

Antonius A. Minghetti<sup>1</sup>

**Por uma hermenêutica autoimplicada na tradução de *Avrelii  
Aygvstini em De magistro - liber vnvs***

**Resumo:** Neste estudo pretende-se oferecer novo enfoque às traduções de obras de Agostinho a partir da tradução comentada de *De Magistro*, obra eminentemente hermenêutica, típica dos discursos exegéticos no *praemedioevo*, caracterizada pela retórica simbólico-alegórica da Sagrada Escritura. Encontrei ressonâncias à tradução que empreendi no filósofo e lógico belga Jean Ladrière e na sua concepção teórica da hermenêutica autoimplicada. Trata-se de um truísmo discursivo característico da Vulgata, que envolve a *fé* na palavra Deus designando a Verdade, em que a veracidade do discurso está implicada em si, sob um contexto histórico e literário. O inter-relacionar análise literária com questões culturais envolveu, em *De Magistro*, o estudo de um mundo muito singular, que torna imperativo em sua tradução recorrer a intertextualidade com a Sagrada Escritura e com outras obras do autor, inicialmente, a partir de uma tradução intralingual, para, posteriormente, processar a interlingual.

**Palavras-chave:** Agostinho; Tradução; Hermenêutica; *De Magistro*; Jean Ladrière; Autoimplicação.

**Abstract:** This article aims to present a new approach to the translations of works by Augustine. In order to do so, I offer a commented translation of *De Magistro*, a work eminently hermeneutics, typical of the exegetical discourse in *praemedioevo*, characterized by the symbolic-allegorical rhetoric approach to the Holy Scripture. I found resonances of the translation that I undertook in the Belgian philosopher and logician Jean Ladrière, particularly in his theoretical conception of self-implicated hermeneutics which main feature is a kind of discursive truism characteristic of the Vulgate. This one involves *faith* in God's Word and describes truth by his historical and literary context, in which the veracity of the speech is itself involved. This interrelated literary analysis combined with cultural issues involved, gave rise, in *De Magistro*, to the study of very singular world, which makes imperative in its translation to resort to intertextuality with

<sup>1</sup> Doutor em Filosofia pela PUC-RS; Mestre em Teorias, História e Crítica da Tradução pela UFSC-SC; Mestrado Interdisciplinar em Saúde Coletiva, Tecnologia e Educação pela UNIFOA-RJ; Especializado em Educação pela UNIPLAC-SC; Bacharel em Música Erudita pela FASC-SP; Bacharel em Filosofia pela UNISUL-SC; Pesquisador do Grupo de Estudos em Teologia, Filosofia e Religião da PUC-RS; Avaliador Ad hoc-e-Mec / INEP. E-mail: anaumin@hotmail.com

*Civitas Augustiniana*, 5 (2016) pp.50-106.

ISSNe: 2182-7141

DOI: 10.21747/civitas/52016a4

Holy Scripture and with other works by the author, initially from an intra linguistic translation to, subsequently, process the inter linguistic one.

**Keywords:** Augustine, Translation, Hermeneutic, *De Magistro*, Jean Ladrière, Self-Implication.

### Tradução hermenêutica

Segundo o dicionário de filosofia de Régis Jolivet, o vocábulo grego “hermenêutica”, significa interpretar a partir da crítica histórica e implica decifrar e traduzir textos antigos. Para outro dicionário de mesma natureza, de Jacqueline Russ, é a ciência que tem por objeto a tradução dos textos sagrados, denominada, por isso, hermenêutica teológica.

A palavra “hermenêutica”, na Roma do *prae medioevo*, não era conhecida, mas seu sentido sim; normalmente designado por *intelligentia*, *expositio*, *explanatio*, *commentarium*, *enarratio* e principalmente por *interpretatio*. Na hermenêutica cristã, Orígenes, Jerônimo e Agostinho se destacaram por terem desenvolvido uma teoria geral de interpretação chamada alegórica e, específica para as Escrituras, que busca um sentido oculto sob o visível; porque o texto não fala por si, é obscuro e, ao necessitar ser lido e traduzido para uma linguagem inteligível, só será compreendido na medida em que forem explicadas as questões sobre o qual foi construído. Angus Fletcher, ao associar a alegoria ao obscuro, afirma: «Por causa do segredo, toda alegoria maior permanece opaca à interpretação em algum nível de profundidade significativa, um nível que contém um pensamento oculto, ou obscuro»<sup>2</sup>.

Jerônimo, preocupado com a excessiva liberdade de interpretação, afirmou:

[...] é tarefa árdua traduzir de maneira tal que se reproduza plenamente o pensamento e se salve, simultaneamente, a nobreza da expressão, porque cada língua apresenta peculiaridades lexicais e estruturais próprias: a tradução demasiadamente literal dá a impressão de mesquinhez, a interpretativa peca por excessiva liberdade relativamente ao texto original<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> Lages, S. K., *Walter Benjamin. Tradução & melancolia*, Ed. EDUSP, São Paulo 2002, p. 44

<sup>3</sup> Furlan, O. A., *Das letras latinas às luso-brasileiras*, Ed. UFSC, Florianópolis 1984. p. 164

A altercação sobre hermenêutica, segundo Emerich Coreth, teria surgido entre a escola de Antioquia, que se atinha ao “sentido histórico literal” da narração, e a escola de Alexandria que procurava entender o “sentido espiritual”, a partir da exposição simbólico-alegórica. Ante a dualidade conceitual destas duas escolas, Agostinho teve realce na hermenêutica cristã por procurar congregar esses dois modos de entendimento do texto, aplicando-os às visões alegóricas e obscuras da *Sagrada Escritura*.

Ricoeur, na tradução, entende estes sentidos como estruturas ocultas:

[...] puesto que la traducción existe, es necesario que sea posible. Y si es posible es porque, bajo la diversidad de las lenguas, existen estructuras ocultas que, o bien llevan la huella de una lengua originaria perdida que es preciso reencontrar, o bien consisten en códigos a priori, en estructuras universales o, como suele decirse, trascendentales, que podríamos reconstruir<sup>4</sup>.

Ricoeur postula uma hermenêutica não aliada apenas a esfera de pertença recíproca entre a subjetividade e a tradição em que a obra se insere, mas que testemunhe a ação criadora humana; após as interpretações possíveis, teremos uma interpretação do texto, porque nesse oculto sempre existe a possibilidade de outro sentido:

Siempre es el contexto el que, como suele decirse, decide el sentido que ha tomado la palabra en determinada circunstancia del discurso; a partir de allí, las disputas sobre las palabras pueden ser interminables [...]. Y es en el juego de la pregunta y la respuesta donde las cosas se precisan o se confunden. Pues no solo hay contextos evidentes, hay también contextos ocultos y lo que llamamos las connotaciones que no siempre son intelectuales, a veces son afectivas; no todas son públicas, a veces son propias de un medio, de una clase, de un grupo, incluso de un círculo secreto. Existe el margen disimulado por la censura, lo prohibido, el margen de lo no dicho, surcado por la figura de lo oculto<sup>5</sup>.

Nos séculos XVII e XVIII, a hermenêutica passou a designar a arte ou a doutrina da boa compreensão e, no início do século XIX, ocorreu o que se chamou *virada hermenêutica*, quando passou a ser considerada

<sup>4</sup> Ricoeur, P., *Sobre la traducción*, trad. y prólogo Patricia Willson, ed. Paidós, Buenos Aires 2005, p. 38.

<sup>5</sup> *Idem*, *O conflito das interpretações. Ensaios de hermenêutica*, trad. Hilton Japiassu, Ed. Imago, Rio de Janeiro 1978, p. 54.

como disciplina central da linguística. Esta virada deveu-se a Friedrich Schleiermacher, filósofo, teólogo protestante e criador da teologia liberal, que negou a historicidade dos milagres e a autoridade literal da Sagrada Escritura. Schleiermacher definiu a hermenêutica como a “ciência do espírito” no âmbito da filosofia e, como a “arte da compreensão”. Em seus escritos sobre o *Círculo Hermenêutico* do conhecimento, fragmentos de 1805-1810, expressa o meio no qual se move a compreensão para a aplicação metodológica da hermenêutica: «Toda compreensão do individual é condicionada pela compreensão do todo»<sup>6</sup>.

Emerich Coreth, sobre o círculo hermenêutico de Schleiermacher, afirma:

Toda compreensão apresenta uma estrutura circular, visto que é só dentro de uma totalidade já dada de sentido, que uma coisa se manifesta como uma coisa, uma vez que toda interpretação como elaboração da compreensão se move no campo da compreensão prévia, pressupondo-a, portanto, como condições de sua possibilidade. Toda interpretação para produzir compreensão, deve já ter compreendido o que se vai interpretar. A existência como ser no mundo projeta o mundo qual o horizonte de sua autocompreensão. Toda compreensão de uma coisa, de um acontecimento ou de um estado de coisas em seu sentido exige como condição de sua possibilidade, o todo de um contexto de sentido numa totalidade de conexões...<sup>7</sup>

Há de se considerar que a linguagem e o pensamento em Agostinho estão tão íntima e reciprocamente ligados, que ao se referir a uma, estamos, necessariamente nos referindo ao outro. Schleiermacher, ao considerar essa característica que envolve expressões humanas a partir de sua ambiência, apontou duas formas de tradução: a interpretação “gramatical sintagmática”, que deduz o sentido a partir do contexto, e a interpretação “paradigmática”, que analisa a relação hermenêutica do discurso com a cultura. Para Schleiermacher qualquer escrita é apenas um apontamento de uma tradução oral, e esta oralidade se apresenta em dupla relação com a língua: é dominada pela língua que fala, porque todo pensamento é um produto dela, já que não se poderia pensar, com total certeza, nada que estivesse fora dos limites da língua, quanto todo aquele

<sup>6</sup> F. Schleiermacher, *Hermeneutik*, Opus I/7, 2. ed., org. Heinz Kimmerle - Academia das Ciências e da Cultura de Heidelberg 1974, p. 46.

<sup>7</sup> Coreth, E., *Questões fundamentais de hermenêutica*, trad. Carlos Lopes de Matos, Ed. EDUSP, São Paulo 1973, p. 23.

que pensa de maneira livre e intelectualmente independente, seja um formador da própria língua:

[...] seu leitor deve sempre ter presente que o autor viveu num outro mundo e escreveu numa outra língua. Ele (tradutor) só é instruído para a difícil arte de suprir o conhecimento deste mundo estranho da forma mais curta e mais útil, para deixar transparecer em todo o lugar a maior leveza e naturalidade do original... A apreciação mais autêntica possível de obras estrangeiras pode ser atingida, por um método que quer inspirar completamente na obra traduzida, o espírito de uma língua estranha a ele<sup>8</sup>.

Jean Ladrière, ao explicar a diferença entre o círculo hermenêutico e o círculo metodológico, afirma:

No círculo hermenêutico, o objeto só pode ser identificado através dos instrumentos da compreensão fornecidos pelo sujeito, mas a maneira mesma como o sujeito elabora estes instrumentos é determinada pelo conjunto de sua situação; e esta constitui precisamente o objeto estudado que buscamos compreender [...] o conhecimento que se adquire do objeto modificado, conseqüentemente modifica o próprio sujeito que interpreta [...] este é um problema que se coloca porque o objeto humano comporta inevitavelmente, um estado de consciência no sentido mais largo do termo, e este é invisível, só atingido a custa de um esforço grande de compreensão [...] esta é a diferença entre o círculo hermenêutico e o círculo metodológico das ciências empírico-formais, porque a hermenêutica comporta sempre a autocompreensão, onde o sujeito deve tornar-se consciente dos pressupostos que ele faz atuar nas suas interpretações, como ainda deve descobrir os critérios que lhe permitirão escolher princípios de interpretação adequados e ser capaz de explicar as razões da suposta validade destes critérios<sup>9</sup>.

Ladrière, nos casos em que o *corpus* se encontra distante no tempo, recomenda a intervenção hermenêutica:

Todo processo interpretativo busca pôr em evidência uma significação não imediatamente aparente. A significação é uma relação entre um signo e uma entidade pertencente ao mundo real ou ao mundo ideal (indivíduo, classe, propriedade ou relação). As ciências hermenêuticas visam à

<sup>8</sup> Schleiermacher, F., *Sobre os diferentes métodos de tradução*, NUT – Núcleo de Tradução da UFSC, Florianópolis 2001, p. 79.

<sup>9</sup> Ladrière, J., *A articulação do sentido*, trad. Salma Tannus Muchail, Ed. EDUSP, São Paulo 1977, p. 40.

realidade humana, enquanto apreensível nos traços por ela deixados na natureza, isto é, nas ações, registráveis e efetivamente registradas, e nas obras, nas quais se atesta a presença de significações, nestas o método hermenêutico deve intervir<sup>10</sup>.

Hannah Arendt indicou um caminho para interpretar Agostinho:

[...] entendemos por interpretar, tornar explícito aquilo que Agostinho apenas diz implicitamente, mostrando por esta explicação como, num mesmo contexto, diferentes pontos de vista se juntam e interagem. Esta pesquisa é de parte a parte uma análise que procura penetrar nas profundezas que Agostinho já não deixa aparecer claramente<sup>11</sup>.

Coreth, que propõe ao tradutor o exame da “dimensão da compreensão”, ciente das incompreensões resultantes por também sermos “objetos da história”. Solicita que nos tornemos “sujeitos da história” e de sua compreensão histórica, recomendando aprofundar-nos na vida do autor, em suas intenções, em seu mundo de ideias e representações, transformando-nos nele o mais perfeitamente possível, apropriando-nos da história, das circunstâncias concretas de sua vida, de suas intenções, de sua forma de pensamento e de seus modos de expressão, procurando compreendê-lo melhor do que talvez ele tenha compreendido a si próprio.

#### **Interpretação exegético-alegórica**

Para Jean Ladrière, a linguagem religiosa aproximar-se-ia do sentido implicado, por não tomar os signos e imagens como dotados de poderes, mas como formas de entendimento convencionadas. Por isso, Ladrière entende que as traduções devam ser objeto de estudo da hermenêutica autoimplicada, um truísmo discursivo característico da Vulgata, em que a verdade do discurso está implicada em si, sob um contexto histórico e literário, que exige para o seu entendimento uma tradução pelo método hermenêutico analítico, determinado a cada contexto, o que não significaria partir de uma matriz pré-conceituada, para análise da obscuridade suscitada no texto:

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 20.

<sup>11</sup> Arendt, H., *O conceito de amor em Santo Agostinho*, trad. Alberto Pereira Dinis, Ed. do Inst. Piaget, Lisboa 2000, p. 9.

A linguagem da revelação não é uma linguagem simplesmente enunciativa, proporcionando informações sobre um determinado domínio da realidade; é uma linguagem autoimplicativa. Deus se dirige ao homem em um acontecimento ou em um ato, que o compromete face ao homem e que exprime seu Si interior. E, a linguagem que o homem utiliza quando se dirige a Deus é, igualmente, uma linguagem autoimplicativa; o homem se compromete em face de Deus e exprime sua atitude para com Deus [...]. Existem proposições que são formuladas no modo indicativo, assemelhando-se, assim, a enunciados de fato, constato que, no entanto, não são enunciados de fato suscetíveis de serem verdadeiros ou falsos. Estas proposições não podem ser submetidas a um processo de verificação, não podem ser, direta ou indiretamente, nem refutadas, nem confirmadas. Não tem a mesma natureza dos enunciados científicos e não obstante, elas têm um sentido bem definido<sup>12</sup>.

Ladrière se apoiou na tese de Donald D. Evans<sup>13</sup> para acrescentar esta nova dimensão à visão de interpretação da exegese: «[...] a linguagem ligada à teologia, constante de qualquer diálogo no âmbito do cristianismo se caracteriza por expressões *self-involvement*, sendo parte integrante do ato, e dando a este ato a sua figura própria que o diferencia de outras formas de compromisso»<sup>14</sup>.

É possível observar a autoimplicação nesta passagem da *Sagrada Escritura*: «E, a capital de Efraim é Samaria, e a cabeça de Samaria é o filho de Romelia. Se não o crerdes, não subsistireis»<sup>15</sup>. Em *De Magistro*, Agostinho faz este juízo com Adeodato: «[...] senão acreditares, não entenderéis. É por isso que naquilo que compreendo igualmente creio, todavia, em nem tudo o que creio da mesma forma entendo»<sup>16</sup>.

Agostinho com a máxima *credo ut intelligam*, não obstante sinalizar a Adeodato com uma dúvida, estabelece uma dialética entre a “fé” e o intelecto, como condição primeira para chegar à Verdade, em uma simbiose entre a razão e a “fé”, tal que estas se permutem no sentido de

<sup>12</sup> Ladrière, J., *A articulação do sentido*, op. cit., pp. 88-92.

<sup>13</sup> Evans, D. D., *The logic of self-involvement. A philosophical study of everyday language with special reference to the Christian use of language about God as creator*, SCM Press, London 1963, p. 293, citado por Ladrière, J., *A articulação do sentido*, op. cit., p.109).

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 92.

<sup>15</sup> «[...] et caput Ephraim Samaria et caput Samariae filius Romeliae si non credideritis non permanebitis» (Is. 7.9).

<sup>16</sup> «[...] nisi credideritis, non intelligitis... Quod ergo intellego, id etiam credo; at non omne, quod credo, etiam intellego» (AVGVSTINI, Aurelii, *De magistro*, I, 11).

por uma chegar-se à outra, donde é preciso crer para compreender e compreender para crer, ou seja, crer para que a fé auxilie o intelecto a entender, e entender para que o intelecto encontre a fé. Esta é a característica autoimplicada, em que, claramente *crer* tem prioridade. Esse é um fator determinante em traduções augustinianas, dado interpretações que transitam entre o real e o possível, o dizível e o indizível, o visível e o invisível. Umberto Eco, ao tratar desta característica utiliza uma citação de John Scottus Eriugena, para mostrar a interconexão entre o espiritual e o intelectual: «Não existe nenhuma coisa visível e corpórea que não signifique algo incorpóreo e inteligível»<sup>17</sup>.

Para Ladrière, a linguagem da revelação no campo da teologia não se limita apenas a um enunciado, muito mais, ante sua tradução explora informações sobre um determinado domínio que segundo a filosofia analítica seria a linguagem em seu *locus* natural, onde deva ser estudada e analisada. O caminho desta linguagem não vai da palavra ao significado, mas parte de um significado aceito e instituído, para analisar a palavra e seu contexto. Na autoimplicação, os conteúdos não são apenas recebidos pela consciência, mas mediados por esta e representados simbolicamente, porque a tradução hermenêutica alegórica não trata de signos lógicos; como é possível conferir no texto da Sagrada Escritura que sugere a transformação do filho de Deus em absolutamente humano e terreno: «[...] o Verbo se fez carne e habitou entre nós, e vimos sua glória, a glória que um Filho único recebe do seu Pai, cheio de graça e de verdade»<sup>18</sup>.

Segundo H. Haag, a exegese alegórica é a hermenêutica em ato, que mediante uma transposição simbólica da significação das palavras, procura na *Sagrada Escritura* outros sentidos além do literal, o que me levou à conclusão de que a tradução exegética seja o próprio método exegético. Quanto a essa especificidade, Cassirer afirma:

La actividad subjetiva forma en el pensamiento un objeto. Pues ninguna clase de representación puede ser tratada como una simple contemplación

<sup>17</sup> «Nihil enim visibilium rerum corporaliumque este, ut arbitror, quod non incorporale quid et intelligibile significet» (ERIUGENA in Eco, U., *Arte e beleza na estética medieval*, trad. Mario Sabino Filho, Ed. Globo, São Paulo 1989, p. 80).

<sup>18</sup> «[...] et Verbum caro factum est et habitavit in nobis et vidimus gloriam eius gloriam quasi unigeniti a Patre plenum gratiae et veritatis» (Jo 1.14).

de un objeto preexistente. Es necesario que la actividad de los sentidos se una sintéticamente al acto interno del espíritu. La representación resulta de esta unión<sup>19</sup>.

Umberto Eco (1989) ao tratar do símbolo e da alegoria na Idade Média, escreve: «[...] o pelicano alimenta os filhos rasgando com o bico pedaços de carne do próprio peito... torna-se símbolo de Cristo que dá o próprio sangue pela humanidade e a própria carne como alimento eucarístico»<sup>20</sup>. Serve-se deste exemplo para citar que, esta particularidade proporciona ao tradutor um estranhamento, porque, segundo Eco, é grande a complexidade de entendimento, pelo fato dos signos se colocarem numa correspondência polifônica de significados. Eco exemplifica aquilo que recomenda a partir de uma passagem da *Sagrada Escritura*: «[...] e, estando a seus pés, por detrás dele, começou a chorar. Pouco depois suas lágrimas banhavam os pés do Senhor e ela os enxugava com seus cabelos, beijava-os e os ungiu com perfume»<sup>21</sup>. A partir deste texto bíblico, autoquestiona a interpretação literal do episódio que envolveu Madalena: «É possível pensar que o Redentor se submeteria a um ritual tão pagão e lascivo?» Certamente não! Portanto, a narração em Lucas, simboliza outra coisa. Eco recomenda que pressintamos o sentido figurado da Escritura quando, ainda que diga coisas que literalmente façam sentido, ao mesmo tempo, esteja a contradizer a verdade da *fé* ou dos bons costumes<sup>22</sup>.

Susan Sontag chama a atenção para determinados limites, ao afirmar que a interpretação não é um valor absoluto, posto que signifique um ato consciente da mente a elucidar e decodificar códigos limitados pela ambiência do emissor, o que requisitaria à tradução, certas normas racionais dentro de sua relação espaço-temporal. Segundo Sontag a interpretação surgiu na antiguidade clássica quando a credibilidade do mito tinha sido anulada pela visão realista do mundo. Este estilo antigo de interpretação criava outro significado em cima do literal, o que a leva

<sup>19</sup> Haag, H.; Born, A. van den; Ausejo, S. de, *Diccionario de la Biblia*, Ed. Herder, Barcelona, 1956, p. 28.

<sup>20</sup> Eco, U., *Arte e beleza na estética medieval*, op. cit..

<sup>21</sup> «[...] et stans retro secus pedes eius lacrimis coepit rigare pedes eius et capillis capitis sui tergebat et osculabatur pedes eius et unguento unguebat» (Lc 7.38).

<sup>22</sup> Cf. Eco, U., *Arte e beleza na estética medieval*, op. cit., pp. 74-75.

recomendar que a interpretação vise à consciência do momento histórico da obra:

O conteúdo manifesto nada significa sem uma interpretação. Compreender é interpretar, e interpretar é reafirmar o fenômeno de fato. Portanto, a interpretação não é (como supõem muitos) um valor absoluto, um ato do espírito situado em algum reino intemporal das capacidades, ela precisa ser avaliada no âmbito da visão histórica da consciência humana<sup>23</sup>.

Compreender o sentido verdadeiro, para Sontag, é interpretar; enquanto para Ricoeur, compreender é traduzir, do que se deduz que interpretar é traduzir. Porém, contando que as sociedades condicionam os indivíduos, a interpretação pode apresentar uma dicotomia: considerar o homem pela sociedade ou a sociedade pelo homem? Sontag, neste caso, recomenda que o tradutor parta de pressupostos na própria experiência de sensoriar a obra, para daí avançar.

Schleiermacher, entretanto, dá uma dimensão maior ao tradutor que ao intérprete, porque para este teórico, o primeiro necessita trazer para a tradução outras forças e habilidades e ter conhecimento do autor e de sua língua de modo diverso do intérprete. O tradutor se sobrepõe ao intérprete ao tratar de produções intelectuais e da ciência, às quais é necessária uma combinação: de um lado o espírito da própria língua, a forma como ela se deu em seu mundo e o matiz do estado da alma do autor; por outro, todo o resto que compõe o cenário no qual a língua está inserida, porque o enunciador do discurso sempre está em dupla relação com a língua e seu discurso só será bem entendido se essa relação for bem compreendida<sup>24</sup>.

#### **Interpretação de Agostinho**

Em minhas traduções, ao pesquisar significados específicos da simbologia do *prae-medioevo*, foi imperativo sopesar considerações de teóricos da tradução, em face da intangibilidade do sentido, em certos momentos em que a tradução Inter linguística, em si, não se bastava. Destes, em especial Jean Ladrière, que recomenda avocarmos de início os critérios adotados em traduções de textos distantes no tempo,

<sup>23</sup> Sontag, S., *Contra a interpretação*, trad. Ana Maria Capovilla, ed. L&PM, São Paulo 1987, p. 15

<sup>24</sup> Schleiermacher, F., *Sobre os diferentes métodos de tradução*, op. cit., p. 33.

explicando as razões que a legitimem. Deste modo, justifico minha opção hermenêutica ao traduzir Agostinho de Hipona, pela coerência com o caminho mostrado pelo próprio Agostinho, conforme indica Umberto Eco:

Ensinará (Agostinho), assim, a distinguir os signos obscuros e ambíguos dos claros, a dirimir a questão sobre se um signo deve ser entendido em sentido próprio ou em sentido figurado. Colocará o problema da tradução, porque sabe muito bem que o Antigo Testamento não foi escrito em latim. E como ele não sabe hebraico, proporá como última *ratio* confrontar as traduções, ou comparar o sentido conjecturado ao contexto precedente ou ao seguinte<sup>25</sup>.

Operar sobre o passado para Julio Plaza (2003) encerra um problema de valor, não se tratando de escolher um dado do passado, mas de referenciar uma situação passada, tal que seja possível resolver um problema presente, que é precisamente conhecer o passado em sua precisão e concreticidade.

José Ortega y Gasset prioriza ser o verdadeiro tradutor aquele que promove o encontro de duas pessoas separadas, autor e leitor, procurando conduzir este último, em sua língua materna, a uma compreensão e a uma apreciação correta e completa o tanto quanto possível da intenção do primeiro. Para este, a tradução é um caminho no qual devemos arrancar o leitor de seus hábitos linguísticos, obrigando-o a se mover nos hábitos do autor, evidência para este teórico de uma tradução propriamente dita. Ortega y Gasset afirma que a tradução não apenas substitui signos da língua de partida pelos existentes na língua meta, mas retrata a simbologia de um tempo e espaço da origem da obra:

Porque si nos preguntamos cuál es la razón de que ciertos libros científicos sean más fáciles de traducir caeremos pronto en la cuenta de que en ellos, el autor mismo ha comenzado por traducirse de la lengua auténtica en que él vive, se mueve y es, a una *seudolengua* formada por términos técnicos, por vocablos lingüísticamente artificiosos que él mismo necesita definir en su libro. En suma, se traduce a sí mismo de una lengua a una terminología [...]. Una lengua es un sistema de signos verbales merced al cual los individuos pueden entender-se sin previo acuerdo, al paso que una terminología sólo es inteligible si previamente el que escribe lo habla y el que lee lo escucha se han puesto individualmente de acuerdo sobre el

<sup>25</sup> Eco, U., *Arte e beleza na estética medieval*, op. cit., p. 84

significado de los signos [...] Los hombres de otros tiempos habían menester de los antiguos en un sentido pragmático. Necesitaban aprender de ellos muchas cosas para utilizarlas con plena actualidad. Se comprende que entonces la traducción intentase modernizar el texto antiguo, asimilarlo al presente. Pero nuestra conveniencia es la contraria. Necesitamos de ellos precisamente en cuanto son disímiles de nosotros, y la traducción debe subrayar su carácter exótico y distante, haciéndolo como tal inteligible... Lo decisivo es que, al traducir, procuremos salir de nuestra lengua a las ajenas y no al revés, que él lo que suele hacerse<sup>26</sup>.

À especificidade de leitores para uma tradução, Eugenio Coseiu comenta:

Um ideal de tradução integralmente válido é um *contradictio in adiecto*, pois tampouco pode existir uma invariância ótima integralmente válida para *o traduzir*, como também não existe um ótimo integralmente válido para o próprio falar. O traduzir é mais proximamente análogo ao falar, valendo, portanto, tanto para *o traduzir* como para *o falar*, somente normas finalisticamente motivadas e finalisticamente diferenciadas. Pelo mesmo motivo também não existe a melhor tradução para um determinado texto. Só existe a melhor tradução deste texto para receptores específicos, com um determinado propósito e dentro de uma determinada situação histórica<sup>27</sup>.

Ante a tradução que efetivei de *De Magistro*, interpretada a partir da vida vivida de Agostinho, Paulo Rónai em seu livro *A tradução Vivida*, recomenda:

Conduzir uma obra estrangeira para outro ambiente linguístico significa querer adaptá-la ao máximo aos costumes do novo meio, retirar-lhe as características exóticas, fazer esquecer que reflete uma realidade longínqua, essencialmente diversa. Conduzir o leitor para o país da obra que lê, significa, ao contrário, manter cuidadosamente o que essa tem de estranho, de genuíno e acentuar a cada instante a sua origem alienígena<sup>28</sup>.

Tal recomendação leva, no caso de traduções, a Roman Jakobson, que em *Aspectos Linguísticos da Tradução*, definiu:

<sup>26</sup> Ortega y Gasset, J., *Miseria e esplendor de la traducción*, Introdução por Miguel Ángel Veja, Ed. Catedra, Madrid 1994, pp. 300-307.

<sup>27</sup> Coseiu, E.; Corgs, L.Grahs; Malmberg, B., *Theory and practice of translation*, Nobel Symposium 3, Stockholm Sept. 6-10, 1976. p. 2.

<sup>28</sup> Rónai, P., *A tradução vivida*, Ed. Nova Fronteira, Rio de Janeiro 1981, p. 20.

Tradução interlinguística ou tradução propriamente dita, uma interpretação de signos verbais por meio de outra língua. Tradução intralinguística ou reformulação, como sendo uma interpretação de signos verbais por meio de outros signos da mesma língua. Tradução intersemiótica ou transmutação, uma interpretação de signos verbais por meio de signos de sistemas não verbais<sup>29</sup>.

Por outro lado, para Bassnett a tradução não se restringe à transferência de sentidos de um conjunto de signos linguísticos para outro, pois envolve um vasto conjunto de semioses extralinguísticas determinadas por hábitos da língua, cuja estrutura indicaria uma realidade distinta, posto que cada língua mapeie o mundo de forma singular. Bassnett entende ser possível apenas a transposição criativa, o que corrobora Jakobson, ao afirmar que a tradução interlinguística recorre com frequência a uma combinação de códigos para interpretar o sentido de uma simples unidade, porque por melhor que sejam recodificados os textos, em geral, não se obtém uma completa equivalência no sentido da sinonímia:

Apenas a transposição criativa é possível: seja a transposição intralinguística de uma forma para outra, seja a transposição interlinguística de uma língua para outra, ou finalmente a transposição intersemiótica de um sistema de signos para outro [...]<sup>30</sup>.

A opção e interesse por traduzir Agostinho a partir da filologia<sup>31</sup> se deve ao fato de suas obras refletirem um tempo e um espaço determinados historicamente, no qual as relações simbólicas estiveram tão intrinsecamente ligadas a seus signos, que de forma imperiosa acabaram por fundir a prática social com a criação textual.

Paul Ricoeur, dado que o latim seja uma língua sintética, vê dificuldades em traduzir orações sinteticamente a partir de pequenos discursos tomados de um maior. Considera este teórico que, a tarefa do

<sup>29</sup> Jakobson, R., *Aspectos linguísticos da tradução*. In *Linguística e comunicação*, trad. José Paulo Paes e Izidoro Blikstein, Ed. Cultrix, São Paulo 1974, pp. 232-239.

<sup>30</sup> Jakobson in Bassnett, S., *Estudos de tradução. Fundamentos de uma disciplina*, trad. Vivina de C. Figueiredo, Ed. Fund. Calouste Gulbenkian, Lisboa 2003, p. 38

<sup>31</sup> Filologia é a ciência que tem como objetivo estudar uma língua através de textos escritos, ao se alagar na literatura e na cultura de um determinado povo.

tradutor não seria ir da palavra à oração e ao texto até atingir a *vita socialis* em que a obra foi criada, mas o inverso ao se impregnar de uma vasta leitura do espírito e da cultura para depois descer ao texto, à oração e à palavra<sup>32</sup>.

Consideração semelhante se encontra em George Steiner:

Uma coisa é clara: cada ato de linguagem tem um determinante temporal. Nenhuma forma semântica é atemporal. Quando usamos uma palavra, pomos a ressoar, por assim dizer, sua inteira vida pregressa. Um texto está inserido num tempo histórico específico; ele tem o que os linguistas chamam de uma estrutura diacrônica. Ler de forma abrangente é restaurar tudo o que for possível em termos das adjacências de valores e intenções em meio às quais a fala efetivamente ocorre. Devem-se dominar o contexto espacial e temporal de um texto, as amarras que prendem mesmo a mais idiossincrática das expressões poéticas ao idioma circundante<sup>33</sup>.

Steiner, ao tratar dos significados ligados à cultura, afirma:

Pelo fato de todo o dizer humano consistir de signos arbitrariamente selecionados e intensamente convencionalizados, o significado não pode nunca ser totalmente separado da forma da expressão. Mesmo os termos mais puramente ostensivos e aparentemente neutros estão incrustados em peculiaridades linguísticas, num intrincado molde de costumes socioculturais<sup>34</sup>.

Esta especificidade, como recomenda Ricoeur, demanda ao tradutor conduzir-se a uma cultura particular e nela se locomover tal a encontrar seus significados, procurando-os, muitas vezes, na própria língua, o que pressupõe uma busca intralingual a preceder à interlingual.

Friedrich Schleiermacher realça a tradução dentro da própria língua:

Aquela necessidade de traduzir também dentro da própria língua e dialeto, uma necessidade momentânea do espírito, está, também em seu efeito, muito limitada para necessitar de outro direcionamento que o dos sentimentos e, se fosse preciso estabelecer regras, só poderia ser aquelas para as quais a pessoa obtivesse um efeito puramente moral, para que o sentido ficasse aberto também para o menos aparentado. Se nesse campo a

<sup>32</sup> Ricoeur, P., *Sobre la traducción*, op. cit., pp. 63-75.

<sup>33</sup> Steiner, G., *Depois de Babel. Questões de linguagem e tradução*, trad. Carlos Alberto Faraco, Ed. UFPR, Curitiba 2005, pp. 50-51.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 263.

compreensão na mesma língua já é difícil e implica um correto e profundo mergulho no espírito da língua e na particularidade do autor, quanto mais não será uma arte elevada, quando produções de uma língua estranha e distante estiverem em jogo!<sup>35</sup>.

De tal modo é que, minhas traduções agustinianas se pautam pela pesquisa vernácula que referem ligações primevas de intertextos com obras outras correlatas do mesmo autor, ao tempo em que procede a tradução interlingual com a recriação do texto base em português.

### **Fé e mística em Agostinho**

No período medieval as invasões ao território romano e o medo da morte, efetivamente, causaram um estado permanente de angústia no povo, remetendo-o à relação pessoal com o sagrado, que culminou, no ano de 391, com o cristianismo se sobrepondo ao paganismo ao se constituir na religião oficial do Estado. Jacques Le Goff realça a suspensão pela Igreja da ambivalência simbólica:

A Igreja substitui o realismo pagão por um universo de símbolos e de signos. Nega a essencialidade do homem perante Deus e o além, e impõe novos quadros para a representação da sociedade. Pode tratar-se de um dualismo elementar: clérigos-laicos, poderosos-humildes. A cultura clerical encobre e elimina a cultura folclórica. [...] é a separação do bem e do mal, do verdadeiro e do falso, da magia negra e da magia branca, sendo o maniqueísmo propriamente dito evitado apenas pela onipotência de Deus<sup>36</sup>.

P. Hall Manly afirma que estes prístinos mistérios não deixaram de existir, mesmo após o Cristianismo se tornar a religião mais poderosa no mundo:

O grande Pan não deixou de existir, e a Maçonaria é a prova da sua sobrevivência. Os mistérios pré-cristãos assumiram, simplesmente, o simbolismo da nova fé, perpetuando por meio dos seus símbolos e alegorias nas mesmas verdades possuídas pelos sábios desde o princípio do mundo. Não há, portanto, uma verdadeira explicação para o fato de símbolos

<sup>35</sup> Schleiermacher, F., *Sobre os diferentes métodos de tradução*, op. cit., pp. 29-39.

<sup>36</sup> Le Goff, J., *Para um novo conceito de Idade Média*, trad. Maria Helena da Costa Dias, Ed. Estampa, Lisboa 1980, pp. 125-214.

cristãos encerrarem em si o que é escondido pela filosofia pagã. Sem as misteriosas chaves transportadas pelos líderes dos cultos egípcios, brâname e persa, os portais da Sabedoria não poderiam ser abertos<sup>37</sup>.

O fato é que, este período de transição foi caracterizado por intensas relações com o divino, gerando uma distensão: de um lado os Santos Padres da Igreja numa relação vertical, signatários da mediação entre os homens e Deus e, preocupados em nestes assentir a escatologia cristã; de outro, embora proibida, a prática religiosa pagã numa relação horizontal de fetiche, em que a magia tornava-se o domínio ideal do sagrado pagão, quanto mais se via privada e oculta. Segundo Philippe Ariès, de tal modo se mostrava o grande desafio dos Santos Padres: Quais atitudes deveriam ter para que as mentes transpusessem do sagrado ao sacramento? Como cristianizar essas crenças intangíveis na medida em que eram domésticas e íntimas? Como perceber Deus no próprio coração, pois que tinham a força divina como algo exterior ao corpo?

Ariès esclarece esta dificuldade a partir de sua prospecção histórica:

[...] para suscitar o desejo, utilizavam o sangue menstrual, o esperma do homem ou a urina de ambos os sexos. O princípio era sempre o mesmo: captar as forças vitais por tudo que emanava do ser vivente. Aprisionar o sagrado e aproximar-se de sua perigosa radiação; esse era finalmente o grande segredo de tais adivinhos, feiticeiros e mulheres que a noite frequentavam os bosques sagrados, e das multidões que realizavam danças rituais destinadas a provocar a fecundidade e a prosperidade, assim como afastar os mortos ou conjurá-los<sup>38</sup>.

Ariès cita o quarto da casa burguesa romana como local íntimo e afastado, um templo da vida privada, no qual a conotação sexual do local era de transgressão da moral dominante em sua forma mais violenta. Este caso, especificamente, a partir do Sermão da Montanha, serve a Agostinho para dele inferir sua interioridade: «Quando orares entrai em

<sup>37</sup> Manly, P. H., *Masonic, Hermetic, Quabbalistic & Rosicrucian Symbolical Philosophy. Comentários in Oratio Hominis Dignitate, de Ioanis Pici Miran in Concordiae Comitibus*, 1486, p.4

<sup>38</sup> Ariès, Ph.; Duby, G., *História da vida privada. Do Império Romano ao ano mil*, trad. Hildegard Feist, Cia. das Letras, São Paulo 2004, pp. 501-507.

teu quarto, fechai a porta e orai ao teu Pai em segredo; e teu Pai, que vê num lugar oculto, recompensar-te-á»<sup>39</sup>.

Agostinho não impugnou a mística pagã, ao contrário, utilizou o vezo para redirecionar seu foco, limitando-o à *fé* em um único Deus. De tal modo, transforma as emoções intensas da intimidade profana do *cubiculum* ao indicar e simbolizar que este local encontrar-se-ia no íntimo do homem, onde sua alma estaria com o próprio Deus: «Deste modo, no meio desse grande combate que se travava no interior de minha residência interior, no qual violentamente encetara minha alma em nosso quarto íntimo, em meu coração [...]»<sup>40</sup>.

Agostinho reporta este tema com o filho Adeodato:

«Ignoras a lei que nos prescreve não proceder de outra forma, que não orarmos ocultos em um quarto, para que a súplica penetre em nossa mente, senão, como poderia Deus nos fazer rememorar ou ensinar a alcançar pela locução aquilo que desejamos...»<sup>41</sup>.

Agostinho parte do homem imperfeito para provar a existência de Deus pela seição; conceitualmente, a existência de algo imperfeito só seria possível se houvesse o seu contrário. Encontramos esta inferência em Peterson, para quem, Agostinho aceitou a existência de outro mundo, ao se conduzir pela definição da natureza de Deus de Tertuliano, do mundo real como uma sombra do mundo supra sensível:

«O Filho e o Espírito Santo procedem do Pai por emanção. Assim são de uma só substância com ele, pois Deus é corpo. O espírito tem uma substância corpórea de sua própria espécie. E, sendo emanados dele, o Filho e o Espírito são subordinados ao Pai»<sup>42</sup>.

<sup>39</sup> «[...] tu autem cum orabis intra in cubiculum tuum et cluso ostio tuo ora Patrem tuum in abscondito et Pater tuus qui videt in abscondito reddet tibi [...]» (Mt. 6.6).

<sup>40</sup> «Tum in illa grandi rixa interioris domus meae, quam fortiter excitaveram cum anima mea in cubiculo nostro, corde meo [...]» (AVGVSTINI, Aurelii, *Confessionum*, XIII, 8.19)

<sup>41</sup> «Nescire te arbitror non ob aliud nobis praeceptum esse, ut in clausis cubiculis oremus, quo nomine significantur mentis penetralia, nisi quod deus, ut nobis, quod cupimus, praestet, commemorari aut doceri nostra locutione non quaerit» (AVGVSTINI, Aurelii, *De magistro*, I.15).

<sup>42</sup> TERTULIANO in Peterson, M. A., *Introdução à filosofia medieval*, Ed. UFC, Fortaleza 1981, p. 49.

Esta subordinação ao Pai foi uma característica fundamental de uma linha filosófica chamada *Cristologia do Logos*, onde a busca pelo Deus ilimitado era, precisamente, a aceitação do limite do ser humano e, por isso a busca pela mística que indicaria a presença divina no homem; o que era e, permanece como um mistério, porque seu sentido último é o próprio limite de seu místico sentido. Esta presença hodierna se revela principalmente no mistério do rito cristão da transubstanciação, conjunção arcaica das palavras latinas *trans* (além) e *substantia* (substância):

Tomou em seguida o pão e depois de ter dado graças, partiu-o e deu-lho dizendo: ‘Isto é o meu corpo, que é dado por vós; fazei isto em memória de mim [...]’. Do mesmo modo tomou igualmente o cálice, depois de ceiar, dizendo: ‘Este cálice é a nova aliança em meu sangue, que é derramado por vós...’<sup>43</sup>.

Ladrière, ao ressaltar a palavra no mistério da “fé”, afirma:

Na experiência da “fé”, a palavra desempenha também um papel essencial, não, porém, como expressão de um sistema no qual nos fosse dada uma nova aproximação da verdade, mas sim, como revelação. Isto é, como livre manifestação de um desígnio de Deus sobre o mundo, no qual o destino do homem, assim como, de certa forma, o ser mesmo de Deus, se acha implicado [...] Na medida em que a revelação não é simplesmente apelo dirigido à vontade, mas manifestação do mistério de Deus que orienta certo modo de compreensão, certo tipo de inteligibilidade, de tal forma que a “fé” efetivamente envolve um saber. Para situar corretamente este saber em relação aos outros, naturalmente é preciso reportá-lo à sua origem, recolocá-lo no contexto vivido da palavra relevante [...] Esta é essencialmente anúncio, a partir do que todos os seus outros caracteres devem ser reinterpretados [...] A relação da “fé” com a verdade é escatológica, ou seja, plenamente atual e, ao mesmo tempo, inteiramente por vir. Contudo, se a verdade implicada na “fé” tem este estatuto misterioso, é porque encontra seu fundamento último na Palavra viva, que é a própria revelação que anunciou a si mesma, dizendo: ‘Eu sou o Caminho, a Verdade e a Vida’<sup>44</sup>.

<sup>43</sup> «Et accepto pane gratias egit et fregit et dedit eis dicens hoc est corpus meum quod pro vobis datur hoc facite in meam commemorationem [...] similiter et calicem postquam cenavit dicens hic est calix novum testamentum in sanguine meo quod pro vobis funditur» (Lc.22.19-20).

<sup>44</sup> Ladrière, J., *A articulação do sentido*, op. cit., pp. 183-187.

Para Steiner, nas relações com o sagrado não há antinomias, porque a Verdade não é contingente; ela pressupõe a si; é, como cita Ladrière, está autoimplicada, não carecendo de comprovação para conceber o discurso e nele atestar uma revelação com sua própria lógica, enquanto que para Agostinho, a experiência mística implica aceitar da existência de Deus, única via à descoberta dos conhecimentos necessários, eternos, imutáveis e pré-existentes na alma. Este Pai eterno e imutável é Aquele que tem presciência, não existe um tempo em que não permanecesse, tampouco procede de lugar algum; é ao mesmo tempo, uma realidade imanente e transcendente ao pensamento, conforme descreve Derrida: «na forma como se revelou a Moisés, Yahweh, não propriamente um nome, apenas uma forma verbal designando, eu sou o que sou»<sup>45</sup>.

Adalbert-Gautier Hamman, ao retratar o místico na obra de Agostinho, realça:

Este Deus à espreita em sua vida (de Agostinho), este Deus presente em seus irmãos, este Deus no mais íntimo de sua alma é também aquele que ele aspira estreitar acima de todas as pesquisas, para o qual ele tende com todo o seu ser, inflamado agora pelo próprio Amor. Quantas vezes não observa o horizonte para ver se ele vem, para repousar nele e dele gozar. Esta palavra de gozo é-lhe reservada agora não somente para a visão, mas também para a posse de Deus<sup>46</sup>.

#### O signo na tradução em *De Magistro*

A palavra *signum*, no *prae-medioevo*, tinha vasta gama de significados: marca, sinal, efígie, imagem, insígnia, vestígio, pegada, selo, sinete, senha, e etc., abrangendo as inúmeras classes e subclasses, postuladas pelos contemporâneos da semiótica. Entre os derivados de sua raiz estão os verbos latinos *signo*, *signare* (marcar, selar, assinalar); *assigno*, *assignare* (assinar); *consigno*, *consignare* (consignar); *designo*, *designare* (designar); *persigno*, *persignare* (tomar nota de, registrar); *sigillo*, *sigillare* (selar), *significo*, *significare* (dar a entender por sinais, significar) e ainda os substantivos, adjetivos e advérbios correlatos.

<sup>45</sup> Derrida, J., *Torres de Babel*, trad. Junia Barreto, Ed. UFMG, Belo Horizonte 2006, p.17.

<sup>46</sup> Hamman, A.-G., *Os padres da Igreja*, trad. Isabel Fontes Leal Ferreira, Paulinas, São Paulo 1985, p. 234

Em *De Magistro* existem sentidos imbricados: histórico, espiritual, filosófico, místico, pedagógico, os quais requisitam interpretações mais abstrusas que as dos signos unívocos. Esta necessidade, segundo Ricoeur é pertinente à *hermenéia* de Aristóteles, que não se limitava à alegoria, mas a todo o discurso significante, interpretando a realidade na medida em que desta dizia algo<sup>47</sup>.

Charles W. Morris, ao comentar *De Interpretatione* de Aristóteles, obra que influenciou os gramáticos romanos, afirma:

Suas palavras [de Aristóteles] contêm a base da teoria que se tornou tradicional à época: o intérprete do signo é a mente; o interpretante é um pensamento ou conceito; esses pensamentos ou conceitos são comuns aos homens e surgem da apreensão dos objetos e de suas propriedades realizadas pela mente; às palavras, é dada pela mente a função de representar diretamente esses conceitos e indiretamente as coisas correspondentes. [...] em vez de ser uma simples contemplação do mundo, é um processo altamente seletivo, no qual o organismo consegue indicações de como agir em relação a ele<sup>48</sup>.

Em *De Magistro*, Agostinho indica um destes gramáticos gregos, Dionísio Trácia, que utilizava o termo grego *antwnumía*, palavra que no latim passou a *pronomen*, com a função de designar uma categoria de palavras que substituíam o nome, para dar-lhe ênfase ou esclarecer seu significado:

É fácil, creio que aceitaste a denominação de pronome, àquilo que substitui o nome e designa a coisa por uma significação menos completa que o nome. Pois creio que deste modo tenha definido o gramático que o referiu: 'Pronome é uma parte da oração que usada no lugar do nome, significa o mesmo objeto, embora não tão perfeitamente'<sup>49</sup>.

Agostinho se fundamenta nos gramáticos para atribuir à linguagem as funções de ensinar e rememorar e, indica *o como* se aprende e *o como*

<sup>47</sup> Ricoeur, P., *O conflito das interpretações*, op. cit. p. 8.

<sup>48</sup> Morris, Ch. W., *Fundamentos da teoria dos signos*, trad. Milton José Pinto, Ed. USP – Livraria Eldorado Tijuca, Rio de Janeiro 1976, pp. 51-52.

<sup>49</sup> «Facile est; nam credo te accepisse ac tenere pronomen dictum, quod pro ipso nomine valeat, rem tamen notet minus plena significatione quam nomen. Nam, ut opinor, ita definivit ille, quem grammatico reddidisti: Pronomen est pars orationis, quae pro ipso posita nomine minus quidem plene idem tamen significat» (AVGVSTINI, Aurelii, *De magistro*, I, 5.25).

se ensina, a partir de quatro elementos constituintes da comunicação: a palavra (*verbum*), o discurso (*eloquium*), o dizível ou aquilo que se pode dizer (*dicibilis*) e a coisa em si (*res*). No entanto, vai além ao creditar que não apenas os signos da linguagem ensinam, já que podemos aprender sem a linguagem, através da coisa mesma: «De certa forma não; na verdade dizemos signo não só a signos outros, quaisquer que sejam, mas aos que a si significam, pois se trata de uma palavra, e todas as palavras são signos»<sup>50</sup>.

Para Agostinho, a linguagem falada (*dicibilis*) se baseiam determinados sons (*sona*) e se apresenta como um sistema de signos pela palavra (*verbum*); o significante (*sonus*) é o que percute em nossa audição, enquanto o significado (*significatio*) só poderemos acessar se dele tivermos um conhecimento anterior. Desta forma, a palavra se constitui numa rememoração e não propriamente em ensino. Isto levou Umberto Eco (1991) a citar que Agostinho, na esteira dos estoicos, chamou de *dictio* aquele *verbum vocis* que não só *foris sonat*, mas que é reconhecido enquanto correlato a um *verbum mentis*. Agostinho, ao admitir o inatismo pedagógico, entendeu que a existência do conhecimento preceda aos signos exteriorizados em forma oral ou escritos e, consoante acrescentou uma nova dimensão ao entender que este advém desde a origem, ou seja, é concedido na gênese, como *verbum intimum*:

Agora consideremos os exemplos, aqueles distinguidos na herética: No princípio era a Palavra, e a palavra estava em Deus, e era Deus, como os outros sentidos. A palavra estava no princípio em Deus; não se pretende confessar a divindade da Palavra de Deus, mas daquela fé refutada em face da fé que nos prescreve admitir a igualdade da Trindade: E, era a Palavra de Deus, depois submetemos: Esta estava no princípio em Deus<sup>51</sup>.

<sup>50</sup> «[...] nam cum dicimus signum, non solum signa cetera, quaecumque sunt, sed etiam se ipsum significat; est enim verbum, et utique omnia verba signa sunt» (AVGVSTINI, Aurelii, *De magistro*, I, 4.52).

<sup>51</sup> «Iam nunc exempla considera. Illa haeretica distinctio: *In principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum, et Deus erat*, ut alius sit sensus: *Verbum hocrierat in principio apud Deum*, non vult Deum Verbum confiteri. Sed hoc fidei refellendum est qua nobis de Trinitatis aequalitate praescribitur ut dicamus: *Et Deus erat Verbum*, deinde subiungamus: *Hoc erat in principio apud Deum*» (AVGVSTINI, Aurelii, *De doctrina christianna*, IV, 2.3).

O capítulo oito de *De Magistro* é dedicado à inferioridade do signo ante seu significado, indicando um caminho para a tradução que privilegie o significado contido na palavra e não a palavra propriamente, enquanto designada por um nome, deixando clara a diferença entre o signo e seu significado: «[...] temo parecer risível ao iniciar e empreender tão grande caminhada ao considerar apenas os signos, e não as coisas mesmas por eles significadas»<sup>52</sup>.

No diálogo que manteve com o amigo Evódio, Agostinho o questiona: «Por que, geralmente, ao ver somente a fumaça, entendemos que sob ela há o fogo que não vemos?»<sup>53</sup>.

Agostinho tinha como iluminação as revelações de verdades inteligíveis, eternas, imutáveis e universais; deste modo, definiu que nada aprendemos pelas palavras e que o verdadeiro conhecimento só é encontrado no Mestre que habita o interior do homem. Para provar a instabilidade das verdades exteriores, considerou que as palavras referenciam significados interpretados e que estes emitem informações passadas, fazendo uso doutras palavras, doutros signos:

Ao escrever sobre estas coisas, primeiramente é bom advertir para estar atento e “vê-las em si mesmas e não em seu signo”, nem ver qualquer objeto diverso de si. “Não olhar aquilo que significam”, tampouco de forma recíproca. Falando a respeito dos signos digo que é preciso considerar não só o que são em si, mas principalmente o fato de serem signos, isto é que significam algo. De fato o signo é algo que além da imagem que transmite ao sentido, é sentido de si mesmo, e faz vir à mente com sua presença alguma coisa diferente de si. Por exemplo, ao olharmos rapidamente para uma pegada de um animal imaginamos com certeza que ele tenha por ali passado há pouco tempo. “Ao ver a fumaça sabemos que sob ela existe o fogo”. Ao ouvir a voz de um ser animado nela discernimos o seu estado de ânimo. Os soldados treinados para ouvir o soar da trombeta discernem se devem avançar ou recuar, ou fazer outra manobra exigida na batalha<sup>54</sup>.

<sup>52</sup> «[...] ne ridiculus videar, qui non rerum ipsarum, quae significantur, sed signorum consideratione tantam viam ingredi coeperim [...]» (AVGVSTINI, Aurelii, *De magistro*, I, 8.1).

<sup>53</sup> «Cur ergo plerumque fumum solum videndo, ignem subter latere cognoscimus, quem non videmus?» (AVGVSTINI, Aurelii, *De quantitate anima*, I, 24.45).

<sup>54</sup> «Quoniam de rebus cum scriberem, praemisi commonens ne quis in eis attenderet nisi quod sunt, non etiam si quid aliud praeter se significant; vicissim de signis disserens hoc dico, ne quis in eis attendat quod sunt, sed potius quod

Em *Doctrina Christiana*, obra dedicada à hermenêutica teológica, admite que um signo de fumaça faça imaginar o fogo, mas em si não identifica se este ocorreu ou está ocorrendo. Entende a fumaça como um signo não mimetizado do fogo, por apresentar características físicas muito diferentes, não obstante sua percepção criar respostas apropriadas à interpretação de algo que não aparece.

Steiner, abordando na tradução a questão dos signos convencionalizados, revive Agostinho, ao abordar o signo do fogo:

Pelo fato de todo o dizer humano consistir de signos arbitrariamente selecionados e intensamente convencionalizados, o significado não pode nunca ser totalmente separado da forma da expressão. Mesmo os termos mais puramente ostensivos e aparentemente neutros estão incrustados em peculiaridades linguísticas, num intrincado molde de costumes sócios culturais. Não há qualquer superfície de transparência absoluta... O ponto é sempre o mesmo: as cinzas não são tradução do fogo<sup>55</sup>.

Ao perdurar no tema da fumaça e do fogo, Agostinho expõe as diferenças entre *signa naturalia* e *signa data*:

Alguns signos são “naturais” e outros “intencionais”. Natural é aquele que sem intervenção da vontade humana nem de sua intenção evidencia-lhe um correspondente significado, e por si mesmo se faz conhecer, além de apontar para outra coisa. A fumaça reclama o fogo, faz isto de fato não porque queira significar o fogo, mas pela reflexão ou a noção das coisas que nós já tenhamos experimentados, e deste modo sabemos que ali deve esconder-se também o “fogo” onde se percebe somente a fumaça. Igualmente, o vestígio do animal que passa por certo lugar aparece neste gênero de signo (na imaginação). De tal modo o homem irado ou triste mesmo que ele não o queira, empalidece sua figura e seu estado de ânimo, tornar-se uma presa da ira ou da tristeza. Entretanto, poder-se-ia afirmar isto de qualquer outro sentimento, posto que se manifestem nos traços que deixam no semblante, ainda que impeçamos que isso ocorra; porém não é minha intenção tratar das categorias dos signos agora, embora na

signa sunt, id est, quod significant. Signum est enim res, praeter speciem quam ingerit sensibus, aliud aliquid ex se faciens in cogitationem venire; sicut vestigio viso, transisse animal cuius vestigium est, cogitamus; et fumo viso, ignem subesse cognoscimus; et voce animantis audita, affectionem animi eius advertimus, et tuba sonante milites vel progredi se vel regredi, et si quid aliud pugna postulat, oportere noverunt» (AVGVSTINI, Aurelii, *De doctrina christianna*, IV, 1.1).

<sup>55</sup> Steiner, G., *Depois de Babel*, op. cit., p. 263.

abordagem desta matéria não se pudesse omiti-las completamente. Acredito que apenas mencioná-las nestas regras seja suficiente<sup>56</sup>.

A semiótica augustiniana, portanto, perpassa o caráter linguístico ao acrescentar uma dimensão localizada na teologia e na filosofia. É claro em *De Doctrina Christiana*, que Agostinho admite em sentido *lato* tudo o que se refira a princípios da doutrina cristã, mas, claro igualmente é que considera as alegorias figurativas como não passíveis de serem interpretadas literalmente, porque implicam na verdade poder diferir da constatação empírica, o que requer um estudo da dimensão semiótica do contexto.

Em *De Magistro*, ao propor que as palavras em si sejam meros signos, nada significando, fundamentou-se em uma concepção de interpretação que primeiro procurava o sentido literal; depois o sentido dos sintagmas que revelam a intercontextualidade com a doutrina, para após associar o princípio platônico que envolve o paradigma das ideias eternas, que admite alguns signos existindo por si, não nasceram e não perecerão, tampouco sofrerão acréscimos ou reduções. Lefevere ao referir este paradigma afirma:

[...] o paradigma da tradução no Ocidente teria sido estabelecido, não tanto por Jerônimo, mas por Agostinho, que aconselhava tomar por sentido figurado o sentido literal de passagens bíblicas que poderiam ser interpretadas em desacordo com a ideologia do cristianismo e, dentro desse espírito reescrevê-las [...]<sup>57</sup>.

Ao longo do texto latino de *De Magistro* não encontrei a palavra *repraesento*, enquanto por vezes, ao tratar dos signos, surge *indicare*, uma peculiaridade da semiótica augustiniana, em que o signo

<sup>56</sup> «Signorum igitur alia sunt naturalia, alia data. Naturalia sunt quae sine voluntate atque ullo appetitu significandi praeter se aliquid aliud ex se cognosci faciunt, sicuti est fumus significans ignem. Non enim volens significare id facit, sed rerum expertarum animadversione et notatione cognoscitur ignem subesse, etiam si fumus solus appareat. Sed et vestigium transeuntis animantis ad hoc genus pertinet; et vultus irati seu tristic affectionem animi significat, etiam nulla eius voluntate qui aut iratus aut tristic est; aut si quis alius motus animi vultu indice proditur, etiam nobis non id agentibus ut prodatur. Sed de hoc toto genere nunc disserere non est propositum. Quoniam tamen incidit in partitionem nostram, praeteriri omnino non potuit, atque id hactenus notatum esse suffecerit» (AVGVSTINI, Aurelii, *De doctrina christianna*, IV, 1.2).

<sup>57</sup> Lefevere in Lages, S. K., *Walter Benjamin*. op. cit., p.76.

potencializa a probabilidade de ser, conforme escreveu: «Uma palavra é apenas um signo do que quer que seja uma coisa, a fim de que o ouvinte possa entender aquilo que narra um locutor [...] um signo é aquilo que indica algo além de si mesmo à mente»<sup>58</sup>.

É importante não associar esta referência menor à *palavra* enquanto a própria língua, que pelo contrário Agostinho a tinha em suma conta:

Contra a ignorância dos próprios signos, o grande remédio é o conhecimento das línguas.<sup>59</sup>[...] O homem temente a Deus, de boa vontade procura-o diligentemente na Sagrada Escritura. Deste modo, amansado pela piedade, e não atraído por disputas vãs, munido do conhecimento das línguas e não apegado a palavras e locuções desconhecidas, protegido pelo conhecimento de outras coisas necessárias, não ignorando a força da natureza das coisas que apresentam semelhanças; colaborando para a verdade dos códigos, e diligentemente corrigindo-os na busca do melhor para que igualmente instruído venha a discutir e resolver as passagens ambíguas da Sagrada Escritura<sup>60</sup>.

Tanto se considere que Agostinho preocupado com a divulgação da mensagem cristã, escreveu *De Catechizandis Rudibus* (399-400), dedicado à instrução de cristãos analfabetos. Agostinho fazia uma exceção ao *sermo eruditus* quando por necessidade de comunicação, utilizava outra modalidade de oratória, a “língua púnica” ou “cartaginês” do baixo-latim e de Tagaste, sua cidade natal: «Deixo de lado que muitas palavras possam não ser adequadamente ouvidas, sobre elas muito discutimos como há pouco, quando disse misericórdia e usou uma palavra

<sup>58</sup> «Verbum est uniuscuiusque rei signum, quod ab audiente possit intellegi, loquente prolatum... Signum est quod et se ipsum sensui et praeter se aliquid animo ostendit» (AVGVSTINI, Aurelii, *De dialectica*, I, 5).

<sup>59</sup> «Contra ignota signa propria magnum remedium est linguarum cognitio [...]» (AVGVSTINI, Aurelii, *De doctrina christianna*, IV, 3.1.1).

<sup>60</sup> «Homo timens Deum, voluntatem eius in Scripturis sanctis diligenter inquirat. Et ne amet certamina, pietate mansuetus; praemunitus etiam scientia linguarum, ne in verbis locutionibusque ignotis haereat, praemunitus etiam cognitione quarumdam rerum necessariarum, ne vim naturamve earum quae propter similitudinem adhibentur, ignoret; adiuvante etiam codicum veritate, quam sollers emendationis diligentia procuravit; veniat ita instructus ad ambigua Scripturarum discutienda atque solvenda» (AVGVSTINI, Aurelii, *De doctrina christianna*, IV, 2,2.16).

*punica*; afirmou tê-la ouvido daqueles que bem conhece a língua, significando piedade»<sup>61</sup>.

Agostinho defende que o signo seja inferior à coisa significada, porque os signos são apreendidos da realidade vivida de forma imediata, enquanto seus significados transcendem a mera experiência e apontam para algo além.

Ricoeur, ao tratar da relação entre a linguagem e signos afirma:

Por lenguaje entendemos el uso de signos que no son cosas sino, que valen por cosas, el intercambio de los signos en la interlocución, el rol central de una lengua común en el plano de la identificación comunitaria; se trata de una competencia universal (...). Este acuerdo presupone una homología completa entre el signo y la cosa, sin arbitrariedad, y, por ende, más ampliamente, entre el lenguaje y el mundo, lo que constituye bien una tautología, si se decreta que un recorte privilegiado es figura del mundo, o bien una pretensión inverificable, en ausencia de un inventario exhaustivo de todas las lenguas habladas<sup>62</sup>.

Agostinho, ao referenciar o *signum*, mostra que os animais comandam suas ações, no entanto admite que, nestes refletem meros sinais naturais, ocorrências destituídas da intenção de significar algo, enquanto os signos intencionais, puramente humanos, têm em si a ideia de dar um significado, porque transcende sua natureza orgânica. Os “sinais naturais” indicam conhecimento potencial, os quais, não obstante significarem involuntariamente depender-se-iam entre si, enquanto que os “sinais intencionais” são frutos da experiência volitiva do homem através de sua mente ativa e livre.

Para Agostinho a intencionalidade do signo é específica dos seres racionais, a fim de estabelecerem relações convencionadas, ao passo que a naturalidade aponta para o interior da mente do emissor, constituindo-se em *sinais* para os seres irracionais e em *signos* para os racionais, assim, para os signos convencionais considerou:

Os signos convencionais são os signos que mutuamente trocam os viventes entre si para manifestar, na medida do possível, as moções da alma, como as sensações e os pensamentos. Nenhum outro motivo existiria para

<sup>61</sup> «Diu te tamen arbitratus sum nescire, quid tibi dictum sit, cum ego nescirem, quid dixeris; nam si te bene audissem, nequaquam mihi videretur absurdum pietatem et misericordiam uno vocabulo Punice nominari [...]» (AVGVSTINI, Aurelii, *De magistro*, I, 8).

<sup>62</sup> Ricoeur, P., *Sobre la traducción*, op. cit., pp. 33-40.

significar, emitir sinais senão aquilo para manifestar ou transmitir o estado de ânimo a outro, um algo que se passa no espírito e que se mostra em signo. Temos estabelecido considerar e alocar esta categoria de signos enquanto se refira a homens, pois que os signos dado por Deus contido na Sagrada Escritura estão firmemente manifestados e para nós transmite aquilo que os homens escreveram. Os animais, na verdade tem signos como sinais, e igualmente comunicam os desejos de seu espírito. Além disso, encontramos o *galo* que pelo bico, comunica um sinal às galinhas para que venham a ele. Da mesma forma o *pombo* com seu arrulho chama a pomba, ou é por ela chamado. Acostumamos a perceber vários fatos deste gênero, como a fisionomia que com sua expressão ou o grito de dor demonstram uma manifestação do espírito sem intenção de significar algo ou se o fazem para na verdade significar qualquer outra coisa. Esta seria uma questão que não entra na matéria que estamos tratando agora, por isso esta parte do argumento não permeia a obra presente como uma coisa necessária<sup>63</sup>.

Erwin Panofsky ao tratar dos registros deixados pelo homem, afirma:

O homem é, na verdade, o único animal que deixa registros atrás de si, pois é o único animal cujos produtos chamam à mente uma ideia que se distingue da existência material destes. Outros animais empregam signos e ideiam estruturas, mas usam signos sem perceber a relação da significação e ideiam estruturas sem perceber a relação da construção. Perceber a relação da significação é separar a ideia do conceito a ser expresso dos meios de expressão. E, perceber a relação de construção é separar a ideia da função a ser cumprida dos meios de cumpri-la<sup>64</sup>.

A respeito dessa diferença Ernest Cassirer afirma:

<sup>63</sup> «Data vero signa sunt quae sibi quaeque viventia invicem dant ad demonstrandos quantum possunt motus animi sui, vel sensa aut intellecta quaelibet. Nec ulla causa est nobis significandi, id est signi dandi, nisi ad depromendum et traiciendum in alterius animum id quod animo gerit is qui signum dat. Horum igitur signorum genus, quantum ad homines attinet, considerare atque tractare statuimus, quia et signa divinitus data quae in Scripturis sanctis continentur, per homines nobis indicata sunt qui ea conscripserunt. Habent etiam bestiae quaedam inter se signa, quibus produnt appetitum animi sui. Nam et gallus gallinaceus reperto cibo dat signum vocis gallinae ut accurrat, et columbus gemitu columbam vocat vel ab ea vicissim vocatur, et multa huiusmodi animadverti solent. Quae utrum, sicut vultus aut dolentis clamor, sine voluntate significandi sequantur motum animi an vere ad significandum dentur, alia quaestio est, et ad rem quae agitur non pertinet. Quam partem ab hoc opere tamquam non necessariam removemos» (AVGVSTINI, Aurelii, *De doctrina christiana*, IV, 2.3).

<sup>64</sup> Panofsky, E., *Significado nas artes visuais*, trad. Maria Clara F. Kneese e J. Guinsfurg, Ed. Perspectiva, São Paulo 2004, p.23

En los animales sobre todo, el mundo de la representación ignora todavía la transformación de las impresiones en representaciones objetivas y el principio de la constancia y de la identidad del objeto que desempeña un papel determinante y decisivo en nuestra aprehensión de la realidad. [...] diferente para los hombres donde se caracteriza ese mundo de la representación de un modo de aprehensión difusa, un conjunto de cualidades de complejos, que caracterizan la región de la percepción específicamente humana. [...] el vivir y actuar en ese espacio de ningún modo equivale a intuirlo sensiblemente; el animal es incapaz de oponerse a él objetivamente y representárselo como un todo unificado de una determinada estructura<sup>65</sup>.

Portanto, tanto em Agostinho quanto em Panofsky e Cassirer, sensação e pensamento dependem de um sistema simbólico e, nestes, a linguagem refere um sistema de signos convencionais. A esta relação entre signos e linguagem, Maurice Merleau-Ponty afirmou:

A língua dispõe de certo número de sinais fundamentais, arbitrariamente ligados a significações-chaves; ela é capaz de recompor qualquer significação nova a partir daquelas, conseqüentemente de dizê-las na mesma linguagem, e finalmente se exprime porque reconduz todas as nossas experiências ao sistema de correspondências iniciais entre tal sinal e tal significação de que nos apoderamos aprendendo a língua, e que é, ele, absolutamente claro, porque nenhum pensamento se arrasta nas palavras, e nenhuma palavra no puro pensamento de alguma coisa<sup>66</sup>.

Eco, ao tratar dos signos em Agostinho, cita que o *alegorismo escritural* é uma alegoria interpretativa, que não concerne o modo pelo qual a linguagem representa os fatos, mas os próprios fatos explicam a alegoria e estabelecem a diferença entre *allegoria in verbis* e *allegoria in factis*: «Estamos acostumados a diferenciar alegorismo de simbolismo, porém esta distinção é recente; na Idade Média esses dois termos eram sinônimos». Eco afirma que o texto bíblico sempre diz algo diferente do que parece dizer: «Uma coisa é o que foi dito, outra é o que foi demonstrado [...]»<sup>67</sup>.

Eco, para tanto, exemplifica com a imagem alegórica do leão:

<sup>65</sup> Cassirer, E., *Esencia y efecto del concepto de símbolo*, trad. Armando Morones, Fondo de Cultura Económica, México 1956, p. 24

<sup>66</sup> Merleau-Ponty, M., *O homem e a comunicação. A prosa do mundo*, trad. Celina Luz, Ed. Bloch, Rio de Janeiro 1974, p. 2.

<sup>67</sup> «Aliud dicitur, aliud demonstrator» (Eco, U., *Arte e beleza na estética medieval*, op. cit., p. 87).

O leão tanto pode ser símbolo de Jesus como símbolo do diabo. Por esconder com a cauda os rastros que deixa na areia enganando seus caçadores, é símbolo de Cristo que apagou as marcas do pecado; da mesma forma por ressuscitar com seu fôlego o leãozinho natimorto, ao terceiro dia; é símbolo de ressurreição; mas pelo fato de Sansão e Davi lutarem contra um leão do qual abrem as mandíbulas, é símbolo da garganta do Inferno<sup>68</sup>.

Na *Sagrada Escritura*, encontramos a ligação do leão com o anticristo: «[...] Sede sóbrios e vigiais. Vosso adversário, o demônio, anda ao redor de vós como o leão que ruge, buscando a quem devorar»<sup>69</sup>. Segundo Gerd Heinz-Mohr, o leão é representado em numerosos pórticos de igrejas com um homem indefeso em suas fauces. Sua garganta aberta é comparada à abertura do inferno, como nos capitéis do claustro de Pipoll – Espanha.

Para Eco, o alegorismo no cristianismo atingiu o cerne do Signo:

Em um universo simbólico tudo está no próprio lugar, porque tudo se corresponde, as contas são exatas, uma relação de harmonia faz a serpente semelhante a virtude da prudência e a correspondência polifônica das referências e dos signos é tão complexa que a mesma serpente poderá equivaler, sob outro ponto de vista, a figura de Satanás... ‘O homem medieval vivia efetivamente em um mundo povoado de significados, referências, suprassentidos, manifestações de Deus nas coisas em uma natureza que falava continuamente uma linguagem heráldica. Lá, um leão não era só um leão, uma noz não era só uma noz, um hipogrifo era real como um leão, porque como este era signo irrelevante, existencialmente, de uma verdade superior<sup>70</sup>.

Eco realça que a terrível boca da fera no *prae-medioevo* simbolizava a entrada do inferno: “por leão compreendemos o Anticristo”<sup>71</sup>, e recomenda que para discernir se a palavra *leão* deva ser vista como figura do Cristo ou do Anticristo, há que se preceder a análise do contexto e encontrar a melhor interpretação, que se dá ao recorrer a uma *auctoritas* em análise intertextual. Eco, ao aludir a este sentido místico das coisas, absorvido do mundo helênico, chama-o de o projeto dos bestiários ou das *imagines mundi*, em que a cada animal, planta, parte do mundo, fato da

<sup>68</sup> Eco, U., *Arte e beleza na estética medieval*, op. cit., p. 87.

<sup>69</sup> «[...]sobrii estote vigilate quia adversarius vester diabolus tamquam leo rugiens circuit quaerens quem devoret [...]» (I P. 5.8).

<sup>70</sup> Eco, U., *Arte e beleza na estética medieval*, op. cit., pp. 72-75.

<sup>71</sup> «[...] per leonem antichristum intelligitur» (Eco, Umberto, *Arte e beleza na estética medieval*, op. cit., p. 87).

natureza, se predicavam determinadas propriedades, que constituíram um tecido de informação cultural a funcionar como um código cósmico. Porém, alerta para um possível equívoco de interpretação pelo fato de selecionarem-se propriedades, por vezes contraditórias.

Para Eco, Agostinho sabia que a *Sagrada Escritura* não falava só *in verbis*, mas também *in factis*, como descreveu em *De Doctrina Christiana* III, 5.9, uma *allegoria historiae*; e em *De Vera Religione* 50.99, uma *allegoria sermoni*<sup>72</sup>. Eco está referindo um momento em que Agostinho apresenta sua definição de signo, mostrando que este indica o que não mostra: «O signo é toda coisa que, além da impressão que produz em nossos sentidos, faz com que nos venha ao pensamento outro juízo distinto [...]»<sup>73</sup>.

Eco, ao comentar sobre o signo e a semiótica em Agostinho, afirma:

[...] ele é o primeiro autor que, com base em uma cultura estoica bem absorvida, funda uma teoria do signo (em muitos aspectos, afim com Saussure, ainda que com uma antecipação considerável). Em outras palavras, Agostinho é o primeiro que se pode mover com desenvoltura entre signos que são palavras e coisas que podem agir como signos, porque ele sabe e afirma com energia que: “O signo é certamente toda coisa que além de sua aparência oferece para alguém outro sentido de si, provocando uma nova reflexão”<sup>74</sup>.

Em *De doctrina christiana* II, 1-1, afirma que:

nem todas as coisas são signos, mas certamente todos os signos são coisas, ao lado dos signos produzidos pelo homem, para significar intencionalmente; há também coisa e eventos (por que não fatos e personagens?) que podem ser admitidos como signos ou (é o caso da história sacra) podem ser sobrenaturalmente dispostos como signos, a fim de que como signos sejam lidos<sup>75</sup>.

<sup>72</sup> Eco, U., *Arte e beleza na estética medieval*, op. cit., p. 52.

<sup>73</sup> «Signum est enim res, praeter speciem quam ingerit sensibus, aliud aliquid ex se faciens in cogitationem venire [...]» (AVGVSTINI, Aurelii, *De doctrina christiana*, IV, 2.2.3).

<sup>74</sup> «[...] signum est enim res praeter speciem, quam ingerit sensibus, aliud aliquid ex se faciens in cogitationem venires» (AVGVSTINI, Aurelii, *De doctrina christiana*, II, 1-1).

<sup>75</sup> Eco, U., *Arte e beleza na estética medieval*, op. cit., p. 83.

Tzvetan Todorov, estudioso da semiótica ocidental, igualmente qualificou Agostinho como o primeiro semiótico, posto que em suas obras, ao abordar os signos em geral, seu objetivo não foi apenas a beleza poética mas principalmente o conhecimento que proporcionam<sup>76</sup>. O exposto esclarece o porquê, em Agostinho não se traduzir *signum* por *senal*; ainda se considere que para as diferenças entre *signum* e *symbolum* o retor assinalou: «Que isto não te preocupe, por certo dizemos signos em geral a tudo que significa algo, e igualmente aí estão as palavras. Dizemos o mesmo dos símbolos militares, mais próximos dos signos e não pertencente às palavras»<sup>77</sup>.

Le Goff, cita que o símbolo no prae-medioevo era utilizado para indicar coisas inefáveis e mostra a forma como Agostinho o definia:

Sabemos que a Idade Média ignorou os termos símbolo, simbolismo, simbólico, no sentido em que os empregamos hoje e, no essencial, depois do século XVI. *Symbolum* não era empregado, na Idade Média, pelos clérigos senão em sentido muito especializado e restrito a artigo de fé [...]. O campo semântico do símbolo era, no essencial, ocupado pelo termo *signo*, o mais próximo do nosso símbolo, definido por Agostinho no segundo livro *De Doctrina Christiana*, mas também como *figura*, *imago*, *typus*, *allegoria*, *parabola*, *similitudo*, *speculum* que definem, aliás, um sistema simbólico muito especial. [...] Nos signos existiam três categorias de elementos simbólicos por excelência: “a palavra, o gesto e os objetos”; [...] usando a definição augustiniana do *signum-símbolo*, que além da impressão que comunicam aos sentidos, fazem-nos conhecer algo mais<sup>78</sup>.

Gillo Dorfles, apoiado em Cassirer faz uso da apreensão senciente, ao admitir que se possa notar nos animais uma resposta a sinais, mas jamais a símbolos, porque somente os homens detêm a particularidade de construir e reagir a estes. Segundo Gillo Dorfles, os homens estão a tão envolvidos por formas linguísticas que expressam símbolos místicos, ritos religiosos e outros que não são mais capazes de ver ou conhecer o mundo, senão por interposição desta relação semiótica; o que teria levado

<sup>76</sup> Todorov, T. citado por Fidalgo, A., *Manual de semiótica*, Universidade da Beira Interior. Biblioteca On-line, Covilhã 1999, p. 36.

<sup>77</sup> «Ne te istuc moveat; dicimus enim et signa universaliter omnia, quae significant aliquid, ubi etiam verba esse invenimus. Dicimus item signa militaria, quae iam proprie signa nominantur, quo verba non pertinent» (AVGVSTINI, Aurelii, *De magistro*, I, 4.47).

<sup>78</sup> Le Goff, J., *Para um novo conceito de Idade Média*, op. cit., pp. 326-328.

Cassirer, em seu *Ensaio sobre o Homem*, a chamá-lo de simbólicos: «Logo, em vez de definir o homem como *rationalia animal*, deveríamos tê-lo como *symbolicus animal*... Ao fazê-lo, podemos designar sua diferença específica e entender o novo caminho aberto para o homem no caminho para a civilização»<sup>79</sup>.

Porém, Agostinho antecipara a Dorffles:

E como você concede que não exista conhecimento, a não ser nas coisas que percebemos e conhecemos com a firmeza da razão? Portanto, o conhecimento sucumbe nos animais! Por outro lado, quando ela não está oculta, em qualquer caso é conhecimento. Logo, os animais não seriam capazes de sensação, pois a sensação permitida ao corpo por si mesma não se oculta da alma: E eles sentem como já foi concedido antes. Agora, diga-me onde estaria a dúvida daquela definição não menos falsa que nos assolou, acerca de que não existem sentidos nos animais?<sup>80</sup>.

Os signo-símbolos, entendidos por Agostinho, apontam para a forma como os interiorizamos e compartilhamos em convenções, enquanto para Tzvetan Todorov os signos são *imotivados* e os símbolos *motivados*<sup>81</sup>:

[...] as palavras são, em sua imensa maioria, signos; a relação que une a cruz a religião cristã, o erguer do chapéu à saudação, o preto ao luto é, ao contrário, simbólica. Definições e exemplos semelhantes se encontram tanto em linguística quanto em etnologia, tanto em estudos literários quanto em psicologia, tanto em filosofia quanto em teologia, pois todas essas disciplinas necessitam do símbolo e do signo... Porém, não é possível saber que a cruz significa a religião cristã sem saber a história da cruz<sup>82</sup>.

Este enfoque apresentou-se como um ponto nodal na tradução, porque *De Magistro* evidencia e coloca a essência do aprender e seus

<sup>79</sup> Cassirer, E., citado por Dorffles, G., *O devir das artes*, trad. Pier Luigi Cabra, Martins Fontes, São Paulo 1992, p. 24.

<sup>80</sup> «Quid? hoc nonne concedis, scientiam non esse, nisi cum res aliqua firma ratione percepta et cognita est? [...] Non igitur scientia cadit in bestiam. Cum autem non latet aliquid, utique scitur; non igitur sentiunt bestiae, si omnis sensus est cum passio corporis per seipsam non latet animam: sentiunt autem, ut paulo ante concessum est: quid ergo dubitamus illa definitionem improbare, quae omnem sensum circumplecti minime potuit, siquidem bestiarum sensus exclusus est?» (AVGVSTINI, Aurelii, *De quantitate anima*, I, 26.49).

<sup>81</sup> Todorov T. citado por Fidalgo, A., *Manual de semiótica*, op. cit., p. 35.

<sup>82</sup> Todorov, T., *Linguagem e motivação*, trad. Ana Maria Ribeiro Filipouski, Ed. Globo, Porto Alegre 1977, p. 7.

problemas na própria existência sob os signos que se mostram e que não se revelam por uma linguagem simplesmente enunciativa ou relacional.

Arendt, ao tratar da linguagem simbólica em Agostinho, entende que a demarcação entre a submissão do dogma à autoridade da Escritura e da Igreja, é deliberada de tudo aquilo que é de ordem dogmática, porque esta poderia ser fatal na interpretação de um autor religioso. Exemplifica o que afirma a partir da *Sagrada Escritura*: «O que quereis que os homens vos façam, fazei-o também a eles»<sup>83</sup>. A contrapartida subentendida da recomendação acima é: «não faças ao outro aquilo que não queres que façam a ti». Arendt cita que especificamente para este texto, Agostinho teria exclamado: «Eles não compreenderam!» E, acrescenta: «O texto citado não é de forma alguma suscetível de interpretações porque transpassa uma nação determinada, o texto é apátrida»<sup>84</sup>.

Arendt delimita a forma não dogmática de nossa interpretação de Agostinho e sugere que façamos uso de duas vias: por um lado, interrogando a esfera pré-teológica; por outro, procurando apreender aquilo que ele inclui de especificamente novo na formulação cristã, no qual reside o caráter próprio da vida humana, que é, ao mesmo tempo exigido e afirmado; que não é apenas a lei inscrita em nossos corações, mas a lei divina que governa do exterior. Segundo esta pensadora, o próprio Agostinho nos autoriza tal questão e tal interpretação, uma vez que ele só conceda a toda autoridade um papel preparatório e pedagógico, o que é plenamente evidenciado em minha tradução bilíngue de *De Magistro* (2015).

#### Comentários e notas sobre a minha tradução de *De Magistro*

Ao longo do texto, durante o diálogo, Adeodato responde ao pai por inúmeras vezes com as mesmas palavras, breves e sintéticas que parecem ter significados semelhantes, porém, revestidas de nuances que as diferem na interpretação, em face do matiz contextual em que se inserem. Fundamentado no dicionário de Francisco Torrinha, adotei o critério de estabelecer uma relação constante na tradução destas, conforme segue: *constat* – acordar (de concordar); *concedo* – assinto (de sujeitar-se); *convenit* – combinar (de ajustar-se); *assentior* – aprovado (ser da mesma opinião); *admitto* – permito (de ser favorável); *accipio* – acolho (de

<sup>83</sup> «[...] et prout vultis ut faciant vobis homines et vos facite illis similiter» (Lc. 6, 31).

<sup>84</sup> Arendt, H., *O conceito de amor em Santo Agostinho*, op. cit., p. 10.

receber). Agostinho, desde o início do capítulo I, apresenta sua concepção de linguagem e, admite que esta tenha como finalidade senão ensinar o aprender, através dos sentidos e do pensamento:

### I - 1 Augustinus

Quid tibi videmur efficere velle, cum **loquimur**?

O que compreendes que desejamos, quando **falamos**?

O verbo *loquor* aparece na *Vulgata* 139 vezes como uma fala comprobatória divina, *Locutio dei attestans*. Está intimamente ligado à *loquens*, que significa falar de forma expressiva. Todos são derivados de *Locutio*, o deus romano da fala, *eloquentia* (eloquência) dom da palavra; *eloquium* (discurso); *eloquor* (exposição, revelação, explicação); este último que revela a intenção de Agostinho na conversa com Adeodato.

Veikko Väänänen em seu livro *Introducción al Latín Vulgar*, afirma: “El latín del que son continuación las lenguas romances se encuentra en franco desacuerdo con la forma literaria y sobre todo clásica. Quien quiera explicar expresiones romances como *foie, tête o parler*, no debe acudir a *iecur, caput y loqui*, transmitidos por la literatura romana”<sup>85</sup>.

Utilizo a citação de Väänänen para explicar uma dificuldade que encontrei na tradução de *De Magistro*, em que Agostinho utiliza ao longo de todo o seu discurso o verbo latino *loquere*, pertencente à forma depoente, uma característica do latim que se configura pelo uso da forma verbal na voz passiva, no entanto, com o significado de voz ativa. Esta construção verbal pressupõe uma atuação linguística em que a fala se constitui numa “ação mediada”, que consiste em sublinhar a existência de um circuito locutório, no qual os papéis de sujeito falante e de ouvinte são permutáveis. O simplesmente “falar” estaria mais bem representado em latim por *aio*, ligado ao latim *vulgo* ou até mesmo por *dico*; porém, estes dois verbos não pressupõem um sujeito agente, enquanto *loquor* (eu falo) solicita tanto um “sujeito agente mediador” quanto uma “ação mediada”. Considerando que em português não temos uma palavra específica para a tradução deste sentido de *loquere*, traduzi-o por “falar”,

<sup>85</sup> Väänänen, V., *Introducción al latín vulgar*, trad. Sánchez Pacheco, Gredos, Madrid 1968, p. 27.

muito embora dentro do contexto, na tradução, eu sempre o tenha considerado dentro de uma fala mediada.

#### I - 4 Adeodatus

Quo tandem censes, nisi cum **interrogamus**?

Como opinas então, senão ao **interpelarmos**?

O próprio Agostinho esclarece a interpretação de *interrogamus*:

No que precede e se segue a uma proposição é de se crer no afastamento entre a pergunta (*percontatio*) e a interrogação (*interrogatio*). Entre perguntar e interrogar, disseram os antigos que existe uma diferença: à pergunta permitem-se muitas respostas, porém à interrogação apenas se responde sim ou não<sup>86</sup>.

É de deixar claro que, Agostinho quando deu a definição acima, o fez em uma obra que surgiu dez anos após ter redigido *De Magistro*, portanto, na obra de minha tradução ele não utilizou a palavra *interrogatio* nos moldes que acima esclareceu posteriormente.

Em obra dirigida a Gaius Herênio, *Ad C. Herennium – De Ratione Dicendi (Rhetorica ad Herennium) Liber IV.22*, popularíssima na retórica durante a idade média e na Renascença, de autor incerto, mas atribuída a Cícero, encontramos: «Nem todos estão de acordo que *interrogatio* seja uma acusação.»<sup>87</sup>.

Segundo esta obra, *interrogatio*, no sentido grego da *anacoenosis*, era um recurso utilizado em retórica, quando colocado sob a forma de questionamento que se fazia introdutoriamente no início de um discurso, em que, normalmente, não pretendia obter qualquer resposta, tinha somente um efeito de interpelação, obrigando o interpelado a pensar numa resposta apropriada. Em latim, *interrogatio* nem sempre designa

<sup>86</sup> «Quod credere quia dementissimum est, ita pronuntiabitur, ut praecedat percontatio, sequatur interrogatio. Inter percontationem autem et interrogationem hoc veteres interesse dixerunt, quod ad percontationem multa responderi possunt, ad interrogationem vero aut: Non, aut [...]» (AVGVSTINI, Aurelii, *De doctrina christiana*, IV, 3.3.6)

<sup>87</sup> *Interrogatio non omnis gravis est neque concinna [...]* (Cícero, op. cit., p. 284).

um interrogatório, e, no contexto de *De Magistro* se apresenta como uma “interpelação”.

#### I – 09 Augustinus

**At** ego puto esse quoddam genus docendi per **commemorationem**, magnum sane, quod in hac nostra sermocinatione res ipsa indicabit.

**Contudo** julgo ser de grande valor esse gênero de ensino por **rememoração**, que aqui, nossa conversa por si só indicará.

#### I - 11 Augustinus

**Video** quid **sentias**. **Sed** nonne attendis id quod te delectat in cantu modulationem quamdam esse soni; quae quoniam verbis et addi et detrahi potest, aliud est loqui, aliud est cantare? Nam et tibiis et cithara cantatur, et aves cantant, et nos interdum sine verbis musicum aliquid sonamus, qui sonus cantus dici potest, locutio non potest: an quidquam est quod contradicas?

**Compreendo o que pensas. Mas** não atentas que aquilo que te deleita no canto, é certa modulação do som? Desde que se possa adicionar ou subtrair palavras, uma coisa é falar, outra cantar. Efetivamente ao som de flautas e cítara cantam-se; os pássaros cantam e mesmo nós alguma música entoamos sem palavras, que sons de canto poder-se-iam chamar e não locução. Terias algo a objetar?

#### I - 19 Augustinus

Recte intellegis; simul enim te credo animadvertere, etiamsi quisquam contendat, quamvis nullum edamus sonum, tamen, quia ipsa verba cogitamus, nos intus apud animum loqui, sic quoque locutione nihil aliud agere quam commemorare, cum memoria, cui verba inhaerent, ea revolvendo facit venire in mentem res ipsas, quarum signa sunt verba.

Corretamente captaste, ademais, igualmente creio teres pressuposto que mesmo sem emitir sons nós refletimos sobre as palavras e falamos no íntimo de nossa alma. Desse modo, com a locução nada fazemos a não ser evocar a memória, fazendo-a agir e rememorar à mente as próprias coisas das quais as palavras são signos.

Agostinho ao escrever sobre a memória e os sentidos afirma:

Sim, é verdade! A não ser porque já existiriam em minha memória? Porém, elas estavam tão abrigadas e ocultas em cavernas secretíssimas que talvez não pudesse pensar nelas, se de lá não fossem arrancadas por quem me alertasse<sup>88</sup>.

À tradução de *commemorare* considerei o contexto onde estava inserida. Em alguns casos, segui a literalidade como em I-9, enquanto em outros, como I-19, considerei a citação acima e a traduzi por “evocar”, “chamar de algum lugar”. Em minha tradução, para a conjunção *sed*, entendida adversativa por excelência, considerei sempre a literalidade e a traduzi por “mas”; entretanto, para a conjunção *at*, dado sua função coesiva em gerar expressividade ao texto, quando muitas vezes tem uma função adverbial ao contribuir com o sentido do contexto, entre minhas opções, na tradução, busquei sempre a coerência com a raiz latina da conjunção. Por exemplo: contudo (*cum + totus*); entretanto (*inter + tantum*); entretantes (*inter + medium*); porém (*por + em* - forma apocopada do advérbio latino *endo*); todavia (*totus + via*).

Optei por traduzir: *sentias* por “pensar”, porque no texto anterior Agostinho solicita ao filho o que pensa a respeito de..., e *video* por “compreender”, embora fosse possível também traduzir por “perceber”. Tanto em português como em latim estas duas palavras podem ser sinônimas, no entanto vertendo-as do português para o latim, apenas “compreender” poderá ser traduzida por *interpretari*.

### I - 15 Augustinus

Nescire te arbitrator non ob aliud nobis praeceptum esse, ut in clausis cubiculis oremus, quo nomine significantur mentis penetralia, nisi quod deus, ut nobis, quod cupimus, praestet, commemorari aut doceri nostra locutione non quaerit.

Ignoras a lei que nos prescreve não proceder de outra forma, que não orarmos ocultos em um quarto, para que a súplica penetre em nossa mente. Senão, como poderia Deus nos fazer rememorar ou ensinar a alcançar pela locução aquilo que desejamos.

<sup>88</sup> «Ita est, verum est, nisi quia iam erant in memoria, sed tam remota et retrusa quasi in cavis abditioribus, ut, nisi admonente aliquo eruerentur, ea fortasse cogitare non possem?» (AVGVSTINI, Aurelii, *Confessionum*, XIII -10.10.17).

Considerarei a tradução de *significantur mentis* por “penetre em nossa mente”, porque esta expressão latina é correlata ao dualismo entre as faculdades de “sentir e entender”, existentes na filosofia grega e medieval, que os via como atos de faculdades essencialmente distintas e determinadas pela atuação das coisas sobre elas. Os sentidos receberiam os influxos do mundo exterior ao homem e forneceriam à inteligência os dados sensíveis, enquanto a inteligência receberia dos sentidos os dados sensíveis e os submeteria às diversas operações intelectivas como conceituar, julgar, raciocinar, interpretar, etc.

Agostinho, no capítulo II, prepara a introdução de sua teoria dos signos, a partir de uma leitura dos diferentes signos e não apenas dos verbais:

#### II - 18 Adeodatus

**Nimis quidem urges**, sed quando non habemus quid significemus, omnino stulte verbum aliquod promimus; tu autem nunc mecum loquendo credo quod nullum sonum frustra emittis, sed omnibus, quae ore tuo erumpunt, signum mihi das, ut aliquid intellegam. Quapropter non te oportet istas duas syllabas enuntiare dum loqueris, si per eas non significas quicquam. Si autem vides necessariam per eas enuntiationem fieri nosque doceri vel commoneri, cum auribus insonant, vides etiam profecto, quid velim dicere, sed explicare non possim.

Muito **me acusas**, mas quando não encontramos aquilo que significamos é insensato proferirmos qualquer palavra; tu, agora, ao falar comigo, creio, não emite nenhum som em vão, mas, como todos os que expressa oferece-me como signo para que eu entenda algo. Se com essas duas sílabas não quisesses significar alguma coisa não as pronunciaria. Se compreenderes que com elas há uma informação e que ao soar em nossos ouvidos produz um ensino ou nos rememore algo, entenderás o que quero dizer, mas não consigo explicar.

Cabe notar a tônica da dialética socrática levada a cabo entre pai e filho, a qual aparece sobrenadante ao longo de todo o discurso, e, pela qual, Agostinho “frequentemente faz provocações ao filho” e, muitas vezes “conclui pelo anverso” do desejado, com o propósito único de “confundir o filho” e provocá-lo a uma reação. No texto anterior, Agostinho admite “não concordar com o filho” e assume estar impedido de fazê-lo, e que ambos erraram ao acordarem que todas as palavras fossem signos. Este contexto me levou a traduzir *Nimis quidem urges* por

“certamente muito me oprimes”, porque denota a clara intenção do pai de que o filho não encontrasse uma alternativa fácil.

### II - 19 Augustinus

Quid igitur facimus? An **affectionem animi** quamdam, cum rem non videt, et tamen non esse invenit, aut invenisse se putat, hoc verbo significari dicimus potius, quam rem ipsam quae nulla est?

Então, o que faremos? Quando não vemos uma coisa e descobre-se ou supõem-se ter descoberto que ela não exista e, em face de **certa disposição da alma**, é possível significar-lhe a palavra mesmo que não exista?

Traduzi *affectionem animi* por “certa disposição da alma”, porque Agostinho está apresentando a Deodato a diferença entre os significados visíveis (“extramentais”) e os internos disponibilizados na mente (“espirituais”) e, em face do que descrevi no capítulo 2.9, onde a alma se apresenta como a conexão entre o mundo visível e invisível.

### II – 20 Adeodatus

Istud ipsum est **fortasse** quod explicare **moliebar**.

Era isso que acaso **esforçava-me** para explicar.

Traduzi *moliebar* por “esforço”, porque em latim, *moliebar* subentende um forte movimento de deslocamento de algo.

### II – 21 Augustinus

Transeamus ergo hinc, quoquo modo se habet, ne res **absurdissima** nobis accidat.

Retornemos, pois, donde estávamos para que algo **incongruente** não nos suceda.

Optei por evitar a literalidade e traduzir *absurdissima* por “incongruente”, por julgar a literalidade (*absurda*) imprópria ao contexto do diálogo.

## II – 24 Adeodatus

**Ridiculum** hoc quidem est, et tamen nescio quomodo video posse contingere; imo plane video contigisse.

Certamente isto é **risível**, desconheço o modo pelo qual possa ocorrer, pois entendo claramente que já tenha ocorrido.

A palavra latina *ridiculum* significa “coisa jocosa”, deste modo não optei por traduzi-la por “ridículo”, porque a tradução literal para o português implica em um “riso grotesco” ou de “escárnio”, o que não é o caso neste diálogo entre pai e filho. Traduzi por “risível”, que tem a conotação de rir de forma espirituosa.

O capítulo III apresenta sua “primeira proposição”, na qual estende à concepção de linguagem a toda comunicação, incluindo as que se dão através dos signos, responsáveis pela comunicação das ideias e juízos que fazemos em nosso mundo, exceto aos que se referem a fenômenos naturais:

## III – 4 Augustinus

Num colorem corpus dicimus an non potius quandam **corporis** qualitatem?

Acaso dizemos que a cor é uma coisa **material**, ou poderia ser certa qualidade do material?

## III – 6 Augustinus

Cur ergo et hic digito demonstrari potest? An addis **corporibus** etiam corporum qualitates, ut nihilo minus etiam istae, cum praesentes sunt, doceri sine verbis possint?

Logo, por quais razões poder-se-ia mostrar a cor com o dedo? Ao adicionar as qualidades aos **materiais**, sem alterá-los e elas presentes, poderíamos ainda ensinar sem palavras?

A palavra latina *corpus* surge em oposição à alma, mas, neste caso, carrega a ideia de ser algo ligado apenas aos cinco sentidos naturais e orgânicos, isto é, refere-se a corpos físicos, o que me levou a traduzi-la por “materiais”. Ainda, Agostinho, tem que as ideias em si, que levam à sensibilidade das qualidades, por não conter os sentidos que representam,

conforme atesta: «Não são os sentidos que nos imprime as ideias, porque estas em si não tem cor, nem som, nem cheiro, nem gosto, nem são táteis»<sup>89</sup>.

### III – 10 Augustinus

Numquamne vidisti, ut homines cum surdis gestu quasi sermocinentur ipsique surdi non minus gestu vel quaerant vel respondeant vel doceant vel indicent aut omnia, quae volunt, aut certe plurima? Quod cum fit, non utique sola visibilia sine verbis ostenduntur, sed et soni et sapes et cetera huiusmodi; nam et histriones totas in theatris fabulas sine verbis saltando plerumque aperiunt et exponunt.

Nunca viste como os homens se comunicam com os surdos, do mesmo modo que os próprios surdos igualmente respondem por meio de gestos e, ensinam ou indicam tudo, ou decerto muito daquilo que desejam? De tal modo, não se mostram sem palavras só as coisas visíveis, mas também sons, sabores, e outros iguais; de fato, todos os histriões nos teatros, geralmente dançam e contam histórias sem palavras.

Agostinho indica que os signos até possuem um sistema de linguagem não audível, mas que funciona como palavras visíveis. O signo, ao impressionar o sentido visual com uma imagem, mostra que a linguagem excede as palavras oralizadas ou escritas, conforme definiu em obra posterior:

Através do movimento das mãos, alguns exprimem a maior parte das coisas. Os cômicos com o movimento de todos os seus membros mostram certos signos aos expectadores, como que falando aos seus olhos. Os estandartes e insígnias militares manifestam aos olhos a decisão dos chefes. De modo que todos esses signos funcionam como palavras visíveis<sup>90</sup>.

<sup>89</sup> «[...] quarum nullam corporis sensus inpressit, quia nec ipsae coloratae sunt aut sonant aut olent aut gustatae aut contractatae sunt. audiui sonos uerborum, quibus significantur, cum de his disseritur [...]» (AVGVSTINI, Aurelii, *Confessionum*, X - 12.19).

<sup>90</sup> «Et quidam motu manuum pleraque significant, et histriones omnium membrorum motibus dant signa quaedam scientibus et cum oculis eorum quasi fabulantur, et vexilla draconesque militares per oculos insinuant voluntatem ducum. Et sunt haec omnia quasi quaedam verba visibilia» (AVGVSTINI, Aurelii, *De doctrina christiana*, IV, 3.4).

Os capítulos IV a VII estabelecem a reciprocidade dos signos, questionando possibilidades de se comunicar sem signos e as relações entre o signo e a palavra:

#### IV - 3 Augustinus

Cum ergo de quibusdam signis quaeritur, possunt signis signa monstrari; cum autem de rebus, quae signa non sunt, aut eas agendo post **inquisitionem**, si agi possunt, aut signa dando, per quae animadverti queant.

Logo, inquirido sobre signos podemos mostrar signos por signos; e quando se tratar de coisas que não são signos, imediatamente após a **interpelação**, poderemos expor os signos para que os notem.

As palavras latinas *inquisitionem* e *interrogatio* são sinônimas, deste modo, utilizei o mesmo critério que em I-4, e a traduzi por “interpelação”.

#### IV – 43 Augustinus

Concedisne omnem equum animal esse nec tamen omne animal equum esse?

Não assentirias que todo cavalo seria animal, mas, nem todo animal seria um equino?

#### IV - 47 Augustinus

Ne te istuc moveat; dicimus enim et signa universaliter omnia, quae significant aliquid, ubi etiam verba esse invenimus. Dicimus item **signa militaria**, quae iam proprie signa nominantur, quo verba non pertinent. Et tamensi tibi dicerem: ut omnis **equus** animal, non autem omne animal **equus**, ita omne verbum signum, non autem omne signum verbum est, nihil, ut opinor, dubitares.

Que isto não te preocupe, por certo dizemos signos em geral a tudo que significa algo, e aí estão igualmente as palavras. Dizemos o mesmo dos **símbolos militares**, mais próximos dos signos e não pertencente às palavras. Igualmente, se te dissessem: *todo cavalo é animal, e nem todo animal é equino, da mesma forma que toda palavra é signo, e nem todo signo é palavra*; acredito que não terias dúvidas.

Traduzi *signa militaria* por “símbolos militares”, face o que já tinha ressaltado no capítulo 2.6 que trata da interpretação do signo em *De Magistro*, no qual o historiador Le Goff e o linguista Todorov afirmam que, na semiótica do período medieval, as insígnias faziam parte dos símbolos.

No latim vulgar, enquanto *caballus* era o animal de carga, usado sempre no trabalho pesado, geralmente castrado, tinha a ver com o cavalo utilizado na agricultura; no latim clássico, *equus* (masculino) era o animal bem tratado, usado em Roma em pistas de corrida ou em passeios a serviço dos patrícios, e mais afeto ao cavalo para a batalha, ou a determinadas máquinas de guerra como o aríete, agregado, principalmente, à cavalaria romana. Em *Pro Murena*<sup>78</sup> de Cícero, encontramos: *Intus, intus, inquam, est equus Troianus*<sup>91</sup>. Para o feminino *equa* conservou-se integralmente em português pela derivação latina. Wäänänen explica esta diferença: «*Caballus* - En su origen “caballo de trabajo” o “caballo castrado”, *caballus* sustituyó a *equus*, al principio con un matiz peyorativo de “rocín”, a partir de Varrón y sobre todo en la época imperial; después cualquier caballo»<sup>92</sup>.

Portanto, optei por traduzir *equus* por “cavalo” quando se tratou de um substantivo e, por “equino” quando um adjetivo ou um substantivo adjetivado.

#### V – 35 Augustinus

Acute quidem falleris; sed ut falli desinas, acutius adtende, quod dicam, si tamen dicere id, ut volo, valuero. Nam verbis de verbis agere tam implicatum est, quam digitis digitis inserere et confricare, ubi vix dinoscitur nisi ab eo ipso, qui id agit, qui digiti **pruriant** et qui auxiliuntur **prurientibus**.

Engana-te agudamente, mas para findar tua dúvida, atente ao que te direi com a firmeza que desejo. De fato, mover-se entre palavras com palavras é tão complicado quanto entrelaçar os dedos e friccioná-los; somente quem o faz, sabe o que lhe **inquieta** e o quanto isso alivia a **inquietação**.

Tomei o cuidado de traduzir *prurientibus*, do verbo *prurio*, por “inquietação”. A tradução por “prurido seguido de comichão” é possível; no entanto, a palavra latina “prurido” no período medieval estava íntima

<sup>91</sup> Está dentro, aqui dentro, estou dizendo, é um equino de Tróia. (m.t.)

<sup>92</sup> Wäänänen, V., *Introducción al latín vulgar*, op. cit., p. 131.

e profundamente ligada aos casos de *lepra*, o que não se insere no contexto deste diálogo entre Agostinho e o filho. Na *Sagrada Escritura*, encontramos este sentido, em duas passagens por ocasião de uma súplica em confissão de Davi, quando acometido dessa doença.

Amigos e companheiros fogem de minha lepra, e meus parentes permanecem longe<sup>93</sup>.  
[...] são fétidas e purulentas as chagas que a minha loucura me causou<sup>94</sup>.

#### V – 39 Augustinus

Ergo, ut ea potissimum auctoritate utamur, quae nobis carissima est, cum ait Paulus apostolus: «Non erat in Christo est et non, sed est in illo erat», non opinor putandum est tres istas litteras, quas enuntiamus, cum dicimus «est», fuisse in Christo, sed illud potius, quod istis tribus litteris significatur.

Logo, servindo-nos de uma ilibada autoridade, que para nós é muito cara, o apóstolo Paulo, que disse: ‘Não existia em Cristo o **ser** e o **não ser**, mas nele só existia o **ser**’. Não concordarias, por exemplo, que estas três letras que pronunciamos (est) existissem em Cristo, mas sim aquilo que estas três letras significavam.

A tradução literal de *est* seria “é”, no entanto considerando o que escrevi no capítulo 2.9 em que trato do *cogito* em Agostinho, julguei mais adequado traduzir por “ser”, porque está a referir a presença da **existência** em Cristo.

#### V – 59 Augustinus

[...] Sed **ne** quis **tardior** aut **impudentiornondumcedat**, **asseratque** nisi illis auctoribus, **quibus** verborum **leges** consensu omnium **tribuuntur**, nullo modo esse **cessurum**, quid in Latina lingua excellentius Cicerone inveniri potest? At hic in suis nobilissimis orationibus, quas Verrinas vocant, coram praepositionem, sive illo loco adverbium sit, nomen appellavit.

<sup>93</sup> «[...] cari mei et amici mei quasi contra lepram meam steterunt et vicini mei nge steterunt» (Sl. 37.12).

<sup>94</sup> «[...] computruerunt et tabuerunt cicatrices meae a facie insipientiae meae» (Sl. 37.6).

Mas, a alguém **inepto** ou **lúbrico** que **não queira ver**, e que ainda **defenda** não pode ceder aos egrégios em **contribuir** com **regras** às palavras, a quem mais se **aproximar** do que da excelência em língua latina de um Cícero? Este, todavia, em seus celebérrimos discursos conhecidos por *Verrinas*, chamou de nome à preposição *coram* (“diante de”), ainda que ali pudesse ser nominada de advérbio.

A palavra *tardior* refere-se ao adjetivo *tardus* e, dentre possíveis traduções para o português, optei por “inepto” que significa aquele que se mostra “obscuro” em um determinado assunto. O mesmo ocorre com a palavra latina *impudentior* que se refere ao adjetivo “lascivo”, que traduzi por “lúbrico” significando “escorregadio”.

A palavra *nondum* é derivada da partícula *dum+non*, porém está acompanhada da palavra *cedat*. Neste caso, não se refere a ceder do verbo *cedo*, mas sim a uma forma de seu imperativo que em geral aparece na língua falada e acompanhada da partícula *dum*. *Nondum cedat* significa não deixar ver, não mostrar; portanto, aqui a traduzi por “não queira ver”. Traduzi a palavra latina *asseratque* por “defender” e *leges* por “regras”, mais adequado quando estamos tratando de linguística; *tribuuntur* por “contribuição” por não ser derivado do verbo *tribuo*, mas sim do substantivo “tributum”; e *cessurum*, de *cessio*, traduzi por “aproximar”.

#### V – 65 Augustinus e 66 Adeodatus

Adtende cetera et finge nos videre aliquid longius et incertum habere, utrum animal sit an **saxum** vel quid aliud, meque tibi dicere: «**Quia** homo est, animal est», **nonnetemere** dicerem?

Temere omnino, sed non temere **plane** diceres: *Si homo est, animal est*.

Atente ao restante e imagine estarmos a ver algo longínquo e contingente, acaso um animal em um **rochedo** ou se queres outra coisa, que me fizesse dizer a ti: «**Aquilo** é homem, é animal»; **teria eu dito irrefletidamente?**

Completamente **irrefletido**, mas não **inteiramente** impensado se dissesses: «Se é um homem, é um animal».

A palavra *saxum* permite várias traduções e envolve a ideia de “pedra”, *rocha*, optei por “rochedo”; a palavra *quia* é o antigo plural de *quid*, cuja tradução é o “que significa aquilo”, porém optei por traduzi-la por “aquilo é”; *nonne*, em latim, é um advérbio de dupla negação quando numa mesma oração, tem a negação anulada transformando-se numa afirmação. Ainda, a partícula *non* modifica o sentido se estiver na frente

ou atrás da outra negação, o que me levou a considerar esta frase como uma afirmativa.

A palavra latina correspondente ao verbo “temer” (ter medo) em português é o verbo *timeo*, mas, neste caso, estamos falando de *temere*, um ablativo em desuso de *temus+eris*, que significa em português “sem ponderação”, deste modo optei por “irrefletido”. O advérbio latino *plane* significa “total” e o traduzi por “inteiramente”.

Nos capítulos VIII-X, Agostinho analisa os significados e a necessidade de refletir sobre a coisa significada e, a função da linguagem para chegar-se à questão do conhecimento das coisas, afirmando que este é mais importante que seus signos:

#### VIII – 1 Augustinus

Et tamen, si dicam vitam esse quandam beatam eandemque sempiternam, quo nos deo duce, id est ipsa veritate, **gradibus** quibusdam **infirmitate** gressui nostro accomodatis perducere cupiam, vereor, ne **ridiculus** videar, qui non rerum ipsarum, quae significantur, sed signorum consideratione tantam viam ingredi coeperim[...].

Contudo, se eu disser que há uma vida venturosa e sempiterna pela qual pretendo que cheguemos a Deus, isto é, à própria Verdade, conduzindo-nos a **passos inseguros** por **degraus**; temo parecer **risível** ao iniciar e empreender tão grande caminhada considerando apenas os signos e não as coisas mesmas por eles significadas.

A tradução de *gradibus* por “degraus” levou em consideração a passagem da *Vulgata* na qual Jacob viu Deus aqui da terra em um sonho, e chamou este lugar de a casa de Deus e porta dos céus: «[...] e teve um sonho: via uma escada, a qual se apoiava na terra e tocava o cimo do céu; aonde anjos de Deus subiam e desciam por ela. No alto estava o Senhor»<sup>95</sup>.

À tradução de *infirmitate*, considerei “inseguros”; na tradução de *ridiculus*, a tradução literal levaria à ideia de escárnio, deste modo optei por “risível”.

#### VIII - 23 Augustinus

<sup>95</sup> «[...] viditque in somnis scalam stantem super terram et cacumen illius tangens caelum angelos quoque Dei ascendentes et descendentes per eam» (Gn. 28.12).

Cur ergo id **tantum**, quod in medio **positum** est, et **secundum** id, quod sonat, et secundum id, quod significat, te **accipere libuit**?

Por que tomaste por tão pouco as posicionadas ao centro, conforme o que sonorizam, ao priorizar a **seguinte** que significa (é); **interpretaste** como te **agradava**?

Neste caso, é necessário ler o texto VIII. 21: [...] **utrum** homo homo **sit** [...]. Adeodato escolheu privilegiar a primeira e a quarta, e as duas do meio não escolheu. **Secundum** é um advérbio de lugar, significa, neste caso, o que pospõem, destarte a traduzi por “a seguinte”. **Libuit** é o perfeito de **libet** que significa “agradar, dar prazer”, ao que traduzi por “agradava”, e **accipere** significa “compreender, interpretar”.

### VIII – 33 Augustinus

Vellem scire, quomodo illi resisteres, de quo iocantes solemus audire, quod ex eius ore, cum quo disputabat, **leonem** processisse concluderit. Cum enim quaesisset, utrum ea, quae loqueremur, nostro ore procederent, atque ille non potuisset negare, quod facile fuit, egit cum homine, ut in loquendo **leonem** nominaret. Hoc ubi factum est, ridicule insultare coepit et premere, ut, quoniam, quicquid loquimur, ore nostro exire confessus erat et **leonem** se locutum esse nequibat abnuere, homo non malus tam inmanem bestiam vomuisse videretur.

Queria saber como te oporias àquele do qual ouvimos ter feito zombarias, quando assumiu à pessoa com quem debatia, que dela saiu pela boca o **anticristo**. Acaso, ao questionar afirmando que tudo o que falamos emanaria de nossa boca, impeliu o oponente, que ao não poder negar algo fácil de conseguir, exclamou o nome do anticristo. Quando isto ocorreu, jocosamente começou a insultá-lo e o incitou a crer que tudo o que falamos é lançado de nossa boca; aquele homem sem maldade não tendo como negar o que pronunciou, dava mostras de ter vomitado uma besta feroz.

Nesta pesquisa, no capítulo 2.5, o tema do significado do leão na idade média foi intensamente abordado. A partir das considerações lá efetuadas não haveria como traduzir *leonis* a não ser por “anticristo”.

### IX – 10 Adeodatus

Concedo ipsam **scientiam**, quae per hoc signum evenit eidem signo esse anteponebam, sed non ideo etiam rem ipsam puto.

Assinto que mesmo o conhecimento pré-existente, que ocorre deste signo, se deva antepor ao signo, mas nem por isso também considero o mesmo da coisa.

Traduzi *scientia* por “conhecimento pré-existente”, em face da citação de Panofsky:

Existe uma diferença sutil de interpretação, em latim, entre *scientia* e *eruditio*... *Scientia* como “conhecimento”, denotando mais uma “possessão mental” que um processo mental, por se identificar com as ciências naturais e, *eruditio* como *estudo*, denotando mais um processo que uma possessão, por se identificar com as humanidades. A meta ideal da ciência seria algo como mestria, domínio, e a das humanidades algo como sabedoria<sup>96</sup>.

#### IX – 11 Adeodatus

Non enim ob aliud ista cognitio signo, de quo agimus, antelata est, nisi quia illud propter hanc, non haec propter illud esse convincitur. Nam ita cum quidam vorator **ventrisque**, ut ab apostolo dicitur, cultor diceret ideo se vivere, ut vesceretur, non tulit, qui audiebat, frugi homo et «quanto» inquit «melius ideo vescereris, ut viveres».

Certamente, não por outra razão, o conhecimento deve antepor o signo do qual tratamos, face sua preferência, se não, por aquilo a ser demonstrado. Como disse o Apóstolo ao afirmar que certo comilão **pançudo**, que vivia para comer, foi contestado por um sensato homem que o ouvia, e que lhe respondeu: «digo quão melhor seria se comesses para viver».

Agostinho refere uma passagem da *Sagrada Escritura*: “Esses tais não servem a Cristo nosso Senhor, mas ao próprio ventre. E, com palavras adocicadas e linguagem lisonjeira, enganam os corações simples”<sup>97</sup>.

A tradução literal de *ventrisque* estaria ligada ao ventre, no entanto, para dar o sentido de um grande ventre a traduzi por “pançudo”.

#### IX -18 Adeodatus

Deus hanc avertat amentiam. Iam enim intellego non ipsas cognitiones, quibus animum imbuit optima omnium disciplina, esse **culpandas**, sed eos

<sup>96</sup> PANOFSKY, E., *Significado nas artes visuais*, op. cit., p. 45.

<sup>97</sup> «[...]huiusmodi enim Christo Domino nostro non serviunt sed suo ventri et per dulces sermones et benedictiones seducunt corda innocentium [...]» (Rm. 16.18).

omnium miserrimos iudicandos, sicut et Persium iudicasse arbitror, qui tali **morbo** affecti sunt, cui nec tanta **medicina** subveniat.

Deus afaste esta loucura! Compreendo agora que nem os próprios conhecimentos possam ensinar com a perfeita disciplina esses **negligentes**; mas devemos em todo julgamento nos apiedar, como Persio também julgou àqueles afetados desta **doença da alma**, a qual nenhuma **ciência médica** curará.

É necessário analisar as referências no capítulo 2.9, em que a alma é a mediadora do encontro do homem com Deus e ainda considerar o que Agostinho escreveu dirigindo-se a Cristo como médico divino: «Ai de mim! Ó meu Senhor tenha compaixão de mim! Ai de mim, eu não escondo minhas feridas: Tu és o médico, eu sou o doente; tu és a misericórdia eu sou a miséria»<sup>98</sup>.

Estas observações me levaram a traduzir a palavra latina *culpandas* por “negligentes”, disponibilizada em dicionários de latim-português jurídico. *Morbo* significa doença, mas neste caso está ligada a “vício”; certamente Agostinho não está a referir à “doença do corpo”. Agostinho arrogava a Satanás como o pai da matéria infeccionada. A impossibilidade de uma cura para este mal pela ciência, me levou a traduzir *morbo* por “doença da alma” e, a palavra latina *medicina* não teria, neste caso, sua tradução por “medicamento”; portanto fiz a opção por “ciência médica”, a ciência dos humanos.

O capítulo X apresenta sua “segunda proposição”: o conhecimento em relação com a linguagem, da qual as palavras não introduzem novas verdades em nossa consciência, apenas nos advertem a buscar a Verdade dentro de nós:

#### X – 25 Augustinus

Non enim mihi rem, quam significat, ostendit verbum, cum lego *et sarabarae eorum non sunt commutatae*. Nam si quaedam capitum tegmina nuncupantur hoc nomine, num ego hoc audito, aut quid sit caput aut quid sint tegmina, didici? [...] memento nos non rei, quae significatur, sed ipsius signi velle habere notitiam, qua caremus profecto, quamdiu, cuius signum est, ignoramus.

<sup>98</sup> «[...] Ei mihi! Domine, miserere mei! Ei mihi! Ecce vulnera mea non abscondo: medicus es, aeger sum; misericors es, miser sum» (AVGVSTINI, Aurelii, *Confessionum*, XIII -10.28.39).

Quando leio as palavras que mostram: **as suas sarabalas não foram alteradas**, estas não mostram seus significados. Certos objetos com este nome servem para cobrir a cabeça, e por ventura ao ouvi-las, deduzirei o que é cabeça ou o que são coberturas?[...] recordas não ser da coisa que é significada que queremos o conhecimento, mas sim do signo, e não o possuiremos enquanto ignorarmos de que coisa é signo.

Aqui há uma referência à passagem da *Sagrada Escritura*:

[...] os sátrapas, os prefeitos, os governadores e os conselheiros do rei, em grupos à volta, verificaram que o fogo não tinha tocado nos corpos desses homens, que nenhum cabelo de suas cabeças tinha sido queimado, que suas vestes não tinham sido estragadas e que eles não traziam nem indício do odor de fogo!<sup>99</sup>.

Agostinho condiciona o significado à visão da coisa:

É isto que me esforço como posso para te persuadir, que nada apreendemos com os signos chamados palavras. Como dissemos a pouco, conhecida a própria coisa significada, aprendemos a força da palavra, ou seja, o significado refletido no som; bem diverso de quando percebemos essa realidade por meio de sua significação<sup>100</sup>.

Na última parte capítulos XI-XIV, Agostinho faz uma ponderação pedagógica, ao refletir sobre a função da linguagem e seu estatuto, enquanto, essencialmente humana e mediadora da relação simbólica do mundo real com o mundo espiritual. Embora possa ser acusado de mostrar a incapacidade da linguagem, em por si só ensinar, na verdade Agostinho nunca disse isso claramente, o que fez foi não eliminar a possibilidade de, mas sim de complementá-la, adicionando sua íntima ligação com o divino, do que resultou sua tese da interioridade:

<sup>99</sup> «[...] et congregati satrapae et magistratus et iudices et potentes regis contemplantur viros illos quoniam nihil potestatis habuissent ignis in corporibus eorum et capillus capitis “eorumnon” esset adustus et “sarabala” eorum non fuissent immutata et odor ignis non transisset per eos [...]» (Dn. 3.94).

<sup>100</sup> AVGVSTINI, Aurelii, *De magistro*, I, 10.25.

## XII - Augustinus

[...] de illis cum interrogamur, respondemus, si praesto sunt ea, quae sentimus, velut cum a nobis quaeritur intuentibus **lunam novam**, qualis aut ubi sit. Hic ille, qui interrogat, si non videt, credit verbis et saepe non credit, discit autem nullo modo, nisi et ipse, quod dicitur, videat, ubi iam non verbis, sed rebus ipsis et sensibus discit.

[...] como se nos perguntassem ao estarmos a observar a **lua nova**, qual seria ela ou onde se encontraria. Caso aquele que pergunta não a veja, acreditará na palavra ou não, mas como se ensinaria pelos sentidos a não ser que igualmente a visse conforme lhe é dito, Na verdade, ele não vê pelos sons das palavras, mas **ao sentir** a coisa em si.

Aqui encontramos um bom exemplo daquilo evidenciado por Arendt (2000), e oculto nas palavras de Agostinho. Sabe-se que a Lua Nova não é visível em nenhum lugar da terra; então, por que falando da luz de Cristo, o retor não mencionaria algo visível que pudesse ser sensoriado, como o Sol? Na verdade, utiliza de linguagem subliminar para dizer que o ser humano vive em estado de escuridão, como durante a Lua Nova, mas que pelo intelecto poderá encontrar a Luz.

## XIV - Augustinus

**Quidsit autem in caelis**, docebit ipse, a quo etiam per homines signis admonemur foris, ut ad eum intro conversi erudiamur, quem diligere ac nosse beata vita est, quam se omnes clamant quaerere, pauci autem sunt, qui eam vere se invenisse laentur.

**O significado de nos céus**, ele mesmo ensinará tanto como por meio de signos advertirá exteriormente os homens para que a ele voltemos de nosso interior, e nos ensinemos para a vida venturosa que todos proclamam desejar e que poucos podem verdadeiramente alegrar-se de tê-la encontrado.

Agostinho, vinte e quatro anos depois de escrever *De Magistro*, explicou o significado de “nos céus”, ao escrever uma de suas maiores obras, *De Civitate Dei*, retirando este título de um pensamento dos estoicos, os quais chamavam o universo de Cidade de Deus.

#### XIV – Augustinus

At istas omnes disciplinas, quas se docere profitentur, ipsiusque virtutis atque **sapientiae** cum verbis explicaverint, tum illi, qui discipuli vocantur, utrum vera dicta sint, apud semet ipsos considerant interiorem scilicet illam veritatem pro viribus intuentes.

Portanto, após terem ensinado com palavras todas as ciências que professam, incluindo as concernentes a virtude e a **sapiência**, os que são discípulos julgarão por si se o dito é verdadeiro, na medida de sua capacidade em contemplar aquela Verdade interior que falamos.

Ao longo desta dissertação considerei a tradução literal da palavra latina *sapientia* como “sapiência”, entendo esta como uma sabedoria divina, em oposição à sabedoria humana, porque neste caso não refletiria aquela pregnância a qual Agostinho indica, ao retratar a suprema sapiência de Deus: «amo a sapiência somente por si-mesma [...] e só se chega a Ela por um único caminho [...]. Ela (a sapiência) é uma luz inefável e incompreensível à mente»<sup>101</sup>.

#### Considerações finais

*De Magistro* retrata um diálogo entre pai e filho, mas não é a conversa mesma, posto que se a refletisse apresentaria a espontaneidade típica desta ação. Muito mais, em *De Magistro* o que se apresenta é o *enarratio* e o *explanatio*, fundado numa retórica de sentido em constante estado dialético e subliminar entre forças antagônicas: o bem e o mal, a verdade e o falso, os cristãos e os hereges, os colonizadores e os servos; tudo isto expresso dentro de um quadro alegórico, que requisitou uma tradução acautelada para que dela não houvesse dúvidas.

Ao longo da tradução identifiquei que a obra em si não responderia a todas as imprecisões suscitadas, destarte procurei respostas intertextuais em outras obras de Santo Agostinho e na *Vulgata*, as quais serviram de elementos de recorrência e deram sustentação a esta pesquisa; estas conexões com a *Vulgata Versio* aqui receberam minhas

<sup>101</sup> «Ego autem solam propter se amo sapientiam [...]. Lux est quaedam ineffabilis et incomprehensibilis mentium» (AVGVSTINI, Aurelii, *Soliloquiorum*, I, 8.22 e 23).

traduções, conquanto fiel ao mesmo critério adotado para a *corpora* agustiniana. Não obstante a fraterna dissensão entre Agostinho e Jerônimo<sup>102</sup>, como indica Francisco Moreno<sup>103</sup>, a envolver traduções do hebraico e do grego, dado Agostinho, predominantemente, dominar apenas a língua latina, seus estudos derivaram, mormente da *Vulgata*, como assumiu: “Por isso, a nossa fraqueza não nos permitia encontrar a Verdade apenas com a ajuda da razão pura e, deste modo, tínhamos a necessidade de consulência à autoridade da Sagrada Escritura”<sup>104</sup>.

A visão hermenêutica incidente na obra, assumiu uma abordagem linguística singular ante a perspectiva de traduzir, em *De Magistro*, não só as palavras dos interlocutores em sua estrutura fônica e semântica, mas principalmente o pensamento de Santo Agostinho, refletido em vocábulos com a peculiar eloquência latina, a ajuizar as influências do signo e seus significados na linguagem semiótico-agustiniana de seu tempo e espaço.

*De Magistro* se apresentou à tradução em um desafio de extrema elegância, ao me proporcionar o prazer de estar sincronizado com a obra, com o autor e seu contexto social, traduzindo ao mesmo tempo em que apreendia e refletia sobre a concepção pedagógica do retor. Em *De Magistro* a autoimplicação da “fé” na palavra Deus designando a Verdade, enquanto absoluta, foi condicionante e não permitiu a busca por outros sentidos que não o implicado na Sagrada Escritura. Contudo, é necessário clarificar, que em nenhum momento da obra, Santo Agostinho coloca a Verdade como uma representação que manifeste uma relação direta do signo com o significado; no texto ela é supra-semiótica e, como tal, seu sentido sempre foi considerado autoimplicado. Igualmente foi que, em face do afastamento temporal da textura social do *praemedioevo*, minha tradução teve uma primeira intenção de aproximar o leitor do autor, para que aquele pudesse, através de *De Magistro*, vivenciar a experiência agustiniana que prima pelo sensoriar Deus internamente.

<sup>102</sup> EUSEBIUS SOPHRONIUS HIERONYMUS (347-420).

<sup>103</sup> Moreno, F., *São Jerônimo. A espiritualidade do deserto*, trad. Maria Stela Gonçalves, Loyola, São Paulo 1992.

<sup>104</sup> «[...] ideoque cum essemus infirmi ad inveniendam liquida ratione veritatem et ob hoc novis opus esset auctoritate sanctorum Litterarum» (m.t.) (AVGVSTINI, Aurelii, *Doctrina Christiana*, XVIII, 6.8).

**Referências bibliográficas**

AGOSTINHO, Santo, *De magistro*, tradução anotada e comentada Antonio A. Minghetti, Editora φ, Porto Alegre 2015.

AVGVSTINI, Aurelii, *Soliloquiorvm* (386); *De Quantitate Animae Liber Unus* (388); *De Vera Religione* (388-391); *De Magistro Liber Unus* (389); *De Doctrina Christiana* (396 – 397); *Confessionum* (397 – 401); *De Catechizandis Rudibus* (400). Disponíveis em: *Bibliotheca patrologiae latinae elenchvs* <[http://www.hs-augsburg.de/~harsch/Chronologia/Lspost05/Augustinus/aug\\_c000.html](http://www.hs-augsburg.de/~harsch/Chronologia/Lspost05/Augustinus/aug_c000.html)> Prof. Ulrich Harsch. Acesso em 9 de julho de 2015.

Arendt, H., *O conceito de amor em Santo Agostinho*, trad. Alberto Pereira Dinis, Ed. do Inst. Piaget, Lisboa 2000.

Ariès, Ph. e DUBY, G., *História da vida privada. Do Império Romano ao ano mil*, trad. Hildegard Feist, Cia. das Letras, São Paulo 2004.

Bassnett, S., *Estudos de tradução. Fundamentos de uma disciplina*, trad. Vivina de C. Figueiredo, Ed. Fund. Calouste Gulbenkian, Lisboa 2003.

Cassirer, E., *Esencia y efecto del concepto de símbolo*, trad. Armando Morones, Fondo de Cultura Económica, México 1956.

— *Teoría del lenguaje y lingüística general*, trad. (n.c.), Ed. Paidós, Buenos Aires 1972.

CICERONIS, M. Tulli. *Ad c. Herennium – De ratione dicendi (rhetorica ad Herennium)*. Trad. para o Inglês de Harry Caplan. Printed by William Heinemann Ltda. Harvard University Press, 1954.

Coreth, E., *Questões fundamentais de hermenêutica*, trad. Carlos Lopes de Matos, Ed. EDUSP, São Paulo 1973.

Coseiu, E. e CORGS, L.G.; Malmberg, B., *Theory and practice of translation*, Nobel Symposium 3<sup>a</sup>, Stockholm, Sept. 6-10, Bern/Frankfurt a. M. 1976 (Trad. não publicada de Ina Emmel).

Derrida, J., *Torres de Babel*, trad. Junia Barreto, Ed. UFMG, Belo Horizonte 2006.

Dorffles, G., *O devir das artes*, trad. Pier Luigi Cabra, Martins Fontes, São Paulo 1992.

Eco, U., *Tratado geral de semiótica*, trad. Antônio de Pádua Danesi e Gilson Cesar Cardoso de Souza, Ed. Perspectiva, São Paulo 1980.

— *Arte e beleza na estética medieval*, trad. Mario Sabino Filho, Ed. Globo, São Paulo 1989.

— *Semiótica e filosofia da linguagem*, trad. Maria Rosaria Fabris e José Luiz Fiorin, Ática, São Paulo 1991.

— *Tratado geral de semiótica*, trad. Antonio de P. Danesi e Gilson C. C. de Sousa, Ed. Perspectiva. São Paulo 2007.

Fidalgo, A., *Manual de semiótica*, Universidade da Beira Interior. Biblioteca On-line, Covilhã 1999. Disponível em: <<http://www.bocc.ubi.pt/pag/fidalgo-antonio-semiotica-geral>>. Acesso em 9 de julho de 2007.

Furlan, O. A., *Das letras latinas às luso-brasileiras*, Ed. UFSC, Florianópolis 1984.

— *Gramática básica do latim*, Ed. UFSC, Florianópolis 1993.

Garcez, M. N., *Gramática latina*, Ed. do Brasil, São Paulo 1956.

Gospel communications, *Vulgata*, Disponível em: <<http://www.BibleGateway.com>>. Acesso em 10 de agosto de 2007.

Haag, H.; Born, A. van den; Ausejo, S. de, *Diccionario de la Biblia*, Ed. Herder, Barcelona, 1956.

Hamman, A.-G., *Os padres da Igreja*, trad. Isabel Fontes Leal Ferreira, Paulinas, São Paulo 1985.

Heinz-Mohr, G., *Dicionário dos Símbolos. Imagens e sinais da arte cristã*, trad. João Rezende Costa, Paulus, São Paulo, 1994.

Jolivet, R., *Vocabulário de filosofia*, trad. Gerardo Dantas Barretto, Ed. Agir, Rio de Janeiro 1975.

Kolakowski, L., *Horror metafísico*, trad. Aglaia D. P. Coutinho Castro, Papirus, Campinas 1988.

Ladrière, J., *A articulação do sentido*, trad. Salma Tannus Muchail, Ed. EDUSP São Paulo 1977.

Lages, S. K., *Walter Benjamin. Tradução & melancolia*, Ed. EDUSP, São Paulo 2002.

Le Goff, J., *Para um novo conceito de Idade Média*, trad. Maria Helena da Costa Dias, Ed. Estampa, Lisboa 1980.

Manly, P. H., *Masonic, Hermetic, Quabbalistic & Rosicrucian Symbolical Philosophy. Comentários in Oratio Hominis Dignitate, de Ioanis Pici Miran in Concordiae Comitibus*, 1486, Disponível em: [http://www.brown.edu/Departments/Italian\\_Studies/pico/oratio.html](http://www.brown.edu/Departments/Italian_Studies/pico/oratio.html). Acesso em 2 de Março de 2007 (Tradução não publicada Antonio A. Minghetti).

Merleau-Ponty, M., *O homem e a comunicação. A prosa do mundo*, trad. Celina Luz, Ed. Bloch, Rio de Janeiro 1974.

Moreno, F., *São Jerônimo. A espiritualidade do deserto*, trad. Maria Stela Gonçalves, Loyola, São Paulo 1992.

Morris, Ch. W., *Fundamentos da teoria dos signos*, trad. Milton José Pinto, Ed. USP – Livraria Eldorado Tijuca, Rio de Janeiro 1976.

Ortega y Gasset, J., *Miseria e esplendor de la traducción*, Por Miguel Ángel Veja, Ed. Catedra, Madrid 1994.

Panofsky, E., *Significado nas artes visuais*, trad. Maria Clara F. Kneese e J. Guinsfurg, Ed. Perspectiva, São Paulo 2004.

Peterson, M. A., *Introdução à filosofia medieval*, Ed. UFC, Fortaleza 1981.

Plaza, J., *Tradução intersemiótica*, Ed. Perspectiva, São Paulo 2003.

Ricoeur, P., *O conflito das interpretações. Ensaios de hermenêutica*, trad. Hilton Japiassu, Ed. Imago, Rio de Janeiro, 1978.

— *Sobre la traducción*, trad. y prólogo Patricia Willson, Ed. Paidós, Buenos Aires 2005.

Rónai, P., *A tradução vivida*, Ed. Nova Fronteira, Rio de Janeiro 1981.

Russ, J., *Dicionário de filosofia*, trad. Alberto Alonso Muñoz, Scipione, São Paulo 1994.

Schleiermacher, F., *Sobre os diferentes métodos de tradução*, NUT – Núcleo de Tradução da UFSC, Florianópolis 2001.

— *Hermeneutik*, Opus I/7, 2. ed., org. Heinz Kimmerle – Academia das Ciências e da Cultura de Heidelberg, Heidelberg, 1974.

Sontag, S., *Contra a interpretação*, trad. Ana Maria Capovilla, Ed. L&PM, São Paulo 1987.

Spalding, T. O., *Guia prático de tradução latina*, Ed. Cultrix, São Paulo 1968.

Steiner, G., *Depois de Babel. Questões de linguagem e tradução*, trad. Carlos Alberto Faraco, Ed. UFPR, Curitiba 2005.

Todorov, T., *Linguagem e motivação*, trad. Ana Maria Ribeiro Filipouski, Ed. Globo, Porto Alegre 1977.

Torrinha, F., *Dicionário latino português*, 2. ed., Ed. Gráficos Reunidos, Porto 1942.

Väänänen, V., *Introducción al latín vulgar*, trad. Sánchez Pacheco, Gredos, Madrid 1968.

Yakobson, R., *Aspectos linguísticos da tradução. In Linguística e comunicação*, trad. José Paulo Paes e Izidoro Blikstein, Ed. Cultrix, São Paulo 1974.