóricos e significado*. São Paulo: Cultrix; Editora da Universidade de São Paulo, 1974.

_____. *Saber de e saber que: alicerces da racionalidade*. Petrópolis: Vozes, 2002.

HEIDEGGER, Martin. *A caminho da linguagem*. 4. ed. Trad. de Márcia Sá Cavalcanti Schuback. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2008. (Col. Pensamento Humano).

HEIDEGGER, Martin. *A essência do fundamento*. Trad. de Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 1988. (Col. Biblioteca de Filosofia Contemporânea, 9). Bilíngue.

HEIDEGGER, Martin. A superação da metafísica. In: _____. *Ensaaios e conferências*. 2. ed. Trad. de Marcia de Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2001. p. 61-86. (Col. Pensamento Humano).

HEIDEGGER, Martin. *História da filosofia, de Tomás de Aquino a Kant*. Trad. de Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2009. (Col. Textos Filosóficos).

HEIDEGGER, Martin. Logos (Heráclito, frag. 50). In: _____. *Ensaaios e conferências*. Trad. de Emmanuel Carneiro Leão. Petrópolis: Vozes, 2001. p. 183-203. (Col. Pensamento Humano).

HEIDEGGER, Martin. Moira (Parmênides, fragmento VIII, 34-41). In: _____. *Ensaaios e conferências*. Trad. de Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2001. p. 205-26. (Col. Pensamento Humano).

HEIDEGGER, Martin. O que quer dizer pensar?. In: _____. *Ensaaios e conferências*. Trad. de Gilvan Fogel. Petrópolis: Vozes, 2001. p. 111-24. (Col. Pensamento Humano).

HEIDEGGER, Martin. *Ontologia: (hermenêutica da faticidade)*. 2. ed. Trad. de Renato Kirchner. Petrópolis: Vozes, 2013. (Col. Textos Filosóficos).

HEIDEGGER, Martin. Qu'est-ce que la philosophie? In: _____. *Conferências e escritos filosóficos*. Trad. de Ernildo Stein. São Paulo: Nova Cultural, 1996. p. 27-40. (Col. Os Pensadores).

HEIDEGGER, Martin. Que é metafísica? In: _____. *Conferências e escritos filosóficos*. Trad. de Ernildo Stein. São Paulo: Nova Cultural, 1996. p. 49-63. (Col. Os Pensadores).

HEIDEGGER, Martin. *Que é uma coisa?* Lisboa: Edições 70, 1992. (Col. Biblioteca de Filosofia Contemporânea). Bilíngue.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo – parte I*. 11. ed. Trad. de Márcia de Sá Cavalcante. Petrópolis: Vozes, 2002. (Col. Pensamento Humano).

HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Trad. de Fausto Castilho. Campinas: Editora da Unicamp; Petrópolis: Vozes, 2012.

HEIDEGGER, Martin. *Sobre a essência da linguagem*: a respeito do tratado de Herder “Sobre a origem da linguagem”. Trad. de Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2015. (Col. Textos Filosóficos).

HEIDEGGER, Martin. *Sobre o humanismo*. Trad. de Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967.

HEIDEGGER, Martin. *Unterwegs zur Sprache*. Pfullingen: Verlag Günther Neske, 1959.

HENLE, R. J. A teoria do conhecimento de Platão. In: TOMÁS DE AQUINO. *Suma de Teologia*. [Primeira parte, Questões 84-89]. Trad. de C. A. R. do Nascimento. Uberlândia: EDUFU, 2006. p. 52-71. Bilíngue.

HESÍODO. *Os trabalhos e os dias*: (primeira parte). Trad. de Mary de Camargo Neves Lafer. São Paulo: Iluminuras, 2006. (Col. Biblioteca Pólen).

_____. *Teogonia*: a origem dos Deuses. 3. ed. Trad. de Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 1995. (Col. Biblioteca Pólen).

HESSE, Herman. *Para ler e guardar*. Trad. de Bêlchior Cornélio da Silva. Rio de Janeiro: Record, [s.d.].

HILLGARTH, J. N. *Cristianismo e paganismo, 350-750*: a conversão da Europa ocidental. Trad. de Fabio Assunção Lombardi Rezende. São Paulo: Madras, 2004.

HINTIKKA, Merrill B.; HINTIKKA, Jaakko. *Uma investigação sobre Wittgenstein*. Trad. de Enid Abreu Dobranszky. Campinas, SP: Papirus, 1994. (Col. Papirus Filosofia).

HIRSHBERGER, Johannes. *História da filosofia na Idade Média*. 2. ed. Trad. de Alexandre Correia. São Paulo: Editora Herder, 1966.

HODGE, Charles. *I Coríntios*. Trad. de José María Blanch. Edimburgo: El Estandarte de la Verdad, [s.d.].

HOMERO. *Odisseia*. Trad. de Trajano Vieira. São Paulo: Editora 34, 2011. Bilíngue.

HOORNAERT, Eduardo. *História do cristianismo na América Latina e no Caribe*. São Paulo: Paulus, 1994.

HUGUENIN, Rafael; BRITO, Rodrigo Pinto de. Apresentação. In: SEXTO EMPÍRICO. *Contra os retóricos*. Trad. apresentação e comentários de Rafael Huguenin e Rodrigo Pinto de Brito. São Paulo: Editora da UNESP, 2013. Bilíngue.

I CHING: o livro das mutações. [s.t.]. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo, 2015.

INWOOD, Brad. (Org.). *Os estoicos*. Trad. de Raul Fiker. São Paulo: Odysseus Editora, 2006.

IRINEU DE LYON, Santo. *Demonstração da pregação apostólica*. Trad. de Ari Luis do Vale Ribeiro. São Paulo: Paulus, 2014. (Col. Patrística, 33).

JAEGER, Werner. *Cristianismo primitivo e Paideia grega*. Trad. de Teresa Louro Pérez. Lisboa: Edições 70, 1991.

JEAUNEAU, Édouard. *A Filosofia Medieval*. Trad. de João A. dos Santos. Lisboa: Edições 70, 1980. (Col. Biblioteca Básica de Filosofia).

JIMENEZ, Marc. *O que é estética?* Trad. de Fulvia M. L. Moretto. São Leopoldo, RS: UNISINUS, 1999.

JOÃO PAULO II. *Carta encíclica Fides et ratio do Sumo Pontífice João Paulo II aos bispos da Igreja Católica, sobre as relações entre fé e razão*. 4. ed. São Paulo: Paulinas, 1999. (Col. A Voz do Papa, 160).

KANT, Immanuel. *Grundlegung zur Die Metaphysik der Sitten*. Karl Vorländer. (Org.). Hamburg: Der philosophischen Bibliothek, 1965. Bd 6.

_____. Resposta à pergunta: Que é “Esclarecimento”? (Aufklärung). In: KANT, Immanuel. *Textos seletos*. 6. ed. Trad. de Floriano de Sousa Fernandes. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010. p. 63-71. (Col. Textos Filosóficos).

KEMPIS, Tomás. *Imitação de Cristo*. Trad. de Paulo Matos Peixoto. São Paulo / Rio de Janeiro: Paumape, 1979. Versão online para leitura ou download, disponível em: <http://www.mariamaedaigreja.net/Livro_Imitacao_de_cristo.html>. Acesso em: 12 fev. 2016. THOMAS, Rosalind. *Letramento e oralidade na Grécia Antiga*. Trad. de Raul Fiker. São Paulo: Odysseus Editora, 2005.

KIERKEGAARD, S. A. *O Conceito de Ironia constantemente referido a Sócrates*. Trad. de Álvaro Luiz Montenegro Valls. Petrópolis: Vozes, 1991. (Col. Pensamento Humano).

_____. *Post-Scriptum*. Trad. de Paul Petit. Paris: Gallimard, 1990b.

KIERKEGAARD, Søren A. *O conceito de angústia: uma simples reflexão psicológico-demonstrativo direcionada ao problema dogmático do pecado hereditário de Vigilius Haufniensis*. Trad. de Álvaro Luiz Montenegro Valls. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Editora Universitária São Francisco, 2010. (Col. Pensamento Humano).

KIERKEGAARD, Søren Aabye. *O desespero humano*. 3. ed. Trad. de Adolfo Casai Monteiro. São Paulo: Nova Cultural, 1988. (Col. Os Pensadores).

KIERKEGAARD, Søren. *Kierkegaard's Journals and Papers*. Ed. & translation by Howard & Edna Hong. Bloomington, IN: Indiana University Press, 1978. v. 5.

KIERKEGAARD, Søren. *Migalhas filosóficas, ou, Um bocadinho de filosofia de João Clímacus*. Trad. de Ernani Reichmann e Álvaro Valls. Petrópolis: Vozes, 1995.

_____. *Temor e tremor*. Trad. de Maria José Marinho. Lisboa: Guimarães Editores, 1990a.

KIRCHOF, Edgar Roberto. *As verdades da criação: uma abordagem estrutural do Gn 1-2, 4a*. São Leopoldo: Ed. da UNISINUS, 1999. (Série Acadêmica).

KNEALE, William; KNEALE, Martha. *O desenvolvimento da lógica*. 3. ed. Trad. de M. S. Lourenço. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1991.

KOYRÉ, A. *Introdução à leitura de Platão*. Lisboa: Editorial Presença, 1984.

KRÜGER, R; CROATTO, J. S. *Métodos exegéticos*. Buenos Aires: EDUCAB, 1996.

KÜNG, Hans. *El cristianismo – esencia e historia*. 4. ed. Trad. de Víctor Abelardo Martínez de Lopera. Madrid: Editorial Trotta, 2006. (Col. Estructuras Y Procesos: Serie Religión).

LACEY, Hugh M. O problema de Santo Agostinho com o tempo. In: _____. *A linguagem do espaço e do tempo*. Trad. de Marcos Barbosa de Oliveira. São Paulo: Perspectiva, 1972. p. 41-68. (Col. Debates: Filosofia).

LADD, G. E. *Teologia do Novo Testamento*. Trad. de Darci Dusilek e Jussara M. P. S. Árias. São Paulo: Exodus, 1997.

LAO TSE. *Tao te King: o livro do sentido e da vida*. Trad. de Norberto de Paula Lima. São Paulo: Hemus, 1983.

LAO-TZU. *Tao-te King*. Trad. de Waldéa Barcellos. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. *Tao-te King: o livro do sentido e da vida*. Trad. de Margit Martincic. São Paulo: Pensamento, 1984.

LAUSBERG, Heinrich. *Lingüística românica*. 2. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1981.

_____. *Manual de retórica literária: fundamentos de una ciencia de la literatura*. Madrid: Gredos, 1976. v. 1.

LE GOFF, Jacques. *As raízes medievais da Europa*. 2. ed. Trad. de Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 2007.

_____. *História e memória*. 4. ed. Trad. de Bernardo Leitão (et al.). Campinas: UNICAMP, 1996. (Col. Storia e Memoria).

LEIBNIZ, G. W. *Leibnizens mathematische Schriften*. Berlim: Ed. C. I. Gerhardt. 1849-63. v. 4; _____. *Opuscles er fragments inédits de Leibniz*. Paris: Ed. L. Couturat, 1903. v. 7.

LEVY, Nelson. Platão: premissas da religião racionalista. In: LOPES, Marcos Antônio. (Org.). *Grandes nomes da história intelectual*. São Paulo: Contexto, 2003. p. 107-119.

LIBÂNIO, João Batista. *Teologia da Libertação: roteiro didático para um estudo*. São Paulo: Loyola, 1987. (Col. Fé e Realidade, 22).

LIMA VAZ, Henrique C. de. *Escritos de filosofia VIII - Platonica*. São Paulo: Loyola, 2011. (Col. Filosofia, 79).

LISIEUX, Teresa de. *História de uma alma*: nova edição crítica por Conrad De Meester. 4. ed. Trad. de Jaime A. Clasen. São Paulo: Paulinas, 2011. (Col. Biblioteca Paulinas. Série Espiritualidade).

LISPECTOR, Clarice. *Água viva*. 2. ed. São Paulo: Círculo do Livro, 1976.

LOHMEYER, Ernst. *Galiläa und Jerusalem*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1935.

LOQUE, Flavio Fontenelle. Conversa de Pascal com o Sr. de Sacy ou Sobre a utilidade da leitura de Epiteto e Montaigne. In: PASCAL, Blaise. *Conversa de Pascal com o Sr. de Sacy sobre Epiteto e Montaigne e outros escritos*. Org. Introdução, tradução, notas e bibliografia comentada por Flávio Fontenelle Loque. São Paulo: Alameda, 2014. p. 7-39.

LUPI, João. Tomás lê Orígenes. In: DE BONI, Luis A.; PICH, Roberto H. *A recepção do pensamento greco-romano, árabe e judaico pelo Ocidente medieval*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004. p. 487-97. (Col. Filosofia, 171).

LUTERO, Martinho. *Martinho Lutero*: obras selecionadas, v. 6. Trad. de Martin N. Dreher, Ilson Kayser, Helberto Mochel, Ricardo W. Rieth, Walter O. Schlupp. São Leopoldo: Editora Sinodal; Porto Alegre: Concórdia Editora, 1996.

_____. *Martinho Lutero*: obras selecionadas, v. 9. Trad. de Ilson Kayser, Luís Dreher, Walter O. Schlupp. São Leopoldo: Editora Sinodal; Canoas: ULBRA; Porto Alegre: Concórdia Editora, 2005.

MANIERI, Dagmar. *Teoria da História*: a gênese dos conceitos. Petrópolis: Vozes, 2013.

MARCONDES, Danilo. Apresentação. In: AGOSTINHO, Santo. *De magistro*. Trad. Introdução e comentários de Bento Silva Santos. Petrópolis: Vozes, 2009. p. 11-14. (Col. Textos Fundamentais de Educação).

_____. *Iniciação à História da Filosofia*: dos pré-socráticos a Wittgenstein. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.

_____. Revendo a distinção tradicional: sintaxe, semântica, pragmática. In: MacDOWELL, J; YAMAMOTO, M. Y. (Orgs.). *Linguagem & linguagens*. São Paulo: Loyola, 2005. p. 95-128.

_____. *Textos básicos de linguagem*: de Platão a Foucault. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009.

MARENBN, J. *Later Medieval Philosophy (1150-1350)*: an introduction. London: Routledge and Kegan Paul, 1987.

MÁRQUEZ, Gabriel García. *Cem anos de solidão*. 82. ed. Trad. de Eric Nepomuceno. Rio de Janeiro: Record, 2014.

MATA, José Veríssimo Teixeira da. Notas. In: ARISTÓTELES. *Da interpretação*. Trad. de José Veríssimo Teixeira da Mata. São Paulo: Editora da UNESP, 2013. p. 50-64.

MATALLO Jr., Hitor. Mito, metafísica, ciência e verdade. In: CARVALHO, Maria Cecília Maringoni de. (Org.). *Construindo o saber: metodologia científica: fundamentos e técnicas*. 4. ed. Campinas, SP: Papirus, 1994. p. 29-38.

MATTÉI, Jean-François. *Pitágoras e os pitagóricos*. Trad. de Constança Marcondes Cesar. São Paulo: Paulus, 2000. (Col. Filosofia em questão).

MATTOS, Carlos Lopes de. Abelardo: vida e obra. In: ABELARDO, Pedro. *Lógica para principiantes*. 4. ed. Trad. de Ruy Afonso da Costa Nunes. São Paulo: Nova Cultural, 1988. p. 201-07. (Col. Os Pensadores).

MEIXNER, Uwe. Opinião/aparência (*doxa*). In: SCHÄFER, Christian. (Org.). *Léxico de Platão*. Trad. de Milton Camargo Mota. São Paulo: Loyola, 2012. p. 229-31.

MELINA, Livio; NORIEGA, José; PÉREZ-SOBA, Juan José. *La plenitude del obrar cristiano: dinâmica de la acción y perspectiva teológica de la moral*. Madrid: Palavra, 2001. (Col. Pelicano).

MELISSO DE SAMOS: fragmentos. In: *PRÉ-SOCRÁTICOS: fragmentos, doxografia e comentários*. Trad. de José Cavalcante de Sousa, Ana Lia de Almeida Prado *et alii*. Sel. de textos e supervisão de José Cavalcante de Sousa. São Paulo: Nova Cultural, 1996. p. 157-61. (Col. Os Pensadores).

MELOT, Michel. *Livre*,. Paris: L'œil Neuf Éditions, 2006.

MICKELSEN, A. Berkeley. *Interpreting the Bible*. Grand Rapids, Mich: Eerdmans, 1963.

MIRANDA, O. A. *Introdução ao estudo das parábolas*. São Paulo: ASTE, 1984.

MONTAIGNE, Michel de. Dos livros. In: _____. *Ensaaios*. Trad. de Sérgio Milliet. São Paulo: Nova Cultural, 1996. p. 348-58. v. 1. (Col. Os Pensadores).

MORESCHINI, Cláudio; NORELLI, Enrico. *História da literatura cristã antiga, grega e latina: II – do Concílio de Nicéia ao início da Idade Média*. Trad. de Marcos Bagno. São Paulo: Loyola, 2000. v. 1.

MORSE, Richard. *O espelho de Próspero: cultura e idéias nas Américas*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

MORTARI, Cezar A. *Introdução à lógica*. São Paulo: Editora da UNESP / Imprensa Oficial do Estado, 2001.

MORRIS, Charles. *Signs, language and Behavior*. New York: Prentice-Hall, 1950.

MOURÃO, Artur. Apresentação. In: KANT, Immanuel. *A religião nos limites da simples razão*. Trad. de Artur Mourão. Covilhã: Universidade da Beira Interior / LusoSofia: Press, 2008. p. 3-8. (Col. Textos Clássicos de Filosofia).

MOUTINHO, Nogueira. Introdução. In: VIRGÍLIO. *Bucólicas*. Trad. de Péricles Eugênio da Silva Ramos. São Paulo: Melhoramentos; Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1982. p. 13-26.

NASCIMENTO, Carlos Arthur Ribeiro do. As questões da primeira parte da *Suma de Teologia* de Tomás de Aquino sobre o conhecimento intelectual humano. In: TOMÁS DE AQUINO. *Suma de Teologia*. [Primeira parte, Questões 84-89]. Trad. de C. A. R. do Nascimento. Uberlândia: EDUFU, 2006. p. 9-39. Bilíngue.

_____. *Santo Tomás de Aquino, o boi mudo da Sicília*. São Paulo: EDUC, 2003.

NÉDONCELLE, Maurice. *Existe uma filosofia cristã?* Trad. de Alice de Britto Pereira. São Paulo: Flamboyant, 1958. v. 1. (Col. Sei e Creio: Enciclopédia do Católico do Século XX).

NEF, Frédéric. *A linguagem: uma abordagem filosófica*. Trad. de Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1995.

NIETZSCHE, Friedrich W. *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. *O Anticristo: maldição do cristianismo: Ditirambos de Dionísio*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____. Prólogo. In: _____. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. 2. ed. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. p. 7-8.

NIETZSCHE, Friedrich. A gaia ciência. In: _____. *Obras incompletas*. Trad. de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Nova Cultural, 1996. p. 171- 207. (Col. Os Pensadores).

_____. *Crepúsculo dos ídolos, ou, Como se filosofa com o martelo*. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

NUNES, Benedito. *O dorso do tigre*. São Paulo: Editora 34, 2009.

O ALCORÃO. Trad. de Mansour Challita. Rio de Janeiro: ACIGI – Associação Cultural Internacional Gibran, [s.d.].

OBERMAN, Heiko A. *Luther: man between God and the Devil*. Transl. by Eileen Walliser-Schwarzbart. New York: Image Books / Doubleday, 1989.

O'GRADY, Joan. *Heresia: o jogo de poder das seitas cristãs nos primeiros séculos depois de Cristo*. Trad. de José Antonio Ceschin. São Paulo: Mercuryo, 1994.

OLIVEIRA, Manfredo A. de. *Reviravolta lingüístico-pragmática na Filosofia Contemporânea*. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2006.

OMNÈS, Roland. *Filosofia da ciência contemporânea*. Trad. de Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1996. (Col. Biblioteca Básica).

ORÍGENES. *Tratado sobre os princípios*. Trad. de João Eduardo Pinto Basto Lupi. São Paulo: Paulus, 2012. (Col. Patrística, 30).

OS PENSADORES ORIGINÁRIOS: Anaximandro, Parmênides, Heráclito: texto e tradução. 3. ed. Trad. de Emmanuel Carneiro Leão e Sérgio Wrublewski. Petrópolis: Vozes, 1999. (Col. Pensamento Humano, 9).

OSBORNE, Richard. *Filosofia para principiantes*. Trad. de Adalgisa Campos da Silva. Rio de Janeiro: Objetiva, 1998.

PAREYSON, Luigi. Originalidade da interpretação. In: _____. *Verdade e interpretação*. Trad. de Maria Helena Nery Garcez e Sandra Neves Abdo. São Paulo: Martins Fontes, 2005. p. 51-97. (Col. Biblioteca Universal).

PASCAL, Blaise. *Conversa de Pascal com o Sr. de Sacy sobre Epiteto e Montaigne e outros escritos*. Org. Introdução, tradução, notas e bibliografia comentada por Flávio Fontenelle Loque. São Paulo: Alameda, 2014.

_____. *Pensamentos*. 4. ed. trad. de Sérgio Milliet. São Paulo: Nova Cultural, 1998. (Col. Os Pensadores).

PAULO, Margarida Nichele. *Indagação sobre a imortalidade da alma em Platão*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996. (Col. Filosofia, 39).

PAVIANI, Jayme. *Escrita e linguagem em Platão: notas introdutórias*. Porto Alegre: EDIPURS, 1993. (Col. Filosofia, 5).

PAVIANI, Jayme. *Platão & a Educação*. Belo Horizonte: Autêntica, 2008. (Col. Pensadores & Educação).

PEIRCE, C. S. *Écrits sur le signe*. Paris: Éditions Du Seuil, 1978.

PEIRCE, Charles S. *Semiótica*. 2. ed. Trad. de J. Teixeira Coelho. São Paulo: Perspectiva, 1977. (Col. Estudos, 46).

PEREIRA, Marcos Aurélio. *Quintiliano Gramático*. São Paulo: Humanitas FFCHL/USP, 2000.

PERELMAN, Chaïm. *Retóricas*. Trad. de Maria Ermantina Galvão G. Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 1997. (Col. Ensino Superior).

PESSOA, Fernando. *Autobiografia sem factos*. In: _____. *Livro do desassossego*: composto por Bernardo Soares, ajudante de guarda-livros na cidade de Lisboa. São Paulo: Companhia das Letras, 1999. p. 43-418.

_____. O Espírito é a Relação Pura. In: _____. *Textos filosóficos*. Texto estabelecido por António de Pina Coelho. Lisboa: Ática, 1968. v. 2.

PIAGET, Jean. *Où va l'éducation?* Paris: Denoël / Gonthier, 1948.

PLOTINO. Enneads. In: _____. *Plotino opera*. 4. ed. rev. por B. S. Page. Trad. de S. Meckenna. Londres: P. Henry e H. Schwyzer ed., 1969. 3 v.

PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. *A interpretação da Bíblia na Igreja*. Lisboa: 1993.

PORFÍRIO. *Isagoge*: introdução às *Categorias* de Aristóteles. Trad. de Bento Silva Santos. São Paulo: Attar Editorial, 2002.

PRAÇA, Lopes J. J. *História da filosofia em Portugal*. 3. ed. Lisboa: Guimarães Editores, 1988. (Col. Filosofia e Ensaio).

PSEUDO-DIONÍSIO, Areopagita. *Dos nomes divinos*. Trad. de Bento Silva Santos. São Paulo: Attar, 2004.

PUENTE, Fernando Rey. Apresentação. In: SCHLEIRMACHER, Friedrich D. E. *Introdução aos Diálogos de Platão*. Trad. de Georg Otte. Belo Horizonte: Editora UFMG; Departamento de Filosofia – FAFICH/UFMG, 2002. p. 7-26. (Col. Travessias).

PULQUÉRIO, Manuel de Oliveira. Notas de Críton. In: PLATÃO. *Apologia de Sócrates; Críton*. Trad. de Manuel de Oliveira Pulquério. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997. p. 73-74. (Col. Clássicos Gregos).

QUESNEL, Michel. *Paulo e as origens do cristianismo*. 2. ed. Trad. de Paulo Ferreira Valério. São Paulo: Paulinas, 2008. (Col. Bíblia e História).

QUINTILIANO, Marco Fábio. *Institution oratoire (De institutione oratória)*. Trad. de Henri Bornecque. Paris: Garnier, [s.d.].

RAEGER, William; SMITH, Linda. *Introdução ao estudo das idéias*: religião e filosofia no passado e no presente. Trad. de Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Loyola, 1997.

RAMOS, Graciliano. Natal. In: _____. *Viventes das Alagoas*. 16. ed. Rio de Janeiro, São Paulo: Record, 1986. p. 12-16.

RAMOS, Péricles Eugênio da Silva. Nota preliminar. In: VIRGÍLIO. *Bucólicas*. Trad. de Péricles Eugênio da Silva Ramos. São Paulo: Melhoramentos; Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1982. p. 7-11.

RATZINGER, Joseph. *A união das nações*: uma visão dos Padres da Igreja. Trad. de Frans van de Vatter. São Paulo: Loyola, 1975.

REALE, Giovanni. *História da Filosofia Antiga*, 3: os sistemas da Era Helenística. 10. ed. Trad. de Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1994. (Série História da Filosofia).

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *História da filosofia*, 6: de Nietzsche à Escola de Frankfurt. Trad. de Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus. 2006. (Col. História da Filosofia, 6).

REESE-SCHÄFER, Walter. *Compreender Habermas*. 4. ed. Trad. de Vilmar Schneider. Petrópolis: Vozes, 2012. (Série Compreender).

REINDEL, Kurt [Org.]. *Die Briefe des Petrus Damiani*. Teil 3. Hannover: Hahnsche Buchhandlung, 1989. (MGH Die Briefe der Deutschen Kaiserzeit, Band 4.3).

REIS, Maria Cecília Gomes dos. Notas e comentários ao texto. In: PLATÃO. *Fedro*. Trad. de Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2016. p. 153-245.

RESWEBER, Jean-Paul. *A filosofia da linguagem*. Trad. de Yvone Toledo e José Paulo Paes. São Paulo: Cultrix / Editora da Universidade de São Paulo, 1982. (Col. Atualização Cultural).

REYES, Mate. *Meia-noite na história: comentário às teses de Walter Benjamin “Sobre o conceito de história”*. Trad. de Nélcio Schneider. São Leopoldo, RS: Ed. UNISINOS, 2011.

RHEES, Rush. (Ed.). *Ludwig Wittgenstein: Porträts und Gespräche*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, 1992.

RIBEIRO, Ari Luis do Vale. Introdução. In: IRINEU DE LYON, Santo. *Demonstração da pregação apostólica*. Trad. de Ari Luis do Vale Ribeiro. São Paulo: Paulus, 2014. p. 9-69. (Col. Patrística, 33).

RICCIOTTI, G. *Vita di Gesù Cristo*. Milão: Rizzoli, 1941.

RICOEUR, Paul. *Ser, Essência e Substância em Platão e Aristóteles*. Trad. de Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

_____. *Tempo e narrativa – Tomo III*. Trad. de Roberto Leal Ferreira. Campinas, SP: Papirus, 1997.

RITTER, H. *Histoire de la Philosophie chrétienne*. Paris: Librairie philosophique de Lagrange, 1844. v. 2.

RODRÍGUEZ, Martín Sevilla. (Ed.). Antología. In: AA. VV. *Antología de los primeros estoicos griegos*. Trad. e edição de Martín Sevilla Rodríguez. Madrid: AKAL, 1991. p. 31-125. (Col. Clásica, 33).

ROBINS, R. H. *Pequena História da Lingüística*. Trad. de Luiz M. M. de Barros. Rio de Janeiro: Ao Livro Técnico, 1983.

ROCHA, Ruth. *Marcelo, marmelo, martelo e outras histórias*. São Paulo: Círculo do Livro, 1976.

ROHDEN, Luiz. *O poder da linguagem: a Arte Retórica em Aristóteles*. 2. ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2010. (Col. Filosofia, 54).

ROOS, Jonas. *Razão e fé no pensamento de Søren Kierkegaard: o paradoxo e suas relações*. São Leopoldo: Sinodal; EST, 2006. (Teses e Dissertações, 31).

RORTY, R. *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton: Princeton University Press, 1979.

ROSA, João Guimarães. *Manuelão e Miguilim: (Corpo de baile)*. 11. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.

ROSENFELD, Denis L. *Descartes e as peripécias da razão*. São Paulo: Iluminuras, 1996.

ROUSSEAU, Hervé. *La pensée chrétienne*. Paris: Presses Universitaires de France, 1973. (Col. Que Sais-je?, 1510).

ROUSSEAU, Jean-Jacques. Ensaio sobre a origem das línguas. In: _____. *Do contrato social; Ensaio sobre a origem das línguas*. Trad. de Lourdes Santos Machado. São Paulo: Nova Cultural, 1996. p. 245-332. v. 1. (Col. Os Pensadores).

RUSSELL, Bertrand. História da Filosofia Ocidental. In: _____. *Obras filosóficas*. 3. ed. Trad. de Brenno Silveira. São Paulo: Companhia Editora Nacional / CODIL, 1969. v. 2. (Col. Biblioteca do Espírito Moderno: Filosofia).

RUTHERFORD, Ward. *Pitágoras*. Trad. de José Antonio Ceschin. São Paulo: Mercuryo, 1991.

RYLE, Gilbert. *The concept of Mind*. Londres: Hutchinsons University Library, 1951.

SACHOT, Maurice. *A invenção do Cristo: gênese de uma religião*. Trad. de Odila Aparecida de Queiroz. São Paulo: Edições Loyola, 2004. (Col. Bíblica Loyola, 40).

SALMON, Wesley C. *Lógica*. 4. ed. Trad. de Leonidas Hegenberg e Octanny Silveira da Mota. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978. (Col. Curso Moderno de Filosofia).

SANGALLI, Idalgo José. *O fim último do homem: da eudaimonía aristotélica à beatitudo agostiniana*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998. (Col. Filosofia, 80).

SANTOS, José Trindade dos. Introdução. In: PLATÃO. *Crátilo*. Trad. de Maria José Figueiredo. Lisboa: Instituto Piaget, 2001. p. 9-42. (Col. Pensamento e Filosofia, 75).

SANTOS, José Trindade. Notas. In: PLATÃO. *Carta VII*. Trad. de José Trindade Santos e Jovino Maia Jr. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2008.

_____. *Platão: a construção do conhecimento*. São Paulo: Paulus, 2012. (Col. Cátedra).

SÃO VITOR, Hugo de. *Didascálicon da arte de ler*. Itrod. e tradução de Antonio Marchionni. Petrópolis: Vozes, 2001. (Col. Pensamento Humano). Bilíngue.

SARTRE, Jean-Paul. *A imaginação*. 6. ed. Trad. de Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: DIFEL, 1982.

SAVIAN FILHO, Juvenal. Introdução. In: BOÉCIO. *Escritos*. Trad. de Juvenal Savian Filho. São Paulo: Martins Fontes, 2005. p. 3-145. (Col. Clássicos).

SCHLEIRMACHER, Friedrich D. E. *Hermenêutica: arte e técnica de interpretação*. Trad. de Celso Reni Braidia. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2003.

SCHLEIRMACHER, Friedrich D. E. *Introdução aos Diálogos de Platão*. Trad. de Georg Otte. Belo Horizonte: Editora UFMG; Departamento de Filosofia – FAFICH/UFMG, 2002. (Col. Travessias).

SCHOENBORN, Ulrich. *Fé entre História e experiência: migalhas exegéticas*. Trad. de São Leopoldo: Editora Sinodal, 1982.

SCHOPENHAUER, Arthur. Sobre a linguagem e as palavras. In: _____. *A arte de escrever*. Trad. de Pedro Süsskind. Porto Alegre: L&PM, 2013. p. 129-50. (Col. L&PM Clássicos).

SCHUBACK, Márcia Sá Cavalcante. As cordas serenas de Ulisses. In: _____. (Org.). *Ensaio de filosofia: homenagem a Emmanuel Carneiro Leão*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999. p. 163-79.

SCHÜLLER, Donald. Na caverna. In: PLATÃO. *O banquete*. Trad. de Donald Schüller. Porto Alegre: L&PM, 2012. p. 7-17. (Col. L&PM Pocket, 711).

SELLARS, Wilfrid. Empiricism and the Philosophy of Mind. In: FEIGL, H; SCRIVEN, M. *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1956. p. 239-52. v. 1.

SEXTO EMPÍRICO. *Contra os gramáticos*. Trad. de Rafael Huguenin e Rodrigo Pinto de Brito. São Paulo: Editora da UNESP, 2015. Bilíngue.

_____. *Contra os retóricos*. Trad. apresentação e comentários de Rafael Huguenin e Rodrigo Pinto de Brito. São Paulo: Editora da UNESP, 2013. Bilíngue.

SILVA, Maria Freire da; XAVIER, Donizete José. Apresentação: pensar a fé teologicamente. A dialógica entre *intellectus fidei* e *credo ut intelligam*. In: _____. (Orgs). *Pensar a fé teologicamente*. São Paulo: Paulinas, 2007. p. 9-15.

SOARES, Esequias. *Septuaginta: guia histórico e literário*. São Paulo: Hagnos, 2009.

SÓFOCLES. *Antígona*. Introd. versão do grego e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. Brasília: UnB, 1997. (Col. Clássicos Gregos).

SOLÉ, Joan. *Kant: a revolução copernicana na Filosofia*. Trad. de Filipa Velosa. São Paulo: Salvat, [s.d].

SOUZA, Rômulo Cândido de. *Palavra, parábola: uma ventura no mundo da linguagem*. Aparecida, SP: Editora Santuário, 1990.

SPINELLI, Miguel. A exegese alegórica de Orígenes na Escola de Alexandria. In: _____. *Helenização e recriação de sentido: a filosofia na época da expansão do cristianismo – séculos II, III e IV*. 2. ed. Caxias do Sul: Educs, 2015. p. 533-52.

_____. *Filósofos pré-socráticos: primeiros mestres da filosofia grega*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998. (Col. Filosofia, 81).

_____. *Helenização e recriação de sentidos. A filosofia na época da expansão do cristianismo – séculos II, III e IV*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002. (Col. Filosofia, 145).

STEEMBERGHEN, Fernand Van. *História da Filosofia: período cristão*. Trad. de J. M. da Cruz Pontes. Lisboa: Gradiva, 1984.

STEINER, George. *Gramáticas da Criação*. Trad. de Sérgio Augusto de Andrade. São Paulo: Globo, 2003.

STEUERMAN, Emilia. *Os limites da razão: Habermas, Lyotard, Melanie Klein e a Racionalidade*. Trad. de Julio Castañon. Rio de Janeiro: Imago Ed., 2003.

STONE, I. F. *O julgamento de Sócrates*. Trad. de Paulo Henrique Britto. São Paulo:

STRECK, Lenio Luiz. *Verdade e consenso*. São Paulo: Saraiva, 2011.

STRUBEL, Armand. Allegoria in factis et allegoria in verbis. In: VV.AA. *Poétique 23: Rhétorique et Herménéutique*. Paris: Seuil, 1975. p. 349-50.

TACIANO. Discurso contra os gregos. In: *Padres apologistas*. Trad. de Ivo Storniolo e Euclides M. Balancin. São Paulo: Paulus, 1995. p. 55-109. (Col. Patrística, 2).

TAVARES, Bráulio. A razão e a fé. In: _____. *A Idade da Ignorância*. Campina Grande: Latus, 2013.

TAYLOR, Charles. *As fontes do self: a construção da identidade moderna*. Trad. de Adail U. Sobral e Dinah de A. Azevedo. São Paulo: Loyola, 1997.

TAYLOR, Samuel Taylor. Biografia literária. In: PALMA, Anna; CHIARINI, Ana Maria; TEIXEIRA, Maria Juliana Gambogi. (Orgs.). *O romantismo europeu: antologia bilíngue*. Trad. de Julio Jeha. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013. p. 88-114.

TEIXEIRA, João de Fernandes. Desfazendo a ideia de mente. In: _____. *Mente, cérebro e cognição*. 4. Ed. Petrópolis: Vozes, 2001. p. 107-22.

TERRA, João Evangelista Martins. *O deus dos indo-europeus: Zeus e a proto-religião dos indo-europeus*. São Paulo: Loyola, 1999.

TELES, Maria Luiza S. *O que é psicologia*. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1991. (Col. Primeiros Passos, 222).

TESCHE, Adayr M. *Interpretação: rupturas e continuidades*. São Leopoldo: UNISINOS, 2000. (Série Acadêmica, 5).

THOMAS, Rosalind. *Letramento e oralidade na Grécia Antiga*. Trad. de Raul Fiker. São Paulo: Odysseus, 2005.

THONNARD, F. J. *Compêndio de História da Filosofia*. Trad. de Valente Pombo. São Paulo: Herder, 1968.

TINIANOV, Iuri. *O problema da linguagem poética II: o sentido da palavra poética*. Trad. de Maria José Azevedo Pereira e Caterina Berone. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975. (Col. Diagrama, 6).

TILLICH, Paul. Introdução. In: _____. *Teologia sistemática*. 3. ed. Trad. de Getúlio Bertelli. São Leopoldo: Sinodal / IEPG, 1987. p. 13-64

TODOROV, Tzvetan. *Simbolismo e interpretação*. Trad. de Nícia Adan Bonatti. São Paulo: Editora da UNESP, 2014b.

_____. *Teorias do símbolo*. Trad. de Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Editora da UNESP, 2014b.

TOMÉ. *O Evangelho de Tomé: as sentenças ocultas de Jesus*. Ed. crítica, introdução, tradução do texto copta e notas de Marvin Meyer. Trad. de Júlio Castañon Guimarães. Rio de Janeiro: Imago Ed., 1993. (Col. Bereshit).

TRABATTONI, Franco. *Oralidade e escrita em Platão*. Trad. de Roberto Bolzani Filho e Fernando de Barros Rey Puente. São Paulo: Discurso Editorial; Ilhéus: Editus, 2003.

TRUJILLO, P. Ruiz. *Aristóteles: da potência ao ato*. Trad. de Filipa Velosa. São Paulo: Salvat, 2016. (Col. Descobrimos a Filosofia).

TÜRCKE, Christoph. *O louco: Nietzsche e a mania da razão*. Trad. de Antônio Celiomar Pinto de Lima. São Paulo: Vozes, 1993.

VALENTE, Milton. *A ética estoica em Cícero*. Caxias do Sul, RS: EDUCS-EST, 1984.

VALLE, Ricardo Martins. Introdução. In: VICENTE, Gil. *Auto da barca do inferno*. Org. de Ricardo Martins Valle. São Paulo: Hedra, 2006. p. 11-35.

VALLS, Álvaro. Apresentação. In: KIERKEGAARD, S. A. *O Conceito de Ironia constantemente referido a Sócrates*. Trad. de Álvaro Luiz Montenegro Valls. Petrópolis: Vozes, 1991. p. 7-14. (Col. Pensamento Humano).

VERNEAUX, Roger. *Filosofia do Homem*. Trad. de Cristiano Maia e Roque de Aniz. São Paulo: Duas Cidades, 1969.

VIEIRA, Trajano. Introdução. In: EURÍPEDES. *As bacantes de Eurípedes*. Trad. de Trajano Vieira. São Paulo: Perspectiva, 2003. p. 17-44.

VIRKLER, Hanry A. *Hermenêutica: princípios da interpretação da Bíblia*. Trad. de Luiz Aparecido Caruso. Venda Nova, MG: Vida, 1994.

VIVES, José. San Justino. In: _____. *Los Padres de la Iglesia: textos doctrinales del cristianismo desde los orígenes hasta san Atanasio*. Selección y traducción de José Vives, S. I. Barcelona: Editorial Herder, 1982.

VOLTAIRE. Ingênuo: história verdadeira, tirada dos manuscritos do Padre Quesnel. In: _____. *Contos*. Trad. de Mario Quintana. São Paulo: Abril Cultural, 1972. p. 297-359. (Col. Os Imortais da Literatura Universal, 40).

VON RAD, G. *Teologia do Antigo Testamento*. 2. ed. Trad. de Francisco Catão. São Paulo: Aste/Targumim, 2006. v. 1.

VV.AA. *As raízes da Sabedoria*. 2. ed. Trad. de Benôni Lemos. São Paulo: Paulinas, 1983. (Col. Cadernos Bíblicos, 28).

WALKER, Ralph. *Kant: Kant e a lei moral*. Trad. de Oswaldo Giacóia Junior. São Paulo: Editora da UNESP, 1999. (Col. Grandes Filósofos).

WALKER, Williston. *História da Igreja cristã*. 4. ed. Trad. de D. Glênio Vergara dos Santos e N. Durval da Silva. Rio de Janeiro: JUERP; São Paulo: ASTE, 1983. v. 1.

WASZINK, Jan Hendrik. (Ed.). *Timaeus a Calcidio translatus commentarioque instructus*. London: The Warburg Institute, 1962. (Plato Latinus, v. 4).

WEGNER, Uwe. *Exegese do Novo Testamento: manual de metodologia*. 2. ed. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Paulus, 1998.

WEINRICH, Harald. *Estructura e función de los tiempos en el lenguaje*. Madrid: Gredos, 1968.

WHITAKER, C. W. A. *Aristotle's De Interpretatione: contradiction and dialectic*. Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 2002. (Oxford Aristotle Studies).

WILHELM, Richard. Introdução. In: LAO-TZU. *Tao-te King: o livro do sentido e da vida*. Trad. de Margit Martincic. São Paulo: Pensamento, 1984. p. 11-32.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Gramática filosófica*. Trad. de Luís Carlos Borges. São Paulo: Edições Loyola, 2003.

_____. *Investigações filosóficas*. 9. ed. Trad. de Marcos G. Montagnoli. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2014. (Col. Pensamento Humano).

_____. *Movimentos de pensamento: diários de 1930-1932/1936-1937*. Trad. de Edgard da Rocha Marques. São Paulo: Martins Fontes, 2010b.

_____. *O livro azul*. Trad. de Jorge Mendes. Lisboa: Edições 70, 1992b. (Col. Biblioteca de Filosofia Contemporânea, 19).

_____. *O livro castanho*. Trad. de Jorge Marques. Lisboa: Edições 70, 1992a. (Col. Biblioteca de Filosofia Contemporânea, 20).

_____. *Tractatus logico-philosophicus*. 3. ed. Trad. de Luiz Henrique Lopes dos Santos. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2010a.

WOLFF, Hans. *Antropologia do Antigo Testamento*. Trad. de Antônio Steffen. São Paulo: Editora Hagnos, 2008.

WOLFSON, Harry Austryn. *Philo: foundations of religious philosophy in Judaism, Christianity, and Islam*. Cambridge: Harvard University Press, 1982. v. 5.

YATES, F. *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*. London: Routledge, 1964.

ZACCUR, Edwiges. Por que não uma epistemologia da linguagem. In: GARCIA, Regina Leite. (Org.). *Método; métodos; contramétodo*. São Paulo: Cortez, 2003. p. 63-89.

ZUCK, Roy B. *A interpretação da Bíblia: meios de descobrir a verdade da Bíblia*. Trad. de Cesar de F. A. Bueno Vieira. São Paulo: Nova Vida, 1994.

e) Revistas, periódicos, dicionários, manuais, DVDs, CD-ROMs, sites e textos on-line

ABBAGNANO, Nicola. Alma. In: _____. *Dicionário de filosofia*. 2. ed. Trad. de Alfredo Bosi. São Paulo: Martins Fontes, 1998. p. 27-33.

ANDRADE, Ciro E. Schmidt. La Sabiduría como acercamiento a Dio en la tradición judeo-cristiana y en los Padres (una visión general). In: *Anámnesis*, Calz. de las Brujas, MEX, ano 18, v. 35, n. 1, p. 53-70, 2008.

ANDRADE, Marcelo Pereira de. A concepção agostiniana de mens. In: *Heraldos del Evangelio*: Asociación Privada Internacional del Fieles de Derecho Pontificio. Disponível em: <<http://es.arautos.org/view/viewPrinter/6184-a-concepcao-agostiniana-de-mens>>. Acesso em: 20 ago. 2015.

ANÔNIMO. O livro dos vinte e quatro filósofos. Trad. de Jan G. J. ter Reegen. In: *Veritas*, Porto Alegre, v. 47, n. 03, p. 441-52, 2002.

AQUINO, Renato. *Dicionário de gramática*. 2. ed. Rio de Janeiro: Elsevier, 2010.

AQUINO, João Emiliano Fortaleza de. *Tempo e linguagem em Santo Agostinho*. Disponível em: <<file:///C:/Users/part/Downloads/5-Tempo-e-linguagem-em-Santo-Agostinho.pdf>>. Acesso em: 20 set. 2016

ASLANOV, Cyril. “Tradução como manipulação”. Disponível em: <<https://medium.com/@Perspectiva/traducao-como-manipulacao-472065d4c479#yh2nt1p1k>>. Acesso em: 02 dez. 2015.

AZAR FILHO, Celso Martins. Sócrates e as leis: democracia e metafísica. In: *Princípios: revista de filosofia*, Natal, v. 11, n. 15-16, p. 29-63, jan./dez., 2004.

BARAQUIN, Noëlla; LAFFITTE, Jacqueline. Hans Georg Gadamer. In: _____. *Dicionário universitário dos filósofos*. Trad. de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

BARRETO, Marco Heleno. Razão e fé no encontro entre helenismo e cristianismo. In: *Síntese*, Belo Horizonte, v. 30, n. 97, p. 263-74, 2003.

BEATRICE, Pier Franco. Doctrina sana id est Christiana: Augustine from the Liberal Arts to the Science of the Scriptures. In: *Theologische Zeitschrift*, Bd 62, p. 269-282, 2006.

BELO, Fernando; TAVARES, Luís de Barreiros. *Ainda Parménides; lekton estóico...* Disponível em: <<http://blogoscomfbeloperguntaserespostas.blogspot.com.br/2011/08/v-behaviorurldefaultvml-o.html>>. Acesso em: 30 nov. 2016.

BERNDT, Aldo. Absurdo, revolta e exílio na obra de Albert Camus. In: *Estudos teológicos*, São Leopoldo, ano 1. n. 1, p. 67-68, 1961.

BERGER, André de Deus. A leitura tomasiana de Agostinho na Questão 84 da primeira parte da *Suma de Teologia*. In: [Caderno do] *3º Encontro de Pesquisa na Graduação em Filosofia da UNESP*, v. 1, n. 1, p. 1-13. 2008.

BEZERRA, Cícero Cunha. Algumas considerações sobre a leitura procleana do Parmênides de Platão. In: *Princípios*, Natal, v. 11, ns. 15-16, p. 99-107, 2003.

BLÖNER, Norbert. Escrita (crítica à). In: SCHÄFER, Christian. (Org.). *Léxico de Platão*. Trad. de Milton Camargo Mota. São Paulo: Loyola, 2012. p. 114-18.

BOWRA, C. M. Sophocles on His Own Development. In: *The American Journal of Philology*, v. 61, n. 4, p. 385-401, 1940. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/291377>>. Acesso em: 24 mai. 2014.

BRANDÃO, Jack. *A Antiguidade clássica e os estudos linguísticos*. Disponível em: <<http://www.jackbran.pro.br/linguistica/historia.html>>. Acesso em: 20 jul. 2015.

BRISSON, Luc; PRADEAU, Jean-Fraçois. *Vocabulário de Platão*. Trad. de Cláudia Berliner. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2001.

CAEIRO, Francisco da Gama. Presença de Santo Agostinho no pensamento filosófico português. *Didaskalia*, Portugal, v. 19, n. 1, p. 81-94, 1989.

CAMERON, Michael. Siglo V. In: FITZGERALD, Allan D. (Dir.). *Diccionario de San Agustín*: San Agustín a través del tempo. Burgos: Monte Carmelo, 2006. p. 1221-33.

CARVALHO, Mário Santiago de. Platonismo em Agostinho de Hipona (354-430) (nos 1600 anos das “Confissões”). In: *Revista filosófica de Coimbra*, Coimbra, v. 9, n. 18, p. 289-307, 2000.

CASSIN, Barbara. O dedo de Crátilo. In: *Análise*: revista quadrimestral de filosofia. Lisboa: Edições Salamandra, 1987. p. 3-14. v. 7.

CÍCERO. *De natura deorum; Academica*. With an english transl. by H. Rackham. Disponível em: <<https://archive.org/details/denaturadeorumac00ciceuoft>>. E em PDF: <<https://ryanfb.github.io/loebolus-data/L268.pdf>>. Acesso em: 24 fev. 2016.

CICERONIS, M. Tulli. *Tusculanae Disputationes*. Disponível em: <<http://www.thelatinlibrary.com/cicero/tusc1.shtml>>. Acessado em: 19 nov. 2015.

- CHACON, Vamireh. Ordo Amoris. In: *Síntese*, Belo Horizonte, v. 21, n. 65, p. 407-11, 1994.
- CRESPO, Luís Fernando. “A ciência não pensa” – a crítica hedeggeriana e sua proposta. In: *Eleuthería: revista do curso de Filosofia, UFMS*. v. 2, n. 2, p. 46-63, 2017.
- DUBOIS, Jean [et all]. *Dicionário de Linguística*. 2. ed. Trad. de Frederico Pessoa de Barros [et all...]. São Paulo: Cultrix, 2014.
- DUCROT, Oswald; TODOROV, Tzvetan. Signo. In: _____. *Dicionário das Ciências da Linguagem*. 3. ed. Trad. de Antônio José Massano, José Afonso, Manuela Carrilho et al. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1976. p. 127-33. (Col. Informação e Cultura, 4).
- DUPUY-QUEREL, Henri. De la methode philosophique chez Saint Agustin. In: *Revista brasileira de filosofia*, São Paulo, v. 11, n. 43, p. 361-84, 1961.
- FERRARI, F. Conhecimento e virtude no Mênon de Platão. In: *Archai*, n. 12, jan-jun, p. 81-87, 2014.
- FLUSSER, Vilém. Ensaio para um estudo do significado ontológico da língua. In: *Revista brasileira de filosofia*. São Paulo, v. 12, fasc., 45, p. 69-90, 1962.
- FONTANIER, Jean-Michel. *Vocabulário latino da filosofia: de Cícero a Heidegger*. Trad. de Álvaro Cabral. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007.
- FÜHRER, Thèrese. Forma y función de los escritos exegeticos de Agustín. In: *Augustinus*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2004. p. 65-82. v. 48.
- GILSON, E. L’avenir de la métaphysique augustinienne. In: *Revue de Philosophie*. Paris, n. 30, p. 690-714, 1930.
- GLOCK, Hans-Johann. Jogo de linguagem. In: _____. *Dicionário Wittgenstein*. Trad. de Helena Martins. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998. p. 225-29. (Col. Dicionário de Filósofos).
- GOBRY, Ivan. *Vocabulário grego da filosofia*. Trad. de Ivone C. Bennedetti. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007.
- GOUVÊA, Ricardo Quadros. Kierkegaard lendo Agostinho: introdução a um diálogo filosófico-teológico. In: *Fides Reformata*, São Paulo, v. 4, n. 2, p. 12-37, 1999.
- GREGGERSEN, Gabriele. Concepção de história em *A cidade de Deus* de Santo Agostinho. In: *Itinerários*, Araraquara, n. 23, p. 69-83, 2005.
- HIRATA, Elaine F. V. ‘As odes de Píndaro e as tiranias siciliotas’. In: *Clássica*, v. 9/10, p. 61-72, 1996-97.
- HORN, Christoph. Agostinho: teoria linguística dos sinais. Trad. de Roberto Hofmeister Pich. In: *Veritas*, Porto Alegre, v. 51, n. 01, p. 5-17, 2006.

_____. Ordem/cosmos (*taxis/cosmos*). In: SCHÄFER, Christian. (Org.). *Léxico de Platão*. Trad. de Milton Camargo Mota. São Paulo: Loyola, 2012. p. 231-35.

HUISMAN, Denis. *Dicionário de obras filosóficas*. Trad. de Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

_____. A cidade de Deus. In: HUISMAN, Denis. *Dicionário de obras filosóficas*. Trad. de Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2000. p. 53-54.

_____. Crátilo, ou da justeza dos nomes. In: HUISMAN, Denis. *Dicionário de obras filosóficas*. Trad. de Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2000. p. 90-91.

_____. Investigações filosóficas. In: HUISMAN, Denis. *Dicionário de obras filosóficas*. Trad. de Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2000. p. 321-23.

IGLÉSIAS, Maura. Pré-socráticos: físicos e sofistas. In: REZENDE, Antonio. (Org.). *Curso de filosofia: para professores e alunos dos cursos de segundo grau e de graduação*. 7. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor / SEAF, 1997. p. 17-42. (Col. Cultura Contemporânea, 3).

IZIDORO, José Luiz. *Didaché: Doutrina dos Doze Apóstolos*. Disponível em: <file:///C:/Users/part/Downloads/5885-19042-1-PB.pdf>. Acesso em: 20 out. 2016.

JAEGGER, Hasso. Studien zur Frühgeschichte der Hermeneutik. In: *Archiv für Begriffsgeschichte*, 18, [s.l.; s.n.], p. 35-84, 1974.

JUDAEUS, Philo. De congressu eruditionis gratia. In: WENDLAND, P. (Ed.). *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*. Berlin: Reimer, 1898. p. 72-109. v. 3. Também disponível em: <<http://khazarzar.skeptik.net/books/philo/congresg.pdf>>. Acesso em: 13 dez. 2015.

KANN, Christoph. Linguagem. In: SCHÄFER, Christian. (Org.). *Léxico de Platão*. Trad. de Milton Camargo Mota. São Paulo: Loyola, 2012. p. 195-202.

KING, Peter. Agostinho sobre a linguagem. In: MECONI, David Vincent; STUMP, Eleonore. (Orgs.). *Agostinho*. Trad. de Jaime Clasen. São Paulo: Ideias & Letras, 2016a. p. 355-76. (Col. Companions & Companions).

KING, Peter. Agostinho sobre o conhecimento. In: MECONI, David Vincent; STUMP, Eleonore. (Orgs.). *Agostinho*. Trad. de Jaime Clasen. São Paulo: Ideias & Letras, 2016b. p. 181-207. (Col. Companions & Companions).

KOCH, Robert. Pregação. In: BAUER, Johannes B. *Dicionário de Teologia Bíblica*. Trad. de Helmuth Alfredo Siomn. São Paulo: Loyola, 1973. p. 897-906. v. 2.

KRIES, Douglas. De magistro. In: FITZGERALD, Allan D. (Dir.). *Diccionario de San Agustín: San Agustín a través del tempo*. Burgos: Monte Carmelo, 2006. p. 824-25.

LIMA, Ricardo Pereira Santos; FERREIRA, Anselmo Tadeu. *As particularidades do conceito "alma" no pensamento de Agostinho*. Disponível em: <<http://www.seer.ufu.br/index.php/horizontecientifico/article/viewFile/14522/11860>>. Acesso em: 24 fev. 2016).

MALATESTA, Michele. De dialectica. In: FITZGERALD, Allan D. (Dir.). *Diccionario de San Agustín*: San Agustín a través del tempo. Burgos: Monte Carmelo, 2006. p. 398-99.

MARTELOTTA, Mário Eduardo. Conceitos de gramática. In: _____ (Org.). *Manual de linguística*. São Paulo: Contexto, 2013. p. 43-70.

MEDEIROS, Márcia Maria. A instrução pelo riso em santo Agostinho. In: *Acta Scientiarum*. Education, Maringá, v. 32, n. 2, p. 185-91, 2010. Disponível em: <<http://periodicos.uem.br/ojs/index.php/ActaSciEduc/article/viewFile/10429/10429>>. Acesso em 13 de fev. 2011.

MEIRINHOS, José. *Mente, pensamento e linguagem interior na “imagem” do homem voador em Petrus Hispanus*. Recife, 14 ago. 2017. Palestra ministrada no X Encontro Interinstitucional do Doutorado Integrado em Filosofia (UFPE, UFRN, UFPB).

MENESES, Ramiro Délio Borges de. Veritate intinerarium animae in Deum apud Sancti Augustini *Soliloquia*. In: *Humanística e Teologia*, Porto, ano 21, fase 2 e 3, p. 287-303, mai/dez, 2000.

MESQUITA, António Pedro. Platão e Aristóteles: duas teses sobre a substância e as categorias. In: *Philosophica* 7. Lisboa: Edições Colibri, 1996. p. 85-103. Disponível em: <<http://www.centrodefilosofia.com/uploads/pdfs/philosophica/7/4.pdf>>. Acesso em: 24 jul. 2016.

MOHRMANN, C. Saint Augustin écrivain. In: *Études sur le latin des Chrétiens*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 1961. p. 247-75. v. 2.

MORA, J. Ferrater. Suposição. In: MORA, José Ferrater. *Dicionário de filosofia*: Tomo IV (Q-Z). Trad. Maria Stela Gonçalves *et al.* São Paulo: Edições Loyola, 2001. p. 2797-98.

MORA, José Ferrater. Alma. In: MORA, José Ferrater. *Dicionário de filosofia*: Tomo I (A-D). Trad. de Maria Stela Gonsalves *et al.* São Paulo: Loyola, 2000. p. 86-93.

_____. Intelligentia. In: MORA, José Ferrater. *Dicionário de filosofia*: Tomo II (E-J). Trad. de Maria Stela Gonçalves *et al.* São Paulo: Edições Loyola, 2001. p. 1536.

_____. Reminiscência. In: MORA, José Ferrater. *Dicionário de filosofia*: Tomo IV (Q-Z). Trad. de Maria Stela Gonçalves *et al.* São Paulo: Loyola, 2001. p. 2509-10.

_____. Verdade. In: MORA, José Ferrater. *Dicionário de filosofia*: Tomo IV (Q-Z). Trad. de Maria Stela Gonçalves *et al.* São Paulo: Loyola, 2001. p. 2991-3001.

MORENTE, Manuel Garcia. *A intuição como método da filosofia* – Fundamentos de Filosofia de Manuel Morente. Disponível em: <<http://www.consciencia.org/fundamentosfilosofiamorente3.shtml>>. Acesso em: 17 set. 2015.

MORESCHINI, Claudio; NORELLI, Enrico. *Manual de literatura cristã antiga grega e latina*. Trad. de Silvana Corbucci. Aparecida, SP: Editora Santuário, 2005.

MURASHIMA, Mary Kimiko G. *Alegoria e segredo III: reinterpretando alegorias hermenêuticas: o evangelho segundo Jesus Cristo*. Disponível em: <<http://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/principia/article/viewFile/6152/4440>>. Acesso em: 15 fev. 2016.

NASCIMENTO, Carlos Arthur Ribeiro do. Tomás de Aquino e a História da Filosofia (grega). Trad. de Sílvio Rosa Filho. In: *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, Campinas, SP, v. 7, n. 2, p. 253-61, 1997.

NASH, Ronald H. Iluminación divina. In: FITZGERALD, Allan D. (Dir.). *Diccionario de San Agustín*: San Agustín a través del tempo. Burgos: Monte Carmelo, 2006. p. 696-700.

ORIGEN. *The Philocalia of Origen*: a compilation of selected passages from Origen's works, made by St. Gregory of Nazianzus and St. Basil of Cæsarea. Transl. by George Lewis. Edinburgh: T. & T. Clark, 1911. Disponível em: <<https://archive.org/stream/philocaliaoforig00orig#page/56/mode/2up>>. Acesso em: 20 out. 2016.

PEREIRA, Ivanete. Considerações sobre Empédocles e a ordem órfico-pitagórica. In: *Hypnos*, São Paulo, ano 8, n. 11, p. 98-111, 2003.

PEREIRA, M. B. "Originalidade e novidade em Filosofia. A propósito da experiência e da história." Homenagem a Victor Matos e Sá. In: *Biblos* 53, Coimbra, p. 1-113, 1977.

PLACENZA, Eduardo. El De Magistro de san Agustín y la semântica contemporânea. In: *Augustinus*, [s.l.], v. 37, n. 145-146, p. 45-105, 1992.

PLATO. Republic. In: _____. *Platonis Opera*. John Burnet. (Ed.). Oxford University Press, 1903. Disponível em: <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0167%3Abook%3D7%3Asection%3D514b>>. Acesso em: 11 ago. 2015.

PORTALIÉ, E. Saint Augustin. In: VV.AA. *Dicionário de théologie catholique*. Paris: Vhotnme et Ané, 1931. v. 2.

QUEIROZ, Francisco Limpo de Faria. Um erro de Platão: separar crença verdadeira de conhecimento. In: _____. *Filosofia e epistemologia*. Disponível em: <<https://filosofar.blogs.sapo.pt/tag/hiperanal%C3%ADtico>>. Acesso em: 27 out. 2016.

RANDT, Hermann. Por que teologia "científica"? In: *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 12, n. 2, p. 94-99, 1972.

REEGEN, Jan G. J. ter. *Deus não pode ser conhecido*. A incognoscibilidade divina no *Livro dos XXIV Filósofos* (XVI e XVII) e suas raízes na tradição filosófica ocidental. Disponível em: <<http://odialetico.xpg.uol.com.br/filosofia/deusdesconhecido.htm>>. Acesso em: 17 mai. 2016.

ROMILLY, Jacqueline de; TRÉDÉ, Monique. Images, comparaisons et métaphores. In: _____. *Petites leçons sur le grec anvien*. Paris: Éditions Stock, 2008. p. 127-57.

RUIZ, Sidney A. Jerusalém – alegoria e símbolo. In: *Revista de cultura teológica*. São Paulo, ano 4, n. 15, p. 25-30, 1996.

SALES, Antonio Patativa de. De como se chegou ao conceito de *Philosophia Christiana*. In: *Theophilos: revista de filosofia e teologia*, Canoas, RS, v. 6/7, n. 1, p. 49-63. Jan./jun. 2006/2007.

_____. Paulo de Tarso e o helenismo: das prováveis e improváveis influências filosóficas do fundador do cristianismo. In: *Reflexão Teológica: estudos e pesquisas em teologia e missões*, São Paulo, n. 2, p. 65-93, 2010.

SANGALLI, Idalgo José; VASCONCELOS, Manoel. CATAPANO, Giovanni. L'idea di filosofia in Agostino. *Subsidia Mediaevalia Patavina*. Padova: Il Poligrafo Casa Editrice, 200. In: In: *Veritas*, Porto Alegre, v. 47, n. 03, p. 487-88, 2002.

SANTOS, José Trindade. O nascimento da verdade. In: *I Colóquio Internacional de Metafísica: caderno de resumos*. Natal, RN: UFRN – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2003. p. 14-17.

SCHRAMM, Michael. Logos (*logos*). In: SCHÄFER, Christian. (Org.). *Léxico de Platão*. Trad. de Milton Camargo Mota. São Paulo: Loyola, 2012. p. 202-07.

SEVERINO, Antonio Joaquim. *Santo Agostinho e Santo Tomás de Aquino*. São Paulo: ATTA Mídia e Educação / Paulus, 2009. (Col. Filósofos e Educação). 1 DVD (23:37 min.), color.

SEXTO EMPÍRICO. *Adversus mathematicos*. In: *Sexti Empirici Adversus mathematicos, hoc est, adversus eos qui profitentur disciplinas*. Paris: M. Javenem, 1569. Disponível em: <https://la.wikisource.org/wiki/Liber:Sexti_Empirici_Adversus_mathematicos.djvu>. Acesso em: 04 ago. 2015.

SILVA, Nilo César Batista da. *A conversão do olhar e os degraus de ascensão da alma: pressupostos neoplatônicos na filosofia de Agostinho de Hipona*. Disponível em: <<http://anpof.org/portal/index.php/en/agenda-encontro-2/user-item/475-sergiomariz/139-agenda-xvi-encontro/8769-a-conversao-do-olhar-e-os-degraus-de-ascensao-da-alma-pressupostos-neoplatonicos-na-filosofia-de-agostinho-de-hipona>>. Acesso em: 20 set. 2015.

SILVA, Pedro Oliveira e. Apresentação. In: *Civitas Augustiniana: revista internacional de estudos agostinianos*, Porto, v. 5, p. 6, 2016. Disponível em: <<http://ojs.letras.up.pt/index.php/civaug/article/view/2935/2678>>. Acesso em: 23 set. 2017.

SOUZA NETO, Francisco Benjamin de. Agostinho: a Ética. In: *Veritas*, Porto Alegre, v. 40, n. 159, 1995. p. 337-50.

SOUZA, Edy Klévia Fraga de. *Aspectos epistemológicos na Teoria dos Sinais de Santo Agostinho*. Disponível em: <<http://ebooks.pucrs.br/edipucrs/anais/semanadefilosofia/XIII/7.pdf>>. Acesso em: 28 mar. 2016.

SOUZA, Eliane Christina de. Funes e o Estrangeiro de Eléia. In: *Revista de Filosofia*, Curitiba, v. 16, n.19, p. 43-50, jul./dez. 2004.

SOUZA, Jovelina Maria Ramos de. As origens da noção de *poiēsis*. In: *Hypnos*, São Paulo, ano 13, n. 19, p. 85-96, 2007.

STEVENS, P. T. Colloquial expressions in Eurípides. In: *Dictionnaire de poétique et de rhétorique*. Paris: PUF, 1998. p. 182-91.

SUOU, J.-P. Le Thème du livre individuel des consciences sur les peintures murales du Jugement dernier à la fin du Moyen Âge. In: *Enfer et paradis. L'au-delà art et la littérature en Europe*. Actes du colloque de Conques, 1993-1994, Les Cahiers de Conques, n. 1, mars 1995, p. 147-75.

THE GOSPEL OF JUDAS. Transl. by Rodolphe Kasser, Marvin Meyer and Gregor Wurst, in collaboration with François Gaudard). Disponível em: <http://www.nationalgeographic.com/lostgospel/_pdf/GospelofJudas.pdf>. Acesso em: 18 out. 2016.

TODOROV, Tzvetan. Perspectivas semiológicas. In: _____ et al. *Semiologia e linguística: seleção de ensaios da revista "Communications"*. 2. ed. Trad. de Lígia Maria Pondé Vassalto e Moacy Cirne. Petrópolis: Vozes, 1972. p. 26-36. (Col. Novas Perspectivas em Comunicação, v. 2).

TORCHIA, N. Joseph. Estoicos, estoicismo. In: FITZGERALD, Allan D. (Dir.). *Diccionario de San Agustín: San Agustín a través del tempo*. Burgos: Monte Carmelo, 2006. p. 517-22.

TRACZ, Michel W. Aristóteles: el conocimiento de Aristóteles en S. Agustín.. In: FITZGERALD, Allan D. (Dir.). *Diccionario de San Agustín: San Agustín a través del tempo*. Burgos: Monte Carmelo, 2006. p. 106-07.

TWITTER: @cartacapital: Bolsonaro atrai população que tem pouco capital educacional e está carente de líderes. Disponível em: <<https://twitter.com/cartacapital/status/698084219071918080>>. Chamada para: PINHEIRO-MACHADO, Rosana. Um ditador para salvar o Brasil? In: *Carta capital* [online]. Disponível em: <http://www.cartacapital.com.br/sociedade/um-ditador-para-salvar-o-brasil?utm_content=bufferf4601&utm_medium=social&utm_source=twitter.com&utm_campaign=buffer>. Acesso em: 15 fev. 2016.

UNTERMAN, Alan; HOROWITZ, Rivka. Ruah ha-Kodesh. In: *Encyclopedia Judaica*. Jerusalem: Judaica Multimedia/Keter, 1997. CD-ROM.

VARGAS, Walterson José. A forma e a função do gênero literário em Santo Agostinho, especialmente do gênero homilético nos "Iohannis evangelium tractatus". In: *Revista de cultura teológica*, São Paulo, v. 16, n. 63, p. 152-66, abr/jun. 2008.

VASCONCELLOS, Manoel. *Uma leitura antropológica do Cur Deus homo de Santo Anselmo de Aosta*. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/trans/v37n3/10.pdf>>. Acesso em: 31 jul. 2015.

WETZEL, Herbert. O condicionamento histórico étnico-cultural da Igreja no Brasil. In: SALLET, Isidoro et al. *Missão da Igreja no Brasil: V Semana de Reflexão Teológica*. São Paulo: Loyola, 1973. p. 27-47.