

**CIVITAS AVGVSTINIANA**  
**Revista Internacional de Estudos Agostinianos**

**Vol. 5 (2016)**

ISSNe 2182-7141

**Diretora**

Paula Oliveira e Silva

**Editores**

José da Silva Rosa  
Luis Evandro Hinrichsen  
Marcos Nunes Costa  
Nilo Batista da Silva

Gabinete de Filosofia Medieval  
Instituto de Filosofia da Universidade do Porto

***CIVITAS AVGVSTINIANA. Revista Internacional de Estudos Agostinianos***

Revista eletrónica, com revisão anónima por pares, dedicada ao estudo do pensamento de Agostinho de Hipona e da tradição agostiniana.

**DIRETORA**

Paula Oliveira e Silva, Universidade do Porto

**EDITORES**

José Maria da Silva Rosa,  
Universidade da Beira Interior,  
Covilhã  
Luis Evandro Hinrichsen, PUCRS,  
Porto Alegre

Marcos Roberto Costa, Universidade  
Federal de Pernambuco, Recife  
Nilo Batista da Silva,- Universidade  
Federal de Sergipe, Aracaju

**CONSELHO CIENTÍFICO**

Ángel Poncela González, Universidad  
de Salamanca  
Catarina Belo, The American  
University in Cairo  
Evaristo Marcos, Faculdade Católica  
do Ceará, Fortaleza  
Joel Gracioso, Faculdade de São  
Bento de São Paulo  
José Francisco Meirinhos,  
Universidade do Porto (Coord.)  
Luis Alberto De Boni, Universidade  
Federal do Rio Grande do Sul, Porto  
Alegre  
Luis António Pinheiro, PUC-Belo  
Horizonte

Luis Bacigalupo, Universidad Católica  
del Perú, Lima  
Manfredo Thomas Ramos, Faculdade  
Católica do Ceará, Fortaleza  
Manoel Vasconcellos, Universidade  
Federal de Pelotas  
Manuel Francisco Ramos,  
Universidade do Porto  
Maria Manuela Brito Martins,  
Universidade Católica Portuguesa,  
Porto  
Mário Santiago de Carvalho,  
Universidade de Coimbra  
Pedro Leite Júnior, Universidade  
Federal de Pelotas  
Roberto Pich, PUCRS, Porto Alegre

**SECRETARIADO DE REDAÇÃO**

Joana Matos Gomes e Ana Patrícia Soares Ferreira, Gabinete de Filosofia  
Medieval / Instituto de Filosofia

ISSNe: 2182-7141

Online: <http://ojs.letras.up.pt/index.php/civaug>

Civitas Augustiniana

Gabinete de Filosofia Medieval / Instituto de Filosofia

Faculdade de Letras da Universidade do Porto

4150-564 Porto (Portugal) E-mail: [civitas@letras.up.pt](mailto:civitas@letras.up.pt) Esta publicação é financiada  
por Fundos Nacionais através da FCT/MCTES - Fundação para a Ciência e a Tecnologia/  
Ministério da Ciência, Tecnologia e Ensino Superior, no âmbito do Projeto do Instituto de  
Filosofia com a referência FIL/00502.



## SUMÁRIO

Paula Oliveira e Silva Apresentação .....	6
--	---

## ESTUDOS

Antonio Patativa de Sales <i>Hermenêutica e estilo literário no “primeiro” e “segundo Agostinho”</i> .	9
---	---

Antônio Pereira Júnior e Marcos Roberto Nunes Costa <i>Crítica agostiniana ao Ceticismo Acadêmico</i> .....	31
--	----

Antonius A. Minghetti <i>Por uma hermenêutica autoimplicada na tradução de Avrelii Avgvstini em De magistro - liber unus</i> .....	50
---	----

Marcos Roberto Nunes Costa <i>Amor e paixões na filosofia moral de Santo Agostinho</i> .....	108
---	-----

Marlesson Castelo Branco do Rêgo <i>A noção teológica-existencial de natura na visão ambiental de Agostinho de Hipona</i> .....	122
--	-----

Ricardo Evangelista Brandão <i>De integritate: a beleza na ordem holística da natureza, segundo Santo Agostinho</i> .....	147
--	-----

## RECENSÕES

SANTO AGOSTINHO, <i>Sobre a mentira</i> , tradução Tiago Tondinelli, Ecclesiae, Campinas, 2016. 146 p.(por Marcos Roberto Nunes Costa)	171
--	-----

Publicações recentes de estudos agostinianos e pensamento antigo-tardio .....	177
---	-----

## APRESENTAÇÃO

A *Civitas Augustiniana* é uma Revista eletrónica de âmbito internacional com submissão de textos e revisão anónima pelos pares (peer review), publicada pelo Gabinete de Filosofia Medieval da Universidade do Porto. Criada em 2012, a Revista tem por objetivo de promover e divulgar o estudo das obras e doutrinas filosóficas de Agostinho de Hipona si mesmas, na sua receção medieval e na sua constante interpelação até aos nossos dias.

A obra de Agostinho de Hipona e as principais teorias filosóficas e teológicas por ele defendidas são da maior importância para a história da filosofia e da cultura ocidentais, por marcarem uma época de mudança de paradigmas na conceção do homem e do mundo e na organização social e política do seu tempo.

Pela sua formação enraizada na cultura romana do século IV d.C., pelo seu percurso biográfico, pelo diálogo permanente com as culturas, filosofias e teosofias do seu tempo, a obra de Agostinho está repleta de questões, argumentos, debates e doutrinas que, não obstante pertencerem ao seu mundo e refletirem o seu tempo, constituem interrogações humanas perenes e vitais. Esse facto, unido à autoridade conquistada pela obra e pessoa de Agostinho ainda em vida, como teólogo e como grande figura da Igreja do seu tempo, fizeram da sua obra uma referência constante na cultura ocidental. A sua autoridade, dentro e fora da Igreja e do cristianismo, fez dele porventura o maior alicerce para os argumentos teológicos na idade média ocidental e para além dela, com particular influência no movimento de Reforma. O modo experimentado e profundo como Agostinho indagou as grandes questões humanas – origem do mal, existência de Deus, origem do mundo, entre outras – fez da sua obra uma referência constante para os grandes filósofos e pensadores de todos os tempos.

A Revista *Civitas Augustiniana* promove o conhecimento desta inesgotável fonte de riqueza intelectual que estrutura o modelo mental do mundo ocidental, através da publicação de estudos, textos e recensões críticas de e sobre Agostinho de Hipona, no seu tempo e para lá do seu tempo.

## **ESTUDOS**



Antonio Patativa de Sales<sup>1</sup>

## Hermenêutica e estilo literário no “primeiro” e “segundo Agostinho”

**Resumo:** Os diálogos de Cassiciaco (redigidos entre novembro de 386 e março de 387) e os que se seguem a esses – Agostinho escreveu nove diálogos; o *De magistro*, redigido entre 388 e 391, é o último –, em muito semelhantes aos diálogos platônicos, quanto ao estilo, são chamados de “diálogos filosóficos” – por reterem o maior número de referências aos platônicos ou à “família *philosophia*”. Quando redigiu os diálogos de Cassiciaco, o Hiponense contava com apenas 32 anos; era um jovem e recém-convertido, preparando-se para o batismo. Transpareceria aí, para alguns, o otimismo e a vivacidade argumentativa do jovem professor de Retórica, afeito à dialectica. Daí a naturalidade de certos “vacilos mentais” que, depois, serão tratados mais firmemente, ou corrigidos, em obras de maturidade. Alguns autores (Giovanni Catapano, H. Ritter, Martin Baumgartner, Bento Silva Santos, etc.) valendo-se disso, falam de um “primeiro Agostinho”, otimista e dado à filosofia, e um “segundo Agostinho”, bispo, pessimista e crítico do platonismo (onde vê mais erros a serem combatidos que acertos a serem absorvidos), defensor obstinado das doutrinas do pecado e da graça, como substitutos ontológico-argumentativos à sua intenção primeira e, então, dominante: a apreciação e a exposição da *doctrina christiana*, que é *vera religio* e, logo, *vera philosophia*. Aqui, tratamos sobre essas questões, ligando-as à hermenêutica e ao estilo composicional do autor referido.

**Palavras-chave:** Hermenêutica; Metafísica; Filosofia; Teologia; Crítica literária.

**Abstract:** The Cassiciacum dialogues (written between November of 386 and March of 387) and those that follow these – Augustine wrote nine dialogues; The *De magistro*, written between 388 and 391, is the last – in very similar to the Platonic dialogues, as to style, are called "philosophical dialogues" – because they retain the greatest number of references to the Platonists or the "philosophia family." When he wrote the Cassiciacum dialogues, Augustine was only 32 years old; he was a young and newly converted, preparing for baptism. Some scholars state that here is rooted the optimism and argumentative vivacity which is characteristic of these dialogues, affectionate to the dialectic. Hence the naturalness of certain "mental vacillations" which will then be treated more firmly, or corrected, in works of maturity. Some authors (Giovanni Catapano, H. Ritter, Martin Baumgartner, Bento Silva Santos, etc.) speak of a "first Augustine", optimistic and given to philosophy, and a "second Augustine", bishop, pessimist and a critic of Platonism (where he sees more errors to be fought than right to be absorbed), an obstinate defender of the doctrines of sin and grace, as ontological-argumentative substitutes for his first and then dominant intention: the appreciation and

<sup>1</sup> Doutor em Teologia (EST/IEPG) e doutorando em Filosofia (UFPB), na área de Metafísica. E-mail: apatativa@hotmail.com.

exposition of Christian doctrine, which is both *vera religio* and *vera philosophia*. Here, we address these questions, linking them to hermeneutics and to Augustine's style.

**Keywords:** Hermeneutics; Metaphysics; Philosophy; Theology; Literary

Os problemas da linguagem (que alguns autores às vezes se referem como parte de uma “teoria do signo linguístico”<sup>1</sup>) e do conhecimento, em Agostinho, são e estão a serviço da hermenêutica bíblica, da *doctrina christiana*. São problemas que transcendem problemas – como o que é colocado sobre um “primeiro Agostinho”, otimista em relação à razão e à *philosophia* neoplatônica, e um “segundo Agostinho”, mais maduro, obstinadamente devotado à *theologia*. As doutrinas da linguagem e do *mestre interior*, somente para citar dois exemplos, espalham-se por suas obras, das primeiras às últimas, e, como Frédéric Nef aponta, estão contidas em três grupos de textos: «a) os escritos expressamente consagrados à linguagem (dialética, semiótica) como o *De magistro*, a *Dialética*; b) os escritos de exegese [bíblica] ou de controvérsia [teológica] [...], ligados à linguagem; c) o *De Trinitate*, na medida em que essa obra, talvez a mais profunda de Santo Agostinho, pensa a especificidade do *verbum*»<sup>2</sup>. O Hiponense, por assim dizer, sempre escreveu com a Bíblia em uma mão e o coração na outra, como os pintores costumam representá-lo, imaginando-o a partir de suas obras, as *Confissões* em particular. Por seu estilo autobiográfico, confessional, psicológico e filosófico, etc., e pela data da redação (entre 397 e 401), *Confissões* é uma obra intermediária, e não de “transição” entre o que poderia ser uma primeira e uma segunda fase. Como argumento, basta notar o grande número de obras anteriores, de exposição teológica, comentários da Bíblia, etc. Todas essas obras, teológicas, sempre tocando em temas filosóficos, às vezes mais, às vezes menos. Mesmo nas primeiras, em que alguns se apressam ao achar um “Agostinho mais animado com a filosofia”, é ainda a *intenção teológica* que prevalece. Nas *Retratações* (de 426-7, quando o autor já se aproxima dos seus últimos anos), falando sobre os quatro livros que compõem *De doctrina*

<sup>1</sup>Entre os quais, Bento Silva Santos, na introdução à sua tradução comentada do *De magistro*. Cf. AGOSTINHO, Santo, *Sobre o mestre*, trad. intr. e comentários Bento Silva Santos, Vozes, Petrópolis 2009, p. 17.

<sup>2</sup>Nef, F., *A linguagem: uma abordagem filosófica*, trad. Lucy Magalhães, Jorge Zahar, Ed., Rio de Janeiro 1995, pp. 44-45.

*christiana* (redigida entre 396 e 426), por exemplo, ele afirma: «Os três primeiros ajudam a compreender as Escrituras e o quarto indica ‘como é preciso exprimir o que foi entendido’»<sup>3</sup>. Essa *unidade de pensamento*, embora cada obra tenha a sua particularidade temática, se manteve desde o início, às vezes explorando um viés mais filosófico, às vezes mais teológico.

### Vera religio e vera philoiphia nos “diálogos filosóficos”

Redigido em 386, o *Contra acadêmicos* é a primeira obra de Agostinho<sup>4</sup>, o primeiro dos seus primeiros diálogos. Esses diálogos, muito semelhantes aos de Platão quanto ao estilo, são conhecidos como “diálogos filosóficos”<sup>5</sup> e retêm o maior número de referências aos platônicos<sup>6</sup> ou à chamada família *philosophia*<sup>7</sup>. Ao todo, são nove

<sup>3</sup> AUGUSTIN, Saint, *Retractationes*, II, 4,1, in *Œuvres de Saint Augustin*, trad. e notas Gustave Bardy, Desclée de Brouwer, Paris 1951 – destaque nosso.

<sup>4</sup> Antes, Agostinho teria escrito uma obra que se chamaria *Do belo e do capaz*, que se perdeu. A obra, parece, tratava sobre estética e filosofia do espírito, «nos mesmos moldes da esplêndida tradição» filosófica. (Matthews, G. B., *Santo Agostinho: a vida e as ideias de um filósofo adiante de seu tempo*, trad. de Álvaro Cabral, Jorge Zahar Ed., Rio de Janeiro 2007, p. 30).

<sup>5</sup> A expressão é vulgar, e o tema (tratar especificamente sobre os diálogos) não é novo. Nesse sentido, entre outros autores: Catapano, G., *Il concetto di filosofia nei primi scritti di Agostino: analisi dei passi metafilosofici dal Contra Acadêmicos al De uera religione*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 2001.

<sup>6</sup> «Todas as vezes que Agostinho menciona ‘platônicos’ nos Diálogos, hoje são identificados sob a expressão ‘neoplatônicos’, particularmente com Plotino e Porfírio de Tiro» (Santos, B. S., “Introdução”, in AGOSTINHO, Santo, *Contra os acadêmicos, A ordem, A grandeza da alma, O mestre*, trad. Agostinho Belmonte, Paulus, São Paulo 2008, p. 21, nota 32).

<sup>7</sup> Depois de Cícero, em cujos escritos o número de ocorrências à família *philosophia* – isto é, aos temas de domínio das escolas filosóficas que o antecedem – chega a aproximadamente 600, Agostinho é o autor antigo que mais se refere à família *philosophia*. O número de referências, somente nos diálogos de Cassiciaco, chega a 82; mais da metade do que fará em toda a produção posterior: 160 referências (incluindo as 82). Não por acaso essas obras – e talvez uma sobre estética, agora perdida: *De pulcro et apto* (*Sobre o belo e o conveniente*); provavelmente de 380, antes de sua conversão – são chamadas de “diálogos filosóficos”, e marcam a primeira fase de um “primeiro Agostinho”. De acordo com H. Ritter e muitos outros, esses escritos agostinianos – os diálogos de Cassiciaco, e os que seguiram imediatamente a esses, ou seja: *De immortalitate animae*, *De quantitate animae*, *De libero arbitrio*, *De magistro*, *De vera religione*, etc. – são os mais filosóficos de sua produção literária” (Ritter, H., *Histoire de la*

diálogos<sup>8</sup>, e o *De magistro*, redigido entre 388 e 391, dois anos após o batismo e a morte de Adeodato, o último. Quando redigiu os diálogos de Cassiciaco – entre novembro de 386 e março de 387 –, o Hiponense contava então com apenas 32 anos; era um jovem e recém-convertido, se preparando para o batismo. Transparece nesses diálogos o otimismo e a vivacidade argumentativa do jovem professor de Retórica, afeito à *dialectica*. Daí a naturalidade de certos “vacilos mentais” que, depois, serão tratados mais firmemente, ou corrigidos, em obras de maturidade. Exemplo disso é o que vemos no início dos *Solilóquios*, onde a doutrina da graça é manifesta, ainda que de modo incipiente, anunciando o regozijo da alma que retorna para si, e aí, em seu mais íntimo, encontra seu Mestre verdadeiro, renunciando o que mais tarde será expresso convictamente: *In interiori homini habitat veritas*<sup>9</sup>. Nos *Solilóquios*, porém, isso somente existe como manifesta vontade de encontrá-lo: «Nihil aliud habeo quam voluntatem», ele afirma, «sed und ad te pervenitur ignoro»<sup>10</sup>, confessa, dirigindo-se a Deus. E, mais adiante, esse desejo se torna ainda mais evidente: «*Deum et animam scire cupio. Nihil omnino...*»<sup>11</sup>. A doutrina da graça supõe, naturalmente, o amor – o *αγάπη* cristão, não o *ἔρως* grego/platônico – que busca a verdade, acompanhado da fé e da esperança, às quais se soma no que é chamado de “as três virtudes teológicas”; sendo o amor a maior de todos, porque jamais

*philosophie chrétienne*, Librairie philosophique de Lagrange, Paris 1844, pp. 168-169, v. 2).

<sup>8</sup> Os três famosos diálogos de Cassiciaco, redigidos em 386: *Contra academicos*, *De beata uita* e *De ordine*, mais o *Soliloquia*, do mesmo ano. Somam-se a esses: *De immortalitate animae* (387), *De musica* (387), *De quantitate animae* (388), *De libero arbitrio* (Livro I, 388; Livros II-III, 391-5) e o *De magistro*. O *De immortalitate animae* não possui uma estrutura dialógica, mas, tendo sido concebido como suplemento ao *Soliloquia*, é contado no conjunto. A obra completa de Agostinho (em italiano) é disponível em: <<http://www.augustinus.it/italiano/filosofici.htm>>. Acesso em: 24 junho de 2015.

<sup>9</sup> AGUSTÍN, San, *De la verdadera religión*, 39, 72, in *Obras completas de San Agustín*, trad. introd. y notas Victorino Capánaga, La Editorial Católica / BAC, Madrid 1948, t. IV.

<sup>10</sup> «Sinto em mim que devo voltar a ti. Abra-se tua porta para mim, que estou batendo. Ensina-me como chegar a ti.] Nada mais tenho que a vontade. [...] Porém, ignoro como chegar a ti» (AGOSTINHO, Santo. *Solilóquios*, I, 5, 2. ed. trad. intr. e notas Adaury Fiorotti; trad., intr., notas e bibliografia Nair de Assis Oliveira, Paulus, São Paulo 1998).

<sup>11</sup> «Desejo conhecer a Deus e a alma. [...] Absolutamente nada [mais]» (AGOSTINHO, Santo, *Solilóquios*, op. cit., II, 7).

acaba<sup>12</sup>. São questões quase periféricas nos diálogos, ou quase seminais; questões que vingarão depois, tratadas entusiasticamente nas obras “mais teológicas”. Em suma, como afirma Huéscar: «Todos os motivos essenciais do pensamento agostiniano preludiam já nesses primeiros escritos»<sup>13</sup>. E embora sejam obras liminares e fronteiriças na evolução espiritual do seu pensamento, «os temas capitais da filosofia agostiniana já estão apontados nesses diálogos. E isso quer dizer que estão iniciados neles os temas capitais do grande pensamento cristão medieval, e alguns dos modernos»<sup>14</sup>. Noutras palavras:

É sumamente característica a maneira de abordar os problemas nessas obras: a luta contra o ceticismo em prol da verdade e o modo de fundamentar o conhecimento por um novo método; o problema do novo género de vida; o primeiro ensaio para fundamentar a ética, e os problemas que constituem a premissa filosófica para as teorias do cristianismo, isto é, o problema de Deus e da ordem do mundo, o problema da alma e especialmente a questão da imortalidade<sup>15</sup>.

De um ponto de vista literário, os diálogos costumam ser divididos em “cênicos” e “narrativos”<sup>16</sup>. E mesmo que eles sejam, como o autor afirma nas *Confissões*, marcados por certo “orgulho acadêmico”<sup>17</sup>, ainda

<sup>12</sup> A referência fundamental para Agostinho é a primeira epístola de São Paulo *Aos coríntios* (13, 13): «Agora, portanto, permanecem estas três coisas, / a fé, a esperança e o amor, mas o amor é o maior.» (TEB).

<sup>13</sup> Huéscar, A. R., *Prólogo*, in AGUSTÍN, San, *De la vida feliz*, trad. Ángel Herrera Bienes, Aguilar, Madrid; Buenos Aires; México 1955, p. 15.

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 7.

<sup>15</sup> Citado em: Baumgartner, M., *Santo Tomás de Aquino*, in *Los grandes pensadores*, Espasa-Calpe, Buenos Aires 1938, p. 354. v. 1.

<sup>16</sup> “Cênicos” (ou “narrativos”) são aqueles que possuem narrativas e prólogos iniciais, onde Agostinho também dedica a obra a algum indivíduo específico, como em *Contra academicos*, *De beata uita* e *De ordine*. Os “não-cênicos”, ao contrário, não possuem ambientação espaço-temporal, prólogo ou narrativa, somente a discussão entre os personagens – geralmente dois. Exemplos de diálogos “não-cênicos” são *Soliloquia* (em que Agostinho conversa consigo mesmo, isto é, com a sua Razão), *De musica* e *De quantitate animae*, que possui pequenos trechos narrativos (Cf. AGOSTINHO, Santo, *Sobre a potencialidade da alma*, V, 8; XXXI, 62-63. Trad. de Aloysio Jansen de Faria Vozes, Petrópolis 1997).

<sup>17</sup> «Ibi quod egerim in litteris jam quidem servientibus tibi, sed ahuc superbiae scholam...» (AGOSTINHO, Santo, *Confissões*, IX, IV,7, trad. Arnaldo do Espírito Santo, João Beato e Maria de Cristina de Castro-Maia de Sousa Pimentel,

assim não escondem, nem por um instante, uma intenção primeira, dominante: a apreciação e a exposição da *doctrina christiana*, que Agostinho considera *vera religio* e, por antonomásia, *vera philophia*. «A postura teórica de Agostinho, ganha expressão muito antes no seguinte dito: se Platão fosse vivo, racionalmente ele teria de dar razão ao cristianismo»; Cristophe Horn afirma<sup>18</sup>, tendo em mente uma passagem da *De vera religione* (389-91)<sup>19</sup>. «Esta filosofia», ele afirma,

não é deste mundo, que nossos mistérios com toda a razão abominam, mas a de outro mundo inteligível, ao qual a sutileza da razão jamais teria levado as almas cegadas pelas multiformes trevas do erro e soterradas sob a enorme massa das impurezas corporais, se o sumo Deus, movido de misericórdia pelo seu povo, não tivesse inclinado e abaixado até o corpo humano a autoridade do Intelecto divino, de tal sorte que, excitadas não só pelos preceitos mas também pelas obras pudessem, mesmo sem as disputas, entrar em si mesmas e olhar para a pátria<sup>20</sup>.

Há quem veja um rompimento no pensamento do Agostinho autor de “diálogos filosóficos” e o Agostinho autor de tratados teológicos, comentários bíblicos, sermões, apologias, etc. Haveria, portanto, três hipóteses<sup>21</sup> sobre a questão:

Centro de Literatura e Cultura Portuguesa e Brasileira / Imprensa Nacional Casa da Moeda, Lisboa 2001).

<sup>18</sup> Horn, C., *Agostinho: filosofia antiga na interpretação cristã*, in Erler, M.; Graeser, A. (org.), *Filósofos da Antiguidade: do helenismo à Antiguidade tardia*, trad. Nélio Schneider, Editora Unisinus, São Leopoldo 2003, p. 229. De acordo com Horn, Agostinho encarava o cristianismo «como cumprimento racional, e não como sobrepujamento irracional da filosofia pagã da Antiguidade» (HORN, op. cit., p. 229). Para ele, a *doctrina christiana* era a “verdadeira filosofia”, e, por isso, Agostinho via-se a si mesmo como um filósofo em atividade (*Ibidem*, p. 228).

<sup>19</sup> Ou seja: AGUSTÍN, San, *De la verdadera religión*, op. cit., 3, 3s. E em 4, 7: «Portanto, se aqueles filósofos [da Antiguidade] pudessem voltar à vida conosco, reconheceriam, sem dúvida, a força da Autoridade, que por vias tão simples operou a salvação da humanidade e – mudando algumas palavras e sentenças – ter-se-iam feito cristãos, como vimos que se fizeram muitos platônicos modernos de nossa época.».

<sup>20</sup> AGOSTINHO, Santo, *Contra os acadêmicos*, op. cit., CII, XIX,42.

<sup>21</sup> Cf. Catapano, G., *Il concetto di filosofia nei primi scritti di Agostino*, op. cit., pp. 9-20 (“Introduzione”). Tal em Santos (cf. Santos, B. S., *Introdução*, in AGOSTINHO, Santo, *Contra os acadêmicos, A ordem, A grandeza da alma, O mestre*, trad. Agostinho Belmonte, Paulus, São Paulo 2008, pp. 22-25), também observo a síntese apresentada por Catapano (supra), embora discorde desse autor,

(1) “*filosofia*” e neoplatonismo. É a hipótese mais radical, que fala da cisão entre o Agostinho filósofo (dos diálogos) e o Agostinho teólogo (dos tratados de teologia, comentários bíblicos, etc.). Para os defensores da hipótese, a “*filosofia*” dos escritos de Cassiciaco é um elogio à *philosophia*<sup>22</sup> neoplatônica, cuja doutrina serve de lastro para que o autor fundamente sua doutrina sobre Deus, a alma e o mal, não de modo substancial, mas espiritual, com base nos escritos de Plotino e Porfírio. O próprio Agostinho se refere aos neoplatônicos como *philosophi ceteris meliores*<sup>23</sup>, pois julga encontrar entre eles uma doutrina do *lógos* divino idêntica àquela que via na *doctrina*, podendo então expressá-la de modo puramente racional<sup>24</sup>. A *philosophia* seria uma interpretação intelectual da fé – capaz de demonstrar as verdades da revelação independentemente da própria fé – e, portanto, superior à simples fé. Essa doutrina, porém, não é acessível a todos; pois requer o domínio das disciplinas liberais. O afastamento necessário do mundo sensível em função inteligível – da carne ao espírito, na *doctrina* – acentua a dimensão neoplatônica da/*na doctrina*, ao ponto de a *philosophia* poder aperfeiçoar a fé mediante a simples razão. E como se dá a ruptura? Agostinho, agora bispo, nas obras de maturidade, teria abandonado esse ideal, ou melhor, teria rejeitado a presença exagerada do neoplatonismo em suas obras, aderindo mais

e de Santos – ambos julgam a terceira hipótese mais coerente. Como ficará evidente, faço isso à segunda.

<sup>22</sup> Catapano faz distinção entre “*filosofia*” (os diálogos de Cassiciaco) e “*philosophia*” (os diálogos de Platão e às obras dos neoplatônicos), para destacar o que aqui fica evidenciado, entre parênteses.

<sup>23</sup> Para Agostinho, ninguém se “aproximou” mais da verdade do que Platão (na verdade, os neoplatônicos), que são chamados por Agostinho de «[os] melhores entre os filósofos» (AGOSTINHO, Santo, *A Trindade*, IV, 16,21, 2. ed., trad. e intr. Agostinho Belmonte, Paulus, São Paulo 1994), e dos quais diz: «espero encontrar entre os platônicos o que não esteja em contradição com a nossa fé» (AGOSTINHO, Santo, *Contra os acadêmicos*, op. cit., III, 20). Os elogios de Agostinho aos platônicos (certamente nas pessoas de Plotino e Porfírio) espalham-se por suas obras. Cf. AGOSTINHO, Santo, *Confissões*, op. cit., VII, 20,26; 21,27; Agostinho, Santo, *A doutrina cristã: manual de exegese e formação cristã*, II, 28,43, trad. e notas Nair de Assis Oliveira. Paulinas, São Paulo 1991; AGOSTINHO, Santo, *A cidade de Deus*, VIII, 12ss, 2. ed., trad. J. Dias Pereira, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa 2000; AGOSTINHO, Santo, *Contra os acadêmicos*, op. cit., II, 2,5, etc.

<sup>24</sup> Cf. AGOSTINHO, Santo, *Confissões*, op. cit., VII, IX,13; AGOSTINHO, Santo, *A cidade de Deus*, op. cit., X, 29,2. Agostinho, por algum tempo, pensava na divindade como forma corpórea e, por isso, mergulhava em infinitas contradições consigo mesmo (Cf. *Conf.*, IV, XV,26).

autenticamente à *doctrina*, enfatizando as doutrinas do pecado e da graça. Nas palavras de Santos, «ele teria repudiado o otimismo intelectual de suas primeiras obras opondo à orgulhosa presunção de autossuficiência dos filósofos neoplatônicos o humilde reconhecimento de Cristo como única via de salvação»<sup>25</sup>. Agostinho se refere, de fato, a esse seu “orgulho intelectual”<sup>26</sup>, quase transparente nos “diálogos filosóficos” – “quase” porque não é algo que o leitor perceba sem acurada leitura. Agostinho fala com base em uma experiência interna, psicológica, muito particular. Mas, e mesmo que seja assim, até que ponto a sua “segunda fase” representaria uma “ruptura”? E até que ponto não é leviana a afirmação dos que falam em uma “conversão” de Agostinho ao neoplatonismo, na primeira? A segunda hipótese, a seguir, parece responder essas questões.

(2) “*filosofia*” e cristianismo. O modo como Catapano e, partindo dele, Bento Silva Santos apresentam essa hipótese, pelo fato de defenderem a hipótese seguinte (3), parece feito de modo viciado, à base de pressupostos teológicos. Os que defendem essa posição estariam com Sto. Tomás (em certas medidas), que afirma: «Agostinho, que foi ‘impregnado das doutrinas dos platônicos’, quando neles achava coisas em acordo com a fé, as recolhia; quando julgava contrárias, as substituía por coisa melhor»<sup>27</sup>.

Ora, o uso “positivo” que o Hiponense faz do termo “filosofia”, principalmente nos chamados “diálogos filosóficos”, é co(n)fundido à própria teologia, que, juntamente com a sua *serva* (a *philosophia*), trabalha em prol da *doctrina* – que é, como já dissemos e como a tradição imediatamente anterior vulgarizou, *vera religio, vera philosophia*. Não é por acaso que ele dá o título de *De vera religione* a uma obra sua, onde defende a *doctrina christiana* como *vera religio, vera philosophia*. No *De vera religione*, escrito com o propósito de atrair Romano ao catolicismo<sup>28</sup>, e como o próprio Agostinho afirma, há inúmeros

<sup>25</sup> Santos, B. S., *Introdução*, op. cit., pp. 22-23; Catapano, G., *Il concetto di filosofia nei primi scritti di Agostino*, op. cit., pp. 10-11.

<sup>26</sup> Cf. AGOSTINHO, Santo, *Confissões*, op. cit., III, 4,7; V, XX-XXI, etc.

<sup>27</sup> AQUINO, Tomás de, *Suma teológica*, 3. ed., trad. Alexandre Correia, EST, Porto Alegre 1980-1981. v. II, Q 84, A 5, resp. (Destaque nosso).

<sup>28</sup> Redigida entre 389 e 391, entre a conversão e a ordenação. Romano entrara no maniqueísmo levado pelo próprio Agostinho, que agora se vê a si mesmo na responsabilidade de livrar seu amigo da *falsa religio*. Sobre as disputas entre o que seriam a *vera* e a *falsa religio* nos dois primeiros séculos do movimento cristão, e que se estenderia pelos séculos seguintes, para cristãos e romanos, e o

argumentos que demonstram que Deus «[...] isto é, a Trindade – Pai, Filho e Espírito Santo – deve ser honrado com religião verdadeira. [E] Esta é a religião cristã, concedida aos homens pela imensa misericórdia de Deus, que ‘se serviu de meios temporais’». Os “meios temporais” dizem respeito às coisas que podem ser compreendidas pelo intelecto, que faz distinção entre graus de beleza, bondade, etc. Essas coisas, naquilo que têm de beleza, bondade, etc., refletem a própria Beleza, a própria Bondade<sup>29</sup>. «Portanto», ele argumenta,

«se aqueles filósofos [Sócrates, Platão] pudessem voltar à vida conosco, reconheceriam, sem dúvida, a força da Autoridade, que por vias tão simples operou a salvação da humanidade e – mudando algumas palavras e sentenças – ter-se-iam feito cristãos, como vimos que se fizeram muitos platônicos modernos de nossa época»<sup>30</sup>.

Mas essa aceitação – que Agostinho coloca como questão na boca de um Platão hipotético<sup>31</sup> – só se realiza em resposta à graça, que é dom de Deus, e não resultado dos argumentos perfeitos de algum mestre excelente. Aí está, de um lado, a *philosophia*, e, de outro, a *theologia-doctrina*... Vias que, no entender do Hiponense, completam-se na excelência do conhecimento que leva a Deus... e somente assim é legítimo falar de um *intellectus fidei*. Cisão nenhuma! O “platonismo de

modo como esses conceitos se inverteram, ver: Sachot, M., *A invenção do Cristo: gênese de uma religião*, trad. Odila Aparecida de Queiroz, Loyola, São Paulo 2004. Ver principalmente a terceira parte: “O cristianismo, religião romana” (pp. 129-83).

<sup>29</sup> Cf. AGUSTÍN, San, *De la verdadera religión*, op. cit., 4,3; AGOSTINHO, Santo, *Confissões*, op. cit., II, X, 10-11; IV, XIII, 20.

<sup>30</sup> AGUSTÍN, San, *De la verdadera religión*, op. cit., 4, 7.

<sup>31</sup> «Suponhamos que Platão tenha persuadido seu discípulo de tais ensinamentos, e que ele lhe perguntasse: ‘No caso de um homem excelente e divino convencer os povos dessas verdades, ainda mesmo que eles não as conseguissem compreender – ou que esse homem se conservasse a si mesmo imune dos erros vulgares, sem se deixar arrastar pela força da opinião pública – julgaria ser ele digno de honras divinas?’ Julgo que Platão teria respondido que isso não poderia ter sido feito por simples homem, mas só se a força e a sabedoria de Deus tivessem escolhido alguém que fosse subtraído das leis da natureza, sem mesmo passar pelo ensinamento humano, e assim fosse formado por uma luz interior desde o berço [...]» (AGUSTÍN, San, *De la vera. religión*, 3, 3; Prólogo).

Agostinho” é medido pela autoridade da *Escritura*, sempre privilegiada<sup>32</sup>. Ademais, há uma enorme diferença entre Agostinho se referir a Mônica como “filósofa” e não ver alteridade entre “filosofia” e “religião”. No primeiro caso (nem Catapano e nem Santos destacam isso<sup>33</sup>), trata-se de uma referência frouxa, tomando como base a simples etimologia da palavra *philosophia*; no segundo, destaca-se a complexa e às vezes confusa perspectiva cristã da *theologia-doctrina* como *vera religio, vera philosophia* e, logo, da *philosophia christiana*<sup>34</sup> – expressão aceita desde Clemente Romano (c. 30-100) a Irineu de Lyon (c. 130-202) e além<sup>35</sup>,

<sup>32</sup> AGOSTINHO, Santo, *Confissões*, op. cit., VII, XXI,27; AGOSTINHO, Santo, *A trindade*, op. cit., I, III,5; AGOSTINHO, Santo, *A doutrina cristã...*, op. cit., II, 8,12-3; AGOSTINHO, Santo, *A cidade de Deus*, op. cit., XV, 13, etc.

<sup>33</sup> Cf. Catapano, G., *Il concetto di filosofia nei primi scritti di Agostino*, op. cit., pp. 11-13; Santos, B. S., *Introdução*, op. cit., pp. 23-24.

<sup>34</sup> Trato sobre a origem e a utilização da expressão (*nostra philosophia christiana*), antes de Agostinho e com ele, em: Sales, A. P. de, “De como se chegou ao conceito de *Philosophia Christiana*”, *Theophilos: revista de filosofia e teologia*, Canoas, 6/7, n. 1 (2006/2007) 49-63. «Numa época em que a Igreja era constantemente abalada por inúmeras doutrinas – correndo o risco de se fragmentar em inúmeras heresias –, Agostinho foi aquele que, de modo mais eficaz, soube dar uma resposta consistente às mesmas, elaborando uma teologia que, embora não tenha uma estrutura sistemática, traz o seu germe; sendo, como dito acima, o que melhor representa e resume o pensamento dos Padres da Igreja, sejam os do Oriente ou do Ocidente. Mas, afinal, o que era a “*nostra philosophia christiana*” no pensamento do Bispo de Hipona? A expressão ocorre uma única vez em uma obra sua, no *Contra Iulianum*, redigida na maturidade, entre 421-2: «Obsecro te, non sit honestior philosophia Gentium, quam nostra Christiana, quae una est vera philosophia, quandoquidem studium vel amor sapientiae significatur hoc nomine. Vide enim quid in Hortensii dialogo dicat Tullius; quae magis verba te delectare debuerant, quam Balbi Stoicorum partes agentis; quae licet vera, tamen de parte hominis inferiori, hoc est, de corpore fuerunt, et te nihil adiuvare potuerunt. Vide quid iste pro vivacitate mentis contra voluptatem corporis dicat» (AGUSTÍN, San, *Réplica a Juliano*, IV, 14,72, in *Obras completas de san Agustín*, Intr. general Argemiro Turrado, trad., intr. y notas Luis Arias Álvarez y Teodoro C. Madrid, La Editorial Católica / BAC, Madrid 1984, t. XXXV). No *Contra Iulianum*, que é também uma apologia, Agostinho utiliza-se da filosofia pagã (*philosophia Gentium*) e da filosofia cristã (*philosophia Christiana*) para mostrar a Juliano que as paixões da carne (*voluptatem corporis*) são, por ambas, combatidas.» (Sales, A. P. de, “De como se chegou ao conceito de *Philosophia Christiana*”, op. cit., p. 57).

<sup>35</sup> Cf. Sales, A. P. de, “De como se chegou ao conceito de *Philosophia Christiana*”, op. cit., pp. 55-56.

com base no ensino paulino que conforma o Filho à Sabedoria<sup>36</sup>, e no ensino joanino, que vê o Cristo como *Logos*, Verdade encarnada. Por causa disso, «a filosofia dos pagãos não é mais nobre do que a nossa filosofia cristã que é a verdadeira filosofia»<sup>37</sup>. A nobreza da *vera philosophia*, superado o ceticismo, “reconduz os homens à esperança de chegar à verdade”<sup>38</sup>. A filosofia, conforme Cícero, é «qualquer conhecimento das melhores coisas e qualquer exercício que a elas se refira»<sup>39</sup>; para Agostinho, é a certeza da fé que, «de certa maneira, está na origem do conhecimento»<sup>40</sup>. E o que ele afirma depois, nas *Retratações*, sobre Cícero, sobre Platão e sobre os neoplatônicos, não é exatamente em oposição a eles, mas ao modo como, principalmente nas primeiras obras, a eles se dirige – chegando a dizer que os seus argumentos, em relação aos de Cícero, no *Contra acadêmicos*, eram simples “bagatelas”<sup>41</sup>. A fé e o entendimento, para Agostinho, são duas vias que, unidas, auxiliam o homem no conhecimento e no conhecimento de Deus, de onde procedem e para onde devem retornar.

(3) “filosofia” e “Inteligência da fé”. Essa teoria, preferida por Santos<sup>42</sup>, nem deveria ser considerada uma “teoria”, pois não é mais que uma simples hipótese, ou um simples desdobramento de (2), com destaque para a expressão *intellectus fidei*, como no *Sermo* 139, onde –

<sup>36</sup> Cf. Gilbert, M. e Alletti, J.-N., *A sabedoria e Jesus Cristo*, trad. Benôni Lemos, Paulinas, São Paulo 1985. E para ir ainda mais fundo no tema: VV. AA., *As raízes da sabedoria*, 2. ed., trad. Benôni Lemos, Paulinas, São Paulo 1983.

<sup>37</sup> AGUSTIN, San, *Réplica a Juliano*, op. cit., IV, 14, 72.

<sup>38</sup> AGUSTÍN, San, *Epístolas*, op. cit., 1, 1.

<sup>39</sup> Citado em: Nédoncelle, M., *Existe uma filosofia cristã?* trad. Alice de Britto Pereira, Flamboyant, São Paulo, 1958. V. 1.

<sup>40</sup> AGOSTINHO, Santo, *A trindade*, op. cit., IX, 1,1.

<sup>41</sup> Cf. AUGUSTIN, Saint, *Retractationes*, op. cit., I, 4: «[...] Também não deveria ter dito que em comparação com os meus argumentos usados por Cícero em seus livros acadêmicos, os meus eram bagatelas, quando com toda a razão refutei os argumentos de Cícero. Ainda que isso tivesse sido dito em tom de brincadeira e ironia, melhor teria sido omiti-lo.»

<sup>42</sup> «Entre as teorias apresentadas, a terceira é a mais equilibrada e a mais aderente aos dados textuais dos Diálogos e à experiência histórica de Agostinho. [...] A experiência histórica é aquela das várias escolas filosóficas, nas quais assistimos o predomínio do platonismo bem como ao seu fracasso prático diante do desconcertante sucesso obtido pelo Cristianismo» (Santos, B. S., *Introdução*, op. cit., p. 26).

servindo de modelo às demais<sup>43</sup> – a respectiva aparece ligada à *recompensa da fé* (*premium fidei*); a mesma fé que, “de certa maneira”, como vimos, “está na origem do conhecimento”, e sem a qual, se não cremos, não entendemos:

Dominus Deus, Iesus Christus, Filius Dei unicus, natus de Deo Patre sine aliqua matre, et natus de virgine matre sine homine patre, audistis quid dixerit: Ego et Pater unum sumus. Sic accipite hoc, sic credite, ut mereamini intellegere. Fides enim debet praecedere intellectum, ut sit intellectus fidei praemium. Propheta enim apertissime dixit: Nisi credideritis, non intellegetis<sup>44</sup>.

A partir dos autores dessa hipótese, Catapano destaca três pontos que retomam os pontos anteriores, forçando-os ao *credo ut intelligam* e supondo que há, no “segundo Agostinho”, o predomínio da *auctoritas* religiosa que, embora continuada a partir da *ratio* platônica, é reduzida a um degrau muito inferior, por incorrer em vários e graves erros<sup>45</sup> que, em diversos aspectos, mostram-se incompatíveis com a fé cristã. Nessa “segunda fase” do “segundo Agostinho”, prevaleceriam as doutrinas do pecado e da graça – como obstáculo ou como dom de Deus, com vistas à beatitude –, em uma adesão mais autêntica ao cristianismo; isto é: à

<sup>43</sup> Em toda a obra de Agostinho há somente uma referência direta à *intellectus fidei* (inteligência da fé), mas expressões como *quia verum esse oportet quod intellectu contemplor* («Pois só o verdadeiro deve ser objeto a ser contemplado pela inteligência») (AGUSTÍN, San, *De la verdadera religión*, op. cit., 34, 64) e *Intellectus enim merces est fidei. Ergo noli quaerere intelligere ut credas, sed crede ut intelligas* («A compreensão é a recompensa da fé. Portanto, não tente compreender para crer, mas creia para entender») (AGOSTINHO, Santo, *Comentário da primeira epístola de São João*, XXIX, 6, trad. org. intr. e notas Nair de Assis Oliveira, Paulinas, São Paulo 1989), duas entre mais de uma centena, supõem a *intellectus fidei*.

<sup>44</sup> «Do Senhor Deus, Jesus Cristo, Filho Unigênito de Deus, nascido de Deus Pai sem qualquer mãe, nascido de uma mãe virgem, sem qualquer pai humano, já ouvistes o que Ele disse: ‘Eu e o Pai somos um’. Recebei isto, para que possais acreditar, e para que possais alcançar a compreensão. Pois a fé deve ser precedida pela compreensão, e o entendimento é a recompensa da fé. Por isso o profeta disse mais expressamente: Se não crerdes, não entenderéis» (AGUSTÍN, San, *Sermone*, 139, 1,1, in *Obras completas de san Agustín*, trad. y pról. Amador Del Fueyo, La Editorial Católica / BAC, Madrid 1958, t. VII – tradução nossa). O texto latino é disponível em: [http://www.augustinus.it/latino/discorsi/discorso\\_179\\_testo.htm](http://www.augustinus.it/latino/discorsi/discorso_179_testo.htm). Acesso em: 18 agosto de 2015.

<sup>45</sup> Que devem, inclusive, como Agostinho afirma, ser combatidos, em defesa da doutrina cristã (*Retr.*, I, 4).

autoridade (*auctoritas*) das Escrituras e à tradição apostólica. O desenvolvimento dessas doutrinas, mais que procurar por alguma base racional neoplatônica, agarrar-se-ia à luz da fé, ascendendo desse conhecimento da alma ao conhecimento de Deus, verdadeira sabedoria e fonte da verdadeira felicidade<sup>45</sup>. A conjunção “filosofia” e “Inteligência da fé” é, ainda e simplesmente, (2). Não há razões suficientes para que multipliquemos esses conceitos. No mais, é permanentemente válida a observação de Agostinho quanto à aquisição e o uso das riquezas dos pagãos pelos cristãos, de modo justo, reparador: «Os que são chamados filósofos, especialmente os platônicos», ele diz,

quando puderam, por vezes, enunciar teses verdadeiras e compatíveis com a nossa fé, ‘é preciso não somente não serem eles temidos nem evitados’, mas antes que reivindicamos essas verdades para nosso uso, como alguém que retoma seus bens a possuidores injustos<sup>46</sup>.

Na observação precisa de Peter Brown:

A leitura agostiniana dos livros platônicos fez uma coisa que todos puderam compreender: levou Agostinho a uma ‘conversão’ final e definitiva de uma carreira literária [‘seguindo as ambições deste mundo’<sup>47</sup>] para uma vida ‘na Filosofia’. Era fatal que essa conversão lhe afetasse a vida pública e privada<sup>48</sup>,

<sup>45</sup> «La filosofia dunque vuol dire, secondo Agostino, che un uomo religioso, moralmente buono, accurato nell’indagare, seguace della luce della fide, ascende, al di sopra della conoscenza della propria anima, alla conoscenza de Dio, cioè della vera Sapienza, e com ciò alla felicità» (Da dissertação *Inhalt und Aufgabe der Philosophie in den Jugendschriften Augustins*, de Joseph Gercken, citado em: Catapano, G., *Il concetto di filosofia nei primi scritti di Agostino*, op. cit., p. 16). Os itálicos são do primeiro autor.

<sup>46</sup> AGOSTINHO, Santo, *A doutrina cristã*, op. cit., II, C 41, 60-62 (destaque nosso).

<sup>47</sup> «Tendo já deixado para trás o que adquirira e ainda desejava alcançar, segundo as ambições deste mundo, recolhido ao repouso da vida cristã, mas ainda não batizado, escrevi primeiro os livros *Contra* ou *Sobre os acadêmicos...*» (AUGUSTIN, Saint, *Retractationes*, op. cit., I, 1).

<sup>48</sup> Brown, P., *Santo Agostinho: uma biografia*, 4. ed., trad. Vera Ribeiro, Record, Rio de Janeiro 2006. p. 123. Brown considera os termos “Filosofia”, “que poderia significar muitas coisas”, e “conversão”, que “é um termo muito vasto” (*Ibidem*, pp. 123-124).

era normal que ele se «desentendesse um tanto da pura investigação filosófica, solicitado por interesses teológicos e eclesiásticos.»<sup>49</sup>. E é assim que

temos concedido a mais alta importância aos primeiros escritos de Santo Agostinho, porque denunciam mais claramente que suas outras obras seus princípios filosóficos, e porque têm exercido a mais poderosa influência no desenvolvimento dos séculos seguintes, até a Idade Média».

É fato que, finalmente, «comparando as obras do primeiro período de sua vida com as do segundo, encontraremos que aquelas são mais filosóficas na forma, mas não na exploração», mas essas obras, posteriores, «seguramente não são independentes das precedentes, mas denotam um desenvolvimento de penetração em todos os pontos de doutrina [antes] envoltos em mistérios»<sup>50</sup>. Portanto, se desejamos investigar a filosofia de Agostinho, temos de considerar os diálogos de Cassiciaco<sup>51</sup>. E mesmo que Agostinho perceba, depois, a insuficiência desses primeiros escritos, expressando seu desgosto por certas afirmações contaminadas pela “escola da soberba”, se referindo a cada uma delas nas *Retratações*, em lugar nenhum ele as rejeita totalmente. O Agostinho que escreve diálogos em Cassiciaco é, já, um Agostinho irrevogavelmente convertido e ciente do sofrido caminho que fez até chegar aí<sup>52</sup>.

<sup>49</sup> Ritter, H., *Histoire de la philosophie chrétienne*, op. cit., p. 169. Assim, e conforme esse autor: «Temos concedido a mais alta importância aos primeiros escritos de Santo Agostinho, porque denunciam mais claramente que suas outras obras seus princípios filosóficos, e porque têm exercido a mais poderosa influência no desenvolvimento dos séculos seguintes, até a Idade Média». Embora, depois, afirme: «Comparando as obras do primeiro período de sua vida com as do segundo, encontraremos que aquelas são mais filosóficas na forma, mas não na exploração», e as obras posteriores, portanto, «seguramente não são independentes das precedentes, mas denotam um desenvolvimento de penetração em todos os pontos de doutrina [antes] envoltos em mistérios» (*Ibidem*, pp. 168-169). Portanto, se desejamos investigar a filosofia cristã de Agostinho, temos de, nas palavras de Huéscar, considerar os diálogos de Cassiciaco (Huéscar, A. R., *Prólogo*, op. cit., p. 18).

<sup>50</sup> Ritter, H., *Histoire de la philosophie chrétienne*, op. cit., pp. 168-169.

<sup>51</sup> Huéscar, A. R., *Prólogo*, op. cit., p. 18.

<sup>52</sup> Como podemos ver nos relatos que antecedem à sua conversão (*Conf. I – VIII*), e como neste trecho: «Então, naquela intensa luta da minha morada interior, luta que eu intensamente desencadeara com a minha alma no nosso quarto, que é o meu coração, perturbado tanto no rosto como no espírito, dirijo-me

### Conclusão

Produtos de uma época, os diálogos, de fato, representam pensamentos e inquietações datadas, resultantes do *otium* pré-ministerial. É natural que, como ocorre a qualquer autor, temas abordados em obras anteriores, quando reincidem em posteriores, não recebam o mesmo tratamento – na maioria dos casos ou por se tratarem de questões já resolvidas ou abandonadas, etc. –; o que não significa uma “ruptura” ou “ruptura radical” entre um e outro período, como alguns parecem sugerir – como ocorre, por exemplo, na obra de Wittgenstein, do *Tractatus* às *Investigações filosóficas*. Ademais, que autor, depois de publicado, não vê este ou aquele ponto que ajustaria, repararia, fazendo acréscimos ou cisões? Mesmo assim, no caso de Agostinho (cuja obra é volumosíssima), e apesar das *retractationes*<sup>53</sup> – principalmente motivadas pelo *officium sacerdotale* –, os temas dos/nos “diálogos filosóficos” continuam atualíssimos nas obras “mais teológicas”.

Pouco a pouco, à medida que foi se envolvendo na vida da igreja e, em especial, depois que as responsabilidades do pastorado recaíram sobre seus ombros, Agostinho foi «depurando seu pensamento de certos elementos excessivamente neoplatônicos e expressando-o cada vez mais em termos da teologia tradicional do Ocidente [...]». Entre os elementos de origem neoplatônica que Agostinho sustentou a princípio, mas por fim abandonou, estão a existência de uma alma universal e a teoria do conhecimento como reminiscência. Em três pontos, porém, Agostinho «continuou mantendo o que havia aprendido em seus estudos filosóficos e interpretando a doutrina cristã em termos deles»: a doutrina de Deus<sup>54</sup>, a doutrina do mal e a doutrina da alma<sup>55</sup>.

intempestivamente a Alípio, exclamo: ‘Porque padecemos? Que é isto?’ [...] O tumulto do coração levava-me para lá, onde ninguém impedisse o violento combate que comigo mesmo travava, até que findassem da forma que tu sabias, mas eu não: eu apenas enlouquecia, sem perder o juízo, e morria, sem perder a vida, conhecendo o mal que havia em mim...» (AGOSTINHO, Santo, *Confissões*, op. cit., VIII, VIII, 19).

<sup>53</sup> Para aludir à obra de mesmo nome, cujo significado não é o de uso vulgar, “retratação”, como um “desculpar-se por algum erro”, mas “retratar” como “tratar novamente”, na intenção de corrigir ou elucidar, mantendo o que foi dito.

<sup>54</sup> Isto é: que Deus não tem uma forma física, corpórea. Cf. AGOSTINHO, Santo, *Confissões*, op. cit., VII, XX, 26-27.

<sup>55</sup> Isto é: que a alma, depois de morto o corpo físico, permanece, e é julgada conforme as suas ações neste mundo. Em PLATÃO, *A república*, 614b-617e, trad.

Uma afirmação como esta, de Justo L. González, não deixa de ser verdadeira, mas tem também seus equívocos. Dois, principais: 1) a referida “alma universal”, que corresponde à noção estoica de *lógos total* (ou *lógos universal*), não é abandonada, mas rearranjada no bojo da *doctrina christiana* (da criação do homem), conforme a doutrina bíblica que fala do homem como ser moral, *imago Dei*; 2) o mesmo ocorre, desde as suas primeiras obras – vide o final do *De magistro* –, com a doutrina da reminiscência, rearranjada na doutrina da iluminação, que culmina na doutrina do *mestre interior*, etc. Enfim, e como González afirma, Agostinho continuou mantendo outras doutrinas que aprendeu “em seus estudo filosóficos” – a relação que González faz é, certamente, por serem doutrinas fundamentais à teologia tradicional do Ocidente. Portanto, nada foi “abandonado” ou rechaçado de modo impetuoso, mas expurgado, corrigido e adaptado conforme a *doctrina* e para a *doctrina*, como o espólio que os judeus trouxeram do Egito, usando depois para o serviço de Cristo.<sup>57</sup>

Os autores citados por mim, por Catapano ou por Santos, no que diz respeito às hipóteses, nem sempre se posicionam sobre alguma delas; aliás, geralmente não o fazem, e alguns sequer chegaram a supor que existam – ou, se supõem, não entram no mérito.

Enrico Corvisieri, Nova Cultural, São Paulo 1996; no Novo Testamento: *Mt 25*, 32-46; em AGOSTINHO, Santo, *Confissões*, op. cit., XI, IX,11; AGOSTINHO, Santo, *Comentário da primeira epístola de São João*, op. cit., VIII, 13, etc. Cfr. González, J. L., *O curso da teologia ocidental*, in *Retorno à história do pensamento cristão: três tipos de teologia*, trad. José Carlos Siqueira, Hagnos, São Paulo 2011. p. 118 (destaque nosso).

<sup>57</sup> «Que outra coisa fizeram muitos dos nossos bons fiéis? Não vemos sobrecarregado com ouro, prata, vestes tiradas do Egito, Cipriano, esse doutor suavíssimo e beatíssimo mártir? Com que quantidade, Lactâncio? E Victorino, Optato, Hilário, sem citar os que vivem ainda hoje? Com que quantidade, inumeráveis gregos o fizeram? [...] Os pagãos [do Egito] deram seu ouro, sua prata, suas vestes ao povo de Deus, ao sair do Egito, porque ignoravam que esses dons passariam ao serviço de Cristo. Esse fato narrado no Êxodo é, sem dúvida alguma, figura que simbolizava, de antemão, o que acabo de dizer, sem que isso impeça, aliás, alguma outra explicação de igual valor ou talvez melhor» (AGOSTINHO, Santo, *A doutrina cristã*, op. cit., II, C 41, 60-62).

**Referências bibliográficas*****Obras de Santo Agostinho***

AGOSTINHO, Santo, *A cidade de Deus*, 2. ed., trad. J. Dias Pereira, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa 2000, 3 v..

— *A doutrina cristã: manual de exegese e formação cristã*, trad. e notas Nair de Assis Oliveira Paulinas, São Paulo 1991.

— *A Trindade*, 2. ed., trad. e intr. Agostinho Belmonte, Paulus, São Paulo 1994.

— *Comentário da primeira epístola de São João*, trad. org. intr. e notas Nair de Assis Oliveira, Paulinas, São Paulo 1989.

— *Confissões*, trad. Arnaldo do espírito Santo, João Beato e Maria de Cristina de Castro-Maia de Sousa Pimentel, Centro de Literatura e Cultura Portuguesa e Brasileira / Imprensa Nacional Casa da Moeda, Lisboa 2001.

— *Contra os acadêmicos: diálogo em três livros*, trad. Vieira de Almeida, Ed. Atlântida, Coimbra 1957.

— *Diálogo sobre a vida feliz*, trad. do latim para o português, intr. e notas Mário A. Santiago de Carvalho, Edições 70, Lisboa [s.d.].

— *O livre-arbítrio*, 3. ed. trad. org. Intr. e notas Nair de Assis Oliveira, Paulus, São Paulo 1995.

— *O mestre*, trad. António Soares Pinheiro, Landy, São Paulo 2000.

— *Solilóquios e A vida feliz*, 2. ed. trad. intr. e notas Adaury Fiorotti; trad. Intr. notas e bibliografia Nair de Assis Oliveira, Paulus, São Paulo 1998.

— *Contra os acadêmicos, A ordem, A grandeza da alma, O mestre*, trad. Agostinho Belmonte, Paulus, São Paulo 2008.

— *Sobre o mestre*, trad. intr. e comentários. Bento Silva Santos, Vozes, Petrópolis 2009.

— *Sobre a potencialidade da alma*, trad. Aloysio Jansen de Faria, Vozes, Petrópolis 1997.

AGUSTÍN, San. *De la verdadera religión*, in *Obras completas de San Agustín*, trad. intr. y notas Victorino Capánaga, La Editorial Católica / BAC, Madrid 1948, t. IV.

— *Sermones*, in *Obras completas de san Agustín*, trad. y pról. Amador Del Fueyo, La Editorial Católica / BAC, Madrid, 1958, t. VII.

— *Réplica a Juliano*, in *Obras completas de san Agustín*, Intr. general Argemiro Turrado, trad., introd. y notas Luis Arias Álvarez y

Teodoro C. Madrid, La Editorial Católica / BAC, Madrid, 1984, t. XXXV.

AUGUSTIN, Saint, *Retractationes*, in *Oeuvres de Saint Augustin*, trad. e notas Gustave Bardy, Desclée de Brouwer, Paris 1951. v. 12.

AUGUSTINE, Saint; JEROME, Saint, *Letters of Augustine (n. 28, 71, 82) and the Letters of Jerome (n. 112)*, in *A select library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*, Trad. Introd. and explanatory notes of Henry Wace and Philip Schaff, Christian Literature Co., Oxford; Parker; New York 1890-1900.

*S. Aurelii Augustini OPERA OMNIA*: editio latina. Disponível em: <http://www.augustinus.it/italiano/filosofici.htm>

#### **Outros autores**

AQUINO, Tomás de, *Suma teológica*, 3. ed., trad. Alexandre Correia, EST, Porto Alegre 1980-1981. v. 1.

Baumgartner, M. *Santo Tomás de Aquino*, in *Los grandes pensadores*, Espasa-Calpe, Buenos Aires 1938. v. 1.

Brown, P., *Santo Agostinho: uma biografia*, 4. ed., trad. Vera Ribeiro, Record, Rio de Janeiro 2006.

Catapano, G., *Il concetto di filosofia nei primi scritti di Agostino: analisi dei passi metafilosofici dal Contra Acadêmicos al De vera religione*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 2001.

Gilbert, M. e Alletti, J.-N., *A sabedoria e Jesus Cristo*, trad. Benôni Lemos, Paulinas, São Paulo 1985.

González, Justo L., *O curso da teologia ocidental*, in *Retorno à história do pensamento cristão: três tipos de teologia*, trad. José Carlos Siqueira, Hagnos, São Paulo, 2011.

Horn, C., *Agostinho: filosofia antiga na interpretação cristã*, in ERLER, M.; GRAESER, A. (org.), *Filósofos da Antiguidade: do helenismo à Antiguidade tardia*, trad. Nélio Schneider, Editora Unisinus, São Leopoldo 2003.

Huéscar, A. R., *Prólogo*, in AGUSTÍN, San, *De la vida feliz*, trad. Ángel Herrera Bienes, Aguilar, Madrid; Buenos Aires; México 1955.

Matthews, G. B., *Santo Agostinho: a vida e as ideias de um filósofo adiante de seu tempo*, trad. de Álvaro Cabral, Jorge Zahar Ed., Rio de Janeiro 2007.

Nédoncelle, M., *Existe uma filosofia cristã?*, trad. Alice de Britto Pereira, Flamboyant, São Paulo 1958. V. 1.

Nef, F., *A linguagem: uma abordagem filosófica*, trad. Lucy Magalhães, Jorge Zahar Ed., Rio de Janeiro 1995.

Pascal, B., *Pensamentos*, 4. ed., trad. Sérgio Milliet, Nova Cultural, São Paulo, 1998. (Col. Os Pensadores).

PLATÃO, *A república*, trad. Enrico Corvisieri, Nova Cultural, São Paulo 1996. (Col. Os Pensadores).

RITTER, H., *Histoire de la philosophie chrétienne*, Librairie philosophique de Lagrange, Paris 1844, v. 2.

Sachot, M., *A invenção do Cristo: gênese de uma religião*, trad. Odila Aparecida de Queiroz, Loyola, São Paulo 2004.

Sales, A. P. de, “De como se chegou ao conceito de *Philosophia Christiana*”, *Theophilos: revista de filosofia e teologia*, Canoas, 6/7, n. 1, (2006/2007) 49-63.

Santos, B. S., *Introdução*, in AGOSTINHO, Santo, *Contra os acadêmicos, A ordem, A grandeza da alma, O mestre*, trad. Agostinho Belmonte, Paulus, São Paulo 2008.

— *Introdução*, in: AGOSTINHO, Santo, *De magistro*, trad. intr. e comentário Bento Silva Santos, Vozes, Petrópolis 2009.

VV. AA., *As raízes da sabedoria*, 2. ed., trad. Benôni Lemos, Paulinas, São Paulo 1983.



Antônio Pereira Júnior<sup>1</sup>

Marcos Roberto Nunes Costa<sup>2</sup>

### **Crítica agostiniana ao Ceticismo Acadêmico**

**Resumo:** O assentimento da verdade: uma fórmula que parece ter intrigado os filósofos desde a antiguidade. A possibilidade de apreensão da verdade foi defendida por alguns filósofos, que foram chamados de dogmáticos devido à sua precipitação em julgar as aparências como representações da realidade. Inversamente, foi refutada por aqueles que preferiram continuar questionando em vez de se comprometer com o seu pronunciamento. Os filósofos que defenderam esta última posição foram denominados céticos. Entre aqueles que defenderam o assentimento da verdade, ganha destaque nesta pesquisa Santo Agostinho, que se propôs combater a doutrina cética disseminada na antiga Academia de Platão, em sua obra *Contra Acadêmicos*. Assim, para conduzir esta pesquisa, perguntamos: Quais são os principais argumentos apresentados por Santo Agostinho contra o Ceticismo Acadêmico? Com o intuito de responder ao problema apontado, propomos investigar a crítica de Santo Agostinho ao ceticismo, identificando e analisando as principais refutações por ele construídas. Para isso, realizamos uma pesquisa que envolveu aspectos tanto do ceticismo quanto da vida e do pensamento de Santo Agostinho sobre essa doutrina.

**Palavras-chave:** Ceticismo, *Contra Acadêmicos*, Verdade.

**Abstract:** The assent of the truth is a formula that seems to have intrigued philosophers since antiquity. The possibility of apprehending the truth was defended by some philosophers who have been called dogmatic, due to their haste to judge appearances as representations of reality, and refuted by those who chose to continue questioning rather than engage with forms of predication. These thinkers were called sceptics. Among those who defended the consent of the truth, is highlighted St. Augustine in this research, who aims to combat the widespread scepticism in the ancient doctrine of the Academy of Plato in his *Contra Academicos*. To explain his doctrine, in this paper we ask for Augustine's

<sup>1</sup> Mestre em Filosofia pela UFRN. Doutorando do Programa Integrado de Doutorado em Filosofia UFPE-UFPA-UFRN, sob a orientação do Dr. Marcos Roberto Nunes Costa. E-mail: apereirajunior@hotmail.com.

<sup>2</sup> Professor da Graduação e Pós-Graduação (Mestrado e Doutorado) em Filosofia da UFPE. Atualmente realizando Pós-doutorado em Filosofia pela Universidade do Porto, sob a orientação do Prof. Dr. José Francisco Meirinhos. E-mail: marcosnunescosta@hotmail.com.

main arguments against the Academic Scepticism. We propose to investigate Augustine's criticism to scepticism, analysing the main rebuttals he built. For this purpose, we identify aspects of his relation with scepticism that can be found both on his biography and on his doctrines on truth.

**Keywords:** Skepticism; *Contra Academicos*; Truth.

### Introdução

No século IV, o cristianismo se encontrava em processo de consolidação ante o Império Romano. Mas apesar da força do seu crescimento, muitas outras doutrinas se difundiam ameaçando a fé cristã. Algumas delas eram antigas e resistiam ao tempo, como foi o caso do Ceticismo, que, paradoxalmente, havia se instaurado na Academia de Platão por meio de seus escolarcas Arcesilau e Carnéades séculos depois da morte do seu fundador.

Quanto ao que defendiam os céticos, asseguravam que nenhum tipo de conhecimento era possível conforme escreve Santo Agostinho no diálogo *Contra Acadêmicos*: “O homem não pode saber nada ao certo”<sup>3</sup>. Este posicionamento permaneceu durante algum tempo nesta Escola, sendo aos poucos amenizado, porém, sempre prevalecendo a ideia da não possibilidade do assentimento da verdade dada à incapacidade dos sentidos em apreender as coisas externas.

Tomando isto como base, o conhecimento não seria possível e, conseqüentemente, a verdade jamais poderia ser apreendida, nem tampouco assentida. Entrementes, o Doutor de Hipona se apresenta como uma importante personagem contra os céticos, em defesa do assentimento da Verdade, tendo como principal obra deste embate epistemológico o supracitado diálogo *Contra Academicos*, que foi a primeira obra escrita por Santo Agostinho redigida logo após sua conversão ao cristianismo, na vila de Cassicácio, lugar onde o Santo Doutor havia se retirado para dar início ao seu *otium philosophicum*, juntamente com sua mãe e alguns parentes e amigos. Trata-se de um *diálogo* que tem como personagens Návio, irmão de Agostinho, seu amigo Alípio, e seus dois discípulos:

<sup>3</sup> AGUSTÍN, San, *Contra los académicos*, 3, 7, in *Obras completas de san Agustín*, trad., intr. e notas Victorino Capánaga, Evaristo Seijas, Eusebio Cuevas, Manuel Martínez e Mateo Lansero, 3. ed. bilingüe, La Editorial Católica/BAC, Madrid 1963, t. III (tradução nossa). Esta citação refere-se, na verdade, ao fragmento 101 do livro *Hortensius*, de *Cícero*. Este livro, hoje perdido, foi o responsável pelo despertar de Santo Agostinho para filosofia. Conforme ele próprio cita em suas *Confissões*, o mesmo se tratava de uma exortação ao estudo da filosofia.

Licencio e Trigécio além, é claro, do próprio Santo Agostinho que protagoniza todo o diálogo.

O tema central discutido no referido *Diálogo* é o conhecimento ou, mais precisamente, a possibilidade de acesso do homem ao conhecimento/Verdade.

Em sua estrutura, o *Contra Academicos* está dividido em três livros, nos quais são apresentadas seis discussões sobre a questão epistemológica da possibilidade do conhecimento da Verdade. Dessa forma, são estas as principais problemáticas que contornam a obra em questão e que Santo Agostinho tentará resolver: a Verdade é acessível ao homem? Podemos ser felizes apenas buscando a Verdade sem a pretensão de encontrá-la? O sábio pode dar assentimento a alguma coisa? E, podemos confiar em nossos sentidos como fonte de conhecimentos? Para solucionar estas aporias, Santo Agostinho apresenta uma série de argumentos que serão problematizados e analisados neste estudo.

### **1. Santo Agostinho e o Ceticismo Grego**

O que é a verdade? A resposta para esta pergunta vem inquietando filósofos do mundo inteiro desde a Antiguidade. Porém, tal problema assume uma dimensão ainda mais profunda quando associamos a este outra questão não menos dificultosa: é possível se conhecer a verdade? Uma grande corrente filosófica conhecida pelo nome de *Ceticismo Acadêmico* defendia que verdade nenhuma poderia ser alcançada, mas, apenas procurada incansavelmente sem a pretensão de encontrá-la, posto que a mesma encontrava-se velada e inacessível ao homem.

Santo Agostinho se opôs a essa corrente, a qual passou a combater, refutando veementemente seu pensamento com argumentos sólidos e dificultosos contra a aporia cética da não apreensibilidade do conhecimento/Verdade. Em meio a estes argumentos, ganha destaque o “*si fallor sum*”, um autêntico e arrojado esquema axiomático desenvolvido pelo Santo Doutor para desmontar o ceticismo em seu próprio solo. Tal argumento será detalhado mais adiante. Porém, para uma melhor compreensão do posicionamento de Agostinho sobre o ceticismo grego, bem como, para entender os principais contrapontos levantados por este Filósofo à Escola cética, mister se faz conhecer, primeiramente, a origem do ceticismo, seus principais representantes e ensinamentos.

### ***1.1 O Ceticismo Grego: um apanhado histórico***

O ceticismo foi uma corrente filosófica que floresceu na Grécia antiga entre os séculos III e IV a.C. assegurando a impossibilidade do conhecimento ou do acesso à verdade. Acredita-se que o ceticismo teve sua origem com Pirro de Élis (365-270 a.C.), filósofo que elevou a conduta cética ao seu mais alto grau de radicalismo. Numa análise etimológica, encontramos que o termo ceticismo deriva do grego *skeptomai* que pode ser traduzido por “olhar atentamente”, “perscrutar” ou “examinar”.

Assim, o caráter investigativo – “olhar atentamente”, “perscrutar” ou “examinar” – atribuí aos céticos a denominação de “zetéticos” ou “aqueles dispostos ou aptos a investigar”; por suspenderem seu juízo ante a equipolência dos argumentos, foram chamados de “eféticos”; por costumeiramente duvidarem de tudo, exceto dos fenômenos, foram denominados “aporéticos” e, por fim, os céticos são considerados “pírrônicos” devido ao seu fundador Pirro de Élis.

Na história do ceticismo é ainda possível perceber algumas mudanças de ordem gnosiológica no pensamento cético. Seus representantes foram aos poucos se afastando do modo de vida adotado pelo seu fundador – Pirro de Élis – e, conseqüentemente, dando uma nova roupagem ao ceticismo propriamente dito. Esse distanciamento, de certa forma, acabou acarretando o surgimento, do que os historiadores denominaram de fases do ceticismo.

A primeira fase corresponde ao “Ceticismo Antigo” que se desenvolveu entre os séculos IV e III a.C. tendo como principais representantes o seu fundador Pirro de Élis e seu discípulo Timão. Foi nessa fase que o ceticismo viveu a sua forma mais radical, negando a existência até mesmo dos fenômenos. Todo esse radicalismo seria amenizado na segunda fase desta escola, o chamado “Ceticismo Acadêmico”.

A segunda fase do ceticismo recebeu a denominação de “Acadêmico” por ter se desenvolvido no seio da Academia de Platão, após sua morte em 347 a.C. Seus principais representantes foram Arcesilau, que segundo *Diôgenes Laértios* foi o fundador da Academia

Média e o primeiro a adotar a *epoché*<sup>4</sup> e Carnéades, que adotou o *pithanon*<sup>5</sup> como resposta a questão das representações que ora se apresentam como verdadeiras, ora como falsas.

A terceira fase do ceticismo foi caracterizada pelo seu cunho dialético. Sua principal finalidade era combater o dogmatismo da doutrina platônica e seus principais nomes foram Enesidemo e Agripa. O primeiro deles considerado por muitos filósofos como um dos mais fortes representantes do Ceticismo Grego. Em sua doutrina apresentou os dez tropos<sup>6</sup> ou modos que asseguram os motivos pelos quais o cético deve suspender seu juízo. Já sobre Agripa pouco se sabe, a não ser pelos doxógrafos Sexto Empírico e Diôgenes Laêrtios<sup>7</sup>, que afirmam ter Agripa acrescentado mais cinco tropos aos já existentes.

Por fim, a quarta e última fase do Ceticismo Grego está sob a orientação dos médicos empiristas Sexto, Menodoto e Teodas. O comentador Victor Brochard<sup>8</sup> divide esta fase em duas partes distintas: uma parte, denominada por ele de negativa ou destrutiva, e outra, de positiva ou construtiva. Na parte negativa, o Ceticismo Empírico assemelha-se ao Ceticismo Dialético, principalmente no que diz respeito à desconstrução das teses dos dogmáticos, opondo experiência ou observação à filosofia. Nisso não diferenciaram muito de Enesidemo e Agripa. A parte positiva do Ceticismo Empírico está relacionada à sua adesão ao fenômeno ou às coisas evidentes. A esse respeito Sexto Empírico confirma:

Quem afirma que o cético não admite aquilo que aparece não compreendeu o que dissemos. Pois, como dissemos anteriormente, certamente não refutamos as aparências sensíveis. Mas quando investigamos a essência tal qual aparece, assentimos sobre aquilo que aparece, o que está evidente, mas

<sup>4</sup> Cf. LAËRTIOS, Diôgenes, *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, IV, 28, trad. Mário da Gama Kury, Editora da UnB, Brasília 2008.

<sup>5</sup> Trad.: Verosimilhança. Cícero utiliza o termo latino *fortasse* (provável) para traduzir a palavra grega *piqanon*. Daí Carnéades ser considerado um cético *probabilista*.

<sup>6</sup> Cf. LAËRTIOS, Diôgenes, *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, op. cit., IX, 78-79.

<sup>7</sup> Cf. EMPÍRICO, Sexto, *Hipotiposis pirrônicas*, I, 167-177, trad. Rafael Sartório Maulini, Ed. Akal, Madrid 1996 e LAËRTIOS, Diôgenes, *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, op. cit., IX, 88-99.

<sup>8</sup> Cf., Brochard, V., *Les sceptiques grecs*, deuxième édition, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1959.

[quando] investigamos o que aparece é sobre o que se diz acerca do que aparece<sup>9</sup>.

Como podemos perceber na citação de Sexto Empírico, o Ceticismo Empírico concede o assentimento às coisas evidentes, que fazem parte do dia-a-dia do cético, como foi mostrado anteriormente, o que se questiona é, se as coisas que aparecem condizem de fato com sua essência. Sobre esse ponto específico Sexto Empírico aconselha a suspensão de juízo ou utilizando o termo grego, a *epoché*.

Resumidamente, essas foram as principais fases por que passou o Ceticismo Grego em sua história. A crítica de Santo Agostinho foi dirigida à segunda fase: o *Ceticismo Acadêmico*. Para uma melhor compreensão da crítica do Bispo de Hipona aos céticos, consideramos oportuno apresentar de forma mais detalhada esta etapa do ceticismo.

#### **1.1.1 O Ceticismo Acadêmico: exórdio**

A história da Academia teve início com Platão, por volta do ano 387 a.C., quando ele fundou sua escola nos jardins localizados aos arredores de Atenas, que outrora pertenceram ao herói grego Academo (*Ἀκαδήμω*) – daí o nome Academia –, uma instituição onde se versava sobre os diversos saberes daquela época, tais como: filosofia, geometria, música, dentre outros.

Após a morte de Platão, em 347 a.C., a Academia foi assumida por Espeusipo, permanecendo este como seu dirigente até 338 a.C. Outros escolarcas passaram por ela, como Xenócrates (338-314 a.C.), Polêmon (314-269 a.C.) e Crates (269-264 a.C.). Entretanto, foi somente com Arcesilau e Carnéades que o germe do ceticismo parece ter se fixado na Academia, afastando-a cada vez mais da doutrina do seu mestre e fundador. O início desse período ficou conhecido como Academia Média.

Os dois supracitados acadêmicos tiveram seus pensamentos expostos em *Contra Acadêmicos* sendo seus nomes mencionados várias vezes por Santo Agostinho na referida obra. A próxima fase da Academia (Terceira ou Nova Academia) é caracterizada por uma forte tendência dogmática e encontra em Filo de Larissa o seu mais ilustre representante.

Dessa forma, são reconhecidos os seguintes períodos na Academia de Platão: a Antiga, a Média e a Nova Academia. Essa divisão pode ser encontrada nos antigos registros de Diógenes Laêrtius.

<sup>9</sup> EMPÍRICO, Sexto, *Hipotiposis pirrônicas*, op. cit., I, 19

Como vimos, é contra a segunda fase – Academia Média – que as críticas de Santo Agostinho foram direcionadas, pois com esta o ceticismo foi instaurado na Escola de Platão e o responsável por essa mudança foi Arcesilau, certamente motivado pelo desejo de combater a presunção dos estoicos em afirmar terem encontrado a verdade. Entretanto para Arcesilau, a verdade não apenas não havia sido encontrada, mas ninguém jamais poderia alcançá-la. Este argumento constituía-se o cerne da antítese da fórmula de Zenão denominada de “critério da verdade”.

Os contra-argumentos de Arcesilau direcionados ao “critério da verdade” de Zenão será tema central no *Contra acadêmicos* de Santo Agostinho que tentará provar que é possível ao sábio conhecer a verdade, e o ponto de partida para essa empreitada é o “critério de verdade” de Zenão.

Primeiramente, tentaremos expor a fórmula que define o “critério da verdade” de Zenão, muito embora não dispormos de uma sentença formal e originalmente estruturada, mas de uma ideia do sentido ou um conceito aproximado da referida fórmula. Esta dificuldade se dá pelo fato de que, as fontes disponíveis, tanto de Cícero quanto de Santo Agostinho, nos revelam apenas o seu sentido e não a fórmula em si<sup>10</sup>.

Desta forma, em *Academica* de Cícero, encontramos talvez a fonte mais primitiva e certamente a mais próxima da fórmula original de Zenão: «[Uma representação] é de tal modo verdadeira que tal [representação] não pode ser falsa»<sup>11</sup>. Ou, dito de modo mais simples: uma aparição só pode ser apreendida como real se ela se apresentar de tal modo que não possa parecer uma falsidade.

Analisando a definição acima, temos inicialmente que o Filósofo Estoico vai se utilizar da expressão “representação compreensiva” ou “representação cataléptica” para assegurar seu critério da verdade. Uma “representação cataléptica” pode ser entendida como o ato da mente humana apreender um determinado objeto externo a ela, de modo que, a percepção da pessoa em relação a esse objeto seja uma representação idêntica ao próprio objeto. Com isso, se deduz que, nem toda

<sup>10</sup> Cf. AGUSTÍN, San, *Contra los académicos*, op. cit., I, 11, 41; II, 6, 18; II, 20, 66; II, 25, 113; III, 9, 18; III, 9, 21.

<sup>11</sup> “Tale verum quale falsum esse non possit” (CICERO, *Acadêmica*, trad. H. Rackham, bilíngue: Latim-English, Willian Heinemann, London 1967, p. 610 – tradução nossa).

representação é uma “representação compreensiva”. A mente pode apreender um determinado objeto e se enganar quanto à realidade desse objeto, como é o caso de algumas ilusões causadas pela mente.

É sob esse critério de verdade que a Academia Média, em especial Arcesilau, vai ironicamente se firmar. Arcesilau aceita o “critério de verdade” dos estoicos, no entanto, alegando que não há “representações compreensivas” e, se não existe tais representações logo, não há critério de verdade, e se não há critério de verdade de fato, o sábio jamais poderia dar o seu assentimento a qualquer coisa.

Este problema toma uma dimensão ainda mais complicada se levarmos em consideração que na Grécia Antiga o que se esperava da filosofia, além do conhecimento das causas (físicas e metafísicas) era uma determinada forma e conduta de vida inerente ao cotidiano prático do homem. Essa foi uma questão que Arcesilau não teve como se desviar. Era preciso livrar-se deste inconveniente, e a saída que o mesmo encontrou foi desenvolver um argumento que lhe garantisse (em parte) o assentimento sem, no entanto, o comprometer com o erro imprudente do dogmático: o *eulogon* ou razoável, foi esta saída.

Assim, pelo critério do *eulogon*, Arcesilau autorizava o cético a dar o seu assentimento às coisas relacionadas à vida prática do cotidiano e acreditou, dessa forma, ter superado a questão da inação, ocasionada pela mais completa descrença a qual levou o filósofo cético a suspender o seu juízo.

Outro representante da Academia Média, Carnéades, talvez um dos nomes mais expressivos do Ceticismo Acadêmico, dirigiu fortes críticas ao “critério de verdade” de Crísipo, de modo que, enquanto Arcesilau concentrava-se em refutar o dogmatismo de Zenão (fundador do estoicismo), Carnéades esforçava-se em provar que qualquer critério estabelecido para demonstrar a existência da verdade não poderia ser considerado. Isto porque a apreensão do conhecimento (ou da verdade) se daria por meio das sensações ou das representações. Só que, na concepção de Carnéades, tanto uma quanto a outra se apresentavam como caminhos viciosos, e, portanto, indignos de serem seguidos, já que estas dependem daquelas.

Para comprovar a falta de confiança nos sentidos, Carnéades tomou como base alguns argumentos céticos, os quais se encontram registrados

tanto nas *Hipotiposis Pirrônicas* de Sexto Empírico<sup>12</sup> quanto em *Academica* de Cícero<sup>13</sup>. Por exemplo, a alegação de que o remo parece estar quebrado quando imerso na água e, logo após retirá-lo percebe-se que o mesmo permanece todo inteiro, este fato, confirmaria a máxima da insuficiência dos sentidos para nos manifestar a verdade.

Por conseguinte, Carnéades afirmava que para toda e qualquer representação verdadeira, uma falsa de igual peso poderia lhe ser contraposta, de modo que não poderíamos distinguir entre uma representação falsa e uma verdadeira. Este pensamento ficou conhecido como o “princípio da equipolência” dos argumentos ou da isosternia, conforme nos apresenta Cícero:

Há quatro argumentos destinados a provar que não há nada que possa ser conhecido, percebido ou compreendido, que é o objeto de todo este debate: o primeiro desses argumentos é que não existe representação falsa; segundo, que uma representação falsa não pode ser conhecida: terceiro, que há representações, entre as quais não há nenhuma diferença, é impossível [afirmar] que algumas sejam conhecidas e outras não, o quarto, que não há nenhuma representação verdadeira ao lado da qual não esteja junto outra representação [falsa]<sup>14</sup>.

Por fim, a exemplo de Arcesilau, para superar o problema da inação que o Ceticismo Pirrônico inevitavelmente conduz, Carnéades introduziu na filosofia grega a ideia do *pithanon*, que pode ser traduzido por provável. Assim, sempre que o cético se encontrasse diante de uma situação duvidosa, e que lhe fosse necessário tomar uma determinada decisão, este a tomaria conforme aquela que lhe fosse mais provável sem a necessidade de suspender o juízo. Desta forma, com a inserção deste novo elemento, Carnéades estabelece de vez o probabilismo na Academia Platônica.

<sup>12</sup> EMPÍRICO, Sexto, *Hipotiposis pirrônicas*, op. cit., I, 14, 119.

<sup>13</sup> Cf. CICERO, *Academica*, op. cit. II, xxv, 79.

<sup>14</sup> “Quattuor sunt capita quae concludant nihil esse quod nosci percipi comprehendi possit, de quo haec tota quaestio est: e quibus primum est esse aliquod visum falsum, secundum non posse id percipi, tertium inter quae visa nihil intersit fieri non posse ut eorum alia percipi possint, alia non possint, quartum nullum esse visum verum a sensu profectum cui non adpositum sit visum aliud quod ab eo nihil intersit quodque percipi non possit” (CICERO, *Academica*, op. cit. II, xxvi, 83 – tradução nossa).

Foi, portanto, com base nesses argumentos, que Agostinho pôde então construir a sua crítica ao Ceticismo Grego. Ele mesmo, que havia passado uma curta temporada nesta escola antes de sua conversão ao cristianismo, conhecia, como ninguém, não somente os argumentos céticos apresentados por Arcesilau e Carnéades, mas também a autêntica e genuína doutrina platônica que havia se perdido na Academia. Com isso, viu-se então na obrigação de esclarecer, pelo menos ao seu pequeno grupo de Cassiciaco<sup>15</sup>, que aquela postura cética adotada pelos Acadêmicos, se mostrava insuficiente e incompatível com a legítima doutrina deixada por Platão, mas, para isso, era preciso colocar o ceticismo à prova.

### *1.2 A crítica de Agostinho ao Ceticismo Acadêmico*

O homem pode ou não encontrar a Verdade? Todo o esforço dispendido por Santo Agostinho no *Contra Acadêmicos* é direcionado a responder a esta pergunta, bem como, definir se a felicidade do homem consiste na busca ou na apreensão deste mesma Verdade. Tal empenho tem por finalidade desconstruir o pensamento cético difundido por Arcesilau e Carnéades na Antiga Academia. Os argumentos que serão aqui colocados refletem um pouco da genialidade e notável habilidade de Agostinho em confrontar e apresentar soluções aos muitos problemas e aporias levantada em seu tempo.

Antes mesmo de responder ao cético se a verdade é ou não acessível ao homem, Agostinho dá entrada em seu diálogo com outra controvérsia acadêmica: podemos ser felizes sem encontrar a verdade? De acordo com Cícero, a felicidade estava na busca, não no encontro da verdade<sup>16</sup>. Agostinho não se contentou com este pensamento e logo após sua conversão ao cristianismo, entende que a felicidade do homem (*beatitas*) se encontrava não na busca incansável da verdade – como afirmavam os acadêmicos – mas em Deus, seu princípio ontológico, do qual ele saíra e ao qual deveria retornar. Em Agostinho, Deus e Verdade se confundem.

Assim, colocando a felicidade do homem na posse da Verdade, se faz necessário provar primeiramente, que esta mesma Verdade lhes é acessível e que, mesmo por meio do uso dialético da razão, era possível

<sup>15</sup> Mais tarde, a peleja contra o ceticismo passou a ser tema em outras obras do Santo Doutor, tais como, *De Civitate Dei*, *De Beata Vita*, *Confessiones*, *De Trinitate*, dentre outras.

<sup>16</sup> Cf. AGUSTÍN, San, *Contra los académicos*, op. cit., I, 3, 7.

encontrá-la. Desta forma, Agostinho inicia sua crítica ao Ceticismo Acadêmico tentando provar ao cético a existência de pequenas verdades, para mais tarde dar um salto ao transcendente e alcançar a Deus, Verdade Infinita.

Uma das grandes controvérsias da filosofia antiga, já debatida entre os pré-socráticos naturalistas, consistia em determinar a unidade ou multiplicidade do mundo. Esta questão, Santo Agostinho traz à tona novamente no *Contra Acadêmicos* escrito em Cassiciaco. Todavia, não é intenção do Santo Doutor resolver esta aporia, ele a utiliza apenas como forma de comprovar que mesmo a partir de uma dificuldade filosófica é possível extrair certezas ou verdades indubitáveis.

Assim, fazendo uso da dialética e do raciocínio lógico, Santo Agostinho encontra nas proposições disjuntivas uma saída para desmontar o argumento cético da suspensão de juízo, conforme ele mesmo atesta em seus livros: “Sei que o mundo é uno ou múltiplo”<sup>17</sup>. Ao estruturar desta forma tal proposição, Agostinho coloca o cético em uma situação contrária ao seu próprio pensamento, pois tal asserção, não deixa outra alternativa ao acadêmico, a não ser, assenti-la como verdade axiomática.

Outro ponto não menos problemático que está presente também nos escritos de Santo Agostinho, consiste em determinar se os sentidos podem ou não nos comunicar a verdade. Se não, como podemos então sequer saber se o mundo existe?

A resposta de Agostinho a essa questão é simplesmente notável, e por isso, preferimos colocá-la em sua íntegra: «Eu, porém, chamo mundo a tudo isso, o que quer que seja, que nos contém e sustenta, a tudo isso, digo, que aparece a meus olhos e é por mim percebido como comportando terra e céu, ou o que parece terra e céu»<sup>18</sup>. E na continuação, ainda falando do problema do mundo, agora o mundo particular e não mais externo: «Perguntarás: também quando dormes o mundo é este que vês? Já disse que chamo o mundo o que me aparece seja o que for»<sup>19</sup>.

<sup>17</sup> AGUSTÍN, San, *Contra los académicos*, op. cit., III, 10, 23.

<sup>18</sup> «Ego itaque hoc totum, quaecumque est quod nos continet atque alit, hoc, inquam, quod oculis meis apparet, a meque sentitur habere terram et caelum, aut quasi terram et quasi caelum, mundo voco» (AGUSTÍN, San, *Contra los académicos*, op. cit., III, 10, 24)

<sup>19</sup> «Etiamne, inquires, si dormes mundus est iste quem vides? Iam dictum est, quidquid tale mihi videtur, mundum appell» (*Ibidem*).

Ao afirmar, «chamo mundo o que quer que seja», assim como, «chamo mundo o que me aparece», a genialidade de Agostinho faz aparecer pela primeira vez na história da filosofia ocidental a questão do mundo externo e do mundo fenomênico respectivamente. O que o Bispo de Hipona quer dizer é que não importa se isso que me aparece é realidade ou ilusão. Para ele é simplesmente mundo o que se apresenta ante aos seus olhos e, quer seja realidade ou ilusão, ele existe, pois o vejo ou o percebo à minha frente.

A outra pergunta, colocada pelo próprio Agostinho é, assim como a primeira, bastante desconcertante: «si dormes mundus est iste quem vides?» como saber se quando durmo, o mundo permanece igual àquele do estado da vigília ou se ele se modifica. Ou de outra forma, ele é outro mundo ou o mesmo? A resposta de Santo Agostinho é igualmente às demais, desconcertante: «Iam dictum est, quidquid tale mihi videtur, mundum appello».

Assim, em continuação, Agostinho afirma que segundo o cético acadêmico, os sentidos fazem com que o falso se apresente como verdadeiro aos nossos olhos. Ele mesmo responde a esse problema: o fato de aparecer como verdadeiro, ainda que não o seja, é também em si, uma Verdade. Não se pode negar ao fato de que assim me aparece.

Ainda em relação à grande questão cética da veracidade dos sentidos, Agostinho apresenta uma solução ao problema encontrado nas *Hipotiposis Pirrônicas* de Sexto Empírico referente aos *Modos* dos quais se conduzem à “suspensão de juízo”, mais especificamente àquele referente ao «quinto modo: das posições, distâncias e localizações». Segundo esse *Modo*, «o mesmo remo parece dobrado quando está dentro d’água, porém reto quando fora dela»<sup>20</sup>.

A questão colocada por Agostinho é se os sentidos estão ou não dizendo a verdade ao captar tal imagem. Sua resposta é precisa: «Absolutamente verdadeira, pois havendo uma nova causa pelas quais as coisas aparecem como se vê, se o remo imerso na água aparecesse reto, eu acusaria meus olhos de testemunho falso»<sup>21</sup>.

Destarte, fica claro que a objeção do Filósofo à questão agora posta é a de que, a ilusão causada pelo objeto mergulhado na água é legitimada

<sup>20</sup> EMPÍRICO, Sexto, *Hipotiposis pirrônicas*, op. cit., I, 14, 118

<sup>21</sup> «Prorsus verum. Nam causa accedente quare ita videretur, si demersus unda remus rectus apparet, magis oculos meos false renuntiationis arguerem» (AGUSTÍN, San, *Contra los académicos*, op. cit., III, 10, 26).

pela interferência de um novo agente, no caso, a água, que provoca tal ilusão e, por isso, a mesma pode ser tida como verdadeira, pois, de fato eu vejo a imagem deformada em meu campo de visão e a razão para isto, é tão somente, o fato de que, o remo está submerso na água.

O cético poderia ainda questionar: mas o remo está ou não deformado? Logicamente que não. Então meus olhos me enganaram? Não, pois eles não retrataram a imagem do remo diretamente, mas agiram em uma determinada circunstância que provocou tal ilusão. O fato é que a circunstância (remo mergulhado na água) é o agente causador da deformação, de modo que, sempre nessas condições o remo se apresentará deformado aos meus olhos, caso isto não aconteça, então os meus olhos realmente me enganam.

Das refutações dirigidas por Santo Agostinho contra os céticos acadêmicos, ganha destaque e, conseqüentemente, notoriedade sobre todas as outras, aquela ficaria conhecido por “*cogito agostiniano*”. Tal notoriedade se dá devido ao seu caráter inovador, pois até então não existem registros de um argumento, ou sequer de um pensamento, semelhante a este em toda filosofia, além de sua capacidade quase que determinante de desconstruir as bases do ceticismo não só o acadêmico, mas o ceticismo de forma global.

Para se ter uma ideia da importância de tal argumento para o mundo filosófico, basta uma olhada nas contribuições que o mesmo argumento trouxe para obra de Descartes e analisar seus impactos na filosofia ocidental. Sem mencionar uma distância temporal de pelo menos de mil e duzentos anos que separam esses dois filósofos. Tudo isso, concorre para que este argumento se sobressaia aos demais e ressalte sua relevância sobre os pontos até aqui mencionados.

O “*cogito agostiniano*” pode ser entendido como uma fórmula deduzida por Santo Agostinho cuja primeira intenção foi respaldar a sua prova teológica da presença da Santíssima Trindade em nós. O argumento encontra-se em sua obra magna *De Civitate Dei* e consiste em que, “somos, conhecemos que somos e amamos esse ser e esse conhecer”<sup>22</sup>.

O que Agostinho intenta ao apresentar a citação acima é explicar a unidade da Santíssima Trindade, que é um só Deus em três Verdades, e,

<sup>22</sup> «Nam et sumus et nos esse novimus et id esse ac nosse diligimus» (AGUSTÍN, San, *La ciudad de Dios*, XI, 26, in *Obras completas de san Agustín*. ed. bilingüe. intr. general y notas Victorino Capánaga, trad. Santos Sanatamarta del Rio y Miguel Lanero, La Editorial Católica/BAC, Madrid 1988, t. XVI).

analogamente a Ela, também em nós podemos encontrar verdades semelhantes a esta: (1) “Somos”; (2) “conhecemos que somos”; e (3) “amamos esse ser e conhecer”. Ora, para que sua analogia possa ser verdadeira, essas três verdades também tem necessariamente que serem verdadeiras. A partir de então, nosso Filósofo, passa a defender seus argumentos afirmando não ser possível perceber falsidade em tais afirmações: «Nas três verdades apontadas não nos perturba falsidade nem verossimilhança alguma»<sup>23</sup>.

Sua preocupação em provar essas Verdades reflete sua inquietação para com a doutrina dos acadêmicos. Assim sendo, é na tentativa de defesa de suas Verdades que surge pela primeira vez, de forma clara a sua célebre fórmula da qual havíamos anteriormente mencionado: *si fallor, sum!* (Se me engano, existo). Segue citação na íntegra: «Tais verdades desafiam todos os argumentos dos acadêmicos, que dizem: Que? E se te enganas? Pois, se me engano, existo Quem não existe não pode enganar-se; por isso se me engano, existo [...]»<sup>24</sup>.

A saída de Santo Agostinho para o problema cético do conhecimento é notável. Apesar de já haver demonstrado que os sentidos podem transmitir conteúdos verdadeiros, não se contentando, o mesmo desloca sua linha de raciocínio para outro patamar, direciona-o para o âmbito da razão encontrando aí o seu mais forte argumento contra a doutrina dos acadêmicos, a fórmula: *si fallor, sum!*

A explicação da sentença em questão parte da formulação daquelas verdades antes estabelecidas: «somos, conhecemos que somos e amamos esse ser e conhecer». Ora, todas essas sentenças, Agostinho tem por certezas difíceis de serem refutadas, no entanto, ainda assim, pode ser que o cético acadêmico às problematize, indagando, por exemplo, que o sujeito possa estar enganado quanto àquilo que “sou, que conheço e que amo ser e conhecer”. Pois bem, ainda que o sujeito se engane, este fato *per si* já é prova incontestável de sua existência, haja vista que, quem não existe não pode enganar-se e, portanto, o “*si fallor, sum*” passa, com isso, a ser uma Verdade axiomática e irrefutável contra os céticos acadêmicos.

<sup>23</sup> «In his autem tribus, quae dixi, nulla nos falsitas veri similis turbat» (*Ibidem*).

<sup>24</sup> «Nulla in his veris Academicorum argumenta formido dicentium: Quid si falleris? Si enim fallor, sum. Nam qui non est, utique nec falli potest; ac per hoc sum, si fallor [...]» (*Ibidem*).

Na continuação da mesma citação Agostinho, com o objetivo de multiplicar as possibilidades de verdade faz outra colocação importante: «Embora me engane, sou eu que me engano e, portanto, no que conheço que existo, não me engano. Segue-se também que, no que conheço que me conheço, não me engano. Como conheço que existo, assim conheço que conheço»<sup>25</sup>.

Para esclarecer o pensamento de Agostinho acerca dessa tríade de verdades, Gareth Matthews recorre ao “Princípio KK” (Knows, Knows) formulado por Hintikka:

Jaakko Hintikka, em sua obra pioneira sobre lógica epistêmica, *Knowledge and Belief*, afirma que ‘a sabe que b e a sabe que a sabe que b’ é ‘virtualmente equivalente’ a ‘a sabe que p’. Seu raciocínio é que, por fim, seria deveras estranho dizer: ‘Eu sei que este é o Herter Hall, mas não sei que sei isso’<sup>26</sup>.

Com isso na asserção, “se conheço que existo, conheço que conheço” pode-se lê: se um sujeito *a* sabe, ou tem a consciência de que *b* existe então, ele *a*, sabe que *a* (ele mesmo), sabe alguma coisa, que existe *b*, donde retirariamos a expressão de Hall: «*a* sabe que *b* e *a* sabe que *a* sabe que *b*». Podendo o mesmo princípio ser aplicado para todas as demais verdades anunciadas.

Repare que, esse argumento usado pelo Bispo de Hipona pode ser perfeitamente aplicado contra o pensamento cético vigente na Academia Média, de que, nem mesmo a consciência de que nada pode ser conhecido o cético afirma ter, ou seja, a força do *eu existo agostiniano*, consegue

<sup>25</sup> «Quia ergo sum si fallor, quo modo esse me fallor, quando certum est me esse, si fallor? quia igitur essem qui fallerem, etiamsi fallerem procul dubio in eo quod me novi nosse, non fallerem. consequens est autem, ut etiam in eo, quod me novi nosse, non fallerem» (AGUSTÍN, San, *La ciudad de Dios*, op. cit., XI, 26). Segundo Philotheus Boehner e Étienne Gilson, “estamos aqui em face de um acontecimento singular na história da filosofia. É pela primeira vez que nos deparamos com uma prova da existência de Deus baseada na mais evidente das verdades, a saber, na existência da consciência conhecente. Não só isso, Agostinho funda a evidência desta verdade na existência do próprio sujeito que duvida, abalando assim o ceticismo pela raiz, isto é, pelo mesmo ato que lhe serve de fundamento» (Bohner, Ph.; Gilson, É., *História da filosofia cristã. Desde as origens até Nicolau de Cusa*, 2. ed., trad. e notas. Raimundo Vier, Vozes, Petrópolis 1982, p. 154).

<sup>26</sup> Matthews, G. B., *Santo Agostinho: a vida e as ideias de um filósofo adiante de seu tempo*, trad. Álvaro Cabral, Jorge Zahar, Rio de Janeiro 2007, p. 64.

atingir o ceticismo em todos os seus quadrantes, abalando profundamente as bases de sustentação dessa doutrina.

Argumento similar, podemos também encontrar em um texto datado de 416, extraído de sua obra *De Trinitate*:

Quem porém pode duvidar que a alma vive, recorda, entende, quer, pensa, sabe e julga? Pois mesmo se duvida, vive; se duvida lembra-se do motivo de sua dúvida; se duvida, entende que duvida; se duvida quer estar certo; se duvida, pensa, se duvida sabe que não sabe; se duvida, julga que não deve consentir temerariamente. Ainda que duvide de outras coisas, não deve duvidar que duvida. Visto que, se não existisse, seria impossível duvidar de alguma coisa<sup>27</sup>.

Esta citação segue a mesma linha de pensamento da anterior. Agostinho apenas adota um novo termo trocando o verbo *existir* do *De Civitate Dei*, pelo verbo *viver* em *De Trinitate*, e assim, continua o seu trabalho de elastecer cada vez mais o número de possibilidade de verdades para que dessa forma, possa rebater com maior segurança os argumentos dos cétricos acadêmicos.

Como se percebe a inquietação de Santo Agostinho em refutar a tese dos cétricos acadêmicos pode ser encontrada em várias outras de suas obras, fato que ressalta a importância da presente temática em questão, haja vista que a problemática lançada no *Contra Academicos*, persiste até em *De Civitate Dei* uma de suas últimas obras.

Entretanto, Gareth Matthews<sup>28</sup> levanta uma questão bastante espinhosa contra o argumento de Agostinho presente nessas obras, quando pondera que para saber que existo ou que vivo, primeiramente tenho que saber quais são as condições necessárias e suficientes para se saber algumas coisas, e, só assim terei certeza de que conheço de fato alguma coisa. Observe que a questão colocada não se encontra no âmbito de saber se existo ou não, mas de saber se posso ou não ter certeza da verdade.

<sup>27</sup> «Vivere se tamen et meminisse, et intelligere, et velle, et cogitare, et scire, et indicare qu's dubitet? Quandoquidem etiam si dubitat, vivit: si dubitat unde dubitat, meminit; si dubitat, dubitare se intelligit; si dubitat, certus esse vult; si dubitat, cogitat; si dubitat, scit se nescire; si dubitat, iudicat non se temere consentire oportere. Quisquis igitur aliund dubitat, de his omnibus dubitare non debet: quae si non essent, de ulla re dubitare non posset» (AGUSTÍN, San, *La Trinidad*, X, 10, 14, in *Obras completas de san Agustín*, ed. bilingüe, trad, intr. y notas Luis Arias, La Editorial Católica/BAC, Madrid 1985, t. V).

<sup>28</sup> Cf. Matthews, G. B., *Santo Agostinho...*, op. cit., 2007.

Para responder a essa aporia, analisemos a seguinte questão: Quais as condições necessárias e suficientes para saber, por exemplo, se um sujeito enxerga alguma coisa? Ora, a condição necessária é que ele esteja de fato vendo ou enxergando algo, independentemente de ser ou não real, mas apenas que alguma coisa apareça ante aos seus olhos. Da mesma forma, para se conhecer as condições necessárias e suficientes para se “saber” algo, digo que tão somente, tendo a consciência de que se sabe alguma coisa.

A questão que ainda persiste é se o “ter consciência” é condição suficiente ou não para se conhecer alguma coisa. Defendemos que sim, uma vez que o “ter consciência” aqui se apresenta na condição de “ato ontológico” e, portanto, “tendo consciência em si mesmo”. Observemos o que diz Michele Federico Sciacca em análise sobre essa mesma questão: «o ato de saber o que é pressupõe o próprio ser. Qualquer operação intelectual atesta o ser pela consciência e a operação existe pelo ser e não o ser pela operação»<sup>29</sup>.

Dessa forma, na leitura da citação acima se tem que, o “ato ontológico” imputado na consciência do ser, seria a própria ação intelectual que comprovaria a existência do ser mesmo, garantindo-lhe ou atestando-lhe a comprovação de mais esta verdade que poria fim aos argumentos dos céticos acadêmicos.

### Considerações finais

Levando-se em consideração o exposto, fica evidente que desde a sua origem, com Pirro de Élis, o ceticismo ganhou admiradores que o consolidou como corrente filosófica, e, opositores que o atacaram em suas bases. Agostinho foi um dos grandes oponentes dessa corrente filosófica, pois defendia a possibilidade de se encontrar a verdade, tese contrária ao pensamento cético. O registro desse combate entre o pensamento de Agostinho e o ceticismo pode ser encontrado em uma de suas primeiras obras de caráter filosófico, o *Contra Acadêmicos*. Os céticos acadêmicos defendiam que o homem poderia se tornar sábio sem, no entanto, nunca encontrar a verdade e que a felicidade do filósofo consistia justamente em buscar da verdade, sem, todavia, ter a pretensão de encontrá-la. Agostinho, que havia se maravilhado com o *Hortensius*

<sup>29</sup> Sciacca, M. F., *História da filosofia: Antiguidade e Idade Média*, Mestre Jou, São Paulo 1962, p. 184.

de Cícero, obra que lhe despertou o desejo de estudar filosofia, passa então a enfrentar essa doutrina que se espalhava pela Academia, herdeiro do pensamento de Platão. Assim sendo, *Contra Acadêmicos* torna-se o ponto de partida para a análise da crítica agostiniana ao ceticismo.

Desta obra, conseguimos, portanto extrair que: na concepção de Santo Agostinho, a verdade é plenamente acessível ao homem, e isto ele consegue demonstrar por meio de argumentos e proposições lógicas desenvolvidas com o intuito de desmontar o pensamento cético-acadêmico. A partir destas demonstrações o futuro Bispo de Hipona conseguiu invalidar a questão cética da suspensão de juízo (*epoché*) além, de garantir a confiança nos sentidos humanos, os quais foram amplamente questionados e refutados pelos cétricos acadêmicos. Por fim, em Santo Agostinho, a felicidade tão almejada pelos filósofos gregos, está não na busca da verdade, mas no seu alcance, pois para o Santo Doutor a verdadeira beatitude (*felicitas*) está na posse definitiva de Deus, ou seja, da Verdade Maior e causa de toda existência.

#### Referências bibliográficas

AGUSTÍN, San, *La ciudad de Dios*, in *Obras completas de san Agustín*. ed. bilingüe. intr. general y notas Victorino Capánaga, trad. Santos Santamarta del Rio y Miguel Lanero, La Editorial Católica/BAC, Madrid 1988, t. XVI.

— *La ciudad de Dios*, in *Obras completas de san Agustín*. ed. bilingüe. Trad. Santos Santamarta del Rio y Miguel Lanero, La Editorial Católica/BAC, Madrid 2001, t. XVII.

— *Contra los académicos*, in *Obras completas de san Agustín*, trad., intr. e notas Victorino Capanaga, Evaristo Seijas, Eusebio Cuevas, Manuel Martínez e Mateo Lansero, 3. ed. bilingüe, La Editorial Católica/BAC, Madrid 1963, t. III.

— *La Trinidad*, in *Obras completas de san Agustín*, ed. bilingüe, trad, intr. y notas Luis Arias, La Editorial Católica/BAC, Madrid 1985, t. V.

ARISTÓTELES, *Metafísica*, trad. Edson Bini, Edipro, São Paulo 2006.

Boehner, P.; Gilson, É., *História da filosofia cristã. Desde as origens até Nicolau de Cusa*, 2. ed., trad. e notas Raimundo Vier, Vozes, Petrópolis 1982.

Brochard, V., *Les sceptiques grecs*, deuxième édition, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1959.

CICERO, *De natura deorum, Academica*, trad. H. Rackham, bilíngue: Latim-English, Willian Heinemann, London 1967.

EMPÍRICO, Sexto, *Hipotiposis pirrônicas*, trad. Rafael Sartório Maulini, Ed. Akal, Madrid 1996.

LAÉRTIOS, Diôgenes, *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, 2. ed., trad. Mário da Gama Kury, Editora da UnB, Brasília 2008.

Gilson, É., *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, trad. Cristiane Negreiros, Paulus, São Paulo 2007.

Matthews, G. B., *Santo Agostinho: a vida e as ideias de um filósofo diante de seu tempo*, trad. Álvaro Cabral, Jorge Zahar, Rio de Janeiro, 2007.

Sciacca, M. F., *História da filosofia: Antiguidade e Idade Média*, Mestre Jou, São Paulo 1962.

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 en 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 oraes 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, Dionisio Tracia, 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 christiana*, 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 christianna*, 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 façam 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 inteligir”, 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 forneceria 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 quaeisset, 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 anteponendam, 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 habuisset 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/avg\\_c000.html](http://www.hs-augsburg.de/~harsch/Chronologia/Lspost05/Augustinus/avg_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).Ac

esso 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. Ensaio 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 lingüísticos da tradução. In Linguística e comunicação*, trad. José Paulo Paes e Izidoro Blikstein, Ed. Cultrix, São Paulo 1974.

Marcos Roberto Nunes Costa<sup>1</sup>

### **Amor e paixões na filosofia moral de Santo Agostinho**

**Resumo:** Embora reconheça que o homem é um ser concreto, feito para viver, neste mundo, o que implica que tenha de buscar ser feliz neste mundo, entretanto, segundo Agostinho, ontologicamente, o homem não foi feito para este mundo, mas para Deus, em quem se encontra a única e “Verdadeira Felicidade”. Tal dualidade o coloca numa situação de conflito, pois como conciliar a felicidade temporal, proporcionada pelos bens temporais, mutáveis e corruptíveis e a “Verdadeira Felicidade”, que se encontra unicamente em Deus, imutável e eterno? De que forma o homem deve amar os bens temporais em vista do Sumo Bem Eterno? Para solucionar tal conflito, Agostinho lança mão de dois outros princípios ontológicos: o primeiro é cosmológico, subdividido em: a) que na natureza criada por Deus não há senão o bem, sendo, portanto, bens todos os serem materiais ou temporais; b) o que há na realidade são diferentes graus de perfeição entre os seres do universo; c) que a disposição destes bens neste mundo segue uma Ordem, ao que chama de “Ordem divina”. O segundo: que o homem é dotado de livre-arbítrio, o qual, mediante o uso da Razão iluminada, sabe que caminho deve tomar para respeitar a “Divina Ordem”. Assim sendo, o amor ordenado consiste em amar os bens temporais em vista da Vida Eterna. Ao contrário, o amor ou paixões desordenadas, em desrespeitar a “reta ordem”, amando os bens temporais como fins em si mesmos, em detrimento de Deus, são a causa do mal.

**Palavras-chave:** Agostinho, Amor ou Paixões, Bem, Mal, Bens temporais.

**Abstract:** Although Augustine acknowledges that man is a concrete being, made to live in this world, which implies that he must seek to be happy in this world, however, according to him, ontologically, man was not made for this world but for God, in whom is the only and the true happiness. Such a dualism places man in a conflictive situation. If it is so, how is it possible to conciliate temporal happiness, provided by temporal, mutable and corruptible good and true happiness, which is found only in the immutable and eternal God? In what way must the man love the eternal supreme Good? In order to find a solution for this conflict, Augustine makes use of two other ontological principles. The first is cosmological, and comprise the following statements: a) in created nature by God, there are not but the good, being therefore, goods all the material or temporal

<sup>1</sup> Professor da Graduação e Pós-Graduação (Mestrado e Doutorado) em Filosofia da UFPE. Atualmente realizando Pós-doutorado em Filosofia pela Universidade do Porto, sob a orientação do Prof. Dr. Francisco Meirinhos. E-mail: marcosnunescosta@hotmail.com.

*Civitas Augustiniana*, 5 (2016) pp. 107-120.

ISSNe: 2182-7141

DOI: 10.21747/civitas/52016a5

beings; b) created goods are organized in different degrees of perfection according to their degree of being; c) this disposal follows a divine order. The second principle is as follows: man is endowed with free will and, through his illuminated reason, knows which way he must take to act according to divine order. Therefore, the ordered love for temporal goods consists in loving them in view of eternal life. On the contrary, the disordered love or passions, as long as they disrespect right order by loving temporal goods in detriment of God, are the cause of the evil.

**Keywords:** Augustine; love; passions; good and evil; temporal goods.

### Introdução

Sabemos que na Antropologia agostiniana, o grande problema do homem é a busca da felicidade, a qual consiste na plena posse e gozo da sabedoria, da verdade – Deus mesmo. Ou seja, da “Verdadeira Felicidade” que se encontra em Deus, «sumo bem do homem [...] ser supremo [...] imutável, ao qual todos os outros bens se referem»<sup>2</sup>.

Entretanto, o homem é um ser concreto que vive em meio aos bens materiais. Daí, como conciliar a felicidade temporal, proporcionada pelos bens temporais, mutáveis e corruptíveis, e a “Verdadeira Felicidade”, que se encontra em Deus, imutável e eterno? De que forma o homem pode fruir dos bens temporais, em vista dos bens eternos? Ou seja, viver, segundo os bens temporais, tendo, em vista, os bens eternos, constitui o grande drama existencial do homem, em busca da felicidade. É o que vemos na angustiante *Epístola* em que Agostinho pede conselhos ao amigo Paulino de Nola:

Interrogara-te sobre a futura Vida Eterna e Santa [...], e bem me respondeste que há ainda que preocupar-se também do estado da vida presente [...]. Disseste, também, com muito acerto, que devemos, primeiramente, morrer a morte evangélica, não pelo óbito, mas afastando-se, com decisão, da vida deste século, antes de anteciparmos, por desejos a resolução carnal. Não cabe a menor dúvida de que com essa simples ação, pretendemos viver nesta vida mortal, de tal modo que nos adaptemos, de alguma maneira, à vida imortal. Porém o que se perguntam, angustiosamente, os homens de ação e de estudo, como sou eu, é como se viverá entre aqueles ou por aqueles que ainda não aprenderam a viver morrendo, não se desligando do corpo [...]. Quase sempre, com efeito, nos parece, que se não nos acomodarmos um pouco a eles, precisamente naquilo de onde desejamos

<sup>2</sup> AGUSTÍN, San, *Epístola 137*, in *Obras completas de san Agustín*, ed. bilingüe, trad., intr. y notas Lope Cilleruelo, La Editorial Católica/BAC, Madrid 1987, t. XI a.

arrancá-los, nada de salutar poderemos deles alcançar. E quando o fazemos, eis que se apodera de nós mesmos, um tal deleite por essas coisas que, muitas vezes, já achamos prazer em proferir em coisas vãs e a elas prestar ouvidos: assim [...] já com maior fadiga e preguiça, elevamos a alma a Deus para vivermos a vida evangélica, morrendo a evangélica morte<sup>3</sup>.

Para resolver tal drama, Agostinho desenvolverá uma doutrina ético-moral e ascética que irá mostrar aos homens como viver neste mundo, em meio aos bens materiais, e alcançar a Deus. É por isso que, tanto no “Diálogo” *Sobre a Vida Feliz* quanto nos *Solilóquios*, depois de apresentar Deus, ou a Verdade, como lugar da “Verdadeira Felicidade”, o Segundo Livro de ambas as obras trazem a necessidade de uma purificação ético-moral do homem, como condição para se alcançar tal felicidade.

### **1. O livre-arbítrio, sujeito moral na doutrina ético-moral de Santo Agostinho**

Baseado no princípio cristão da “Divina Ordem”, Agostinho apresenta a vontade humana como sujeito moral, a qual, conhecendo a “Reta Ordem” através da razão, irá escolher, por um ato livre, viver segundo essa Ordem – “paixão ou amor ordenado”, ou desrespeitá-la – “paixão ou amor desordenado”, conforme vemos, em uma de suas *Epístolas*:

Há uma certa vida do homem, envolvida nos sentidos carnis, entregue aos gozos da carne [...] A felicidade de tal vida é temporal [...] Mas há outra vida, cujo gozo está na alma, cuja felicidade é interior e eterna [...]. O que importa é saber para onde a alma racional prefere dirigir, pela vontade, o uso da mesma razão ou para os bens da natureza exterior e inferior; isto é, para que goze do corpo e do tempo ou, ao invés, da divindade e da eternidade<sup>4</sup>.

Como se vê, a doutrina ético-moral agostiniana supõe a existência de uma “Ordem Divina” no mundo. O reconhecimento e enquadramento nessa “Reta Ordem” pela razão ou vontade humana é a condição da posse e gozo da “Verdadeira Felicidade” do homem. Nesse sentido, Agostinho superaria a Filosofia Antiga, conforme palavras de Frederick Copleston:

<sup>3</sup> *Idem, Epístolas 95,2, in Obras completas de san Agustín, ed. bilingüe, trad., intr. y notas Lope Cilleruelo, La Editorial Católica/BAC, Madrid 1986, t. VIII.*

<sup>4</sup> AGUSTÍN, San, *Epístola 140*, op. cit., 2,3

A vontade, sem embargo, é livre, e a vontade livre é sujeito de obrigação moral. Os filósofos gregos conceberam a felicidade como a finalidade da conduta humana, e não podemos dizer que não tiveram idéia alguma desta obrigação; porém, devido a sua noção mais clara de Deus e da Criação divina, Santo Agostinho pode dar a obrigação moral uma base metafísica mas firme do que os gregos foram capazes. A base necessária da obrigação é a liberdade [...]<sup>5</sup>.

A vontade humana a reconhece – “Ordem Divina” –, evitando perturbá-la e respeitando-a em suas ações, mediante a justa apreciação de valores e reta conduta de vida, frente a ela. Assim, o fim da moralidade é a reta manutenção da Ordem, que se identifica com a “Vontade Divina”, ao passo que o mal (desordem) consiste na transgressão culposa dessa Ordem. É o que diz Agostino, no tratado *Sobre a Cidade de Deus*: «Deus, autor das naturezas, não dos vícios, criou o homem reto; mas, o homem, depravando-se, por sua própria vontade e, justamente, condenado, gerou seres desordenados e condenados»<sup>6</sup>.

E para que nossa escolha seja considerada boa ou má, Agostinho insiste no princípio axiomático de que toda natureza (bens materiais) é boa, visto que todas as coisas foram criadas por Deus: «Nenhuma natureza, absolutamente falando, é um mal»<sup>7</sup>. O problema é quanto ao valor ou a intensidade da paixão ou amor que a vontade humana atribui às coisas criadas. O que levaria Manfredo Ramos a dizer que «o problema dos bens temporais é um problema de amor. Cabe à caridade, que nos vem do Espírito, referi-los e subordiná-los, sob a ‘disciplina da pia humildade’, ao fim último da beatitude celeste»<sup>8</sup>.

E para sabermos qual valor ou intensidade de amor devemos atribuir às coisas, Agostinho defende que, segundo a ordem natural ou “Reta Ordem” dos valores, não devemos antepor as coisas superiores às inferiores, mas dar a cada um o que é seu. Para defender essa idéia, o Santo Doutor parte do conceito ciceroniano de Justiça (fundado no Direito Natural), segundo o qual “justo” é “dar a cada um o que é seu”,

<sup>5</sup> COPLESTON, F., *Historia de la filosofía (II): de san Agustín a Escoto*, trad. Eugenio Trías, Editorial Ariel, Barcelona, 1983, p. 88.

<sup>6</sup> AGOSTINHO, Santo, *A cidade de Deus: contra os pagãos*, XIII, 24, trad. Oscar Paes Leme, Vozes; Federação Agostiniana Brasileira, Petrópolis; São Paulo 1991. v. I e II.

<sup>7</sup> *Ibid.*, XI, 27.

<sup>8</sup> RAMOS, F. M. T., *Bens temporais e vida cristã nas Epístolas de S. Agostinho*, Pontifícia Universidade Gregoriana, Roma 1966, p. 51.

dando-lhe um caráter religioso, tendo, como fundamento, o duplo preceito da caridade: «Amar a Deus sobre todas as coisas e ao próximo como a si mesmo», ou seja, dar a cada um o amor devido; a Deus, em primeiro lugar, e a si mesmo e ao próximo em segundo lugar.

## 2. O “*uti-frui*”, princípio da moralidade agostiniana

Partindo do pressuposto de que a finalidade da moralidade é garantir a “Perfeita Ordem”, ou a “Reta Ordem” dos valores, Agostinho desenvolve os conceitos de “*uti-frui*” como princípio da moralidade, através do qual, pela vontade livre, o homem distingue as coisas a serem gozadas das coisas a serem usadas.

Para Agostinho, a vida moral se traduz, forçosamente, numa seqüência de atos individuais. Cada um deles implica numa tomada de posição face às coisas; ou fruímos ou nos utilizamos delas. “Fruir” ou gozar, significa afeiçoar-se a algo por si mesmo, ou seja, de acordo com o tratado *Sobre a Doutrina Cristã*, «fruir é aderir a alguma coisa por amor a ela própria»<sup>9</sup> ou, ainda, «Dizemos gozar, quando o objeto nos deleita por si mesmo, sem necessidade de referi-lo a outra coisa»<sup>10</sup>. Por isso, em alguns momentos, Agostinho identifica o termo “fruir” ou gozar, com o próprio amor, já que não se pode fruir ou gozar senão do próprio amor – Deus. “Utilizar” ou usar, ao contrário, é servir-se de algo para alcançar um objeto que se ama; ou seja, dizemos «usar, quando buscamos um objeto por outro»<sup>11</sup> ou «Usar é orientar o objeto de que se faz uso para obter o objeto ao qual se ama, caso tal objeto mereça ser amado»<sup>12</sup>. O uso ilícito, por sua vez, recebe o nome apropriado de abuso ou desordem, ou seja, «quando se oferece onde não convém ou o que não convém nesse lugar, mas noutra, ou quando se oferece quando não convém ou o que não convém na ocasião, mas noutra»<sup>13</sup>.

Assim sendo, Agostinho deixa bem claro que, entre as coisas,

Há algumas para serem fruídas, outras para serem utilizadas e outras, ainda, para os homens fruí-las e utilizá-las. As que são objeto de fruição, fazem-

<sup>9</sup> AGOSTINHO, Santo, *A doutrina cristã: manual de exegese e formação cristã*, 1, 4, trad. e notas Nair de Assis Oliveira, Paulinas, São Paulo 1991.

<sup>10</sup> *Idem*, *A cidade de Deus*, op. cit., XI, 25.

<sup>11</sup> *Idem*, *A doutrina cristã*, op. cit., 1, 4.

<sup>12</sup> *Ibid.*

<sup>13</sup> *Idem*, *A cidade de Deus*, op. cit., XV, 7.

nos felizes. As de utilização, ajudam-nos a tender à felicidade e servem de apoio para chegarmos às que nos tornam felizes e nos permitem aderir melhor a elas<sup>14</sup>.

Considerando-se que nós, homens, «somos peregrinos para Deus, nesta vida mortal» (2 Cor 5,6), que não podemos viver felizes a não ser na “pátria celestial”, que «se queremos voltar à pátria, lá onde podemos ser felizes, havemos de usar desse mundo, mas não fruirmos dele»<sup>15</sup>, isto é, que por meio dos bens corporais e temporais devemos procurar conseguir as realidades espirituais, disto decorre que, «devemos gozar unicamente das coisas que são bens imutáveis e eternos. Das outras coisas devemos usar para poder conseguir o gozo daquelas»<sup>16</sup>.

Daí ter dito Manfredo Ramos:

A atitude do cristão diante dos bens temporais deriva diretamente da sua entidade mesma como cristão, ou seja, de um homem que tem por fim último a posse de Deus na Vida Eterna, a beatitude. Esta é a base e o centro de toda moral ascética agostiniana. O cristão deve, pois, amar exclusivamente este valor supremo; desde modo, com ‘*ordinata charitate*’, ele fará uso dos bens temporais, que serão tidos pelo mesmo como valores secundários na medida mesma em que podem ser ordenados á consecução

<sup>14</sup> *Idem*, *A doutrina cristã*, op. cit., I, 3.

<sup>15</sup> *Ibid.*, I, 4.

<sup>16</sup> *Ibid.*, I, 22 – grifo nosso. Igualmente, no tratado *Sobre a Cidade de Deus*: «Das coisas temporais devemos usar, não gozar, para merecermos gozar das eternas. Não como os perversos, que querem gozar do dinheiro e usar de Deus, porque não gastam o dinheiro por amor a Deus, mas prestam culto a Deus por causa do dinheiro» (AGOSTINHO, Santo, *A cidade de Deus*, op. cit., XI, 25). E na *Ep.130*, Agostinho, completa esse pensamento dizendo: «[...] de modo nenhum pode ser tido por são de espírito quem não antepõe o eterno ao temporal, visto que não se vive utilmente no tempo senão para conseguir méritos com que viver eternamente. Logo, não há dúvida de que todas as coisas que podem ser desejadas de modo útil e conveniente, o devem em função daquela vida, na qual se vive com Deus e de Deus» (AGUSTÍN, San, *Epístola 130*, op. cit., 7,14). Ainda na *Epístola 220*, a Bonifácio: «Estas coisas, pois – os bens eternos –, debes amá-las, cobiçá-las, buscá-las por todos os meios. Quanto àqueles bens temporais, ao contrário, não ames, por muito que abundem. Use-os de tal modo que, com eles, faças muitas coisas boas e nenhum mal faças por causa deles. Porque tudo isso perecerá, mas as boas obras não perecerão, embora feitas com bens perecíveis» (AGUSTÍN, San, *Epístola 220*, 10-11, in *Obras completas de san Agustín*, ed. bilingüe, trad. Lope Celleruelo y Pio de Luis, La Editorial Católica/BAC, Madrid 1991, t. XIb).

da Vida Eterna. Nisto consiste o *'bene uti'*: fazer com os bens temporais boas obras que permaneçam para a eternidade<sup>17</sup>.

Como se vê, através dos conceitos de “*uti-frui*”, Agostinho estabelece a distinção entre as coisas das quais o homem pode gozar ou fruir – que asseguram a “Verdadeira Felicidade” –, e as coisas que deve utilizar ou usar, e usar bem, como instrumentos para atingir a felicidade. Para o comentador Victorino Capánaga, todo desenvolvimento da moralidade agostiniana está montado em torno dessa distinção:

O amor, pois, de todos os bens criados exige uma referência a Deus como condição do bom uso deles, dos quais pode-se gozar ou usar com deleite, mas sem pôr neles o último fim. Se no uso dos bens criados, falta a relação com o Criador, que é sua fonte e seu fim último, eles se convertem em bens absolutos, quer dizer, em ídolos que ocupam o lugar de Deus [...]. Dessas duas formas de adesão ou movimento, nascem a divisão do amor em *caritas* e *cupiditas*, que são fundamentais na Antropologia e espiritualidade agostinianas. São as raízes da qual procedem os bens e os males, ‘porque assim como a raiz de todos os males é a *cupiditas*’ (1 Tim. 6,10), disse São Paulo, assim deve-se entender que a raiz de todos os bens é a *caritas*’ (*De grat. Christ. et pecc. orig.*, I, 18). *Caritas* e *cupiditas* expressam a vida afetiva dos homens, que são bons ou maus segundo seus amores<sup>18</sup>.

Partindo desses pressupostos,

a alma pode também usar bem da felicidade temporal e corporal, se não se entregar à criatura, desprezando o Criador, mas antes pondo aquela felicidade a serviço do mesmo Criador [...] Assim como são boas todas as coisas que Deus criou [...] a alma racional se comporta bem em relação a elas, se guardar a reta ordem e distinguir, escolhendo, julgando,

<sup>17</sup> Ramos, F. M. T., *Bens temporais e vida cristã nas Epístolas de S. Agostinho*, op. cit., p. 53.

<sup>18</sup> Capánaga, V., *Agustín de Hipona: maestro de la conversión cristiana*, La Editorial Católica/BAC, Madrid 1974, p. 288. A esse respeito, cf., também, CAYRE, F., *La contemplation augustiniennne: principes de spiritualité et de théologie*, Editions Desclée de Brouwer, Paris 1954, p. 95; RAMOS, F. M. T., *Bens temporais e vida cristã nas Epístolas de S. Agostinho*, op. cit., p. 48 e GRABMANN, M., *Filosofía medieval*, trad. Salvador Minguijón, Editorial Labor, Barcelona 1949, p. 20, que diz: «Toda a moral consiste no ordenamento da livre vontade humana a Deus, o bem supremo, o único que pode ser amado por si mesmo e que contem a bem-aventurança (*frui*). Os demais bens devem usar-se, unicamente, como meios conducentes a Deus (*uti*)».

subordinando os bens menores aos maiores, os corporais aos espirituais, os inferiores aos superiores, os temporais aos sempiternos; evitará de fazer decair em si mesma e ao corpo da sua nobreza, com o desprezo dos bens superiores e o desejo daqueles inferiores [...]»<sup>19</sup>.

Daí ter dito Manfredo Ramos:

É evidente que, para Agostinho, o homem não devia procurar nas coisas criadas ‘o fim do bem’ ou seja, o seu ‘sumo bem’, e de outra parte que sua mesma condição humana e terrena o tinha ligado a toda uma escala de valores terrestres. Então, a única conduta justa do homem a tal respeito seria de **usar retamente** destes valores, ordenando-os entre si e, afinal, aos bem supremo [...]. Eis, pois, que no plano ético os bens terrestres, por si moralmente indiferentes, recebem, por assim dizer, sua valência positiva ou negativa da livre vontade do homem que usa deles<sup>20</sup>.

Dentro dessa ótica, o homem «não pode ser por si mesmo o bem capaz de fazer-se feliz [...]»<sup>21</sup>, o que significa dizer que «ninguém deve fruir de si próprio, ou ninguém deve se amar por si próprio, mas por aquele de quem há de fruir [...]»<sup>22</sup>, pois «somente Deus é o bem que torna feliz a criatura racional [...] daí, embora nem toda criatura possa ser feliz, a que pode sê-lo não o pode por si mesma, mas por Aquele que a criou»<sup>23</sup>. Com essas palavras, não devemos entender que o homem deva odiar-se a si próprio, mas, tão somente, que o homem deve amar a si mesmo, mas em função de Deus, afinal diz o preceito evangélico: «amarás o Senhor teu Deus de todo coração, de toda a alma e todo entendimento; e amarás o teu próximo como a ti mesmo» (Mt 22,37).

Também não devemos entender que o homem deva odiar a si próprio ou a seu próprio corpo, pois «ninguém jamais quis mal à sua própria carne» (Ef 5,29). Pelo contrário, na *Epístola 130*, Agostinho afirma que,

<sup>19</sup> AGUSTÍN, San, *Epístola 140*, op. cit., 2, 4. Igualmente, na *Epístola à rica viúva Proba*, diz: «Com tais bens (a saber: as riquezas, o fastígio das honras e as demais coisas deste gênero com que se julgam felizes os mortais), não se tornam bons os homens, mas os que se fizeram bons por outro expediente fazem com que estas coisas sejam boas usando bem deles» (AGUSTÍN, San, *Epístola 130*, op. cit., 2,3).

<sup>20</sup> Ramos, F.M.T., *Bens temporais e vida cristã nas Epístolas de S. Agostinho*, op. cit., p. 48.

<sup>21</sup> AGOSTINHO, Santo, *A doutrina cristã*, op. cit., I, 23.

<sup>22</sup> *Idem*, I, 22.

<sup>23</sup> AGOSTINHO, Santo, *A cidade de Deus*, op. cit., XII, 1.

entre os bens que devemos desejar para vivermos convenientemente, está a saúde do corpo, pois «a conservação da saúde relaciona-se com a própria vida: com a sanidade e integridade da alma e do corpo»<sup>24</sup>. O que Agostinho propõe é que devemos

Ensinar ao homem a medida de seu amor, isto é, a maneira como deve amar-se a si próprio para que esse amor lhe seja proveitoso [...] como deve amar seu corpo, para que tome cuidado dele, com ordem e prudência – ao que chama de *caritas* <sup>25</sup>.

Igualmente, Agostinho recomenda que devemos amar ao próximo não em si mesmo, mas em função de Deus: «Nos amamos a nós mesmos quando amamos a Deus e, por outros preceitos, amamos ao próximo como a nós mesmo quando, segundo nossas possibilidades, conduzimo-lo a um semelhante amor a Deus»<sup>26</sup>.

Entretanto, vale salientar, quando Agostinho diz que devemos amar a nós mesmos e ao próximo em função de Deus, não significa que tal amor seja em proveito de Deus, pois Este nada pede para si mesmo, ou nada precisa para si, uma vez que Ele já é o Bem supremo ou perfeição última, ou como diz no tratado *Sobre as 83 Questões Diversas*, «onde nada falta, não há necessidade. Onde não há deficiência, nada falta. Visto que em Deus não há deficiência, logo não há necessidade alguma»<sup>27</sup>. Na realidade tal amor se converte em benefício do próprio homem e do próximo, conforme afirma no tratado *Sobre a Doutrina Cristã*:

«[...] o uso que se diz Deus fazer de nós não se ordena à sua própria utilidade, mas à nossa [...], pois, Deus é aquele que quer ser amado não para auferir para si alguma vantagem, mas para conceder aos que o amam uma recompensa eterna»<sup>28</sup>.

E aqui, apesar de o preceito evangélico colocar o amor a Deus, ontologicamente anteposto ao amor ao próximo, entretanto, como se trata

<sup>24</sup> AGUSTÍN, San, *Epístola 130*, op. cit., 6,13.

<sup>25</sup> AGOSTINHO, Santo, *A doutrina cristã*, op. cit., I, 24.

<sup>26</sup> AGUSTÍN, San, *Epístola 130*, op. cit.

<sup>27</sup> AGUSTÍN, San, *Ochenta y tres cuestiones diversas*, 22, in *Obras completas de san Agustín*, ed. bilingüe, trad. intr. y notas Teodoro C. Madrid, La Editorial Católica/BAC, Madrid 1995, t. XL.

<sup>28</sup> AGOSTINHO, Santo, *A doutrina cristã*, op. cit., I, 32, 35- 29,30.

de uma regra a ser seguida concretamente, nesta vida, para não cair em puro subjetivismo, Agostinho inverte a ordem do preceito da caridade, dizendo que «embora o amor a Deus seja o primeiro na ordem da importância, na prática, é começando pelo segundo que se chega ao primeiro amor»<sup>29</sup>, visto que, segundo o apóstolo João, «se alguém disser: ‘Amo a Deus, mas odeio o meu irmão’, é mentiroso [...]. Pois quem não ama seu irmão, a quem vê, a Deus que não vê, não poderá amar»<sup>30</sup>. E, no sentido contrário, ou fechando a circularidade dialética, Agostinho diz que não se deve amar o próximo, em si mesmo, em detrimento de Deus, ou desprezando a Deus, o que seria pura soberba. Daí citar a segunda parte das palavras do apóstolo João: «Também não podes dizer: ‘Amo meu irmão, mas não amo a Deus’ [...]. Pois, se tu amas teu irmão, necessariamente, amas o amor mesmo. Ora, ‘o amor é Deus’»<sup>31</sup>. Portanto, devemos amar nosso próximo, mas em função de Deus, ou seja, para elevar-nos a nós mesmos e o próximo até Deus, ou porque Deus já esteja com ele: «Realmente ama o amigo quem ama a Deus no amigo, ou porque Deus esteja nele ou para que Deus esteja nele»<sup>32</sup>. E reunindo os três amores num só, diz no tratado *Sobre os Costumes da Igreja Católica e dos Maniqueus*:

É impossível que o que ame a Deus não se ame a si mesmo. Assim, pois, te mas a ti saudavelmente quando amas a Deus mais do que a ti mesmo. E o que fazes contigo há de fazer igualmente com o próximo, isto é, que também o ame com perfeito amor a Deus. Pois não o amaras como a ti mesmo se não te esforças por levá-lo ao mesmo Bem ao qual tu aspiras. Porque Ele é o único Bem que não se diminui para os que juntamente

<sup>29</sup> AGUSTÍN, San, *Sermones 265, 9*, in *Obras completas de san Agustín*, 2. ed. bilingüe, trad., intr. y notas Pio de Luis, La Editorial Católica/BAC, Madrid 2005, t. XXIV. Igualmente, no *Comentário à 1ª Epístola de São João*, diz: «O amor a Deus é o primeiro que nos é prescrito, o amor ao próximo é o primeiro que se deve praticar» (AGOSTINHO, Santo, *Comentário da primeira epístola de São João*, XVII, 8, trad. intr. e notas Nair de Assis Oliveira, Paulinas, São Paulo 1989).

<sup>30</sup> AGOSTINHO, Santo, *Comentário da primeira epístola de São João*, op. cit., IX, 10.

<sup>31</sup> *Ibid.*

<sup>32</sup> AGUSTÍN, San, *Sermones 336, 2*, in *Obras completas de san Agustín*, ed. bilingüe, trad. y notas Pio de Luis, La Editorial Católica/BAC, Madrid 1984, t. XXV 336, 2.

contigo aspiram a possuí-lo. E daqui se derivam os deveres da sociedade humana [...]»<sup>33</sup>.

Por fim, apesar de não constar no preceito evangélico da caridade, Agostinho recomenda, também, o amor aos seres (coisas) criados por Deus, bens inferiores ao homem, mas, nem por isso deixam de ser bens. Daí o comentador Victorino Capánaga dizer que o amor agostiniano é quadrimensional, porque se dirige em quatro direções: «O amor de Deus, que é a esfera superior dos valores; o amor a nós mesmos, o amor ao próximo e o amor as coisas do mundo, constituem todo o amor humano em sua integridade»<sup>34</sup>.

Na realidade, o que Agostinho condena é o amor ou paixão desordenada a si próprio, ao próximo ou aos seres criados, ao que chama de *Cupiditas*, que é o contrário de *Caritas*, conforme explica o supracitado comentador:

A *cupiditas* implica uma desordem ou uma perversão, porque tende a alterar o valor dos bens, fazendo, dos primeiros, últimos, e dos últimos, primeiros. É que chama Agostinho usar do fim para os meios, e dos meios ou bens úteis fazer o fim [...]. A *caritas*, ao contrário, é um movimento ordenado do coração que usa dos bens respeitando a ordem: 'Chamo de caridade ao movimento da alma que tende a gozar de Deus por si mesmo, e de si mesmo e do próximo por Deus' (*De doc. christ.* III, 10)<sup>35</sup>.

Vemos um exemplo claro desta distinção, no tratado *Sobre a Cidade de Deus*, em que, ao falar acerca do amor ao corpo das mulheres, por parte dos homens, diz:

A beleza do corpo, bem criado por Deus, mas temporal e carnal, é mal amado, quando o amor a ele se antepõe ao devido a Deus, bem eterno, interno e sempiterno. Entretanto, assim como o avaro, abandonando a justiça, ama o ouro, o pecado não é do ouro, mas do homem. Assim sucede

<sup>33</sup> AGUSTÍN, San, *De los costumbres de la Iglesia*, I, 48-49, in *Obras completas de san Agustín*, trad., intr. y notas Victorino Capánaga, Teófilo Prieto, Andrés Centeno, Santos Santamarta e Erminio Rodríguez. 3. ed. bilingüe, La Editorial Católica/BAC, Madrid 1956, t. IV.

<sup>34</sup> Capánaga, V., *Agustín de Hipona: maestro de la conversión cristiana*, op. cit., p. 304.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 289.

a toda criatura, pois, sendo boa, pode ser amada bem ou mal. Amada bem, quando observada a ordem; mal, quando pervertida<sup>36</sup>.

### Conclusão

Vimos, portanto, que o princípio norteador de toda moral agostiniana é a distinção entre bens a serem gozados e bens a serem usados. Segundo Manfredo Ramos, essa separação é consequência da distinção que esse faz entre Ser Imutável (Bem ôntico – Deus) e seres mutáveis (bens éticos – corpos), tendo-se uma dependência desses ao primeiro, resultando-se que, na ordem moral, o ontológico comanda o ético, o que resulta numa dupla moral; “da felicidade” e “do dever”, ambas fundamentadas na busca da “Verdadeira Felicidade”.

Essa distinção, que não é nada mais do que as duas faces de uma mesma moeda, explica por que Agostinho procura a felicidade, não como uma felicidade qualquer, mas a própria “*vita beata*” do homem, aquele bem ao qual devemos «dirigir todas as nossas ações, sem que haja mais nada além dele que procurar»<sup>37</sup>, ou seja, Deus, “Verdadeira Felicidade”, bem em si mesmo ou “Bem ôntico”. Nesse sentido, a Moral agostiniana fundamenta-se numa “Moral da felicidade” enquanto um bem a ser buscado, por si mesmo. Entretanto, Agostinho reconhece que o homem é um ser existencial, que vive numa realidade temporal, na qual, quer queira ou não, precisa dos bens temporais para sobreviver. Daí que, sendo a preocupação primeira do homem a busca da “Verdadeira Felicidade”, esse precisa usar os bens temporais de tal forma que o levem a alcançar os bens eternos. Surge, desse modo, o segundo aspecto da Moral agostiniana, que é a “Moral do dever”.

Assim sendo, a “moral da felicidade”, fundamentada na busca do “Bem ôntico” (Deus), orienta ou determina a “moral do dever”, que se caracteriza pela reta utilização dos bens temporais, pois

Os homens não se tornam bons, por meio desses bens, mas os que se fizeram tais por outro meio é que fazem com que esses se tornem bons, usando-os bem [...]. Segue-se que qualquer bem que é desejado, útil e convenientemente, deve ser, indubitavelmente, referido àquela única vida que se vive com Deus e de Deus<sup>38</sup>.

<sup>36</sup> AGOSTINHO, Santo, *A cidade de Deus*, op. cit., XV, 22.

<sup>37</sup> AGOSTINHO, Santo, *A cidade de Deus*, op. cit., VIII, 8.

<sup>38</sup> AGUSTÍN, San, *Epístola* 130, op. cit., 2,3,4

Como se vê, numa relação de consequência, Agostinho mostra que não há “Verdadeira Felicidade” sem vontade reta, isto é, sem a virtude que, “usando bem” dos bens temporais, os torna “bons” (moralmente), ordenando-os para a Vida Eterna, que é a única bem-aventurada.

Com isto, Agostinho orienta toda sua moral para a busca da felicidade enquanto “Bem ôntico”, a ser alcançado na “Vida Eterna”, dando, assim, um caráter teleológico-sobrenatural à sua Moral. Para Manfredo Ramos, essa é uma característica genuína da Moral agostiniana, que nos permite diferenciá-la da dos antigos filósofos, pois, como, na Antigüidade, não havia uma convicção clara de Vida Eterna, a moral dos antigos não tinha esse caráter teleológico<sup>39</sup>.

#### Referências bibliográficas

AGOSTINHO, Santo, *A cidade de Deus: contra os pagãos*, 3. ed., trad. Oscar Paes Leme, Vozes; Federação Agostiniana Brasileira, Petrópolis; São Paulo 1991, v. I e II.

— *Comentário da primeira epístola de São João*, trad. intr. e notas Nair de Assis Oliveira, Paulinas, São Paulo 1989.

— *A doutrina cristã: manual de exegese e formação cristã*, trad. e notas Nair de Assis Oliveira, Paulinas, São Paulo 1991.

AGUSTÍN, San. *De los costumbres de la Iglesia*, in *Obras completas de san Agustín*, trad., intr. y notas Victorino Capánaga, Teófilo Prieto, Andrés Centeno, Santos Santamarta e Erminio Rodríguez. 3. ed. bilingüe, La Editorial Católica/BAC, Madrid 1956, t. IV.

— *Epístolas 1-123*, in *Obras completas de san Agustín*, ed. bilingüe, trad., intr. y notas Lope Cilleruelo, La Editorial Católica/BAC, Madrid 1986, t. VIII.

— *Epístolas 124-187*, in *Obras completas de san Agustín*, ed. bilingüe, trad., intr. y notas Lope Cilleruelo, La Editorial Católica/BAC, Madrid 1987, t. XI a.

— *Epístolas 188-270*, in *Obras completas de san Agustín*, ed. bilingüe, trad. Lope Cilleruelo y Pio de Luis, La Editorial Católica/BAC, Madrid 1991, t. XIb.

<sup>39</sup> Cf. Ramos, F.M.T., *A idéia de Estado na doutrina ético-política de s. Agostinho...*, op. cit., p. 69.

— *Sermones 184-272*, in *Obras completas de san Agustín*, 2. ed. bilingüe, trad., intr. y notas Pio de Luis, La Editorial Católica/BAC, Madrid 2005, t. XXIV.

— *Sermones 273-338*, in *Obras completas de san Agustín*, ed. bilingüe, trad. y notas Pio de Luis, La Editorial Católica/BAC, Madrid 1984, t. XXV.

— *Ochenta y tres cuestiones diversas*, in *Obras completas de san Agustín*, ed. bilingüe, trad. intr. y notas Teodoro C. Madrid, La Editorial Católica/BAC, Madrid 1995, t. XL.

Capánaga, V., *Agustín de Hipona: maestro de la conversión cristiana*, La Editorial Católica/BAC, Madrid 1974.

Cayré, F., *La contemplation augustiniennne: principes de spiritualité et de théologie*, Éditions Desclée de Brouwer, Paris 1954.

Copleston, F., *Historia de la filosofía (II): de san Agustín a Escoto*, trad. Eugenio Trías, Editorial Ariel, Barcelona, 1983.

Grabmann, M., *Filosofía medieval*, trad. Salvador Minguijón, Editorial Labor, Barcelona 1949.

Ramos, F.M.T., *A idéia de Estado na doutrina ético-política de s. Agostinho: um estudo do epistolário comparado com o “De Civitate Dei”*, Loyola, São Paulo 1984.

— *Bens temporais e vida cristã nas Epístolas de S. Agostinho*, Pontifícia Universidade Gregoriana, Roma 1966. (Dissertatio ad Lauream).

Marlesson Castelo Branco do Rêgo<sup>1</sup>

### **A noção teológica-existencial de *natura* na visão ambiental de Agostinho de Hipona**

**Resumo:** Neste artigo queremos mostrar que a noção teológica-existencial de *natura* em Santo Agostinho contribui para uma filosofia da natureza. Para alcançar este objetivo duas perspectivas são consideradas: 1 – a controvérsia entre Agostinho e o Maniqueísmo, que atribuía o mal à matéria; 2 – a visão ambiental de Agostinho nas relações entre natureza humana e *natura creata*. Nessa trajetória, a noção de *natura* adquire três significados: teológico, existencial e ambiental. Em um contexto de inquietações morais e políticas, o Bispo de Hipona desenvolve uma noção ontológica de *natura*, cuja síntese se expressa no trinômio ontológico Deus – natureza humana – *natura creata* e contribui para uma filosofia da natureza enquanto discurso racional do ser submetido à mudança.

**Palavras-chave:** Agostinho; *Natura*; Maniqueísmo; Ambiente.

**Abstract:** The main goal of this paper is to show that the notion of *natura* in Augustine's thought reaches a theological and an existential meaning and contributes to a philosophy of nature. To reach this goal two core questions are considered in the work of Augustine: 1 – the controversy between Augustine and the Manichaeism, which assigned evil to the material substance; 2 – Augustine's environmental insight stressed on his explanation of the relations between human nature and *natura creata*. Analyzing the aforementioned topics Augustine's notion of *natura* is highlighted in a threefold sense: the theological, the existential and the environmental. In a context of moral and political restlessness, the Bishop of Hipona develops his ontological notion of *natura* based on three central concepts: God – human nature – *natura create*. Augustine's explanation of the relationship between these three instances contributes to a philosophy of nature as a rational discourse about the being submitted to the changing.

**Keywords:** Augustine; *natura*; Manichaeism; environment; philosophy of nature.

<sup>1</sup> Doutor em Humanidades pela UFSC. Professor do IFES-PE. E-mail: mcastel.rego@gmail.com

*Aurelius Augustinus* (354-430) escreveu a maior parte de sua vasta produção literária durante o período em que esteve à frente da igreja de Hipona como bispo (396-430), cuja função inclui instruir seus ouvintes e leitores nas ações cotidianas a fim de que vivam bem: «Vivemos aqui convosco e por vós, e nosso propósito é viver convosco sempre junto a Cristo. [...] E por isso não quero que nenhum de vós encontre uma desculpa para viver mal»<sup>2</sup>. Com esse propósito, em meio a desafios históricos e culturais, sua produção literária responde a questões apologético-pastorais, e resulta de uma investigação filosófica numa época em que progredia o vocabulário filosófico-teológico. Nessa época, Agostinho se vê em meio a uma luta para encontrar uma terminologia adequada aos embates públicos contra o maniqueísmo<sup>3</sup>, contra o pelagianismo<sup>4</sup> e contra o arianismo<sup>5</sup>. Assim, começando pelo termo *natura*, veremos como o Bispo de Hipona desenvolve sua visão de meio ambiente (*ambire*), constituído de eventos “naturais” e da *praxis* humana, a fim de orientar o povo em uma cultura marcada pelo pragmatismo romano.

#### A noção teológica-existencial de *natura*

Do ponto de vista etimológico, o termo latino *natura* é derivado do participípio passado (*natus*) do verbo *nasci* (“ser nascido ou engendrado”) e vertido para língua portuguesa pelo termo “natureza”. Nesse sentido, *natura* se refere à origem ou procedência de uma substância.

<sup>2</sup> «Vobiscum hic vivimus, et propter vos vivimus: et intentio votumque nostrum est, ut apud Christum vobiscum sine fine vivamus. [...] Et ideo nolo ut aliquis de nobis inveniat male vivendi occasionem» (AGUSTÍN, San, Sermones 355, 1, in *Obras completas de san Agustín*, ed. bilingüe, trad. y notas Pio de Luis, La Editorial Católica/BAC, Madrid 1985, t. XXVI).

<sup>3</sup> Termo devido a Mani (216-277), fundador da doutrina que se propagou principalmente pela Pérsia, Síria, Itália, norte da África e Egito. A questão central era sua perspectiva dualista dos seres humanos como uma mistura de substâncias: alma boa e matéria má.

<sup>4</sup> A controvérsia era em torno da concepção de natureza humana: para o monge Pelágio, o ser humano não é prisioneiro de uma inclinação mórbida para o mal; para Agostinho, a natureza humana merece elogios enquanto criação divina, mas, na condição atual, encontra-se enferma devido ao mecanismo do pecado, necessitada da graça divina que sana, glorifica e aperfeiçoa o ser humano.

<sup>5</sup> Contra Ário, Agostinho foi levado a refletir sobre a natureza do Deus Uno-Trino em seu monumental tratado *De Trinitate*.

Para Agostinho, *natura* é, no sentido mais amplo, o que faz com que uma coisa seja o que ela é com todas as suas propriedades e atividades. Ele aplica essa noção ampla de *natura* a Deus, como se lê no tratado *De Trinitate*:

Existe, no entanto, sem dúvida, uma substância, ou, se melhor for denominada, uma essência, a qual os gregos chamam *ousia*. [...] Mas, outras coisas que se diz das substâncias ou essências tomam por acidentes, causas de pequenas ou grandes mudanças. Com Deus, porém, algo desse tipo não pode acontecer. E nele, que é Deus, existe a única substância ou essência imutável, que é certamente o próprio Ser, a quem pertence o nome de essência mais importante e mais verdadeira. Tudo o que muda não conserva o ser em si mesmo; e o que pode mudar, mesmo que ainda não tenha mudado, pode ser o que não tinha sido; por isso, somente ao que não muda e não pode mudar de forma alguma, pode-se afirmar, sem escrúpulos, que é verdadeiramente o Ser<sup>6</sup>.

Nessa aplicação, o Bispo de Hipona considera o legado dos gregos, que usavam a palavra “natureza” como “essência” e “substância”. Porém, faz uma crítica desse uso a partir de sua visão criacionista<sup>7</sup>: “substância” convém mais às naturezas criadas em devir, múltiplas e distintas de Deus, o Criador, a quem melhor se aplica o termo “essência”. Assim, *natura*, no sentido estrito de substância, se refere a algo portador de acidentes; e *natura*, no sentido estrito de essência, se refere a algo imutável, atributo exclusivo do Ser. De qualquer modo, a natureza de algo corresponde ao grau do ser, isto é, ao nível de perfeição do ser: o que muda, ou é

<sup>6</sup> «Est tamen sine dubitatione substantia, vel, si melius hoc appellatur, essentia, quam Graeci *ousia* vocant. [...] Sed aliae quae dicuntur essentiae, sive substantiae capiunt accidentias quibus in eis fiat magna vel quantacumque mutatio; Deo autem aliquid eius modi accidere non potest. Et ideo sola est incommutabilis substantia vel essentia, quae Deus est, cui profecto ipsum esse, unde essentia nominata est, máxime ac verissime competit. Quod enim mutatur, non servat ipsum esse; et quod mutari potest, etiamsi non mutetur, potest quod fuerat non esse; ac per hoc illud solum quod non tantum non mutatur, verum etiam mutari omnino non potest, sine scrupulo occurrit quod verissime dicatur esse» (AGUSTÍN, San, *La Trinidad*, V, 2, in *Obras completas de san Agustín*, ed. bilingüe, trad, intr. y notas Luis Arias, La Editorial Católica/BAC, Madrid 1985, t. V).

<sup>7</sup> Por exemplo, essa visão difere da de Heráclito, para quem (cf. Fragmento B 30) este cosmos que está diante de nós, e que é o mesmo para todos, não foi feito por nenhum deus e nenhum homem, mas foi sempre, e é, e será sempre fogo vivo, que crepita segundo medidas e se apaga segundo medidas.

suscetível de mudança, não conserva o ser em si mesmo; somente o imutável é verdadeiramente o Ser, o ser em si mesmo. E entre as substâncias que não conservam o ser em si mesmo, Agostinho distingue, habitualmente, três grandes graus: as substâncias inanimadas, as viventes e as que são capazes de conhecer; e neste último grau distingue ainda, pelo menos, dois graus: os animais, com seu conhecimento sensível, e os espíritos<sup>8</sup>, com a inteligência acima da qual não há outra senão a do próprio Deus. As diversas categorias de substância são “naturezas específicas”, pois elas são nitidamente distintas de acordo com o seu grau próprio de perfeição. Além disso, as naturezas específicas são “bens”, segundo o princípio axiomático do Bem-Ser afirmado por Agostinho no início do tratado *De Natura Boni*, contra Manichaeos (404):

Não há bem superior a Deus, que é o sumo bem e, portanto, é o bem imutável, verdadeiro bem eterno e imortal. [...]. Portanto, toda a natureza é boa enquanto natureza, porque todos os bens, grandes ou pequenos, em todos os seus níveis (graus), não podem vir a ser senão de Deus<sup>9</sup>.

Nota-se, nesse princípio axiomático, que o termo “bem” é aplicado a tudo o que existe, segundo uma hierarquia onde o bem (Bem) supremo é Deus, dado que é o bem eterno e imortal. Todos os demais bens são temporais e ordenados em graus a partir do bem supremo, que é a origem de todos os bens. Mas, se tudo o que existe provém do Bem, então, o mal

<sup>8</sup> Segundo Agostinho, no tratado *De fide et symbolo*, X, 23, o termo “espírito” (gr. *πνεῦμα*; lat. *spiritus*) se refere a um dos aspectos da constituição humana – espírito, alma e corpo – e que é nomeado algumas vezes junto com a alma (gr. *ψυχή*; lat. *animus*) para enfatizar o aspecto racional, do qual são privados os animais. Assim, no tratado *De civitate Dei*, V, 9, 4, a expressão “o espírito de vida” é espírito increado, a natureza ou substância imaterial do Deus criador de todo corpo e de todo espírito criado, e que vivifica todos os seres vivos. No caso dos vegetais, o princípio vital e de animação chama-se “alma vegetativa”, e no caso dos animais, “alma sensitiva”. Porém, não se aplica o termo “espírito” a ambas. Logo, o termo “certos espíritos” abrange aqui seres humanos e seres angelicais.

<sup>9</sup> «Summum bonum, quo superius non est, Deus est; ac per hoc incommutabile bonum est, ideo vere aeternum et vere immortale. [...]. Quia ergo bona omnia, sive magna, sive parva, per quoslibet rerum gradus, non possunt esse nisi a Deo, omnis autem natura in quantum natura est, bonum est» (AGUSTÍN, San, *De la naturaleza del bien: contra los maniqueos*, 1, in *Obras completas de san Agustín*, ed. bilingüe, trad, intr. y notas de Mateo Lancersos, La Editorial Católica/BAC, Madrid 1963, t. III).

não se origina no Bem nem reside nos bens. Logo, na visão agostiniana, o mal não é uma substância.

Com essa primeira noção de *natura*, Agostinho afirma que toda a natureza é boa enquanto natureza, isto é, todas as substâncias são bens porque não podem vir a existir senão do Bem, de modo que cada substância ou natureza específica se explica pelo Bem que a criou. Ademais, o Bem é o Ser, o primeiro ser entre os bens, que não podem vir a ser senão de Deus. Logo, os bens são seres, desde que se guarde a relatividade destes seres em relação ao Ser, como constata Agostinho em suas *Confesiones* (397-401):

E examinei todas as coisas que estão abaixo de Ti e vi que nem existem absolutamente, nem deixam de existir totalmente; por um lado existem, pois provêm de Ti; por outro não existem, pois não são o que Tu és. Ora, só existe verdadeiramente o que permanece imutável<sup>10</sup>.

Assim, Deus é o primeiro ser na ordem dos seres, pois sem o Ser não haveria os seres. Porém, os seres não são aquilo que o Ser é. Portanto, há de se falar em continuidade e descontinuidade, ao mesmo tempo, entre o Ser e os seres. E se o termo *natura creata* for adotado aqui como conjunto das substâncias (seres) criadas pelo Bem, pode-se (e deve-se) dizer que a *natura creata* é boa, ou que os seres são bens.

Por seu turno, a existência das substâncias que constituem a *natura creata* não pode ser considerada *in abstracto*. Daí segue a característica existencial da noção de *natura* em Agostinho. Em particular, o Bispo de Hipona se interessa principalmente pelo modo como o ser humano pode viver bem, uma vez que ele existe, pensa e age segundo uma relação ser humano – *natura creata*. Tal relação, na visão de Agostinho, encontra-se condicionada à esfera dos costumes (*mores*), âmbito em que se regulam as relações entre os seres humanos. Trata-se dos costumes regidos pelo saber técnico (saber fazer) e pelo saber político (saber agir) no âmbito da *natura creata*, onde o ser humano concreto encontra os bens necessários à sua existência.

<sup>10</sup> «Et inspexi cetera infra te et vidi nec omnino esse nec omnino non esse: esse quidem, quoniam abs te sunt, non esse autem, quoniam id quod es non sunt. Id enim vere est, quod incommutabiliter manet» (AGUSTÍN, San, *Las confesiones*, VII, 11, 17, in *Obras completas de san Agustín*, 9. ed. bilingüe, trad. Ángel Custodio Vega, La Editorial Católica/BAC, Madrid 2013, t. II).

Entretanto, na concepção agostiniana, a ordem dos saberes começa pelo saber ser, antes do saber agir ou do saber fazer no âmbito da *natura creata*, que inclui o ser humano criado pela vontade de Deus:

«Deus disse: ‘Façamos o homem à nossa imagem e semelhança, e que ele domine sobre os peixes do mar e as aves do céu e sobre todos os animais domésticos e toda a terra e sobre todos os répteis que rastejam sobre a terra’»<sup>11</sup>.

Agostinho recorre a uma passagem bíblica do livro *Gênesis* quando deseja falar sobre a *natura* humana em seu tratado *De genesis ad litteram* (399-415), onde o homem, a quem a *natura creata* é confiada, é feito à imagem<sup>12</sup> de Deus (*imago Dei*). Logo, com base na cosmogonia bíblica, o ser humano, grau mais elevado (dominante) das criaturas, é responsável pela *natura creata*, pois o imperativo “*domine*” parte do criador e mantenedor desta *natura creata* e dirige-se à sua imagem correspondente. Em outras palavras, a noção teológica-existencial agostiniana de *natura* se distancia da greco-romana, pois a primeira se relaciona com a moral e a segunda não é alcançada pela ética, embora a moral (latina) e a ética (grega) tenham em comum a preocupação com o agir reto, o fazer reto. Porém, a concepção de *natura creata* sob responsabilidade humana surge com Agostinho, a partir de duas influências fundamentais: 1 – as Escrituras da tradição judaico-cristã e, subordinada a estas, 2 – a filosofia platônica e neoplatônica.

Na perspectiva de uma *natura creata* boa, Agostinho revela uma notável visão dos elementos ambientais aplicada como recurso didático em seus *Sermones* e nas suas *Enarrationes in Psalmos*. A coletânea dos

<sup>11</sup> «Et dixit Deus: Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram; et dominetur piscium maris et volatilium coeli, et omnium pecorum, et omnis terrae, et omnium reptilium reptentium super terram» (AGUSTÍN, San, *Del Génesis a la letra*, III, 19, 29, in *Obras completas de san Agustín*, ed. bilingüe, trad, intr. y notas de Balbino Martín, La Editorial Católica/BAC, Madrid 1957, t. XV).

<sup>12</sup> Segundo o *De Genesis ad litteram*, 16, 55, deve-se observar uma união e uma separação entre os viventes. Pois, diz que o homem foi feito no mesmo dia em que o foram os animais. Com efeito, todos os viventes são em conjunto animais terrenos; contudo, pela excelência da razão, segundo a qual o homem é feito à imagem e semelhança de Deus, fala-se dele em separado. Em seguida (*Ibid.*, 16, 57), acrescenta que toda imagem é semelhante àquele de quem é imagem. No entanto, nem tudo que é semelhante a alguma coisa é imagem dela, como acontece no espelho. Se um não nasceu do outro, não se pode dizer que um é imagem do outro.

sermões e o comentário homilético do Saltério demonstram as preocupações pastorais de Agostinho com alguns temas: 1 – a relação entre a felicidade e o conhecimento da verdade; 2 – a ordem racional com a qual a divina Providência rege e governa todas as coisas; 3 – o conhecimento de si (alma racional) e de Deus pela via da introspecção; 4 – a sabedoria como “medida” espiritual que corresponde exatamente às necessidades da alma, sendo Deus a Suprema Medida. Esses temas se apresentam a partir da contemplação da *natura creata*.

#### **A *natura creata* na visão ambiental de Agostinho**

Os ouvintes ou leitores de Agostinho são convidados a contemplar os fatos relacionados aos bens naturais visíveis que constituem o ambiente:

[...] Eleva a visão racional, usa os olhos como ser humano, enxerga o céu e a terra, os ornamentos do céu, a fecundidade da terra, o voo das aves, a natação dos peixes, a vitalidade das sementes, a ordenação dos tempos. Encara os fatos, e busca o fazedor deles. Olha o que vê e busca o que não vê<sup>13</sup>.

O convite é para que se observe a *natura creata* e, fazendo uso da razão, para que se pergunte pela causa inteligível de tudo o que existe, inclusive o tempo. Ora, uma causa inteligível é procurada através do intelecto. Logo, qualquer ser humano que observe os bens da *natura creata* e faça uso do intelecto que possui concluirá que tais bens, com suas formas organizadas, com suas atividades e sucessão de estados, não são o resultado de seu trabalho.

Agostinho observa que a sucessão de estados não ocorre de um modo caótico e sim ordenado, segundo uma sucessão de causas, de acordo com o que se lê no seu diálogo *De Ordine*, na fala de Licencio: «[...] Pelo que, peço que ninguém me pergunte por que ocorre cada coisa. Basta-me saber que nada foi feito, nada se produziu, sem que uma causa o tenha

<sup>13</sup> «[...] Erige ergo rationalem aspectum, utere oculis ut homo, intende caelum et terram, ornamenta caeli, fecunditatem terrae, volatus avium, natatus piscium, vim seminum, ordinem temporum. Intende facta, et quaere factorem. Aspice quae vides, et quaere quod non vides» (AGUSTÍN, San, *Sermones 126*, 2, 3, in *Obras completas de san Agustín*, ed. bilingüe, trad. Amador del Fueyo y Pio de Luis, La Editorial Católica/BAC, Madrid 1983, t. XXIII).

produzido e levado a seu termo»<sup>14</sup>. Nesse sentido, Agostinho pergunta a Licencio: «Você acha – perguntei-lhe - que pelo menos haja algo fora da ordem?»<sup>15</sup>. Sua pergunta leva em conta a ordem como sendo a sucessão de eventos, na qual um evento procede de uma causa sendo, ao mesmo tempo, causa de outro chamado efeito. E Licencio responde: «Nada vejo que seja posto fora da ordem. Portanto, convém julgar que nada há contrário à ordem»<sup>16</sup>. Logo, numa primeira aproximação, a ordem que rege a *natura creata* se constitui das relações necessárias de causa e efeito que governam os bens temporais, dispostos numa hierarquia de acordo com o grau (nível) do bem.

Vale salientar aqui o grau do ser humano como bem cuja substância é capaz de pensar ou julgar pela razão a beleza mostrada pelos sentidos:

Mas não se manifesta esta beleza a todos os que possuem sentidos perfeitos? Por que não fala a todos do mesmo modo? Os animais, pequenos ou grandes, veem esta beleza; mas não a podem interrogar. Não lhes foi dada a razão - juiz que julga o que os sentidos lhe anunciam. Os homens, pelo contrário, podem-na interrogar, para verem as perfeições invisíveis de Deus, considerando-as nas obras criadas<sup>17</sup>.

Assim, não obstante uma visão sensível da *natura creata* por todos os animais, quem a interpreta como inteligível, ordenada e bela, é o ser humano, pois a capacidade de julgar (pensar) ou emitir um juízo é uma peculiaridade da substância humana (*natura intelligibilis*), quando comparada à de outros animais. Tal capacidade, atribuída à razão, serve de meio para o conhecimento de uma causa suprema e inteligentíssima da *natura creata*, isto é, à reflexão, pela inteligência, dos atributos inteligíveis de Deus, o Bem, a partir de um princípio regulador de

<sup>14</sup> «Quare iam, rogo, nemo ex me quaerat cur quidque fiat. Satis est nihil fieri, nihil gigni quod non aliqua causa genuerit ac moverit» (AGUSTÍN, San, *Del orden*, I, 5, 14, in *Obras completas de San Agustín*, 6. ed. bilingüe, trad. intr. y notas Victorino Capánaga, La Editorial Católica / BAC, Madrid 1994, t. I).

<sup>15</sup> «Quid saltem censes, inquam, ordine esse contrarium?» (*Ibidem*, I, 6, 15).

<sup>16</sup> «Nihil autem esse praeter ordinem video. Nihil igitur ordini oportet putare esse contrarium» (*Ibidem*).

<sup>17</sup> «Nonne omnibus, quibus integer sensus est, apparet haec species? Cur non omnibus eadem loquitur? Animalia pusilla et magna vident eam, sed interrogare nequeunt. Non enim praeposita est in eis nuntiatibus sensibus iudex ratio. Homines autem possunt interrogare, ut invisibilia Dei per ea, quae facta sunt» (AGUSTÍN, San, *Las confesiones*, op. cit., X, 6, 10).

causalidade na ordem da *natura creata*, pois «a ordem é – afirma – aquilo pelo que são feitas todas as coisas que Deus estabeleceu»<sup>18</sup>, e que se constitui no critério estético agostiniano pelo qual a *natura creata* é bela, como uma obra artística que contém em si os vestígios de seu autor: «[...] procuro também o meu Deus, a fim de verificar se é possível não só acreditar, mas igualmente ver alguma coisa. [...] Tudo isto é maravilhoso e admirável, [...]. O que é ver interiormente?»<sup>19</sup> Essa visão interior que Agostinho procura equivale ao entendimento (*intelligit*): «O que é o entendimento? É a visão secreta e interior»<sup>20</sup>. Logo, a *natura creata* é entendida por Agostinho como uma evidência cosmológica que torna razoável a crença na existência de Deus como a causa primeira e inteligível de tudo o que existe. Essa razoabilidade está de acordo com um processo de raciocínio indutivo, isto é, que induz uma causa pelos efeitos.

Desse modo, a perspectiva criacionista da *natura creata* não é assumida por Agostinho como um ato de “fé cega”, pois tal ato é preparado pela razão, a “visão interior”. E a razão que lhe serve de preparação a decidir-se existencialmente pela fé também lhe serve para a compreensão da fé abraçada e vivida. Por isso suas homilias com base nos textos da tradição judaico-cristã são inseridas numa filosofia concreta e realista da vida:

[...] procuramos o modo como o ser humano deve viver. Todos nós, com certeza, queremos viver felizes e não há entre os seres humanos quem não concorde em seguir este preceito. Mas, presumo que ninguém pode dizer que é feliz se não possui aquilo que ama, nem que não ama aquilo que possui, embora se lhe for danoso melhor seria que não possuísse. Quem procura o que não pode obter, é torturado e enganado pelo desejo das coisas e não do ser, e quem não deseja realizar-se pela obtenção de algo é tido

<sup>18</sup> «Ordo est, inquit, per quem aguntur omnia quae Deus constituit» (AGUSTIN, San, *Del orden*, op. cit., I, 10, 28).

<sup>19</sup> «[...] quaevisi etiam ego ipse Deum meum, ut si possem, non tantum crederem, sed aliquid et viderem. [...] Mira sunt haec, laudanda sunt [...]. Qui est, intus videam?» (AGUSTIN, San, *Enarraciones sobre los salmos*, 41, 7, in *Obras completas de san Agustín*, ed. bilingue, trad. Balbino Martín Pérez, La Editorial Católica/BAC, Madrid 1965, t. XX).

<sup>20</sup> «Intelligit, qui est? Secretius et interius videt» (AGUSTIN, San, *Enarraciones sobre los salmos*, 32, II, 22, in *Obras completas de san Agustín*, ed. bilingue, trad. José Moron, La Editorial Católica/BAC, Madrid 1964, t. XIX).

como doente [...]. Resta-nos ver [...], onde a vida feliz pode ser encontrada, amada e possuída, de modo que o ser humano seja melhor<sup>21</sup>.

A investigação proposta aqui tem finalidade prática e se aplica à natureza humana de todos os tempos: procurar conhecer o modo de vida que satisfaça o desejo de uma vida feliz. Logo, a questão básica é: em que consiste a felicidade para a natureza humana? Agostinho presume que não são felizes os que não possuem o que amam, embora a posse do que é amado não garanta a felicidade de quem ama. De qualquer modo, o desejo das coisas leva o indivíduo à tortura de não possuí-las ou ao engano de possuí-las. De fato, se o ser humano deseja as coisas temporais (*res temporales*), então tal desejo se transforma em medo (*metus*) de não vir a possuir o bem desejado, ou de perder a posse do bem possuído. Esse medo nasce do desejo de possuir e manter os bens transitórios, como transitória é a vida do próprio ser humano que deseja tais bens; é o medo do devir. Então, ele afirma que nos resta procurar a vida feliz através de um modo de vivermos melhor, de sermos melhores. Portanto, por um lado, o ser humano deve procurar se conhecer a fim de saber como agir para ser melhor, de modo a possuir a vida feliz tão desejada. Por outro lado, o problema da felicidade consiste em saber qual o bem que o ser humano deve desejar para ser feliz, e como adquiri-lo. Esses dois lados da questão sobre a felicidade são, para Agostinho, duas faces de uma mesma moeda: de um lado, o conhecimento da substância humana; do outro, o conhecimento da *natura creata*. Assim, Agostinho faz um segundo convite aos seus ouvintes e/ou leitores: para acompanhá-lo na procura de um modo de vida, isto é, das regras de ação a serem deduzidas a partir de um princípio presente na substância humana: todos querem ser felizes.

<sup>21</sup> «[...] quaeramus, quemadmodum sit homini vivendum. Beate certe omnes vivere volumus neque quisquam est in hominum genere, qui non huic sententiae, antiquam plane sit emissa, consentiat. Beatus autem, quantum existimo, neque ille dicit potest, qui non habet quod amat, qualecumque sit, neque qui habet quod amat, si noxum sit, net qui non amat quod amat, etiamsi optimum sit. Nam et qui appetit quod adpisci non potest, cruciatur et qui adeptus est quod appetendum non esse, fallitur et qui non appetit quod adpiscendum esset, aegrotat. [...]. Restat, ut video, ubi beata vita inveniri queat, cum id quod est hominum optimum, et amatur et habitur» (AGUSTIN, San, *De los costumbres de la Iglesia*, I, 3, 4, in *Obras completas de san Agustín*, trad., introd. y notas Victorino Capánaga, Teófilo Prieto, Andrés Centeno, Santos Santamarta e Erminio Rodríguez. 3. ed. bilíngue, La Editorial Católica/BAC, Madrid 1956, t. IV).

Para Agostinho, o princípio de que todos os seres humanos querem ser felizes não somente impulsiona suas ações no ambiente, mas também está na base da filosofia: «o homem não tem motivo para filosofar, exceto para ser feliz»<sup>22</sup>. Mas, por definição etimológica, a filosofia é amor à sabedoria. Logo, em Agostinho, sabedoria é o saber desejado pela filosofia e que é capaz de tornar o ser humano feliz. É o saber para ser feliz que se impõe na substância humana como prioridade na ordem dos saberes procurados, antes do saber agir e do saber fazer.

Assim, admitindo a felicidade como a finalidade da conduta humana, Agostinho sugere que se faça uma comparação entre os bens desejáveis:

Pois, não duvidamos que, se alguém decidiu ser feliz, deve ele próprio comparar entre o que permanece sempre consigo e o que pode deixar de possuir pelo acaso ou destino cruel. [...] Não te parece que o Deus eterno permanece sempre? [...] Então, afirmo que é feliz quem possui Deus<sup>23</sup>.

Não há dúvida de que entre dois bens desejáveis, um que se pode manter e outro que se pode perder, o melhor é o bem que se pode dispor sempre. Mas, ao dirigir seu olhar para o ambiente que o envolve, Agostinho constata a ausência de um bem que não esteja sob o fluxo do movimento ou da mudança. Em última instância, a própria existência do ser humano na *natura creata* não se configura em um estado permanente, não havendo entre os bens sensíveis um bem desejável que seja em si capaz de tornar o ser humano feliz. Essa carência leva Agostinho a confessar a mudança do alvo das suas afeições: «Como ardia, Deus meu, como ardia em desejos de voar das coisas terrenas para ti, sem saber como procedias comigo»<sup>24</sup>. O movimento do afeto (*motus affectum*) aqui se dá

<sup>22</sup> «[...]nulla est homini causa philosophandi nisi ut beatus sit» (AGUSTIN, San, *La ciudad de Dios*, XIX, 1, 3, in *Obras completas de san Agustín*, ed. bilingue, trad. Santos Sanatamarta del Río y Miguel Lanero, La Editorial Católica/BAC, Madrid 2001, t. XVII).

<sup>23</sup> «Ergo nullo modo dubitamus, si quis beatus esse statuit, id eum sibi comparare debere quod semper manet, nec ulla saeviente fortuna eripi potest [...]. Deus, inquam, vobis aeternus et semper manens videtur? [...] Deum, igitur, inquam, qui habet, beatus est» (AGUSTIN, San, *De la vida feliz*, II, 11, in *Obras completas de San Agustín*, 6. ed. bilingue, trad. introd. y notas Victorino Capánaga, La Editorial Católica / BAC, Madrid 1994, t. I).

<sup>24</sup> «Quomodo ardebam, Deus meus, quomodo ardebam revolare a terrenis ad te, et nesciebam quid ageres mecum!» (AGUSTIN, San, *Las confesiones*, op. cit., III, 4, 8).

dos bens sensíveis transitórios para o Bem inteligível e eterno, pois «eternidade é a substância própria de Deus»<sup>25</sup>. Logo, o primeiro convite feito por Agostinho aos seus ouvintes se justifica porque o Bem, o bem imutável (eterno), não sujeito à corrupção, é o único que não se encontra em devir e, portanto, capaz de fazer o ser humano feliz pela posse deste Bem. Mas, como vir a possuir o Bem?

Ora, uma vez que o Bem desejado é inteligível, somente pela inteligência é que se pode buscá-Lo e encontrá-Lo, e, portanto, desejar o Bem é desejar conhecê-Lo. Trata-se de conhecer um modo de ser, o Ser divino, capaz de tornar o ser humano feliz. Porém, se o conhecimento que torna o ser humano feliz é a sabedoria, então, desejar o Ser divino é desejar a sabedoria (Sabedoria) em si.

Por isso, Agostinho confessa que o movimento da mente e do afeto realizado por ele, dos bens transitórios para o Bem eterno, coincide com a busca da sabedoria pela filosofia, a partir da leitura de um livro de Cícero (106-43 a.C.) durante os estudos em Cartago: «segundo a ordem do curso, cheguei ao livro de Cícero, cuja linguagem quase todos louvam, não tanto o coração. Mas o livro contém uma exortação ao estudo da filosofia e chama-se *Hortênsio*»<sup>26</sup>. Enquanto muitos atentavam para a oratória do famoso tribuno romano, seu amor à sabedoria chamou a atenção de Agostinho, que, pessoalmente, não foi um *homo politicus*. Porém, pelo valor que Agostinho atribuía à amizade, a corrente mais forte da doutrina ciceroniana que lhe atraía era a que dava margem à vida moral, que consiste em uma sequência de ações individuais voluntárias. Seja posto em realce que Agostinho percebeu nos escritos do grande orador forense uma função regeneradora atribuída à filosofia, assessorada pelos recursos da arte de comunicação verbal, em meio aos problemas políticos e sociais enfrentados pela República romana. Assim, navegando pelas águas da Retórica, Agostinho vê emergir a filosofia nas obras de Cícero, com conceitos e valores aptos para reavivar o ideal de felicidade tanto na vida particular dos cidadãos como na convivência em sociedade. Esse ideal é fruto da virtude, cujo oposto é o vício. Assim, há um caminho

<sup>25</sup> «Aeternitas, ipsa Dei substantia est» (AGUSTIN, San, *Enarraciones sobre los salmos*, 101, II, 10, in *Obras completas de san Agustín*, ed. bilingue, trad. Balbino Martín Pérez, La Editorial Católica/BAC, Madrid 1966, t. XXI).

<sup>26</sup> «[...] usitato iam discendi ordine perveneram in librum cuiusdam Ciceronis, cuius linguam fere omnes mirantur, pectus non ita. Sed liber ille ipsius exhortationem continet ad philosophiam et vocatur Hortensius» (AGUSTIN, San, *Las confesiones*, op. cit., III, 4, 7).

pelo qual se deve ir (*qua itur*), que é o do bem viver, e uma sociedade à qual se deve ir (*quo itur*), uma cidade feliz, por meio de uma peregrinação. Essa influência da obra ciceroniana no pensamento agostiniano se mostra, por exemplo, no tratado *De civitate Dei*, onde o Bispo de Hipona examina as alternativas de cidades (*civitates*) oferecidas ao ser humano, e os caminhos para chegar a elas.

Para a peregrinação proposta é pertinente considerar a distinção que Agostinho faz entre a sabedoria, procurada pela filosofia, e a ciência: «Contudo, da contemplação do eterno, a sabedoria, é que bem lidamos com as coisas temporais, ação esta atribuída à ciência»<sup>27</sup>. Enquanto sábia é a pessoa que contempla o eterno, faz ciência quem lida bem com as coisas temporais. E não há dúvida de que a ciência é um modo de a alma conhecer algo, como afirma o Bispo no tratado *De quantitate animae*: «Não concordas que não há ciência, senão quando alguma coisa é percebida e conhecida com razão firme?»<sup>28</sup>. Porém, da sabedoria depende um bom uso das coisas ou uma ciência. Então, já que o modo de ser antecede o de agir e o de fazer, tem-se uma ordem na natureza do conhecimento para se viver bem: o de um modo de ser, como grau superior, e o de agir, fazer e usar, como grau inferior. Porém, não se deve buscar uma disjunção entre contemplação e ação, ou entre sabedoria e ciência: «[...] procuramos na mente racional [...] as funções atribuídas à contemplação e à ação, por meio de um casamento no qual é preservada a unidade mental singular [...]»<sup>29</sup>. Logo, a distinção entre sabedoria e ciência não implica separação entre ambas no pensamento agostiniano. Assim, o que se procura, no segundo convite de Agostinho aos seus ouvintes, é uma mente onde estejam unidas a contemplação e a ação, a primeira contemplando o bem eterno e a segunda provendo as necessidades temporais vitais do ser humano no ambiente.

<sup>27</sup> «Distat taman ab aeternorum contemplatione actio qua bene utimur temporalibus rebus, et illa sapientiae, haec scientiae deputatur» (AGUSTIN, San, *La Trinidad*, op. cit., XII, 14, 22).

<sup>28</sup> «Hoc nonne concedis, scientiam non esse nisi cum res aliqua firma ratione percepta e cognita est?» (AGUSTIN, San, *De la cantidad del alma*, XXVI, 49, in *Obras completas de san Agustín*, ed. bilingue, trad, introd. y notas de Mateo Lanseros, La Editorial Católica/BAC, Madrid 1963, t. III)

<sup>29</sup> «[...]in mente [...] quaevivimus quoddam rationale conjugium contemplationes et actionis, officiis per quaedam singular distributis, tamen in utroque mentis unitate servata, [...]» (AGUSTIN, San, *La Trinidad*, op. cit., XII, 3,3).

### A práxis da natureza humana no ambiente

Para prover as suas necessidades temporais, tais como, alimentação, moradia, aquecimento, iluminação, instrução, transporte, entre outras, o ser humano realiza uma sequência de ações. De fato, os bens da *natura creata* podem ser utilizados e manuseados com ciência para diversos fins, além do sustento da vida, «pois usamos a terra, o ar, a água e o fogo, não apenas nas necessidades de nossa sustentação, mas também em muitas coisas supérfluas, recreativas e em admiráveis obras de arte. Porque as inumeráveis coisas, [...] se modificam manejando com arte estes elementos [...]»<sup>30</sup>.

Nessa passagem da exposição do Saltério, os bens naturais que usamos (*utimur*), aqui representados pelos quatro elementos primordiais da tradição filosófica grega, servem de meios para alcançar outro bem desejado ou amado, que pode ligar-se ou não à sustentação da vida, como a saúde do corpo, um bem lúdico ou um bem artístico. De qualquer modo, Agostinho reconhece como legítimas as ações engenhosas e artísticas voltadas à utilização, manipulação e transformação dos bens naturais tendo em vista a sobrevivência, já que não faz sentido buscar um modo de se viver bem se a própria vida não for mantida, reconhecendo ainda o manuseio dos bens naturais em “coisas supérfluas”, incluindo as atividades lúdicas e artísticas, não ligadas à sustentação da vida e sim à diversão e ao deleite estético.

Porém, se há bens naturais utilizados como meios para o alcance de outros, cabe reconhecer que há uma escala de valores atribuída aos bens e que corresponde a diferentes atitudes da natureza humana diante destes bens, como reconhece Agostinho:

Não ignoro que o fruto é próprio de quem goza, o uso, de quem usa e que, segundo parece, dizemos gozar, quando o objeto nos deleita por si mesmo,

<sup>30</sup> «Nam et terra utimur, et aqua, et aere, et igne, non solum in necessariis rebus sustentationes nostrae, verum etiam in multis superfluis et ludicris, et mirabiliter artificiosis operibus. Nam innumerabilia quae [...], his elementis arte tractabis modificantur [...]» (AGUSTIN, San, *Enarraciones sobre los salmos*, op. cit., 77, 28)

sem necessidade de referi-lo a outra coisa, e usar, quando buscamos um objeto por outro<sup>31</sup>.

Assim, quando alguém come um abacaxi, apreciando-o, utiliza-o como alimento, mas também goza ou frui do abacaxi neste ato. Desse modo, o uso (*uti*) de um bem tendo em vista o gozo (*frui*) de outro bem, implica em atitudes do ser humano em relação aos bens, decidindo suas ações pelos bens que deseja usar e gozar. Quando o ser humano utiliza ou usa um bem é porque se serve deste bem tendo em vista outro bem. Mas quando se goza ou se frui de um bem é porque se adere a este bem por si mesmo, sem referi-lo a outro bem. E tanto o *uti* quanto o *frui* são regidos pelo *motus affectum*, de acordo com a definição de Agostinho no tratado *De doctrina christiana* (395-396):

Frui é aderir a alguma coisa por amor a ela própria. Usar é orientar o objeto de que se faz uso para obter o objeto ao qual se ama, caso tal objeto mereça ser amado. Ao uso ilícito cabe, de preferência, o nome de excesso ou abuso<sup>32</sup>.

Portanto, frui-se daquilo a que se adere como um fim; usa-se aquilo que se considera como meio. E esse movimento do afeto é motivado pelo desejo de felicidade que move as ações e os empreendimentos humanos na relação com as coisas:

Por isso, algumas coisas são para serem fruídas, outras para serem utilizadas e, ainda, outras para os homens fruí-las e utilizá-las. As que são objeto de fruição fazem-nos felizes; as de utilização ajudam-nos a tender à

<sup>31</sup> «Nec ignoro, quod proprie fructus fruentis, usus utentis sit, atque hoc interesse videatur, quod ea re frui dicimur, quae nos non ad aliud referenda per se ipsa delectat; uti vero ea re, quam propter aliud quaerimus» (AGUSTIN, San, *La ciudad de Dios*, XI, 25, in *Obras completas de san Agustín*, ed. bilingue, introd. general y notas Victorino Capánaga, trad. Santos Santamarta del Río y Miguel Lanero, La Editorial Católica/BAC, Madrid 1988, t. XVI).

<sup>32</sup> «Frui est enim amore inhaerere alicui rei propter seipsam. Uti autem, quod in usum venerit ad id quod amas obtinendum referre, sit amen amandum est» (AGUSTIN, San, *De la doctrina cristiana*, I, 4,4, in *Obras completas de san Agustín*, ed. bilingue, trad. introd. y notas de Balbino Martín, La Editorial Católica/BAC, Madrid 1957, t. XV).

felicidade e servem-nos de apoio para chegarmos às que nos tornam felizes e nos permitem aderir melhor a elas<sup>33</sup>.

Mas, se a busca pela felicidade depende do conhecimento das regras de ação, e de querê-las, para que se possa viver bem e ser melhor, como estabelecer uma relação adequada com a *natura creata* e, ao mesmo tempo, ser melhor? E como reconhecer o uso ilícito de algo, também chamado abuso ou excesso? A resposta, na relação com a *natura creata*, passa pelo discernimento entre o que se deve usar e o que se deve fruir; já em relação ao ser, exige-se uma “medida” do ser, que não é outra senão o Ser, o sumo bem (Bem) imutável. Considere-se, então, o que diz Agostinho em uma das suas Cartas (*Epistolae*):

De fato, há no homem uma alma racional, mas interessa saber para onde prefere dirigir, pela vontade, o uso desta razão: para os bens exteriores e inferiores ou aos bens interiores de naturezas superiores, isto é, para fruir do corpo e do tempo, ou para fruir da divindade e eternidade<sup>34</sup>.

Nesse trecho epistolar, se vê mais uma vez Agostinho fazendo uma comparação entre os bens desejáveis. Da vez anterior, a questão era a substância do bem que o ser humano prefere possuir, entre um transitório e outro permanente, tendo em vista a posse de um bem que lhe faça feliz. Agora, a questão é a substância do bem que ele prefere fruir, tendo em vista a felicidade. Nas duas comparações, o bem preferível é o Bem. E já que o Bem é o Ser, trata-se da Medida da Sabedoria, à qual o ser humano deve tomar como referência e aderir para ser melhor e feliz. Portanto, os bens transitórios que constituem a *natura creata* não devem ser confundidos com o Bem que lhes deu origem quando se trata de uma ordenação de valores atribuídos aos bens, como sintetiza Agostinho: «De

<sup>33</sup> «Res ergo aliae sunt quibus fruendum est, aliae quibus utendum, aliae quae fruuntur et utuntur. Illae quibus fruendum est nos beatos faciunt; istis quibus utendum est tendentes ad beatitudinem adiuvamur et quasi adminiculumur, ut ad illas quae nos beatos faciunt, pervenire atque his inhaere possimus» (*Ibidem*, I, 3, 3).

<sup>34</sup> «Inest quippe homini anima rationalis, sed interest eiusdem rationis usum quonam potius voluntate convertat; utrum ad bona exterioris et inferioris, na ad bona interioris superiorisque naturae; id est, utrum ut fruatur corpore et tempore, an ut fruatur divinitate atque aeternitate» (AGUSTIN, San, *Epístolas 140*, 2,3, in *Obras completas de san Agustín*, ed. bilingue, trad., introd. y notas Lope Cilleruelo, La Editorial Católica/BAC, Madrid, 1987, t. XIa).

tudo o que expusemos, deduz-se que devemos gozar unicamente das coisas que são bens imutáveis e eternos. Das outras coisas devemos usar para poder conseguir o gozo daquelas»<sup>35</sup>. Essa síntese pode ser considerada a primeira regra de ação do ser humano no ambiente: a *natura creata*, com seus bens mutáveis, serve de apoio ao ser humano na sua peregrinação rumo à felicidade, que consiste na fruição dos bens imutáveis, tais como, o Bem, o Ser e a Sabedoria. Logo, o uso ilícito de um bem natural ou produzido com arte, também chamado de uso abusivo ou excessivo, consiste no mau uso deste bem, sem referi-lo aos bens imutáveis.

Entretanto, dado o grau (nível) superior do ser humano em relação aos demais seres da *natura creata*, surge uma questão na aplicação da primeira regra de ação do ser humano no ambiente, em relação a si mesmo e ao seu semelhante: os seres humanos devem fruir uns dos outros, ou devem usar uns aos outros? Essa questão é relevante em função da condição humana vista por Agostinho:

Nós que fruimos e usamos de todas as coisas, somos de qualquer modo uma coisa. Mas, uma grande coisa é o homem, feito à imagem e semelhança de Deus, não enquanto inclui o corpo mortal, mas enquanto excede as bestas pela alma racional<sup>36</sup>.

A condição da substância humana, na qual se insere a racionalidade, é, ao mesmo tempo, de superioridade em relação aos demais bens da *natura creata* e de inferioridade em relação ao Bem, de quem é a imagem e semelhança por esta racionalidade. Por isso, pode-se dizer que o ser humano é um bem “médio”, dentro da ordem Bem – natureza humana – *natura creata*, e, nesta condição, justifica-se uma segunda regra de ação do ser humano no ambiente quando se trata das interações humanas.

Nesse sentido, Agostinho dá um parecer sobre a atitude devida de um ser humano para com outro: «Parece-me, no entanto, que deve ser

<sup>35</sup> «In his igitur omnibus rebus illae tantum sunt quibus fruendum est, quas aeternas atque incommutabiles commemoravimus; ceteris autem utendum est ut ad illarum perfruitionem pervenire possimus» (AGUSTIN, San, *De la doctrina cristiana*, op. cit., I, 22, 20).

<sup>36</sup> «Nos itaque qui fruimur et utimur aliis rebus, res aliquae sumus. Magna enim quaedam res est homo, factus ad imaginem et similitudinem Dei, non in quantum mortali corpore includitur, sed in quantum bestias rationalis animae honore praecedit» (*Ibidem*).

amado por outra coisa»<sup>37</sup>. Aqui, o termo *diligendus* (amado) sinaliza para alguém que é cuidado como amigo. Não se trata de usar alguém como meio nem de aderir a alguém como um fim, o que vale também para si mesmo: «Mas, advertindo-se claramente, ninguém deve fruir de si próprio, porque ninguém deve amar a si próprio por si, mas por aquele de quem há-de fruir»<sup>38</sup>. Assim, o ser humano deve amar a si mesmo ou cuidar de si mesmo, não como sendo um fim, mas de modo a conduzir-se à fruição dos bens imutáveis, isto é, referindo o amor próprio ao Bem, o que vale também para o semelhante; o ser humano deve amar ao semelhante como a si mesmo, ajudando-o a conduzir-se ao Bem:

Certamente nós amamos a nós mesmos se amamos a Deus; e, a partir de outro preceito, amamos verdadeiramente aos nossos próximos como a nós mesmos se conduzimo-los ao semelhante amor a Deus, segundo nossas possibilidades. Portanto, amamos a Deus por Si mesmo, e aos nossos próximos por causa Dele<sup>39</sup>.

Na exposição desse preceito do amor ao próximo (*dilectio proximi*) em função do amor a Deus (*dilectio Dei*), o termo *dilectio* torna-se mais abrangente, pois passa a incluir as interações humanas, de modo que a peregrinação do ser humano rumo à felicidade ocorra segundo relações sociais ordenadas, junto àquelas que buscam o apoio à vida na *natura creata*. E Agostinho justifica a segunda regra de ação do ser humano no ambiente em termos práticos: «Assim, não há na raça humana alguém a quem não se deva o amor, e ainda que não seja em favor da caridade mútua, que seja, todavia, em favor da natureza comunitária da sociedade»<sup>40</sup>. Trata-se de reconhecer que não é possível isolar-se a dimensão individual do ser humano da dimensão social, isto é, as ações de um indivíduo ocorrem em termos das relações com a *natura creata* e

<sup>37</sup> «Videtur autem mihi propter aliud diligendus» (*Ibidem*).

<sup>38</sup> «Sed nec seipso quisquam frui debet, si liquide advertas, quia nec seipsum debet propter seipsum diligere, sed propter illum quo fruendum est» (*Ibidem*, I, 22, 21).

<sup>39</sup> «In eo quippe nosmetipsos diligimus, si Deum diligimus: et ex alio praecepto próximos nostros sicut nosmetipsos ita vere diligimus, si eos ad Dei similem dilectionem, quantum in nobis est, perducamos. Deum igitur diligimus propter seipsum, et nos ac próximos propter ipsum» (AGUSTIN, San, *Epístola 130*, op. cit., 7, 14).

<sup>40</sup> «Ita nemo est in genere humano cui non dilectio, et si non pro mutua caritate, pro ipsa tamen communis naturae societate debeatur» (*Ibidem*, 13).

com a sociedade, ao mesmo tempo. Essa continuidade entre indivíduo e sociedade já havia sido tratada por Platão na obra *A República*, onde afirma que na cidade-república está escrito em letras grandes o mesmo que nas almas dos indivíduos em letras pequenas (cf. *Rep.*, II, 368-369a). Nessa linha, concorda Agostinho: «Pois, a cidade feliz não provém de outro lugar senão do homem, quando a cidade é uma multidão de homens em harmonia»<sup>41</sup>. Porém, o que quer dizer Agostinho quando afirma que o amor (*dilectio*) é devido ao próximo «ainda que não seja em caridade (*caritate*) mútua»?

Trata-se da interpretação do conceito de *caritas* em Agostinho. Para tanto, uma comparação entre *caritas* e *cupiditas*, feita por Hannah Arendt, serve de auxílio:

A este falso amor que se prende ao mundo e que, por esse motivo, o constitui, e que, como tal, é mundano, Santo Agostinho chama cobiça (*cupiditas*), e ao amor justo que aspira à eternidade e ao futuro absoluto, caridade (*caritas*)<sup>42</sup>.

A filósofa alemã e pensadora política parte do amor definido como desejo e mostra como Agostinho distingue entre dois conceitos, *cupiditas* e *caritas*, de acordo com aquilo que é amado (*amatum*). De um lado, têm-se o mundo constituído dos bens naturais e de outros bens que resultam da manipulação e transformação daqueles. Assim, o amor (*cupiditas*) ao mundo sofre o revés da ilusão quando aspira à durabilidade. Por outro lado, tal aspiração é justa quando se visa à eternidade, embora não seja justo buscá-la nos bens transitórios. Por isso, *cupiditas* é o “falso (injusto) amor” e *caritas* é o “amor justo (verdadeiro)”.

Quanto à mutualidade, considere-se o que diz Agostinho em um de seus sermões: «[...] mas assim como a temporal (isto é, a vida) é amada pelos seus amantes, nós amamos a eterna, que é professada pelo amor cristão»<sup>43</sup>. A passagem se encontra inserida no contexto de uma referência à vida e à morte dos mártires (das testemunhas) cristãos sob as perseguições político-religiosas, que foram suspensas a partir do Edito de

<sup>41</sup> «Neque enim aliunde beata civitas, aliunde homo, cum aliud civitas non sit quam concurs hominum multitudo» (AGUSTIN, San, *La ciudad de Dios*, op. cit., I, 15, 2).

<sup>42</sup> Arendt, H., *O conceito de amor em Santo Agostinho*, trad. Alberto Pereira Dinis, Instituto Piaget, Lisboa 1997, pp. 24-25.

<sup>43</sup> «[...]sed quomodo diligitur temporalis (sc. vita) ab amatoribus suis, sic diligamus aeternam, cuius amorem Christianus profitetur» (*Serm.*, 302, 20).

Tolerância (311) emitido por Galério, em Milão. Logo, o amor (*caritas*) à vida eterna é considerado por Agostinho o “amor justo” e professado pelos cristãos. E a “caridade mútua” refere-se ao amor mútuo entre os cristãos.

Além disso, Agostinho, escrevendo contra o maniqueísmo, define *caritas* do seguinte modo: «quanto à própria caridade, não podia ser indicada de forma mais justa do que pela expressão ‘por-amor-de-ti’»<sup>44</sup>. Então, *caritas* é o caminho para o sumo bem, expresso por *propter te* e do qual o ser humano há-de fruir. E nessa condição, como bem “médio” entre o Bem e a *natura creata*, o termo *propter* (por-amor-de) serve de orientação para que o ser humano faça um bom uso da *natura creata*, sem cobiçá-la.

Portanto, os ouvintes e os leitores de Agostinho são alertados sobre o amor (*dilectio*) devido ao próximo, ainda que o próximo não seja cristão, tendo em vista um ambiente citadino que sirva de apoio à peregrinação rumo à felicidade de todos os que vivem na cidade, pois a vida do ser humano tem, ao mesmo tempo, duas dimensões: *vita naturalis* e *vita socialis*. À primeira dimensão, à da *natura creata*, corresponde uma ordem necessária; à segunda dimensão, à do amor, corresponde uma ordem voluntária. Pode-se compreender essa segunda ordem a partir do modo como o Bispo de Hipona reúne os três amores, a Deus, a si mesmo e ao próximo, quando trata dos costumes dos cristãos e dos maniqueus:

Não é possível para quem não ame a si mesmo que ame a Deus; pelo contrário, só sabe amar a si mesmo quem ama a Deus. [...] Mas, amas a ti saudavelmente quando amas a Deus mais do que a ti mesmo. E o que fazes contigo deves fazer igualmente com o próximo, isto é, que também o ame com perfeito amor a Deus. Pois não o amarás como a ti mesmo se não te esforçares para levá-lo ao mesmo Bem ao qual tu aspiras. Porque Ele é o único Bem que não se diminui para os que juntamente contigo aspiram a possuí-lo. E daqui se derivam os deveres da sociedade humana [...]»<sup>45</sup>.

<sup>44</sup> «[...] *caritas* vero ipsa non potuit significari expressius quam quo dictum est ‘propter te’» (AGUSTIN, San, *De los costumbres de la Iglesia*, op.cit., I, 9, 15).

<sup>45</sup> «Non enim fieri potest ut seipsum non diligat qui diligit Deum, immo vero solus se novit diligere qui Deum diligit. [...] Te autem ipsum salubriter diligis, si plus quam te diligis Deum. Quod igitur agis tecum, id agendum cum próximo est; hoc est, ut etiam ipse perfecto amore Deum diligat. Non enim eum diligis tanquam teipsum, si non ad id bonum ad quod ipse tendis, adducis. Illud enim est unum bonum, quod omnibus tecum tendentibus non fit angustum. Ex hoc paecepto

Trata-se nessa passagem do amor ordenado (*ordinata dilectio*) pelo qual Deus é amado como sumo bem a ser fruído, seguindo-se o amor a si mesmo e ao próximo em função do amor ao sumo bem. Nessa ordem consiste a caridade, como diz Agostinho: «Chamo caridade ao movimento da alma para fruir de Deus por ele mesmo e de si e do próximo pela fruição de Deus»<sup>46</sup>. Assim, pela via da *caritas* ou *ordinata dilectio* o ser humano tende à felicidade, tanto na dimensão individual quanto na social. Como indivíduo, a caridade leva à superação do medo da perda (*metus amittendi*), típico da cobiça, visto que o Bem a ser fruído por ele mesmo é eterno; na dimensão social, a *caritas* rege o conjunto dos deveres da sociedade humana. Essa face social da caridade é abordada por Agostinho no tratado *De civitate Dei*, quando discorre sobre a filosofia dos platônicos:

A parte restante é a moral, termo que os gregos chamam *ethiké*, onde se busca o bem supremo. Se lhe referimos tudo quanto fazemos, se o desejamos por ele mesmo e não por outro e se o conseguimos, não necessitamos buscar outra coisa que nos faça felizes<sup>47</sup>.

Para Agostinho, a cidade tende para a felicidade, que consiste no gozo do bem (Bem) supremo, quando as ações humanas são referidas a este Bem, bem em si mesmo. Portanto, o amor (*caritas*) tem duas faces: uma é a felicidade, a outra é o dever. E apenas pela via da *caritas* é que se faz um bom uso dos bens da *natura creata*, desde que se entenda “bom uso” de um bem como uso útil e benevolente, como ensina Agostinho:

Igualmente, o que a caridade executa em benefício próprio chama-se utilidade; o que faz pelo bem do próximo chama-se beneficência. Aqui

nascuntur officia societatis humanae, [...]» (AGUSTIN, San, *De los costumbres de la Iglesia*, op.cit., I, 48-49).

<sup>46</sup> «Caritatem voco motum animi ad fruendum Deo propter ipsum et se atque próximo propter Deum» (AGUSTIN, San, *La doctrina Cristiana*, op. cit., III, 10, 16).

<sup>47</sup> «Reliqua est pars moralis, quam Graeco vocabulo dicunt *ethiké* ubi quaeritur de summo bono, quo referentes omnia quae agimus, et quod non propter aliud, sed propter se ipsum appetentes idque adipiscentis nihil, quo beati simus, ulterius requiramus» (AGUSTIN, San, *La ciudad de Dios*, op. cit., VIII, 8).

precede a utilidade, porque ninguém pode beneficiar outrem a partir do que não possui<sup>48</sup>.

Portanto, o ser humano participa do Bem, inteligível e eterno, para ser bom e para tender à felicidade, e, assim sendo, para usar bem a *natura creata*, constituída dos bens sensíveis e temporais. Esses bens, contudo, são incapazes de tornar o ser humano bom, de modo que as ações voltadas para a posse e o acúmulo destes bens não tornam o ser humano feliz.

Assim, Agostinho reconhece que as ações do ser humano no ambiente não se restringem à sobrevivência. O ambiente de Hipona inclui comerciantes ávidos por riqueza, como havia em sua terra natal, Tagaste, adultos e jovens obcecados por diversão e por uma vida cheia de facilidades, como havia em Cartago, além das desigualdades sociais, evidentes pela multidão de escravos e pobres. Esse quadro ambiental exige do Bispo de Hipona um esforço na explanação dos princípios ordenadores de uma sociedade, em termos de saberes, de ações e de costumes (*mores*). E, para atender a essa demanda, ele recorre, didaticamente, à ordem da *natura creata* em sua atividade pastoral. Por exemplo, quando deseja ilustrar como as atividades humanas produtivas dependem da ordem natural, Agostinho recorre à atividade agrícola:

O homem agricultor cultiva a videira até hoje, planeja para arar, usar os demais cuidados que pertencem ao agricultor, porém, não pode fazer chover na sua vinha. E se pode irrigá-la, de quem recebe este poder? De fato, ele conduz a água pelo canal, mas Deus enche as fontes. Enfim, o homem não pode dar crescimento aos ramos de sua vinha, não pode formar o fruto, não pode modificar a semente, não pode estabelecer o período de tempo para ela germinar. Deus, que pode todas as coisas, é nosso agricultor; estamos seguros<sup>49</sup>.

<sup>48</sup> «Item quod agit caritas quo sibi prosit, utilitas est; quod autem agit ut prosit proximo, beneficentia nominatur. Et hic praecedit utilitas, quia nemo potest ex eo quod non habet prodesse alteri» (AGUSTIN, San, *La doctrina cristiana*, op. cit., III, 10, 16).

<sup>49</sup> «Agricola autem homo vineam colit hactenus, ut aret, putet, adhibeat caetera quae pertinent ad agriculturalum diligentiam: plueri vineae suae non potest. Quod si forte irrigare potest, de cuius potest? Ipse quidem ducit in rivum, sed Deus implet fontem. Postremo in vinea sua incrementum dare sarmentis non potest, formare fructus non potest, modificare semina non potest, tempora gignendi temperare non potest. Deus autem qui omnia potest, agricola noster est: secure sumus» (AGUSTIN, San, *Enarraciones sobre los salmos*, op. cit., 66, 1).

Apesar do cuidadoso trabalho do agricultor, ele depende da água, com seu ciclo de mudança natural de um estado físico para outro, depende da terra e dos processos que envolvem a água e o solo. Assim, a agricultura ensina que o ser humano não pode dispor dos bens naturais como e quando quiser, tendo em vista o plantio e a colheita. Essas ações devem estar em harmonia com as condições climáticas e as estações definidas pelo ciclo da Terra em torno do Sol, ciclo este determinado pela ordem necessária na *natura creata* por Deus. Daí, feliz é o agricultor que reconhece, pela razão, a ordem divina na *natura creata* e, pela vontade, age colaborando com esta ordem, apreciando-a justamente. Desse modo, a felicidade temporal do agricultor, proporcionada por uma boa colheita, está condicionada ao (res) conhecimento da ordem na *natura creata* e do enquadramento de suas ações nesta ordem. E, lembrando que por essa ordem Deus criou todas as coisas, Agostinho conclui que o próprio Deus é o “agricultor”.

Mais uma vez, o princípio axiomático do Bem como origem dos bens é lembrado aqui como fundamento para uma mudança do quadro ambiental de Agostinho, tendo em vista o bem viver da sua comunidade. Para isso, a avaliação da ordem natural necessária tem em vista a ordem moral voluntária, pois

Vive santa e justamente quem é perfeito avaliador das coisas. E quem as estima exatamente mantém o amor ordenado. Dessa maneira, não ama o que não é digno de amor, nem deixa de amar o que merece ser amado. Nem dá primazia no amor àquilo que deve ser menos amado, nem ama com igual intensidade o que se deve amar menos ou mais, nem ama menos ou mais o que convém amar de forma idêntica<sup>50</sup>.

Ora, quem avalia justamente as coisas reconhece a reta ordem dos valores. Tal ordem se baseia no discernimento entre os bens a serem usados e a serem fruídos, e se realiza nas ações motivadas pelo amor ordenado. Então, um agricultor que, por um lado, tenha ciência da ordem necessária na *natura creata* e decida adequar suas ações a esta ordem pelo desejo de colher, por exemplo, um abacaxi, deverá, por outro lado,

<sup>50</sup> «Ille autem iuste et sancte vivit, qui rerum integer aestimator est. Ipse est autem qui ordinatam habet dilectionem, ne aut diligat quod non est diligendum, aut non diligat quod diligendum est, aut amplius diligat quod minus diligendum est, aut aete diligat quod vel minus vel amplius diligendum est» (AGUSTIN, San, *La doctrina cristiana*, op. cit., I, 27, 28).

com sabedoria, submeter-se à ordem voluntária da *caritas*, pelo desejo de ser feliz. Nesse sentido, a desordem voluntária do amor é a causa dos males sociais, a cobiça (*cupiditas*), a ignomínia ou depravação (*flagitium*) e o delito (*facinus*). Esses males que afetam a *vita socialis* do ambiente são descritos por Agostinho:

Ao contrário, chamo cobiça o movimento da alma cujo fim é fruir de si mesmo, do próximo e de qualquer objeto sensível, sem referência a Deus. O que a cobiça indomável executa para corromper a alma e o corpo chama-se ignomínia; o que executa para causar dano ao próximo chama-se delito<sup>51</sup>.

A descrição é apresentada no contexto de um contraste entre caridade (*caritas*) e cobiça (*cupiditas*). Correspondem a dois modos de vida ou dois tipos de ambiente citadino. Pelo primeiro, a cidade tende à felicidade, vivendo bem; pelo segundo, já é infeliz. E o modo de vida depende de um movimento da alma, isto é, da vontade pela qual as ações humanas no ambiente serão ou não referidas ao Bem, autor e criador da boa *natura*.

#### Referências bibliográficas

AGUSTÍN, San. *Del orden – De la vida feliz*, in *Obras completas de San Agustín*, 6. ed. bilingüe, trad. intr. y notas Victorino Capánaga, La Editorial Católica / BAC, Madrid 1994, t. I

\_\_\_\_\_ *Las confesiones*, in *Obras completas de san Agustín*, 9. ed. bilingüe, trad. Ángel Custodio Vega, La Editorial Católica/BAC, Madrid, 2013, t. II.

\_\_\_\_\_ *De la cantidad del alma - De la naturaleza del bien: contra los maniqueos*, in *Obras completas de san Agustín*, ed. bilingüe, trad. intr. y notas de Mateo Lanceros, La Editorial Católica/BAC, Madrid 1963, t. III.

\_\_\_\_\_ *De los costumbres de la Iglesia*, in *Obras completas de san Agustín*, trad., intr. y notas Victorino Capanaga, Teófilo Prieto, Andrés Centeno, Santos Santamarta del Río e Erminio Rodríguez. 3. ed. bilingüe, La Editorial Católica/BAC, Madrid 1956, t. IV.

<sup>51</sup> «Cupiditatem autem motum animi ad fruendum se et proximo et quolibet corpore non propter Deum. Quod autem agit indomita cupiditas ad corrumpendum animus et corpus suum, flagitium vocatur; quod autem agit ut alteri noceat, facinus dicitur» (*Ibidem*, III, 10, 16).

\_\_\_\_\_ *La Trinidad*, in *Obras completas de san Agustín*, ed. bilingüe, trad, intr. y notas Luis Arias, La Editorial Católica/BAC, Madrid 1985, t. V.

\_\_\_\_\_ *Epístolas 124-187*, In *Obras completas de san Agustín*, ed. bilingüe, trad., intr. y notas Lope Cilleruelo, La Editorial Católica/BAC, Madrid 1987, t. XIa.

\_\_\_\_\_ *De la doctrina cristiana-Del Génesis a la letra*, in *Obras completas de san Agustín*, ed. bilingüe, trad, intr. y notas de Balbino Martín, La Editorial Católica/BAC, Madrid 1957, t. XV.

\_\_\_\_\_ *La ciudad de Dios (1º)*, in *Obras completas de san Agustín*, ed. bilingüe, intr. general y notas Victorino Capánaga, trad. Santos Santamarta del Río y Miguel Lanero, La Editorial Católica/BAC, Madrid 1988, t. XVI.

\_\_\_\_\_ *La ciudad de Dios (2º)*, in *Obras completas de san Agustín*, ed. bilingüe, trad. Santos Santamarta del Río y Miguel Lanero, La Editorial Católica/BAC, Madrid 2001, t. XVII.

\_\_\_\_\_ *Enarraciones sobre los salmos, 1-40*, in *Obras completas de san Agustín*, ed. bilingüe, trad. José Morón, La Editorial Católica/BAC, Madrid 1964, t. XIX.

\_\_\_\_\_ *Enarraciones sobre los salmos, 41-75*, in *Obras completas de san Agustín*, ed. bilingüe, trad. Balbino Martín Pérez, La Editorial Católica/BAC, Madrid 1965, t. XX.

\_\_\_\_\_ *Enarraciones sobre los salmos, 76-117*, in *Obras completas de san Agustín*, ed. bilingüe, trad. Balbino Martín Pérez, La Editorial Católica/BAC, Madrid 1966, t. XXI.

\_\_\_\_\_ *Sermones 117-183*, in *Obras completas de san Agustín*, ed. bilingüe, trad. Amador del Fueyo y Pio de Luis, La Editorial Católica/BAC, Madrid 1983, t. XXIII.

\_\_\_\_\_ *Sermones 339-396*, in *Obras completas de san Agustín*, ed. bilingüe, trad. y notas Pio de Luis, La Editorial Católica/BAC, Madrid 1985, t. XXVI.

Arendt, H., *O conceito de amor em Santo Agostinho*, trad. Alberto Pereira Dinis, Instituto Piaget, Lisboa 1997.

PLATÃO, *A república*, trad. Pietro Nasseti, Martin Claret, São Paulo 2001.



RICARDO EVANGELISTA BRANDÃO<sup>1</sup>

***DE INTEGRITATE: A BELEZA NA ORDEM HOLÍSTICA DA  
NATUREZA, SEGUNDO SANTO AGOSTINHO***

**Resumo:** No presente artigo pretendemos analisar a beleza na ordenação da totalidade cósmica. Segundo Santo Agostinho, o cosmos ao ser criado foi ordenado com estrutura holística. Isso significa que embora cada criatura tenha sentido e beleza em si mesma quando cumpre o papel para o qual foi criada, cada criatura revela uma beleza e sentido muito mais plenos quando perspectivada como parte de um todo, isto é, a partir de uma imensa cadeia de relações e inter-relações. Isso acontece porque, ao cumprir seu propósito coopera com as demais para o bom ordenamento do cosmos. Agostinho considera que o mundo é um grande espetáculo, ou melhor, é uma grande obra de arte elaborada pelo artista primeiro, Deus, com as perfeitas pinceladas do ordenamento cósmico. Por isso, nas criaturas mais improváveis da ordem da natureza, é possível perceber beleza.

**Palavras-chave:** Santo Agostinho; Filosofia da natureza; Beleza; Mundo, Ordem

**Abstract:** In this paper we analyse Augustine's concept of beauty from a cosmologic view point. According to him, the cosmos was created with an ordered, holistic structure. So, although each creature is by itself ordered and beauty, since it is part of a whole and while it fulfils the role for which it was created, it cooperates with all others for the good ordering of the cosmos. Therefore, each creature reveals much more beautiful and order when acknowledged from the cosmological order and within its immense chain of relations and interrelations. From Augustine's standpoint, the world is like a great spectacle, or rather, it is a great work of art elaborated by the first artist, God, with the

<sup>1</sup> Doutor em Filosofia pelo programa de pós-graduação em Filosofia da UFPE, UFPB e UFRN. Professor substituto do departamento de filosofia da Universidade Federal de Pernambuco.

perfect brushstrokes from which it results the cosmological order. Therefore, it is possible to recognise beauty even in the most unlikely creature.

**Keywords:** Saint Augustine; philosophy of nature; beauty.

Os termos holismo e holístico não fazem parte do vocabulário de Aurélio Agostinho, visto serem vocábulos cunhados apenas no século vinte<sup>2</sup>, todavia, a ideia expressa pelo vocábulo estava bem presente em sua obra. Porquanto, a despeito da não existência do termo mencionado em sua época, o pensador de Hipona fez uso de termos latinos que, dependendo do contexto de uso, expressam os mesmos significados. Assim, vocábulos como *integritas*, *integrum*, *universitas*, *universum*, entre outros, que significam: inteiro, o todo, totalidade, universalidade, foram amplamente usados pelo Pensador, de forma que não se constitui nenhum absurdo utilizarmos os termos contemporâneos holismo e holístico, para expressar a específica faceta da beleza cosmológica do Filósofo. Portanto, ao usarmos a palavra holismo, intencionamos expressar a perspectiva do cosmos enquanto totalidade, em que as partes que o compõe são interligadas e interdependentes, quer dizer, as partes são enxergadas não apenas como uma soma, mas com tal interconexão que o todo forma uma unidade apesar da multiplicidade das partes constituintes.

O que motivou Agostinho a construir seu holismo estético na cosmologia, foi o embate com os maniqueus, que entendiam que o mundo é resultado da mistura de partículas de luz e trevas. Porém, o estudioso do maniqueísmo Fernando Bermejo Rubio esclarece que essa mescla não se deu de forma uniforme em todos os seres da natureza, mas existem

<sup>2</sup> Ao que se sabe, o termo holismo foi utilizado pela primeira vez pelo pensador, militar e estadista sul-africano Jan Christian Smuts (viveu entre: 24 de Maio de 1870 - 11 de Setembro de 1950) em seu livro *Holism and Evolution* publicado em 1926 (Cf. WEIL, Pierre, *Holística: uma nova visão e abordagem do real*, Palas Athena, São Paulo, 1990, p. 12; TAVARES, Clotilde, *Iniciação à visão holística*, 3. ed., Record, Rio de Janeiro, 1996, p. 59, 60). O Pensador cunhou os termos holismo e holístico a partir do vocábulo grego *όλος* que significa todo, inteiro, completo, integridade. Porém, o termo grego *όλος* do qual holismo deriva, foi amplamente utilizado por pensadores de língua grega da antiguidade como Platão e Aristóteles (Cf. MORA, José Ferrater, *Dicionário de filosofia*, trad. Maria Stela Gonçalves, Loyola, São Paulo, 2001, t. IV, p. 2875).

graus diferentes de contaminação da luz pelas trevas que determinará sua posição ontológica na hierarquia cósmica<sup>3</sup>. Assim sendo, quando os maniqueus se deparavam com uma criatura inferior, entendiam ser ela possuidora de maior quantidade de partículas de trevas, logo mais feia.

O Filósofo de Hipona afirma que esta concepção é fruto de uma incorreta perspectiva, ou seja, aqueles que pensam algumas criaturas como feias apenas por serem inferiores estética e ontologicamente na hierarquia do cosmos, pensam assim por estarem enxergando apenas as partes e não o todo. Como nos mostra esse importante trecho do prólogo de seu diálogo De ordine:

Esse modo de olhar as coisas se assemelha a alguém que restringindo o campo visual, abarcando com seus olhos só um módulo dos azulejos de um mosaico, censura o artífice como ignorante na ordenação e composição de tal obra; ele supõe que não há ordem na combinação das peças, por não considerar nem examinar o conjunto de todos os adornos que concorrem para a formação de uma superfície bela. O mesmo ocorre com os homens pouco instruídos que, incapazes de abarcar e considerar com sua estreita mentalidade o ajuste e harmonia do universo, ao se depararem com algo que lhes ofende, logo pensam que se trata de uma desordem ou deformidade inerente nas coisas<sup>4</sup>.

No prólogo do qual o citado texto foi extraído, Agostinho estava defendendo a ideia de que Deus governa o cosmos com ordem, a despeito do fato de alguns acontecimentos ou coisas estarem aparentemente fora da ordem. Poucas linhas antes da passagem citada, o filósofo introduzia a discussão do diálogo, apresentando as dificuldades envolvidas na

<sup>3</sup> Cf. RUBIO, Fernando Bermejo, *El maniqueísmo: estudio introductorio*, Editorial Trotta, Madrid, 2008, p.116-119.

<sup>4</sup> “*Sed hoc pacto si quis tam minutum cerneret, ut in vermiculato pavimento nihil ultra unius tessellae modulum acies eius valeret ambire, vituperaret artificem velut ordinationis et compositionis ignarum; eo quod varietatem lapillorum perturbatam putaret, a quo illa emblemata in unius pulchritudinis faciem congruentia simul cerni collustrarique non possent. Nihil enim aliud minus eruditus hominibus accidit, qui universam rerum coaptationem atque concentum imbecilla mente complecti et considerare non valentes, si quid eos offenderit, quia suae cogitationi magnum est, magnam putant rebus inhaerere foeditatem*” (AGUSTÍN, San, *Del orden*, I, 1, 2 – PL 32, in *Obras completas de San Agustín*, 6. ed. bilíngue, trad. intr. y notas Victorino Capanaga, La Editorial Católica / BAC, Madrid, 1994, t. I).

investigação da ordem, pois, como explicar essas coisas que nos parecem estar fora da ordem? Nas entrelinhas desse problema está a severa crítica à ordem do mundo feita pelos maniqueus, que entendiam não só que existem deformações na ordem, como explicavam a origem das mesmas como advindas de um dos dois princípios ontológicos originários, denominado de trevas. Neste caso, as deformações da ordem como a fealdade e a maldade têm a sua origem e constituição explicadas por sua fonte, sendo deformações naturais, e assim a fealdade é tão natural quanto à beleza na ordem cósmica. Agostinho considera esta concepção um sacrilégio por dois motivos: primeiramente pelo fato de não ser verdadeira a existência de um segundo princípio fonte do mundo<sup>5</sup>, e em segundo lugar, diante do fato de que só Deus é a fonte de tudo, considerar que as deformações são oriundas da fonte do cosmos, é tornar Deus imperfeito por criar um mundo que por natureza possui deformações tais que geram o feio e o mal<sup>6</sup>.

Assim sendo, o Filósofo africano não pode admitir que o Criador não esteja no controle de toda a ordem por causa de alguma possível desordem, nem tão pouco que Ele criou uma ordem em que há o feio e o mal natural. De maneira que o problema, em hipótese alguma, está na ordem, e consequentemente no autor da ordem, mas na perspectiva dessa ordem.

No texto que ora interpretamos, o autor faz uma analogia<sup>7</sup> entre o mundo e um mosaico; desta forma, um crítico da ordem cósmica se

<sup>5</sup> Agostinho foi um dos mais importantes teóricos da Idade Média a defender filosoficamente a tese cristã da *creatio ex nihilo*. Segundo a citada tese Deus é a única fonte do cosmos, e visto que a criação é *ex nihilo*, não criou utilizando alguma matéria pré-existente, nem tão pouco utilizou parte de sua essência para formar o mundo, mas criou do nada. Nem de matéria advinda de si, ou eterna, mas ele criou a matéria primeva do universo (Cf. AGUSTÍN, San, *Las confesiones*, XIII, 33, 48, in *Obras completas de san Agustín*, 9. ed. bbilingüe, trad. Ángel Custodio Vega, La Editorial Católica/BAC, Madrid, 2013, t. II; *Idem, De la naturaleza del bien: contra los maniqueos*, 19, in *Obras completas de san Agustín*, ed. bilingüe, trad, intr. y notas de Mateo Lanseros, La Editorial Católica/BAC, Madrid, 1963, t. III).

<sup>6</sup> Cf. Agustín, San, *Del orden*, op. cit., I, 1, 1.

<sup>7</sup> Agostinho é mestre no uso de figuras de linguagem como metáfora e símile, sempre intencionando extrair e ensinar verdades profundas com elementos da experiência comum. Em sua *Filosofia da Natureza* não é diferente como comenta COSTA, Marcos Roberto Nunes, *O problema do mal na polêmica antimaniqueia de*

assemelha a alguém que critica um artífice que montou um mosaico, por não conseguir perceber a beleza da referida obra ao contemplar uma única peça do mesmo (*vituperaret artificem velut ordinationis et compositionis ignarum* – censura o artífice como ignorante na ordenação e composição). Devemos notar que o artífice é criticado na *ordinationis et compositionis*<sup>8</sup> do mosaico, ou seja, o artista em questão não só ordenou as peças do mosaico, como também compôs o desenho ordenado, de forma que temos o autor intelectual e o executor do projeto sendo censurado pelo contemplador. Segundo Agostinho, o problema não está na ordenação das peças, nem tão pouco no projeto do mosaico, mas na restrita ótica contemplativa do crítico, que intenciona encontrar beleza em uma peça, em algo que foi composto e ordenado para ser belo no conjunto de todas as peças. Neste caso, na medida em que o mosaico, por sua própria natureza foi ordenado para manifestar beleza em seu conjunto, não há o menor sentido em criticar o mosaico por uma única peça, pois, estaremos interpretando a citada obra com um sentido distinto da que está presente na obra, que é o sentido pretendido pelo autor.

Destarte, tudo o que foi dito acerca do mosaico e do artífice, por se tratar de uma analogia deve ser aplicado ao cosmos e ao seu ordenador, de forma que o cosmos é semelhante a um mosaico, que manifesta a sua mais autêntica beleza quando é perspectivado como uma unitas, mas como uma unitas holística. Portanto, quando alguém ao contemplar a

Santo Agostinho, Edipucrs, Porto Alegre; UNICAP, Recife, 2002, p. 262: “Em outras obras antimanicuárias, Agostinho usa de metáforas para explicar e insistir na necessidade de vermos a harmonia do universo no todo e não nas partes [...]”. Essa maestria no uso de metáforas se deve possivelmente a seu antigo ofício de retórico, como diz Luis Rey Altuna: “E olvidando, por esta vez, as metáforas e comparações próprias de seu antigo ofício de retórico [...]” (REY ALTUNA, Luis, La estética de San Agustín, in OROZ RETA, José, El pensamiento de San Agustín para el hombre de hoy, EDICEP, Valencia, 1988, t. p. 637).

<sup>8</sup> Os substantivos latinos *ordinationis* e *compositionis* podem ser usados como sinônimos, pois ambos transmitem a ideia de arranjo, ordenação, combinação de elementos (Cf. SARAIVA, F. R. dos Santos, *Dicionário latino – português*, Livraria Garnier, Belo Horizonte, 2006, p. 263, 826), todavia, percebemos também em *compositionis* o significado de composição, que a despeito de ser também uma forma de ordenar, carrega em si a ideia de projeto de uma específica ordem musical, escrita, etc. Assim, mesmo os termos podendo ser interpretados como sinônimos, ante esta pequena distinção optamos em nossa exegese por entender *compositionis* como o projeto da ordem e *ordinationis* como a ordenação propriamente dita.

Natureza, qualifica algumas criaturas como feias, e conseqüentemente criticam o criador do cosmos como faziam os discípulos de Mani, simplesmente estão imbuídos por uma estreita mentalidade (*imbecilla mente*), que os impossibilita de perceber a qualificada criatura como partícipe do conjunto do universo. Deste modo, para esses, uma criatura com menor grau de beleza ofende (*offenderit*) os seus juízos estéticos, e por consequência pensam que tal criatura é feia por natureza (*inhaerere foeditatem*). Contudo, a criatura alvo da crítica não é feia, aliás, nenhuma criatura o é, mas com suas características estéticas que ofendem alguns, contribuem para a beleza holística da Natureza. Na emblemática analogia, Agostinho afirma que assim como um mosaico, o cosmos foi projetado, e consecutivamente ordenado pelo supremo artífice para ser belo em seu todo.

Uma criatura pode até não fazer sentido, ou não ser atrativa esteticamente segundo a ótica humana quando tomada em sua particularidade, mas quando é considerada uma parte de um todo, ela se torna fundamental para a beleza e o equilíbrio do todo, na medida em que cada criatura foi teleologicamente projetada por Deus para cumprir seu papel no conjunto do cosmos. Note que, na supracitada analogia, é valorizado tanto cada pedra do mosaico, como o conjunto harmônico das peças, pois, só existe o mosaico pela contribuição de cada pedra com sua parte da gravura, e as pedras só fazem sentido quando consideradas em harmonia com o todo. Da mesma forma cada criatura em particular, por mais desprezada que seja pelos homens devido à sua inferioridade hierárquica, é fundamental para o universo que é uma totalidade orgânica e harmônica; e cada criatura com sua peculiaridade, embora seja bela em sua individualidade, manifestará uma beleza muito mais plena quando contemplada no conjunto do cosmos<sup>9</sup>. Portanto, o Criador criou e

<sup>9</sup> Como bem comenta Victorino Capanaga em sua introdução ao diálogo *Sobre a Ordem*: “Santo Agostinho com desejo de basear sua vida religiosa sobre fundamentos satisfatórios, empreende uma valente defesa da providência divina e da ordem do mundo, e para sua solução exige um espírito limpo de preconceitos e de particularismos que impedem abarcar o panorama do cosmos. Só uma visão orgânica e totalizante pode alcançar pavoroso problema” (CAPANAGA, Victorino, *Introducción general: el universo agustiniano*, in AGUSTÍN, San, *Del orden*, in *Obras completas de San Agustín*, 6. ed. bilingüe, rad. intr. y notas Victorino Capanaga, La Editorial Católica / BAC, Madrid, 1994, t. I, p. 590 – tradução nossa). Também COSTA, Marcos Roberto Nunes, *O*

ordenou o universo holisticamente harmônico, e é justamente por esse motivo que quando enxergamos as criaturas através do prisma apenas da particularidade, as enxergamos de maneira incorreta, em uma ótica diferente da como foram ordenadas pelo Criador, impedindo-nos de perceber a verdadeira beleza e o real sentido do cosmos.

Na analogia do mosaico não está dito textualmente que cada peça é bela em sua particularidade, e sim que no todo está à beleza. A intenção clara do pensador na passagem objeto de nossa exegese, foi a de demonstrar a beleza do todo em detrimento das partes, contra os que estavam tomando algumas criaturas mais desprovidas esteticamente, para criticarem o todo. Logo, a ênfase intencionada pelo autor foi exaltar o todo. Todavia, nós destacamos em nossa interpretação a importância de cada parte por dois motivos: por ser uma interpretação possível à analogia por ele escolhida, visto que, de fato, em um mosaico cada peça tem um importante papel a cumprir; e em segundo lugar, o realce da importância das partes é autorizado por outros textos do filósofo cristão mais claros acerca do assunto. Dito isto, nos parágrafos que se seguem estaremos analisando fragmentos textuais em que a importância das partes e do todo são absolutamente explícitas.

Na obra *De Genesi contra manichaeos*, comentando acerca dos seis dias da criação genesíaca, Aurélio Agostinho interpreta o texto do *Gn.* 1, 4 - 31<sup>10</sup>, especificamente as expressões “Deus viu que isso era bom” (Cf. *Gn.*, 1.4, 10, 12, 18, 21, 25), dita no final de cada dia do hexameron, e “Deus viu tudo o que tinha feito: e era muito bom” (*Gn.*, 1, 31), dita no término do relato dos seis dias da criação, expressam o olhar holístico de

*problema do mal na polêmica antimaniquéia...*, op. cit., p. 259, 260: “Portanto, Agostinho não tem dúvida de que a ordem da natureza é perfeita, no todo e em suas partes. O problema é que, segundo ele, nós, homens, seres limitados, cuja visão está ofuscada pelo pecado, por não vermos o universo no seu conjunto ou na totalidade, mas tão somente em partes, somos tentados a ver certas partes como más ou a julgar, de acordo com nossos interesses particulares (soberba), determinada parte isolada como desordenada ou desproporcional, mas que, quando encaixadas na totalidade, são perfeitamente ordenadas”.

<sup>10</sup> Neste texto encontra-se o relato dos seis dias da criação do Gênesis. Por ser um texto longo não o citaremos aqui, contudo, o que se deve mencionar é que no mencionado relato é dito que o Criador afirma ao final de cada dia da criação: “Deus viu que isso era bom” e no final do relato dos seis dias “Deus viu tudo o que tinha feito: e era muito bom” (Cf. *Gn.*, 1, 4-31).

Deus em relação à criação. Portanto, quando Deus por seis vezes utiliza a expressão “bom” se refere à criação na perspectiva de suas partes, e quando diz “muito bom” refere-se à totalidade da criação. Logo, as criaturas em suas particularidades são boas, mas, a totalidade da obra criacional é muito melhor:

Não devemos deixar passar o que foi dito: ‘Deus viu tudo o que tinha feito: e era muito bom’. Ao tratar cada uma das obras, dizia somente: ‘Deus viu que era bom’; mas, ao falar sobre todas, foi pouco dizer ‘bom’, se não se tivesse acrescentado ‘muito’. Com efeito, se cada uma das obras de Deus, ao serem consideradas por pessoas sensatas, depara-se que estão dotadas de medidas, números e ordem, e formadas cada uma em seu gênero; quanto mais todas ao mesmo tempo, ou seja, sua universalidade que se forma pela reunião de cada uma em particular?<sup>11</sup>

A perícopete textual por último citada, é bastante significativa para expressar a postura holística do pensador, em que é valorizado o todo, mas não em detrimento das partes. É óbvio que o todo é interpretado como superior às partes, todavia, as partes não são desprezadas em sua importância. Segundo o Autor, o Criador na narração da criação exposta no livro bíblico do *Gênesis*, ao declarar ao final de cada dia do *hexameron* que aquele fragmento da criação era bom (*bonum est*), e ao afirmar no final da obra criacional que tudo era muito bom (*esse bona valde*), está afirmando que cada criatura do cosmos é boa em sua particularidade, embora o todo cósmico do qual essa criatura faz parte seja melhor. Os entes são bons em particular por serem: criados por Deus; por terem importância em si mesmos ao serem constituídos pelos atributos ontológicos da *mensuram*, *numerum* e *ordinem*; e porque com as suas particularidades têm papéis a cumprir na totalidade, formando assim o todo do cosmos. E o todo é muito bom, porque o Criador criou o mundo

<sup>11</sup> “*Sane non est neglegenter praetereundum quod dictum est: Et vidit Deus omnia quaecumque fecit, esse bona valde. Cum enim de singulis ageret, dicebat tantum: Vidit Deus quia bonum est: cum autem de omnibus diceretur, parum fuit dicere bona, nisi adderetur et valde. Si enim singula opera Dei cum considerantur a prudentibus, inveniuntur habere laudabiles mensuras et numeros et ordines in suo quaeque genere constituta; quanto magis omnia simul, id est ipsa universitas, quae istis singulis in unum collectis impletur?* (AGUSTÍN, San, *Del Génesis contra los maniqueos*, 21, 32 – PL 34, in *Obras completas de san Agustín*, ed. bilingüe, trad, intr. y notas de Balbino Martín, La Editorial Católica/BAC, Madrid, 1957, t. XV).

para ser um todo orgânico, de forma que o cosmos manifesta a sua máxima beleza quando contemplado como uma unidade holística. Por estes motivos, Agostinho afirma que pelos atributos ontológicos que possuem, cada criatura é bela e boa em sua singularidade, mas torna-se muito mais bela com a união de todas essas singularidades (*singula*) na formação do todo (*universitas*) que é o cosmos.

Na imediata continuação do último texto citado, Agostinho continua a defender um cosmos ordenado holisticamente, desta feita fazendo uso de uma rica analogia utilizada em diversas obras, que compara as relações e inter-relações existentes entre as partes do corpo humano, com as várias criaturas partícipes da Natureza:

Toda a beleza, que consta de partes é muito mais digna de louvor no todo do que na parte, assim como acontece no corpo humano, quando louvamos apenas os olhos, ou apenas o nariz, ou apenas as faces ou só a cabeça, ou então só as mãos ou só os pés, etc.; se são belos, louvamos apenas cada um; quanto mais todo o corpo, ao qual todos os membros, que são belos como unidade, proporcionam sua beleza. Assim acontece que uma mão bonita, que por si mesma é admirada no corpo, se se separa do corpo, perde sua graça e os demais membros sem ela tornam-se feios. São tamanhos a força e o poder da integridade e da unidade que, mesmo que sejam muitas as coisas, causam prazer quando se juntam e contribuem para formar um todo. Mas o universo é um nome derivado da unidade. Se os maniqueus o tivessem em conta, louvariam a Deus, Autor e Criador da universalidade. E o que lhes desagradava em uma parte devido à condição de nossa mortalidade, o integrariam à beleza do universo [...]12.

<sup>12</sup> “*Omnis enim pulchritudo quae partibus constat, multo est laudabilior in toto quam in parte: sicut in corpore humano, si laudamus oculos solos, si nasum solum, si solas genas, aut solum caput, aut solas manus, aut solos pedes, et caetera si pulchra singula et sola laudamus; quanto magis totum corpus, cui omnia membra, quae singula pulchra sunt, conferunt pulchritudinem suam: ita ut manus pulchra, quae etiam sola laudabatur in corpore, si separetur a corpore, et ipsa amittat gratiam suam, et caetera sine illa inhonesta sint? Tanta est vis et potentia integritatis et unitatis, ut etiam quae multa sunt bona tunc placeant, cum in universum aliquid conveniunt atque concurrunt. Universum autem ab unitate nomen accepit. Quod si Manichaei considerarent, laudarent universitatis auctorem et conditorem Deum; et quod eos propter conditionem nostrae mortalitatis in parte offendit, redigerent ad universi pulchritudinem [...]” (De Gen. contra man., op. cit., I, 21, 32 – PL 34).*

O texto transcrito acima, nos apresenta uma ilustração com um arsenal de ideias importantes acerca do holismo estético do Filósofo, de maneira que não poderíamos deixar de analisá-lo exegeticamente em nossa investigação. A despeito do fato deste fragmento ser a continuação do texto anterior, e, portanto, reforçar várias ideias ali expostas, o presente trecho nos traz novas luzes acerca do assunto, como também tem a vantagem de utilizar textualmente a palavra *pulchritudo* para se referir as partes e ao todo, termo este mais apropriado para o nosso objeto de estudo, enquanto o anterior utiliza os termos *bona* para qualificar as partes, e *bona vade* para se referir ao todo. Assim sendo, a períclope em questão é principiada afirmando que toda beleza que consta de partes (*Omnis enim pulchritudo quae partibus constat*), é mais louvável no todo do que na parte. Neste caso, devemos entender esta beleza que consta de partes pela indicação do próprio contexto, como um todo, que é constituído (*constat*) de partes (*partibus*) em que as partes são belas. Desta forma, essas partes belas desse todo, embora sejam belas em si mesmas, devem ser mais admiradas (*laudabilior*) no todo de que fazem parte.

Destarte, Agostinho ilustra o supra dito, com a analogia do corpo humano, que enquanto corpo é uma unidade, um todo, embora composto por diversos membros. Assim, o autor elenca vários membros do corpo humano, que são considerados belos individualmente pelos contempladores, tomando o cuidado de elencar em uma sequência hierárquica descendente segundo a perspectiva do admirador. Desta forma, elenca ele: os olhos, o nariz, a face, a cabeça, as mãos e os pés; todos considerados belos individualmente pelo observador. O autor não nega a beleza desses membros, até porque todos possuem individualmente os atributos estéticos presentes nas estruturas das criaturas que os tornam belos<sup>13</sup>. Entretanto, apesar de não negar a beleza dos membros, nos apresenta uma ideia que até o momento não tínhamos investigado: a beleza desses membros, na medida em que fazem organicamente parte de um corpo, lhes é conferida pelo corpo, e concomitantemente a beleza do corpo é conferida pela beleza de cada um dos membros. Existindo assim uma interdependência estética entre o todo e as partes.

<sup>13</sup>Notadamente: similitudine, aequalitas, congruentia partium, numerus e unitas.

Esta interdependência estética que aludimos, é exposta no texto interpretado com o exemplo da mão bela, que é admirável por si mesma enquanto presente no corpo (*in corpore*), mas quando separada do corpo perde a sua beleza, pois ela não foi projetada para existir fora do corpo. Todavia, o corpo igualmente sem a mão bela, perde a sua beleza originária, e os membros do corpo tornam-se disformes (*et caetera sine illa inhonesta sint?*). Neste caso, as partes são belas no todo, e separadas do todo de que são parte perdem a sua beleza originária, e da mesma forma o corpo é belo pela cooperação de suas partes, com suas específicas belezas, e quando perde algumas de suas partes, perde algo de sua beleza<sup>14</sup>.

Por conseguinte, embora cada criatura tomada individualmente seja bela, pois tomadas em si mesmas elas possuem vários atributos estéticos em suas estruturas, e conseqüentemente emanam beleza, revelam uma beleza muito mais plena quando consideradas no conjunto do cosmos. Outrossim, o cosmos só se torna plenamente belo, quando contemplado em sua integridade, e se por algum motivo alguma criatura não for considerada na contemplação do cosmos, ou até mesmo se ela for extraída da ordem, o cosmos embora permaneça belo, perde a sua beleza integral, pois, é na integridade que é desvelado o real sentido, a bondade e a beleza de cada criatura e do cosmos.

O Filósofo revela ainda na perícópe textual objeto de nossa interpretação, que esta importância ontológica e estética da totalidade no cosmos, se dá pelo que ele chama de *potentia* da *integritatis* e da *unitatis*, ou seja, existe uma potencialidade, uma força intrínseca na *integritas* que conduz todas as criaturas da Natureza, a fazerem pleno sentido estético e ontológico quando consideradas na *integritas* do mundo. Não é sem razão que o Autor afirma que esta *potentia* pertence a *integritas* e a *unitas*, pois,

<sup>14</sup>Ainda acerca da metáfora da beleza do corpo humano quando concebido em sua integridade, diz Agostinho nas *Confissões*: “Cada uma das criaturas em particular era boa, mas, tomadas em conjunto, eram muito boas. O mesmo se diz da beleza dos corpos, porque o corpo, que é composto de membros belos, é bem mais belo que os membros separadamente, cujo o conjunto harmonioso compõe o todo, embora os membros considerados separadamente sejam belos também - *Nam singula tantum bona erant, simul autem omnia et bona et valde. Hoc dicunt etiam quaeque pulchra corpora, quia longe multo pulchrius est corpus, quod ex membris pulchris omnibus constat, quam ipsa membra singula, quorum ordinatissimo conventu completur universum, quamvis et illa etiam singillatim pulchra sint*” (AGUSTÍN, San, *Las confesiones*, op. cit., XIII, 28, 43 – PL 32).

é como se ele estivesse tratando estas duas categorias como sinônimas, na medida em que a *integritas* é uma forma em que se apresenta a *unitas* no cosmos, ou melhor, a *integritas* é a *unitas* holística. É o próprio Autor que nos revela essa relação entre a *integritas* e *unitas*, ao utilizar como sinônimo do primeiro o *universum*, afirmando ser ele um vocábulo que é derivado da *unitas* (*Universum autem ab unitate nomen accepit*). De forma que *integritas* e *universum* são na verdade a *unitas* aplicada a um todo, que no caso de nossa análise esse todo é a ordem cósmica. Neste caso, podemos dizer que existe uma *potentia* na *unitas*, que faz com que a plena beleza do cosmos se revele no cosmos como uma *unitas*, assim sendo, a *unitas* é o fundamento estético da ordem cósmica porque o cosmos a despeito do fato de ser composto por uma multiplicidade de criaturas, foi criado como uma unidade. O cosmos é uno, logo, existe uma vocação holística inserida na ordem, percebida pela relação e inter-relação entre as criaturas.

Essa rica ilustração feita por Agostinho, nos possibilita interpretar outras ideias acerca de seu holismo cosmológico. Pois, ao utilizar a ideia de corpo humano, com suas partes organicamente ligadas onde cada membro é fundamental para o bom funcionamento do corpo, nos sinaliza para a tese do universo como um organismo vivo, em que cada criatura, independentemente de sua densidade ontológica, é fundamental para o funcionamento do cosmos. E, na medida em que o cosmos é um organismo vivo, a diminuição ou extinção de determinada espécie de criatura, diminui a vida e o equilíbrio funcional da totalidade orgânica, pois, em um organismo uma parte depende do bom funcionamento da outra, e o organismo depende de cada parte para continuar a viver sem deficiências e com equilíbrio. Como explana José Ferrater Mora ao comentar o termo orgânico: “[...] o termo ‘orgânico’ refere-se ao caráter de um órgão e, sobretudo, o fato de que um órgão se compõe de partes desiguais, embora combinadas, montadas ou armadas de forma a poder ele executar a função ou funções para as quais foi designado”<sup>15</sup>. Quando uma criatura partícipe do cosmos é tomada em particular, principalmente sendo de ordem inferior na hierarquia do cosmos, pode nos causar repugnância estética. Mas, quando é considerada como membro de uma totalidade orgânico-cosmológica, essa criatura torna-se necessária para o funcionamento ordenado do todo.

<sup>15</sup> MORA, José Ferrater, *Dicionário de filosofia*, op. cit., p. 2168.

A relação e interdependência entre o todo e as partes é uma constante na teoria da beleza cosmológica do Filósofo de Hipona, pois, ele sempre mostrará a importância de cada criatura em particular, e sua necessária relação com o cosmos ou a totalidade da criação, e a própria totalidade só é totalidade orgânica, harmônica e, portanto bela, por causa da parte, e quando a parte falta de alguma maneira, gera desequilíbrio e deformação no todo, na medida em que afeta outras criaturas que possuem relação direta com ela. Logo, na medida em que o universo funciona de forma integrada, o desequilíbrio de uma única criatura que sempre se relaciona com outras criaturas, também desequilibra essas de sua relação, e através da imensa corrente de causas e efeitos, afetando desarmonicamente o cosmos. A sentença: *Universum autem ab unitate nomen accepit* (Mas o universo é um nome derivado da unidade), entendemos ser emblemática acerca da concepção da ordem do mundo, visto que apesar da multiplicidade de suas partes com as inúmeras espécies de criaturas, o universo é uma unidade, ou seja, todos os seus componentes formam uma unidade holística. O cosmos não é uma multiplicidade de entes naturais independentes que apenas vivem no mesmo planeta por acaso, mas cada ente da natureza deve ser concebido como membro de um cosmos e uma ordem una, nisso constitui o poder da unidade e integridade (*potentia integritatis et unitatis*).

No penúltimo capítulo do diálogo *De ordine*, Aurélio Agostinho refletindo acerca da beleza presente no mundo sensível, acrescenta o seguinte:

Neste mundo sensível deve-se meditar muito sobre o que seja o tempo e o lugar, para que se entenda que há aquilo que em parte agrada, seja do lugar, seja do tempo; mas é muito melhor o todo do qual o tempo e o lugar são partes. Igualmente, torna-se evidente para o homem instruído que o que em parte desagrade o é pelo fato de que não se contempla o todo, com o qual aquela parte está em harmonia: realmente torna-se evidente que naquele mundo inteligível qualquer parte, como o todo, é bela e perfeita<sup>16</sup>.

<sup>16</sup> “*In hoc enim sensibili mundo vehementer considerandum est quid sit tempus et locus, ut quod delectat in parte, sive loci, sive temporis, intellegatur tamen multo esse melius totum cuius illa pars est; et rursus, quod offendit in parte, perspicuum sit homini docto, non ob aliud offendere, nisi quia non videtur totum, cui pars illa mirabiliter congruit: in illo vero mundo intellegibili, quamlibet*

No contexto do fragmento citado, o Filósofo ao chegar à conclusão de que o mundo é regido por uma ordem racional, e que, portanto, a despeito de o homem ser racional, na medida em que não foi ele que deu a racionalidade ao universo, a razão lhe é anterior e superior, e por conseguinte conclui ainda que a própria racionalidade humana dependa desta racionalidade suprema que deu racionalidade ao mundo, para ser racional. O homem é racional, por causa da racionalidade suprema<sup>17</sup>. Em seguida, o Pensador Cristão exorta seus interlocutores à contemplação desta razão superior, que também é denominada por ele como a suprema beleza, que torna tudo o que é belo, belo. Assim, quem consegue alcançar a contemplação desta beleza, terá a capacidade de compreender algumas aparentes deformações na ordem, e assim equipado com a contemplação da suma beleza, perceberá que não existem deformações reais na ordem, visto que o que parece ser deformado, quando considerado no todo, não nos parecerá deformado.

No princípio da perícope que ora interpretamos, o Autor ressalta o fato de estar refletindo acerca do mundo sensível (*sensibili mundo*), pois no final ele o comparará com o mundo inteligível (*mundo intellegibili*). Neste caso, no mundo sensível em que tudo o que existe está ordenado espaço-temporalmente<sup>18</sup>, e conseqüentemente sofre esteticamente a ação do tempo e do espaço, existem criaturas que quando tomadas em suas particularidades nos provocam deleite (*delectat in parte*) quando consideradas temporalmente ou espacialmente. Sem dúvida, o Filósofo está neste ponto pensando sobre as criaturas esteticamente superiores, que nos provocam admiração naturalmente, mesmo sendo observadas individualmente. Estas não são consideradas problemáticas para a ordem, mas mesmo assim ele declara que elas seriam ainda mais belas se consideradas no todo do qual fazem parte (*melius totum cuius illa pars*

*partem, tamquam totum, pulchram esse atque perfectam*” (AGUSTÍN, San, *Del orden*, op. cit., II, 19, 51 – PL 32).

<sup>17</sup> Cf. AGUSTIN, San, *Del orden*, op. cit., II, 19, 49-51

<sup>18</sup> Não temos como dizer com exatidão o que Agostinho intenciona dizer com *tempus* e *locus* no texto em questão, pois, o Pensador não explica com clareza o uso dos termos. Contudo, considerando que a discussão está debruçada sobre o mundo sensível, e que no contexto da passagem o Filósofo reflete acerca da ordem do mundo, em nossa interpretação entendemos *tempus* como a passagem do tempo peculiar a tudo o que é sensível, que media o nascer, envelhecer e morrer de tudo o que é sensível. E *locus*, como a configuração espacial dos corpos sensíveis, que os fazem terem uma forma, e ocupar lugar no espaço.

*est*). Todavia, existem aquelas criaturas que são um aparente problema para a ordem, por serem providas com poucos atributos estéticos, logo, nos desagradam, nos causam repulsa estética individualmente (*offendit in parte*), devendo assim ser perspectivadas no todo do qual elas fazem parte e se harmonizam. Só desta forma, seja considerando a ação do tempo, que tudo conduz a deterioração diminuindo assim muitas belezas; e ação do espaço, em que as criaturas estão configuradas; quaisquer criaturas sejam superiores ou inferiores esteticamente, poderão ser indistintamente consideradas belas.

É digno de nota o fato de o Autor expressar que realmente existem criaturas com poucos atributos estéticos, pois, diz ele que mesmo para pessoas instruídas (*homini docto*) essas criaturas causarão certa repulsa, requerendo assim desse homem douto o empenho de não se deixar levar pelas aparências delas em suas particularidades, e fazer um esforço intelectual estético, para em sua contemplação colocá-las no contexto do conjunto em que elas se harmonizam, e, por conseguinte com seus mínimos atributos estéticos colaboram para compor um conjunto belo. Neste caso, mesmo o homem douto, sabedor de que é no todo em que tudo se torna belo, se ofenderá esteticamente no primeiro contato com algumas criaturas, e só ao alterar o prisma interpretativo, elas deixarão de lhe ofender e serão causadoras de deleite estético.

É sabido que o Filósofo cristão, nunca em sua vida intelectual deixou de ser influenciado de alguma forma pelo pensamento neoplatônico<sup>19</sup>, todavia, no texto objeto de nossa exegese, por estar contido em uma obra escrita nos primeiros meses após a sua conversão ao cristianismo, o seu neoplatonismo torna-se mais evidente. Destarte, no fragmento em questão Aurélio Agostinho faz um paralelo comparativo entre o mudo sensível (*sensibili mundo*) e o mundo inteligível (*mundo intellegibili*), e essas deformações aparentes na ordem causadas por criaturas de belezas inferiores, que fazem os indoutos depreciarem a ordem, que são comuns no mundo sensível, não existem no mundo inteligível, de maneira que lá

<sup>19</sup>Cf. FERREIRA, Ana Rita de Almeida Araújo Francisco, “Do belo: a estética agustiniana vista à luz das *Enéadas*”, *Revista Signum*, v. 11, n. 1, 2010, p. 6-8; SANTOS, Bento Silva, *Introdução*, in AGOSTINHO, Santo, *A ordem*, trad. Agostinho Belmonte, Paulus, São Paulo, 2008, p. 24-25; PEGUEROLES, Juan, *San Agustín: un platonismo cristiano*, PPU, Barcelona, 1985, p. 16-17.

qualquer entidade seja tomada em sua singularidade, seja pensada na totalidade das entidades inteligíveis, são belas e perfeitas.

O mundo inteligível do qual o Pensador faz referência, são as formas arquetípicas inteligíveis presentes na pessoa trinitária do Verbo<sup>20</sup>, que como já tivemos oportunidade de investigar, serviu de modelo ideal para este mundo sensível. Neste caso, na ordem inteligível, visto ser ela perfeita por ser o projeto intelectual do mundo sensível presente no Verbo, cada ideia possui perfeição máxima, sendo assim perfeitamente bela tanto em cada ideia como no projeto inteligível como um todo. Diferentemente no mundo sensível, a despeito de não podermos dizer que existem criaturas imperfeitas, pois a criação é perfeita, contudo, esta perfeição existe apenas em graus, sendo natural que existam entes que por possuírem um grau menos elevado de perfeição, igualmente sejam esteticamente desprivilegiados e nos causem repulsa estética, nos fazendo equivocadamente considerá-los como feias. Assim, estes desníveis estéticos e ontológicos, que fazem umas criaturas serem mais belas e perfeitas que outras, é uma condição do mundo sensível, sendo desta maneira que ele é perfeito, e é mais perfeito quando considerado em seu todo, como uma unidade orgânica sensível que é.

Em todas as perícopes analisadas até então, é notório a insistência do Hiponense em tornar evidente a importância da parte, e do todo de que essa parte é partícipe, de forma que nem a parte deve anular o todo, e não obstante o cosmos ser de uma ordem configurada holisticamente, o todo igualmente não deve anular as partes, visto que constantemente Agostinho ressalta o fato de que as criaturas particulares também podem nos deleitar esteticamente. Seria muito mais simples conceitualmente, afirmar que as criaturas são belas exclusivamente no todo, e que as partes como em um quebra cabeça não são belas individualmente, contudo, o Filósofo cristão pensava acerca da experiência contemplativa sensível, e quem poderá negar que existem criaturas que quando contempladas individualmente são belas, e que no caso de outras não conseguimos

<sup>20</sup> Cf. AGUSTÍN, San, *Ochenta y tres cuestiones diversas*, XLVI, 2, in *Obras completas de San Agustín*, ed. bilingüe, trad. intr. y notas Teodoro C. Madrid, La Editorial Católica / BAC, Madrid, 1995, t. XL; *Idem, Del Génesis a la letra*, V, 13, 29, in *Obras completas de san Agustín*, ed. bilingüe, trad. intr. y notas de Balbino Martín, La Editorial Católica/BAC, Madrid, 1957, t.XV; *Idem, Del libre albedrío*, II, 16, 44, in *Obras completas de San Agustín*, ed. bilingüe, trad. intr. y notas P. Evaristo Seijas, La Editorial Católica / BAC, Madrid, 1963, t. III.

encontrar a não ser com muito esforço intelectual, beleza individualmente. Acerca destas últimas, foi ele amplamente alertado pela crítica maniqueia, e de tal modo costurou a sua teoria da beleza cosmológica de maneira que contemplasse um mundo que contém a beleza e a ínfima beleza das criaturas particulares. Deste modo, as criaturas são belas pela *unitas*, seja em sua particularidade, que é a *unitas* nas criaturas individualmente, seja na *unitas* da ordem holística do cosmos, em que cada criatura com a sua unidade de beleza, contribui para compor a beleza da *unitas* na *integritas* do mundo sensível.

Embora por motivos distintos, Plotino também entendia que o mundo deveria ser perspectivado holisticamente<sup>21</sup>. De certa forma, isto é uma consequência natural da teoria da geração do universo a partir da eterna processão do *Uno*, pois, na medida em que há uma continuidade substancial entre o *Uno*, as duas hipóstases posteriores e o mundo, todos partilham em graus variados da essência do *Uno*, daí resultando que o *Uno* é e não é todas as coisas<sup>22</sup>. Logo, visto que todos os seres cósmicos partilham da unidade<sup>23</sup>, e necessitam continuamente dela para continuarem a existir, toda a comunidade cósmica possui uma essência comum. Existindo assim, um parentesco entre todos os seres, seja qual for a sua importância na hierarquia cósmica. Outrossim, se temos um cosmos em que todos os seres além de surgirem de uma mesma fonte, partilham a mesma essência, não podemos tirar outras conclusões a não ser a de que as realidades inteligíveis (do *Uno* e as duas hipóstases), e a

<sup>21</sup> Acerca das fontes teóricas do holismo de Plotino afirma Jesús Igal: “Plotino toma do *Timeu* a concepção do universo sensível como um animal inteligente, divino e bem aventurado, e como um vivente uno e múltiplo: uno e único, porém contendo toda a variedade de espécies que encerra dentro de si a imagem do animal inteligível; e esta concepção platônica conjuga com a estóica do cosmos como sistema dinâmico de forças psicofísicas em virtude da simpatia cósmica que reina entre suas partes, análoga a conspiração unitária que une e coordena os diversos membros do organismo individual” (IGAL, Jesús, *Introducción general*, in PLOTINO, *Enéadas*, trad., intr., y notas Jesús Igal, Editorial Gredos, Madrid, 1982, p. 77 – tradução nossa). Cf. PLATÃO, *Timeu*, 30 b-31 b, in *Diálogos de Platão*, trad. Carlos Alberto Nunes, Universidade Federal do Pará, Belém, 1977; 39; PLOTINO, *Enéadas*, IV, 8, 1, 40-50, trad., intr., y notas Jesús Igal, Editorial Gredos, Madrid, 1982.

<sup>22</sup> Cf. PLOTINO, *Enéadas*, op. cit., V, 2, 1

<sup>23</sup> Cf. *Ibidem*, VI, 9, 1.

realidade sensível (o mundo sensível), formam uma realidade panenteisticamente una, e que, portanto, o holismo é uma consequência necessária.

Além disso, a *Psyché* guiada pelo *Nous* governa providencialmente cada parte do universo como um todo unitário<sup>24</sup>, e se é assim que ele é governado, cada parte passa a fazer maior sentido enquanto perspectivado em sua unidade holística. Logo, constitui uma falha de perspectiva criticar qualquer entidade do cosmos tomando-a individualmente, sem considerar o todo cósmico do qual ela é apenas parte:

Portanto, seria uma acusação bem absurda de quem, baseando-se nas partes acusar o conjunto. Tem que se considerar as partes em sua relação com o conjunto mesmo, e ver se estão em consonância e harmonia com ele, e ao considerar o conjunto, não tem que fixar-se em certas partes insignificantes. Isso não seria acusar o cosmos, mas isolar algumas de suas partes [...]<sup>25</sup>.

No contexto da passagem supra<sup>26</sup>, o Licopolitano defende a tese de que a despeito do fato de que o cosmos inteligível presente na Hipóstase do *Nous* ser muito mais perfeito que o sensível, ninguém pode qualificá-lo de feio, pois, ele não foi produzido por um ato de cálculo e sim por necessidade decorrente do esquema da processão, e além disto ele foi formado e governado pela Hipóstase da *Psyché*, que produziu e ordenou o melhor mundo possível. E na medida em que a terceira Hipóstase ordenou o cosmos como uma unidade holística, devemos necessariamente perspectivar as partes do cosmos em harmonia com o todo. Fazendo isto, sem dúvida o cosmos será considerado belo, pois, só quando consideramos as partes isoladas de seu todo, é que acusamos indevidamente o cosmos de possuir fealdade.

Portanto, assim como Agostinho, Plotino objetivando explicar a sua concepção holística do cosmos faz uso frequente de analogias. Entre as várias utilizadas por ele, duas pensamos ser emblemáticas acerca da unidade do mundo, é o universo como um único animal em que cada parte

<sup>24</sup> Cf. *Ibidem*, III, 2, 2, 3

<sup>25</sup> *Ibidem*, III, 2, 3, 10-15

<sup>26</sup> Cf. *Ibidem*, III, 2, 2, 25-40; 3

tem seu papel a cumprir<sup>27</sup>; e a belíssima comparação da unidade cósmica com as cordas de uma lira, pois, assim como a lira ao ter uma corda tocada, a vibração dela faz com que as cordas vizinhas também vibrem, semelhantemente no cosmos o que acontece com cada ente repercute nos demais, visto que todos fazem parte de um cosmos uno, assim como as cordas fazem parte de uma lira una<sup>28</sup>.

Diante desta breve referência que aqui fazemos ao Licopolitano, entendemos ser inegável que ele exerceu alguma influência em Agostinho, sendo possivelmente uma importante fonte teórica no presente assunto. De forma que nos parece que a maior diferença entre ambos está na adoção da *creatio ex nihilo* pelo Hiponense, que torna a perspectiva holística não uma consequência necessária como no caso da processão plotiniana, mas uma opção teórica do Filósofo cristão. Quer dizer, na medida em que não há parentesco substancial entre o criador e a criatura, Agostinho se assim quisesse poderia ter adotado uma perspectiva fragmentada da natureza, o que não o foi permitido pelo seu embate com os maniqueus, que justamente encontravam argumentos para

<sup>27</sup> Cf. *Ibidem*, III, 2, 7, 35-40; 8, 1-10

<sup>28</sup> Cf. *Ibidem*, IV, 4, 41, 1-10; 42, 5-10; DE BRUYNE, Edgar. *Historia de la estética: la antigüedad Griega y Romana*, trad. Armando Suarez, La Editorial Católica / BAC, Madrid, 1963, vol. I, p. 414-418. Além destas analogias que fizemos menção, existem diversas que são extremamente criativas usadas para explicar a relação harmônica no cosmos (Cf. PLOTINO, *Enéadas*, op. cit., III, 2, 11; 17), como por exemplo, a que Plotino compara os movimentos dos astros e planetas com uma dança, pois, alguém que critica o movimento dos astros é semelhante a quem critica um movimento particular de uma dança, sem considerar o todo da coreografia: “[...] se compararmos o movimento dos astros com uma dança, com uma dança que chega ao fim em um dado momento, o movimento completo dela, que se consuma do princípio ao fim seria perfeito, porém cada movimento dela é sempre imperfeito [...]” (PLOTINO, *Enéadas*, op. cit., IV, 4, 8, 45-50). Acerca dessa analogia em particular, bem como sobre toda a *Enéadas*, IV, 4, 8, comenta Edgar De Bruyne: “Assim é o todo que move todas as partes importantes do mundo. A cada momento muda de posições. As constelações hoje têm um lugar no firmamento e amanhã outro. Assim como no caso da dançarina, que temos de levar em conta seus membros e as figuras que produzem junto com a repercussão de um movimento em outros (por ‘simpatia’ se produzem contrações ‘simétricas’ nos músculos, tendões, veias, etc.), assim também determinadas figuras das constelações, baseiam-se nos astros e causam necessariamente movimentos simétricos e simpáticos até os mais remotos rincões do universo” (DE BRUYNE, Edgar. *Historia de la estética...*, op. cit., vol. I, p. 416 – tradução nossa).

---

a sua tese de um cosmos naturalmente feio e mal, baseados em uma abordagem fragmentada do mundo. Deste modo, os discípulos de Mani o nortearam no assunto ao exercerem a pressão do debate, e o neoplatonismo lhe ofereceu o instrumental teórico para ele pensar a questão, que no prisma de sua ótica cristã desenvolveu o assunto, costurando um holismo que defende a beleza incondicional da Natureza.

**REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS**

AGUSTÍN, San, *Del Génesis contra los maniqueas*, in *Obras completas de san Agustín*, ed. bilingüe, trad, intr. y notas de Balbino Martín, La Editorial Católica/BAC, Madrid, 1957, t. XV, pp. 353-491.

\_\_\_\_\_. *Del Génesis a la letra*, in *Obras completas de san Agustín*, ed. bilingüe, trad, intr. y notas de Balbino Martín, La Editorial Católica/BAC, Madrid, 1957, t.XV, pp. 569-1271.

\_\_\_\_\_. *Del orden*, in *Obras completas de San Agustín*, 6. ed. bilingüe, trad. intr. y notas Victorino Capanaga, La Editorial Católica / BAC, Madrid, 1994, t. I, pp. 587-772.

\_\_\_\_\_. *Del libre albedrío*, in *Obras completas de San Agustín*, ed. bilingüe, trad. intr. y notas P. Evaristo Seijas, La Editorial Católica / BAC, Madrid, 1963, t. III, pp. 190-411.

\_\_\_\_\_. *De la naturaleza del bien: contra los maniqueos*, in *Obras completas de san Agustín*, ed. bilingüe, trad, intr. y notas de Mateo Lanseros, La Editorial Católica/BAC, Madrid, 1963, t. III, pp. 770-824.

\_\_\_\_\_. *Las confesiones*, in *Obras completas de san Agustín*, 9. ed. bilingüe, trad. Ángel Custodio Vega, La Editorial Católica/BAC, Madrid, 2013, t. II.

\_\_\_\_\_. *Ochenta y tres cuestiones diversas*, in *Obras completas de San Agustín*, ed. bilingüe, trad. intr. y notas Teodoro C. Madrid, La Editorial Católica / BAC, Madrid, 1995, t. XL, pp. 65-297.

CAPANAGA, Victorino. *Introducción general: el universo agustiniano*, in *Obras completas de San Agustín*, trad., intr. y notas Victorino Capanaga, 6. ed., La Editorial Católica / BAC, Madrid, 1994, v. 1, pp. 1-292.

COSTA, Marcos Roberto Nunes, *O problema do mal na polémica antimaniquêia de Santo Agostinho*, Edipucrs, Porto Alegre; UNICAP, Recife, 2002.

DE BRUYNE, Edgar. *Historia de la estética: la antigüedad Griega y Romana*, trad. Armando Suarez, La Editorial Católica / BAC, Madrid, 1963, t. I.

FERREIRA, Ana Rita de Almeida Araújo Francisco, “Do belo: a estética agustiniana vista à luz das *Enéadas*”, *Revista Signum*, 11, 1 (2010) 3-25.

IGAL, Jesús, *Introducción general*, in PLOTINO, *Enéadas*, trad., intr. y notas Jesús Igal, Editorial Gredos, Madrid, 1982, pp. 28-32.

MORA, José Ferrater, *Dicionário de filosofia*, trad. Maria Stela Gonçalves, Loyola, São Paulo, 2001, t. III, IV.

PEGUEROLES, Juan, *San Agustín: un platonismo cristiano*, PPU, Barcelona, 1985.

\_\_\_\_\_. *Metafísica de San Agustín*, in OROZ RETA, José, *El pensamiento de San Agustín para el hombre de hoy*, EDICEP, Valencia, 1998, t. I, pp. 263-328.

PLATÃO, *Timeu*, in *Diálogos de Platão*, trad. Carlos Alberto Nunes, Universidade Federal do Pará, Belém, 1977, pp. 35-112.

PLOTINO, *Enéadas*, trad., intr., y notas Jesús Igal, Editorial Gredos, Madrid, 1982, liv. III, IV, V, VI.

REY ALTUNA, Luis, *La estética de San Agustín*, in OROZ RETA, José, *El pensamiento de San Agustín para el hombre de hoy*, EDICEP, Valencia, 1988, tomo I, p. 619-671.

RUBIO, Fernando Bermejo, *El maniqueísmo: estudio introductorio*, Editorial Trotta, Madrid, 2008.

SANTOS, Bento Silva, *Introdução*, in AGOSTINHO, Santo, *A ordem*, trad. Agostinho Belmonte, Paulus, São Paulo, 2008, pp. 9-27.

SARAIVA, F. R. dos Santos, *Dicionário latino – português*, Livraria Garnier, Belo Horizonte, 2006.

TAVARES, Clotilde, *Iniciação à visão holística*, 3. ed., Record, Rio de Janeiro, 1996.

WEIL, Pierre, *Holística: uma nova visão e abordagem do real*, Palas Athena, São Paulo, 1990.

## **RECENSÕES**



SANTO AGOSTINHO, *Sobre a mentira*, tradução Tiago Tondinelli, Ecclesiae, Campinas 2016. 146 p.

Com esta tradução, a Editora Ecclesiae torna acessível em língua portuguesa a uma pequena, porém importante obra de Santo Agostinho, visto abordar uma complicada questão que perturba a humanidade desde a Antiguidade até os dias atuais, um problema que está presente nas relações humanas atingindo desde as pequenas coisas cotidianas até às grandes especulações racionais, ou como nos diz o próprio Agostinho no início da referida obra, «mentir é um grande problema que muitas vezes nos inquieta em nosso dia a dia. Sucede por vezes acusarmos, de forma imprudente, como mentira o que não é mentira, e pensarmos, às vezes, que se possa mentir de forma honesta, informal ou por misericórdia» (De mend. I, 1 – grifo nosso).

Filosoficamente falando, o tema da mentira envolve dois grandes problemas: saber se a mentira faz parte da natureza humana ou da essência do ser humano e se esta entra em contradição com a verdade, motivos pelos quais foi trabalhado por diversos pensadores desde a Antiguidade, tanto entre os pagãos como entre os cristãos, mas que, no entanto, Agostinho foi o primeiro a analisar esta questão em um tratado específico, escrito no ano de 395, com o título *De mendacio* (Sobre a mentira).

Quanto aos motivos imediatos que levaram Agostinho a escrever o tratado *De mendacio*, não há nenhuma referência explícita na própria obra, mas, pelos temas nele desenvolvidos, dá para se deduzir que a questão da mentira era algo que estava incomodando a sociedade e, principalmente, a Igreja na época de Agostinho, de forma que o principal objetivo da obra fora combater a má interpretação dada por alguns católicos que consideravam certos tipos de mentiras como úteis e moralmente aceitáveis, como um “mal necessário” ou um “mal menor” para se evitar um “mal maior”, antecipando-se aquilo que na Modernidade ficaria conhecido por “tese da exceção à mentira”. Pois, por exemplo, esse foi exatamente o motivo que levou o pensador Immanuel Kant a escrever, mais tarde, na Modernidade, o ensaio *Sobre um suposto direito de mentir por amor à humanidade*, em resposta ao artigo *Das reações políticas* (1796), de Benjamin Constant, em que crítica a

*Civitas Augustiniana*, 5 (2016) pp.171-175.

ISSNe: 2182-7141 DOI: 10.21747/civitas/52016a8

incondicionalidade do dever de dizer a verdade, supostamente defendida por Kant em suas obras anteriores ao supracitado ensaio. Dizemos supostamente, pois, no referido artigo, Benjamim Constant não menciona expressamente o nome de Kant, fala apenas de certo “filósofo alemão”, mas que Kant tomou para si, assumindo que havia defendido essa tese em locais diversos de algumas de suas obras. Não só Benjamim Constant, mas também Arthur Schopenhauer, Max Stirner e Jean Paul Sartre, dentre outros, na Modernidade e Contemporaneidade, cada um à sua maneira, irão relativizar o dever de dizer a verdade, quando, para todos eles, o indivíduo tem o direito de mentir em determinadas circunstâncias, e/ou o dever de dizer a verdade quando tiver direito a ela.

Se examinarmos a estrutura argumentativa do *De mendacio*, perceberemos que, após uma rápida introdução, em que apresenta a importância do tema, dadas as dificuldades em definir o que venha a ser a mentira, Agostinho escolhe como instrumento metodológico de suas análises seguir uma “via negativa”. Uma herança ou reflexo de sua rápida passagem pelo ceticismo acadêmico. Para tal, a partir do capítulo II, começa a examinar a questão da mentira por aquilo que não é ela, com uma análise/negação sucessiva de supostos tipos de mentiras, que inicia com os tipos mais simples, que vão sendo negados/substituídos ao longo do texto por tipos mais complexos, aperfeiçoando suas argumentações rumo a uma possível definição do que venha a ser a natureza da mentira.

E dentre os casos de supostas mentiras começa pelas anedotas, que dentre as tipologias de mentiras por ele examinadas são as únicas que «nunca podem ser consideradas mentiras, porque possuem uma clara significação pela maneira de falar e atitude de quem brinca, em não querer enganar, ainda que não diga coisas verdadeiras» (*De mend.*, II, 2 – grifo nosso), o que já deixa entrever que a definição do que venha a ser a mentira, que virá mais adiante, terá como ponto central a questão do querer ou a intenção deliberada do querer enganar. De forma que, embora continue com seu método de “aperfeiçoamento sucessivo de casos”, já no capítulo III, Agostinho chega, ou antecipa à conclusão de que «mente aquele que tem uma coisa em mente e expressa outra diferente com palavras ou outros sinais» (*De mend.*, III, 3 – grifo nosso). Esta é a definição clássica que assume no início da obra e preservará até o fim, e não só nesta, mas em toda sua produção literária até o final de sua vida, onde estão claros dois elementos na análise/definição do que venha a ser mentir: a) primeiro, a vontade ou intenção deliberada, ou melhor, da má

intenção, pois, para Agostinho, no ato de mentir está a consciência de que se está mentindo deliberadamente; e b) que pressupõe a certeza de que o está se dizendo é mentira, ou pelo menos a crença de que sabe o que venha a ser a verdade, de forma que, como diz nas Confissões, «ninguém diz uma mentira sem que ele próprio não saiba o que é verdade» (Conf., X, 41, 66). Com isto Agostinho faz uma importante distinção entre mentir e se enganar ou errar, pois «quem expressa o que crê ou opina interiormente, ainda que seja um erro, não mente. Crê que é tal como enuncia e, levado por essa crença, expressa o que sente [...]. Logo, pode-se dizer um erro sem mentir se quem o enuncia pensa que é como disse, e se pode dizer uma verdade mentindo se quem a expressa pensa que diz uma falsidade e quer fazer passar por verdade, ainda que efetivamente não seja» (De mend., III, 3).

Ao analisar as várias facetas que assume a mentira, chegando a um total de oito tipos de mentiras por ele examinados, deixa entrever que a mentira vai além dos atos de fala e sinais, o que podemos dizer que, em Agostinho, a mentira não se esgota no domínio do engano, ela abrange também a simulação, a dissimulação, a omissão e o silêncio. Com isto, Agostinho eleva à questão da mentira para além do problema da linguagem, ou da verdade, acrescentando a isso uma conotação moral, centrada na intenção do que fala ou cala, e isto é o que importa, o critério ou a partir do qual todos os atos de fala e de cala são julgados, conforme diz no capítulo IV: «ninguém poderá duvidar que mente aquele que, com ânimo deliberado, diz algo falso com intenção de enganar» (De mend., IV, 05 – grifo nosso).

Ou seja, embora toda rejeição à mentira seja, no fundo, uma defesa da verdade, o problema, ou o que está em questão não é a verdade em si, mas a intenção de quem fala (ou cala), que pode ser má até quando fala a verdade.

Com isto, apesar de ser considerado um neoplatônico, neste ponto Agostinho se afastava em muito de Platão, que no Teeteto (187c - 201d) reduz a mentira a um problema de ignorância ou engano por parte de quem mente.

Agostinho, ao contrário, diz que «o mentiroso sabe ou opina saber que aquilo que pensa é verdade, mas expressa algo diferente do que tem em mente. E por conhecer a verdade interiormente e expressar algo diverso do que se tem em mente o falante terá mentido» (De mend., III, 03), colocando o acento no querer ou intenção deliberada da vontade.

Portanto, diferentemente de Platão, para Agostinho o mentiroso tem consciência ou sabe que está mentindo, mais do que isto usa de sua razão para mentir, para articular de forma inteligente o seu argumento falacioso.

Quanto ao “suposto direito de mentir” ou a “tese da exceção à mentira”, ou refutando àqueles que «pensavam que às vezes se possa mentir de forma honesta, informal ou por misericórdia» (De mend., I, 1 – grifo nosso), a partir do capítulo XIV, Agostinho passa a examinar determinados tipos ou espécies de mentiras em particular, caso a caso, totalizando um número de oito tipos de mentiras. E, embora defender o princípio geral de que “nunca se deve mentir” ou que “toda mentira é condenável”, entretanto, admite que, pelo grau de consequências, gravidade ou danos que elas causam, seja para com aquele que mente ou outrem a quem ela prejudique, principalmente em relação à salvação eterna, Agostinho defende que haja uma hierarquização entre os tipos de mentiras. Assim, em ordem decrescente de gravidade, partindo do pior de todos os tipos – a “mentira religiosa”, que é uma mentira mesmo que seja em nome de uma causa nobre, ou seja, mesmo que para converter e/ou trazer de volta o herege para o seio da Igreja, faz a seguinte classificação:

- 1- mentiras em matéria de doutrina religiosa;
- 2- mentiras que prejudicam alguém e não favorecem a ninguém;
- 3- mentiras que favorecem alguém, mas que prejudicam outrem;
- 4- mentiras que se dizem pelo simples prazer de mentir;
- 5- mentiras que se dizem para agradar os outros com palavras bonitas;
- 6- mentiras que se dizem para proteger os bens materiais;
- 7- mentiras que se dizem para salvaguardar a vida;
- 8- mentiras que se dizem para conservar a pureza corporal de alguém.

Ou seja, fazendo uma análise a partir dos efeitos que a mentira tem sobre a pessoa que mente e sobre as outras pessoas que são enganadas, e não pelo conteúdo da fala dita mentirosa, Agostinho admite uma hierarquia entre os tipos de mentiras, onde umas são menos graves do que outras, pelo menor grau de dano que causam, mas mantém o princípio geral de que todas são condenáveis, uma vez que a mentira em si é um mal, e o que devemos ensinar a todos é a “não mentir” ou “jamais mentir”.

Agostinho se distancia assim dos defensores da “tese da exceção à mentira” antecipando o que viria a defender, mais tarde, na Modernidade, o filósofo Immanuel Kant em suas principais obras, especialmente na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, que na contramão de muitos outros pensadores de seu tempo, que deram ao problema da mentira um tratamento jurídico, político, linguístico ou ideológico, o qual, preocupado com a defesa ontológica da verdade, manteve o princípio universal de que mentir é sempre algo condenável, dando, igualmente a Agostinho, um caráter moral ao problema da mentira.

*Marcos Roberto Nunes Costa<sup>1</sup>*

<sup>1</sup> Doutor em Filosofia pela PUCRS. Professor da Graduação e Mestrado em Filosofia da UFPE e do Programa Integrado de Doutorado em Filosofia - UFPE/UFPB/UFRN. Atualmente fazendo Pós-doutorado em Filosofia no Instituto de Filosofia da Universidade do Porto, sob a orientação do Prof. Dr. Francisco Meirinhos. E-mail: marcosnunescosta@hotmail.com.

**PUBLICAÇÕES RECENTES DE ESTUDOS  
AGOSTINIANOS E PENSAMENTO ANTIGO-  
TARDIO**

## **Publicações recentes de estudos agostinianos e pensamento antigo-tardio**

Santo Agostinho, *Sobre a mentira*, trad. Tiago Tondinelli. Ecclesiae, Campinas 2016.

Santo Agostinho, *Sobre o sermão do Senhor na montanha* (incluindo o Pai Nosso), É Realizações, São Paulo 2016.

Cornelius Jansenius, *Discurso do homem interior*, trad. Andrei Venturini Martins, Filocalia, São Paulo 2016.

David Vincent Meconi e Eleonore Stump (orgs.), *Santo Agostinho*, trad. Jaime Clasen, Ideias & Letras, São Paulo 2016.

Maria Clara Bingemer e Marcus Reis Pinheiro, *Narrativas místicas. Antologia de textos místicos da história do cristianismo*, Paulus, São Paulo 2016.

Nilo César Batista Silva e Cícero Cunha Lima (orgs.), *Estudos de Neoplatonismo e Idade Média*, Editora CRV 2016.