



Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Filosofia

**AB SOLILOQUIORVM AD HERMENEVMA SEIPSO
EX AVRELII AVGVSTINI vsQVE PAUL RICŒVR
ALTERITAS / IPSETATES**

**(DE SOLILÓQUIOS À HERMENÊUTICA DE *SI-MESMO*;
VIA AURÉLIO AGOSTINHO À ALTERIDADE / IPSEIDADE DE PAUL RICŒUR)**

Tese apresentada como requisito parcial e final para obtenção do Título de Doutor em Filosofia à Comissão Julgadora do programa de Pós-Graduação da Escola de Humanidades da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, PUC-RS, sob a orientação do **Prof. Dr. Roberto Hofmeister Pich**.

ANTONIO AURESNEDI MINGHETTI
Porto Alegre, 19 de Dezembro de 2016

ATA Nº. 168

Aos dezanove dias do mês de dezembro do ano de 2016, no Prédio 05, sala 405, Campus Universitário da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, às 14h, reuniu-se a 168ª Comissão de Avaliação de Doutorado do Programa de Pós-Graduação em Filosofia para arguir o Doutorando **Antonio Auresnedi Minghetti** e avaliar a apresentação de sua tese "AB SOLILOQUIORVM AD HERMENEVMA SEIPSO EX AVRELII AVGVSTINI VSQVE PAUL RICCEUR ALTERITAS / IPSETATES (DE SOLILÓQUIOS À HERMENÊUTICA DE SI-MESMO; VIA AURÉLIO AGOSTINHO À ALTERIDADE / IPSEIDADE DE PAUL RICCEUR)", apresentada como requisito parcial e último para obtenção do grau de Doutor em Filosofia, na área de concentração em Metafísica e Epistemologia. A Comissão esteve constituída pelos Professores Drs.: Roberto Hofmeister Pich (orientador), Fabio Caprio Leite de Castro (PUCRS), Luis Evandro Hinrichsen (PUCRS), Emilien Vilas Boas Reis (Dom Helder) e Urbano Zilles. A comissão aprovou com louvor (aprovou /aprovou com louvor/reprovou) o candidato neste requisito parcial e último para a obtenção do grau de Doutor em Filosofia. A homologação da Defesa de Tese estará condicionada às alterações sugeridas pela Comissão de Avaliação e sob revisão do orientador até sessenta dias após esta data. Nada mais havendo a constar, a presente ata será assinada por mim, Presidente desta Comissão, pelos integrantes da Comissão Examinadora e pelo Coordenador do PPG em Filosofia.

Prof. Dr. Agemir Bavaresco
Coordenador do PPG em Filosofia

Prof. Dr. Roberto Hofmeister Pich
Orientador

Prof. Dr. Fabio Caprio Leite de Castro
Arguidor

Prof. Dr. Luis Evandro Hinrichsen
Arguidor

Prof. Dr. Emilien Vilas Boas Reis
Arguidor

Prof. Dr. Urbano Zilles
Arguidor

© reprodução autorizada pelo autor

M664s Minghetti, Antonio Auresnedi.

De solilóquios à hermenêutica de si-mesmo : via
Aurélio Agostinho à alteridade / ipseidade de Paul
Ricœur / Antonio Auresnedi Minghetti. – 2016.
248 f. ; 30 cm.

Tese (Doutorado em Filosofia)— Pontifícia
Universidade Católica do Rio Grande do Sul, 2016.
Bibliografia: f. 184-190.

1. Soliloquiorum. 2. Filosofia cristã. 3.
Hermenêutica. 4. Meditações. I. Título.

CDD 189.2

PVNCTVM TEMPORIS GRATIÆ

**Filiabus tria et coniux mea, etiam
Polymathum Magister et Msgr. Urbano Zilles, quoque primum-dum
Præceptore meo Roberto Hofmeister Pich**

ALICVI OPVS EST

**ad perpetuam mater et pater meum,
Magisteri Nestor Dockhorn et Augusto J. C. Novaski in memoriam mea**

La raison triomphante se donne pour tâche de substituer au monde vécu, dans son incohérence, dans son opacité sensible, dans sa coloration passionnelle, le monde intelligible d'un univers du discours. Le réel, dans tous les domaines, doit faire place au vrai. La démythisation entraîne non seulement la déchéance des fabulations imaginatives, mais encore le rejet de l'affectivité, comme aussi la méfiance systématique vis-à-vis du sensible. L'esprit ne peut prendre appui que sur l'esprit. C'est-à-dire que l'intellectualisme se donne pour tâche de mettre au point une ontologie sans présumé, une vérité qui ne soit pas vérité d'autre chose que de soi, consacrant le triomphe de la forme¹ (m.t.) (GEORGES GUSDORF, 1953, p. 163).

¹A razão triunfante se dá à tarefa de substituir o mundo da experiência vivida, em sua incoerência e opacidade sensível, em um matiz emocional através do mundo inteligível, o mundo do discurso. Aí, o real em todos os seus domínios, deve ser substituído pelo verdadeiro. Esta desmitificação implica não somente a decadência das fabulações inventivas, mas a rejeição da afetividade, como também a desconfiança sistemática em relação ao sensível. O espírito já não pode se apoiar se não em *si-mesmo*. Significa dizer que o intelectualismo se dá à tarefa de desenvolver uma ontologia sem pressuposto, uma verdade que não é de outra coisa a não ser de si própria, consagrando triunfo à forma.

RESUMO

O delfico NOSCE TE IPSVM, a partir da obra *Soliloquiorum* de Aurelio Agostinho (345-430 d.C.), emerge em nova conformação se analisado sob a perspectiva de provimento de respostas às demandas fundamentais da condição humana, quando o retor dá primazia a existência transcendental sobre a reflexão especulativa derivada do *cogito* cartesiano, alargada posteriormente por Kant e os sucessores da filosofia francesa, no que então se amolda ao arco hermenêutico da compreensão de *si e*, desmantela o *ego cogito cogitatum*, para aceder à dimensão ontológica desse *si* em um *cogito* encarnado. O ponto fulcral desta tese é demonstrar que, a interpretação da intencionalidade da consciência em *Soliloquiorum*, expõe o modo como o “eu penso agostiniano” aclara que no homem interior habitaria a Verdade, ao se acrescer a *ipseidade* assentada nas dimensões pré-predicativas da vida vivida à identidade (*soi-même*) de Agostinho, o que proporcionou uma téo-filosofia reflexiva a lhe indicar o sentido de sua existência como singularidade concreta, irrepetível e impermutável, que só se deixa apreender neste encontro do *mesmo* com o *outro de si*, em uma relação *dialectica* interna entre sua *mesmidade* e sua *ipseidade*, constituídas como a *Alteridade* (*comme un autre*) dos *Études Ricœuriennes*, em sua obra *Soi-même comme un Autre*.

Palavras-chave: *Soliloquiorum*. Interioridade. Hermenêutica de *si*. *Alteridade*. *Verdade*.

RÉSUMÉ

Le Delphic NOSCE TE IPSVM, en le œuvre *Soliloquiorum* d'Aurelii Augustini (345-430 d.C.), émerge dans la nouvelle configuration si analysée dans la perspective d'apporter des réponses aux exigences fondamentales de la condition humaine, lorsque le rhéteur du primat l'existence transcendantale après à la réflexion spéculative, dérivé du *cogito* cartésienne, étendu plus tard par Kant et les successeurs de philosophie Française dans ce moule jusqu'à l'arc de compréhension herméneutique du *vous et* démantèle l'*ego cogito cogitatum*, pour accéder à la dimension ontologique de *vous-même* sur un *cogito* incarné. Le point focal de cette thèse est de démontrer que l'interprétation de la l'intentionnalité de la conscience en *Soliloquiorum*, expose la façon "Je pense augustinienne" précise que dans l'homme intérieur serait habitent la Vérité lorsque vous ajoutez en reconnaissant que, dans l'homme intérieur habite la Vérité et, s'éclaire en ajoutant l'ipséité sur l dimension assise pré-predicat d'identité (*soi-même*) établie dans la vie vécue à l'identité d'Augustin, ce qui lui a donné une teo-philosophie réfléchissante pour indiquer le sens de votre existence comme singularité concrète, irremplaçable, impermutable qui seulement c'est laissé appréhender dans la rencontre du même avec l'autre *soi* dans une relation dialectique, construit entre votre mêmeté et vos *et Ipséité*, caractérisé dans lez sur Études Ricœuriennes, dans le œuvre *Soi-même comme un Autre* sur comme l'*altérité*.

Mots-clés: *Soliloquiorum*. Intériorité. Hermenèutique du soi. Altérité. Ipséité. Vérité.

MONOGRAMME

No decurso desta tese, as referências em notas específicas às obras de Agostinho, as quais serviram de apoio à defesa, cita-se mediante monogramas, como segue:

Abreviaturas Obras

SLq	Soliloquiorum libri duo
CAc	Contra Academicos libri tres
DOd	De Ordine libri duo
DBv	De Beata Vita liber unus
DIa	De Immortalitate Animae liber unus
DDI	De Dialectica
DQa	De Quantitate Animae liber unus
DVr	De Vera Religione liber unus
DLa	De Libero Arbitrio libri tres
DMt	De Magistro liber unus
DFs	De Fide et Symbolo liber unus
DCn	De Doctrina Christiana libri quatuor
DCf	Confessionum libri tredecim
DTn	De Trinitate libri quindecim
DCd	De Civitate Dei contra Paganos libri viginti duo
SRt	Sermones e Retractationum
DDa	De Duabus Animabus contra Manichaeos liber unus
DGn	De Genesi ad Litteram libri duodecim
DEp	Enarrationes in Psalmos
DNb	De Natura Boni contra Manichaeos liber unus
EVi	In Evangelium Ioannis tractatus centum viginti quatuor
RSd	Regula Ad Servos Dei

ELENCHVS INCLVSVS

OSTENTATIO

DEMONSTRATIO PROCEMIALIS

I – OBRAS REFERENCIAIS DA PESQUISA

1.1 Soliloquiorum Expositium

1.2 Exposition sur Soi-même comme un Autre

II - AVGVSTINIANVS INCARNATVM COGITO

III – SEMINATVM RATIONES

3.1 - Creaturalitate ex-nihil

3.2 - Vis copulandi Voluntatis

3.3 - Mysticam Processiones

3.4 - Immortalitate Animae

3.5 - Reminentiam Doctrinam

3.6 - O Homem Interior e o Abditum Mentis

IV – AVGVSTINI INTERPRETATIO

4.1 - La Metaphore Vive en L'Œuvre D`Augustin

4.2 - Hermenêutica de *Si* em Agostinho

4.3 - Hermenêutica Exegeto-Alegórica em Soliloquiorum

CONCLUSIO

REFERÊNCIA BIBLIOGRAFICA DE FUNDAMENAÇÃO

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ÍNDICE ONOMÁSTICO

Anexo: SOLILOQUIORVM LIBRI DVO OPVS CONVERSVM

GLOSSÁRIO

CONTINENTIS TABVLARVM

OSTENTATIO

A prospecção desta proposição intelectual se faz da densidade conceitual de Aurelii Augustini (354–430), da qual o ideário se origina, maiormente, de sua obra *Soliloquiorum* (386), em contraponto à alteridade constante da obra *Soi-Même comme un Autre* (1990) de Paul Ricœur (1913-2005); imbricação que analisa a dialectica existente no discurso interior do texto de *Soliloquiorum*, que se apresenta em um feixe de determinações em um todo significativo, não definido por *si-mesmo*, mas como função da oração em que a palavra figura, como afirma Airto Ceolin Montagener (2004), um princípio da ratio a organizar e normatizar a língua que Prisciano de Cesaréia, gramático latino do século V, em sua obra *Institutionum Grammaticarum Libri*, chamou de *intelligibilia*, aquilo que se pode compreender, aqui postulado à interpretação crítica que Agostinho ajuiza de *si* e, às ponderações prescritas por seu *alter-ego* em *Soliloquiorum*.

O foco da pesquisa busca identificar o gênero de presença que se manifesta a Agostinho em *Soliloquiorum*, à luz do fenômeno da Alteridade proposto por Ricœur; mais precisamente a partir da interpretação da intencionalidade da consciência agustiniana, a qual expõe um *cogito* que no retor aclara a existência de um homem interior em seu *locus* íntimo, no qual habitaria a Verdade. Esse escopo se faz assaz crível a *Soliloquiorum* se lhe acrescer a *ipseidade* ricœuriana assentada nas dimensões pré-predicativas da identidade de Agostinho, na forma como especifica Étienne Gilson: « Ainsi la vérité par essence n'est en accord avec rien d'autre qu'elle-même, elle n'énonce rien d'autre qu'elle-même, mais elle est, et ce qu'elle est, c'est cela qu'elle énonce »² (m.t.) (GILSON, 1983, p.160).

A análise é bibliográfica, com a pretensão de ser qualitativa ao utilizar o método fenomenológico de investigação, não dedutivo e tampouco indutivo; se ocupa com a descrição da experiência tal como ela se assenta e se constitui:

[...] uma relação dinâmica entre o mundo real e o sujeito, isto é, um vínculo indissociável entre o mundo objetivo e a subjetividade do sujeito que não pode ser traduzido em números. A interpretação dos fenômenos e, a atribuição de significados são atividades básicas no processo de pesquisa qualitativa. Não requer o uso de métodos e técnicas estatísticas (SILVA E MENEZES, 2001, p. 20).

Segundo André Dartigues (1992), à utilização do método fenomenológico em pesquisa é recomendado quando da pretensão de escandir a vida vivida de determinado

²Dessa maneira a verdade na sua essência está de acordo com nada mais do que seria ela-mesma; ela nada enuncia além dela mesmo; mas ela existe e o que ela consiste, será aquilo que ela enunciar.

agente, sobretudo quando retrata a experiência pela qual ele vive o mundo do cotidiano, onde atua e realiza seu projeto de vida singular; é o esbater de *si* em *si-mesmo*, como totalidade daquilo que está ante a extensividade do transcorrer de uma vida, no que plenamente reflete a experiência de Agostinho em *Soliloquiorum*.

Em suas Investigações Lógicas, Edmund Husserl afirma que a Fenomenologia é a intuição primeira da consciência:

[...] uma zona neutral de investigação, onde as ciências têm raízes [...]. A fenomenologia nunca se orienta pelos fatos (externos ou internos), mas pela realidade da consciência, isto é, para aquilo que se manifesta imediatamente na consciência, alcançada por uma intuição, antes de toda reflexão ou juízo (HUSSERL in Ribeiro Jr., 1991, pp. 24-25).

Este tipo de abordagem, segundo D. A. Moreira (2002), inclui todas as formas pelas quais o mundo se apresenta à consciência, o que alude estar consciente de implicações deparadas de quaisquer espécies de sentimentos, no que bem reflete *Soliloquiorum*:

Significa o aparecimento do que verdadeiramente é tão manifesto que exclui a possibilidade de dúvida e erro. A evidência é um critério de verdade, de certeza. Para Husserl, vai haver evidência sempre que exista uma adequação completa entre o intencionado e o dado, quando se dê um “preenchimento da intenção”, isto é, a intenção receba a absoluta plenitude do conteúdo do próprio objeto [...]. A Fenomenologia seria uma ciência que partiria do zero, sem pressuposições. O foco da Fenomenologia está no que é dado por intuição. Husserl segue o princípio dos princípios, segundo o qual o conhecimento dado originalmente pela intuição é conhecimento verdadeiro (MOREIRA, 2002, pp. 83-86).

Para Urbano Zilles (1996), somente a fenomenologia se capacita a ser ciência das ciências, por abdicar do mundo via redução fenomenológica e, reencontrá-lo na intencionalidade da consciência, o que significa um pré-dado àquilo que dá sentido às coisas, enquanto que para Moreira (2002), do conceito de consciência intencional resultaria o de *imanência* que satisfaz a determinado constato, como ao se ater à parte frontal da Esfíngie de Tebas e, o de *sublimidade* que objetaria o singular dessa esfíngie. Passar, pois do imanente para o sublime significaria, partir da imagem à *análise intencional*:

[...] dizer que a consciência é intencional significa dizer que toda consciência é consciência de algo. A consciência não é uma substância, mas uma atividade constituída por atos (percepção, imaginação, volição, paixão, etc.), com os quais se visa algo. [...] é a consciência intencional que faz o mundo aparecer como fenômeno, como significação, pelo fato de ser um *cogitatum* intencionado pelo sujeito (MOREIRA, 2002, p. 85).

A fenomenologia refere, pois o estudo do que é dado ou aparece à consciência: “Trata-se de explorar este dado, a própria coisa que se percebe, que se pensa, que se fala e, evitar forjar hipóteses tanto sobre o laço que une o fenômeno com o ser de que é

fenômeno, quanto sobre o que o une com o “eu” para quem é fenômeno” (LYOTARD, 1967, p. 9).

De Paul Ricœur se diz ser prolífico autor, herdeiro da fenomenologia de Husserl e do existencialismo cristão, consumado intérprete da escola francesa de filosofia do século XX; teve como principal contributo a filosofia da *voluntas* e, o juízo que o homem contemporâneo teria da vida própria, ao estudar e contemplar diligentemente em sua obra, os problemas filosófico-teológicos replicados de feitos e fatos da humanidade, através de sua filosofia reflexiva. Para a professora Jeanne Marie Gagnebin de Bons (2011), o fenomenólogo Ricœur, por seu pensamento reflexivo no domínio da *fé* pessoal e, por não pensar em uma filosofia sem um absoluto é, por alguns críticos, considerado como um “filósofo cristão”. Sob a influência de seu mestre, o proeminente existencialista Gabriel Marcel e, da corrente personalista francesa dirigida pelo engajado personalista moderno Emmanuel Mounier, Ricœur estabeleceu uma íntima ligação entre a fenomenologia e a análise contemporânea da linguagem, através da teoria da metáfora, do mito e do modelo científico.

Das obras relevantes de Ricœur aqui referenciadas e consultadas, além de *Soi-même comme un Autre* constam: *De l'interprétation - Essai sur Sigmund Freud e Le Conflit des Interprétations - Essais d'Herméneutique*; *La Métaphore Vive*; *Le Juste*; *Sur la Traduction*; *Histoire et Vérité*; *La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli*; *Le Conscient et l'Inconscient*; *Le Mal – un défi à la philosophie et à la théologie*; *De la Métaphysique à la Morale*; *Philosophie de la Volonté II – Finitude et Culpabilité*; *Sur la Traduction*; *L'herméneutique Biblique*; *Penser la Bible*; *Du Texte à L'action*; *Herméneutique de L'idée de Révélation*; *L'image de Dieu et L'épopée Humaine*; *La Métaphore et le Problème Central de L'herméneutique*; *L'image de Dieu et L'épopée Humaine (Négativité et Affirmation Originare)*; *Le Grand Problème d'une Philosophie de L'existence - Culpabilité, Ethique et Religion*; *Foi et Philosophie : Le Problème du Langage Religieux*; *La Théorie de L'interprétation*; *Le Discours et L'excès de Signification e, Temps et Récit*.

De Aurelio Agostinho se diz ser célebre teólogo dogmatista e causídico concernente aos padres da Patrística que, ao conciliarem *fé* e razão, destacaram-se como os primeiros filósofos cristãos, que influenciaram todo o posterior pensamento medieval em seus primeiros séculos sem que, propriamente deles se instituísse uma filosofia específica: “A ideia de uma filosofia cristã entendida no sentido de um saber que, sem pertencer à teologia, fosse especificamente marcada pelo Cristianismo, era totalmente estranha à tradição cristã antiga e medieval” (VAN STEENBERGHEN, 1986, p. 191).

Das obras relevantes de Agostinho aqui referenciadas e consultadas, além de *Soliloquiorum Libri Duo*, constam: *Contra Academicos Libri Tres*; *De Ordine Libri Duo*; *De Beata Vita Liber Unus*; *De Immortalitate Animae Liber Unus*; *De Dialectica*; *De Quantitate Animae Liber Unus*; *De Vera Religione Liber Unus*; *De Libero Arbitrio Libri Tres*; *De Magistro Liber Unus*; *De Fide et Symbolo Liber Unus*; *De Doctrina Christiana Libri Quatuor*; *Confessionum Libri Tredecim*; *De Trinitate Libri Quindecim*; *De Civitate Dei Contra Paganos Libri Viginti Duo*; *Sermones e Retractationum*; *De Duabus Animabus Contra Manichaeos Liber Unus*; *De Genesi ad Litteram Libri Duodecim*; *Enarrationes in Psalmos*; *De Natura Boni Contra Manichaeos Liber Unus*; *In Evangelium Ioannis Tractatus Centum Viginti Quatuor e, Regula Ad Servos Dei*.

É possível ver claro como o sol do meio dia, que no decorrer de sua produção bibliográfica, o retor passa de um estágio inicial de quase candura para um derradeiro de ampla convicção e, de consecutivo aprofundamento investigativo a refletir sua gradativa maturidade teórico-conceitual. Uma análise crítica de obras estreais de Agostinho, *Contra Academicos*; *De vita beata*; *De ordine e Soliloquia*, até sua última *Contra secundam Iuliani*, mostrará que a maior parte dos episódios, mantém certa recorrência e se complementam progressivamente, como exemplifica as obras que seguem em que ao se reportar a Deus, Agostinho manifesta:

SOLILÓQUIOS (386)

1. 1. Dizes uma verdade. Estou confuso sobre o que fazer...³

CONFISSÕES (397-491)

8.1. Desejava... não digo estar mais certo de Vós, mas mais firme em Vós...⁴

A CIDADE DE DEUS (413-426)

5.11. Deus onipotente e Uno, Autor e Creador de toda alma e de todo corpo, fonte de felicidade de quem quer que seja feliz em verdade e não em vaidade, que fez o homem animal racional de corpo e alma...⁵

Dessa constatação, a esta tese, se fez pertinente acentuado incremento de citações em intertextos relacionados com obras outras de Agostinho e afins de outrem, às quais do latim constam traduzidas no corpo, enquanto os originais se alocam em notas de rodapé. Essa maturação antecipa a tese proposta, porque apresenta a compossibilidade de um Agostinho que, ao vivenciar seu presumível decurso, se viu incurso na instabilidade de sua

³ Verum dicis. Itaque prorsus nescio quid agam.

⁴ [...] ablata mihi erat, nec certior de te, sed stabilior in te esse cupiebam.

⁵ [...] Deus unus omnipotens, creator et factor omnis animae atque omnis corporis, cuius sunt participatione felices, quicumque sunt veritate, non vanitate felices, qui fecit hominem rationale animal ex anima et corpore.

mesmidade, para concomitante em *Soliloquiorum* perceber sua ipseidade e procurar sua estabilidade na reflexão sobre *si-mesmo*, o que aqui demandou chamar Ricœur à fala.

Conexões intertextuais com a *Vulgata Versio*, igualmente se fizeram necessárias, às quais suas respectivas traduções, receberam o mesmo critério do *corpus princeps*. Não obstante a fraterna distensão entre Agostinho e Jerônimo⁶, como indica Francisco Moreno (1992-c), a envolver traduções do hebraico e do grego, dado Agostinho, predominantemente, dominar apenas a língua latina, seus estudos derivaram, mormente da *Vulgata*, na forma 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”⁷ (m.t.) (DCf, Liber XVIII – 6.8).

As citações em *francês* seguiram o critério da ABNT, com o texto original no corpo da tese, enquanto as respectivas traduções constam de notas de rodapé e, àquelas em *espanhol*, foram consideradas dispensáveis as respectivas traduções. Igualmente o *campo lexical* aduzido, teve em notas de rodapé ou no glossário a sua devida aclaração.

A partir desta criteriologia, esta investigação se fez de quatro capítulos conexos e a concludente. O *capítulo primeiro* apresenta *Soliloquiorum* em um pábulo⁸ intelectual, onde o retor divisa seu mundo parco de sentidos; da narrativa consta, primacialmente, o seu contexto vivido, o *cumPLICatio*⁹ *ego*. Marcadamente filosófica e confessional, a obra *Soliloquiorum* apresenta o homem Agostinho a se reconstruir mediante o *explicatio* de seu *alter*, envolvido em uma cátedra primeira de ajuizamento de sua realidade existencial, transversalmente à investigação da Verdade e, uma função segunda, de elucidação sistemática de sua vida vivida, decorrente de fundamentos filosófico-teológicos da Patrística. Consta ainda a concisão de *Soi-Même Comme un Autre*, obra típica da filosofia fenomenológica do século XX, onde Ricœur define sua perspectiva ética sob a concepção de uma tríplice estrutura, a ipseidade, a alteridade e a identidade sob a égide da “estima de si”, da “solicitude” e da “justiça”; andamento determinante para que se responda à questão ética, norteadora de sua filosofia que busca o sujeito capaz de imputação moral.

O *capítulo segundo* discorre sobre o *cogito augustiniano* no qual o *si* de Agostinho se faz intersubjetividade vivida, posto requisite a *ipsam voluntas*, uma particularidade tanto augustiniana quanto ricœuriana aqui compatibilizada à *alteridade*.

⁶ Eusebius Sophronius Hieronymus (347-420).

⁷[...] ideoque cum essemus infirmi ad inveniendam liquida ratione veritatem et ob hoc novis opus esset auctoritate sanctorum Litterarum.

⁸Derivado da palavra latina *pabulum* – *i*, com o sentido de alimento, sustento.

⁹*CumPLICatio* deriva do latim *plicare*, com o significado de contenção de dobras sucessivas, enquanto *explicatio* deriva de *plicare* com o significado de desdobrar; ou saído de dobras sucessivas.

Deste capítulo consta a pertinência do *Seipso* e do *Alter a Soliloquiorum*, a partir do *cogito* anunciado em sua máxima *Sum, si me fallit* como *locus* do *Ego*. Acrescente-se a essa pesquisa conceitos ricœurianos outros, observados sob o enigma da temporalidade por Gagnebin de Bons em outra obra de Ricœur, a qual envolve “estrutura”, “alteridade” ou “diferença” e, onde a professora reporta a Agostinho:

Les réflexions de Ricoeur s’inscrivent aussi dans une double lignée théorique que je voudrais rapidement résumer ici: un débat historiographique et philosophique, en particulier en France, qui essaie, après l’héritage traumatique de la Seconde Guerre, notamment de la Shoah, de mieux définir les relations entre la mémoire collective et l’historiographie, donc le rôle décisif pour la *constitution du présent* des relations au passé; et un débat plus clairement philosophique qui, de *Saint Augustin* à *Heidegger*, se penche sur l’énigme de la temporalité, en particulier, comme l’appelle Ricoeur, sur “l’énigme du passé”, ce temps qui n’est plus mais qui demeure¹⁰ (m.t.) (GAGNEBIN DE BONS, 2008, p.02).

O *capítulo terceiro* reporta excecionalidades da Augustinologia, a envolver a relação entre *ratio*, *fides* e *criação* e, à interpretação de alma; episódios que constituem a estrutura de *Soliloquiorum*, enquanto fenômeno que manifesta a divisão fundamental da palavra que invoca e, ao mesmo tempo evoca a divindade. O texto retrata *Soliloquiorum* em interfaces com *Soi-même comme un Autre*, a partir da máxima augustiniana da *utilitate credendi* ante a surgência de Paul Ricœur, o que demanda à filosofia a especificidade da linguagem religiosa, quando o filósofo francês tece pressuposições que reidentificam a *fé*, ao ter por fundamento essa modalidade particular de discurso.

Para Ricœur, quaisquer sejam as características da experiência religiosa, como a de *Soliloquiorum*, ela sempre se articulará em uma linguagem a permitir hermeneuticamente uma análise de seu conteúdo expressional. No *subcapítulo 3.1*, se encontra a acessão de Agostinho à teoria da emanção, que fê-lo perceber da *matrix* proceder o *germinatus*; teoria estoica que o retor interpretou em concepção distinta, para explicar a desconexão de alguns textos bíblicos. Para Agostinho o todo teria sido construído *ex-nihilo*, apenas pela elocução do Creador¹¹, portanto d’Ele conatural, mas não um simulacro, tão somente constituiria o *sigillum* de sua sanção; deste conceito, se destaque o retorno *ab creatio orbi ex-nihil ad rationes seminatum*.

¹⁰As reflexões de Ricoeur também fazem parte de uma dupla linha teórica que eu gostaria de resumir aqui rapidamente: uma historiográfica e filosófica, em debate particularmente na França, que tenta, depois do legado traumático de guerra, incluindo o Holocausto, melhor definir a relação entre memória coletiva e historiografia, portanto, revê seu papel decisivo na *constituição do presente* das relações com o passado; e outra em um debate mais claramente filosófico que, de Agostinho a Heidegger, inclina-se sobre o Enigma da temporalidade, em particular, como observou Ricoeur sobre "O enigma do passado", onde desta vez o tempo representa muito mais que aquilo que permanece.

¹¹Observação contida na contra capa de todos os livros de Huberto Rohden: Creador com “e”, do latim *credere*, significando *criar* a partir do nada, o que diferencia do criador em português, onde o criar tem a conotação de transformação, criar algo a partir de outra substância (*in* ROHDEN, prefácio de *Filosofia da Arte*, Ed Martin Claret, 2007).

O *subcapítulo 3.2* trata da *voluntas* em Agostinho, como uma faculdade do espírito humano, pela qual o *liberum arbitrium* define os homens como seres morais. O *subcapítulo 3.3* discute a *Cristologia do Logos*, onde a busca pelo Deus ilimitado seria a aceitação do limite humano; por isso a mística indicaria a presença divina no homem através do fenômeno da *processão*, algo que era e ainda permanece um mistério, porque seu sentido último seria o limite de seu místico sentido.

O *subcapítulo 3.4* trata especificamente do conhecimento de *anima*, desejo manifesto em todo o *Soliloquiorum*. Para Agostinho, a existência humana se dá em relação una do corpo-alma, tal que o corpo mortal conceber-se-ia como elemento material, enquanto a alma racional se anelaria ao espírito de Deus, através da conexão numinosa do mundo visível e do invisível, como concerne a Escritura: “E que o pó retorne a terra como já o era e, o espírito volte a Deus, que o deu”¹² (m.t.) (Ecl, 12.7).

O *subcapítulo 3.5* apresenta a teoria agustiniana da iluminação em altercação com a teoria da reminiscência, a qual envolvia a alma, sábia e imortal, através da qual poderíamos, pela memória, distinguir o mundo suprassensível. Para a reminiscência platônica, entre uma vida e outra, a alma imortal contemplaria as ideias perfeitas do mundo ideal, no entanto ao reencarnar olvidaria ideias apresadas na esfera superior e, as reevocaria posteriormente na forma de ideias inatas, daí concluir que a verdade plena não estaria fora do homem, mas em seu interior onisciente.

No *subcapítulo 3.6*, sob a dialética introspectiva, aparece o *Abditum Mentis* como *locus* da Verdade; neste, Agostinho depara notadamente a *anima*, a qual ao longo do *Soliloquiorum* é citada por setenta e oito vezes, tal que no início do ano de 387, o retor complementa *Soliloquiorum* com o opúsculo *De Immortalitate Animae*, onde conclui que o entendimento da alma é do campo inteligível e não do sensível. Do *Abditum Mentis* se faz adjunto o conceito de homem interior em Agostinho, no qual se encontraria o diferencial próprio do humano, o único a dar existencialidade à morte: “Assim, a alma peca ao apartar-se de Vós e busca fora àquilo imaculado e evidente que não pode encontrar, a não ser que a Vós novamente volte”¹³ (m.t.) (DCf, Libri II.6).

No *capítulo quarto* surge o *interpretatio* de Agostinho, que atribui à linguagem as funções de ensinar e rememorar, a indicar o como se aprende e o como se ensina, a partir de quatro elementos da comunicação: o *verbum*, o *eloquium*, o *dicibilis* e a *res*. No entanto, Agostinho vai além ao creditar que não apenas os signos da linguagem ensinariam já que

¹²[...] et revertatur pulvis in terram suam unde erat et spiritus redeat ad Deum qui dedit illum.

¹³Ita fornicatur anima, cum auertitur abs te et quaerit extra te ea quae pura et liquida non inuenit, nisi cum redit ad te.

se poderia aprender sem a linguagem, através da coisa mesma: “Na verdade dizemos signo não só a signos outros quaisquer que sejam, mas àqueles que a si próprios significam, pois se trata de um vocábulo e todas as palavras são signos”¹⁴ (m.t.) (DMt, Libri I – IV.52).

Deste capítulo consta o *subcapítulo 4.1*, a tratar de *La Métaphore Vive* que Ricœur divide em três fases: a fase fenomenológica estrutural, a fase da hermenêutica dos símbolos, que mantém uma interface com Agostinho na obra *De Magistro* e, por fim a fase da hermenêutica linguística; esta em especial nesta tese, dado as interconexões que aqui são processadas com *Soliloquiorum*, através da hermenêutica aplicada na forma como Ricœur a alude, uma retomada do pensar significados em suspensão; versa, pois de Agostinho enquanto um pensador por metáforas. Em especial, esse subcapítulo analisa a *metáfora augustiniana da navegação*; viagem que retrata a busca de sentidos e, que identifica *Soliloquiorum* com o método fenomenológico de clarear o aparecer dos sentidos adentro o texto, em virtude de que em Agostinho, o confessar a adscrição de suas acções a *si*, se fez instância decisiva de sentido. Essa excursão que se desloca no espaço-tempo retrata um território interior a Agostinho, no qual o retor observa a realidade através-de e, não a própria realidade na forma como ela se apresenta. O *subcapítulo 4.2* trata da hermênutica do *si* na pessoa de Agostinho e, o *4.3* trata da hermenêutica exegeto-alegórica submersa no *Soliloquiorum*.

Ao final dessa ostensão surge a concludente; a bibliografia utilizada para a fundamentação da tese proposta; o índice onomástico de subsídio à leitura dos comentários e, em forma de apêndice, o pesquisador procede a sua privada tradução bilíngue de SOLILOQUIORVM LIBRI DVO, do *corpus* pertencente à *editio latina* da BIBLIOTHECA S. AVRELI AUGVSTINI OPERA OMNIA: PATROLOGIÆ LATINÆ ELENCHVS.

Em face das dificuldades em interpretar metáforas, símbolos, e signos envolvidos na cultura da Patrística, o critério adotado à tradução foi o de levar seus leitores até o autor, ainda que consciente de elegê-los, ao se verem coagidos a ultrapassar a própria crônica, para se por à época do texto. O pensamento da tradução de *Soliloquiorum* a esta tese intenta, aos seus legentes, obsequiar criteriosamente o que ela tem de peculiar e genuíno, para o entendimento de conceitos que dela derivam em capítulos posteriores desta tese e, se Agostinho permitir plagiá-lo vale: “*Tolle, lege, lege, tolle*”! *Carpe diem!*

¹⁴[...] nam cum dicimus signum, non solum signa cetera, quaecumque sunt, sed etiam se ipsum significat; est enim verbum, et utique omnia verba signa sunt.

No capítulo VIII, 6.14 das confissões de Agostinho, encontra-se a visita a ele e a Alipius pelo compatriota cristão Ponticiano em Mediolanum¹⁵, este amigo vê sobre uma mesa um livro, que aleatoriamente abre e encontra uma referência à Epístola aos Romanos de São Paulo: “Tal como honestamente andamos durante os dias, sem comilanças e ebriedades, longe de prostíbulo e orgias, tampouco em contendas e rivalidades”¹⁶ (m.t.) (Rm 13:13). Dessa admoestação bíblica, Ponticiano lhes narra o episódio de dois jovens de Trévis, que se converteram após a leitura da vida de Santo Antão, o padre do deserto; uma das passagens marcantes de mutação da vida em errância de Agostinho e, de sua posterior conversão que retratou em suas “Confissões”:

[...] reprimi o ímpeto das lágrimas, e me recuperei ao me persuadir que Deus só me mandara fazer uma coisa: abrir o códice e ler o primeiro capítulo que encontrasse. Tinha ouvido que Antão, assistindo, por acaso a uma leitura do Evangelho, fora por ele advertido, como se essa passagem que se lia, lhe fosse dirigida pessoalmente [...] ¹⁷ (m.t.) (DCf, Liber XVIII, 12.29).

Logo a seguir Agostinho se volta Alípio e diz:

O que é que nos aflige? Que significa isso que também tu acabas de ouvir? Erguem-se os incultos e tomam de assalto o reino do céu, enquanto nós, com o nosso saber insensato, nos revolvemos na carne e no sangue! Teríamos vergonha de segui-los porque nos precederam, e não nos envergonhamos ao não os seguir?¹⁸ (m.t.) (DCf, Liber VIII, 8.19).

Referência à cantilena de sua *conversio*: “Eu, oprimido por amarga compunção em meu coração, falava e me lastimava e, eis que escuto uma voz que vinha de uma casa próxima, em um cantarolar que não identifiquei ser de menina ou menino e, que repetia com constância: pegue e leia, pegue e leia!”¹⁹ (DCf, Liber XVIII – 8.12).

¹⁵ Atual Milão.

¹⁶ [...] sicut in die honeste ambulemus non in comensationibus et ebrietatibus non in cubilibus et in pudicitibus non in contentione et aemulatione.

¹⁷ [...] repressoque impetu lacrimarum surrexi nihil aliud interpretans divinitus mihi iuberi, nisi ut aperirem codicem et legerem quod primum caput invenissem. Audieram enim de Antonio, quod ex evangelica lectione, cui forte supervenerat, admonitus fuerit, tamquam sibi diceretur quod legebatur [...].

¹⁸ Quid patimur? Quid est hoc? Quid audisti? Surgunt indocti et caelum rapiunt, et nos cum doctrinis nostris sine corde ecce ubi volutamur in carne et sanguine! An quia praecesserunt, pudet sequi et non pudet nec saltem sequi?.

¹⁹ Tolle lege, lege tolle.

DEMONSTRATIO PRÆMIALIS

A Patrística reporta o movimento filosófico-teológico sucedâneo ao período helênico, herdeiro da “Doutrina do Pórtico”, da Atenas dos séculos I e II a.C., com impregnações culturais e ecléticas de fontes clássicas, maiormente de Platão, a avocar a ideia de revelação advinda da tradição dogmático-judaica e, reinterpretada pelos teólogos cristãos na *ecclesiae*²⁰, movimento conhecido posteriormente à Grécia antiga como a *Paidéia Cristã*. *In limine*²¹, considerou-se como uma filosofia remanente, e por tal se entendeu dispensável pela Patrologia²² cristã, como precipuamente por Agostinho, mas que persistiu submetida às influências culturais de religiões monoteístas derivadas das culturas judaica e árabe, no que redundou um pluralismo de propostas filosóficas por vezes conflitantes, as quais partiram da filosofia *cética* e transitaram pelos dogmáticos, ecléticos e gnósticos. Nessa efervecência, Agostinho ganhou notoriedade com uma biografia que envolveu estudos sobre a razão e a *fé*, o corpo e a alma. A vida ascética de Agostinho pungiu questões coevas, onde a angústia dessa vivência é presente quando o retor se faz condição à experiência de *Soliloquiorum*, em sua incansável busca por respostas: Deus existe? Qual o sentido da vida? A alma existe? O que ocorre após a morte? Quem sou eu? Qual o significado de minha existência? Quem é, e *o quê é* o homem? Estas duas últimas antes amanhadas por Heráclito de Efeso (535-475 a.C.) em seu Aforismo 116: “a todos os homens é dado conhecerem-se a *si-mesmos*” (EFESO, 2003, p.155).

Influências diversas guiaram Agostinho até a sua final conversão ao cristianismo; foi professor de oratória em sua cidade natal Tagaste, província romana da Numídia na África e, em cidades influentes do Império como Cartago, Roma e finalmente em Milão, quando no ano de 384 assumiu a Cátedra Municipal de Retor. Nesse entremeio, passou por uma vida secular de aventuras e errâncias: “[...] passou de uma vida de concupiscência à monástica, do maniqueísmo ao ceticismo acadêmico, de notável professor de retórica a escritor e Pai da Igreja cristã latina” (PETERSON, 1981, p. 59).

A vivaz verve de Agostinho o levou a ser enaltecido por inigualável facúndia e, segundo ele próprio, deve ser creditada à influência que recebera da leitura do diálogo *Hortensius* (2016) de Marcus Tullius Cicero, obra de inúmeras referências aos Estóicos, da qual Agostinho retira principalmente a filosofia sistemática de Crisipo, que realçava a

²⁰ Ekklesia era a principal assembleia da democracia ateniense na Grécia Antiga.

²¹No início, desde logo.

²²Por Patrologia se entenda o movimento dos primeiros padres pensadores cristãos que, até o século II, não aceitaram a aproximação da revelação sagrada com a Filosofia grega.

essência do homem e sua íntima ligação com a divindade, além de invocar a unidade do Creador, que contrariava a polissemia de deuses romanos, pensamento que no aleive desta obra o próprio Hortensius o utiliza para indagar Cícero: “E, se Deus é uno, quem se privaria dessa bem aventurada unidade?”²³ (m.t.) (2016, p.17).

Agostinho cita o Hortensius em várias de suas obras, como em suas Confissões:

Eu, ainda fraco de espírito me instruí em livros de eloquência, nos quais desejava me sobressair com a intenção condenável e vã de sorver a vaidade humana; segundo o uso disposto, cheguei de algum modo ao livro de Cícero, no qual a linguagem digna de admiração transporta à sede do coração e da alma. Todavia, aquele livro chamado Hortensius continha em si uma exortação ao estudo da filosofia. Ele na verdade mudou minhas afeições e me encaminhou para Vós Senhor, no que transformou minhas preces em promessas e por outro lado fez meus desejos serem outros²⁴ (m.t.) (DCf, Libri III - 4.7).

Além de Cícero, à nova vida de Agostinho insignes outros advieram como o ministrante de seu batismo Aurelius Ambrosius (340–397), arcebispo de Mediolanum, neoplatônico, estudioso da gramática, retórica, literatura greco-romana e direito:

Ao vir a Milão para ver o Bispo Ambrosius, notório em todos os cantos da terra por seus excepcionais predicados e vosso mui respeitoso servidor (de Deus), do qual com vigor de sua eloquência diligentemente alimentava a ti; zelosamente o ouvia ao pregar ao povo, não com a intenção de obrigação, mas para explorar sua facilidade em falar e ver se correspondia a notoriedade, conforme assentava a sua fama, se realmente era uma sumidade ou se indigno da reputação em oratória que a ele predicavam. Deleitava-me com a suavidade de sua prédica, tanto quanto com sua erudição, muito maior que a de Fausto^{25/26} (m.t.) (DCf, Libri V - 13.23).

Segundo Pierre Courcelle, Agostinho ouvira os discursos densamente platônicos proferidos por Ambrósio, destaque aos: “[...] os sermões de *Isaac Vel Anima* e *De Bono Mortis*, notadamente influenciados pelas *Eneadas*” (COURCELLE, 1950, p. 113).

Segundo Frédérique Ildefonse os estoicos apresentaram o mundo como: “unidade perfeita e divina, viva, contínua, autocriadora, organizada por leis inteligíveis e governada por uma razão providencial e presente em todos os lugares” (2006, p.32).

²³Si deus unus est, quae esse beata solitudo queat?

²⁴Inter hos ego imbecilla tunc aetate discebam libros eloquentiae, in qua eminere cupiebam fine damnabili et ventoso per gaudia vanitatis humanae, et 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*. Ille vero liber mutavit affectum meum et ad te ipsum, Domine, mutavit preces meas et vota ac desideria mea fecit alia.

²⁵ Referência a Faustus Manichaeus, bispo maniqueísta do século IV, considerado um dos mais letrados entre os maniqueus e, famoso como professor, pregador e debatedor que teria se encontrado com Agostinho em Cartago por volta do ano de 383. Após conversão ao cristianismo, Agostinho escreveu uma obra polêmica chamada "Contra Faustum".

²⁶[...] et ueni Mediolanium ad Ambrosium episcopum, in optimis notum orbi terrae, pium cultorem tuum, cuius tunc eloquia strenue ministrabant adipem frumenti tui [...] studiose audebam disputantem in populo, non intentione, qua debui, sed quasi explorans eius facundiam, utrum conueniret famae suae, an maior minorue proflueret, quam praedicabatur [...] et delectabar sermonis suauitate, quamquam eruditioris, minus tamen hilarescentis atque mulcentis, quam Fausti erat (Agostinho se refere a Fausto, Bispo Maniqueo).

A observação de Ildefonse explica a preeminência da razão em Agostinho e, sua ideia de um Deus como potência única a conter um mundo uno e limitado. Essa influência no retor, mais bem aclarada se faz na observação de Émile Bréhier:

O Deus dos estoicos não vem do Olimpo, nem é um Dionísio; é um Deus que vive em sociedade com os homens e com os seres racionais e, que dispõe todas as coisas do universo em favor deles; sua potência penetra todas as coisas e, à sua providência não escapa nenhum detalhe, nem o menor que seja. Sua relação com o homem e com o universo é concebida de uma maneira inteiramente nova; ele não é mais o solitário estranho ao mundo, que seduz com sua beleza; ele é o próprio autor do mundo, que foi por ele concebido em seu pensamento (BRÉHIER in Ildefonse, 2006, c.p.).

O grande amor à sabedoria fez Agostinho beber na fonte da Sagrada Escritura:

Determinei-me ao estudo à Bíblia para conhecê-la. Vi uma coisa oculta para os soberbos, confusa para as crianças; no entanto era simples de início e sublime à medida que seguia velada de mistérios. Eu ainda não estava disposto a nela adentrar ou me inclinar à submissão de suas passagens. O que senti, ao tomar nas mãos aquele livro, não foi senão que ele me pareceu indigno de compará-lo à elegância de Tulio (*Cícero*). A sua simplicidade constrangia o meu orgulho e a luz de meu intelecto não adentrava seu interior. A argúcia da visão floresce com os acanhados, porém de modo algum queria eu passar por acanhado e, ensoberbecido pelo orgulho, tinha-me como suficiente!²⁷ (m.t.) (DCf, Libri III - 5.9).

Enleado por convencionalismos racionalistas que antepararam a Verdade transcendente, o retor deparou a linguagem assaz singela da Escritura:

Mas após ler aqueles livros platônicos e, por eles induzido à busca da Verdade incorpórea, vi que: “as vossas perfeições invisíveis se intuem por meio das coisas creadas” [...]. Por conseguinte, lancei-me avidamente sobre o respeitável estilo (*da sagrada escritura*), ditado por vosso Espírito que, dentre outros autores, elegi o sediado no apóstolo Paulo. Dissiparam-se aquelas minhas objeções, segundo as quais algumas vezes entendi existir contradições na Bíblia e incongruências entre o texto e os testemunhos da Lei dos discursos dos Profetas. Compreendi o aspecto singular daqueles castos escritos, e “aprendi a alegrar-me com tremor”. Principiei a lê-los e notei que tudo o que de verdadeiro tinha lido nos livros dos platônicos lá se encontrava, mas com a consignação da vossa graça: “que aquele que vê não se glorifique apenas e tão somente com o que vê, mas também e principalmente com a possibilidade de ver”²⁸ (m.t.) (DCf, Libri VII 20. 26 - 21.27).

Dos ensinamentos auferidos de Ambrosio, Agostinho pôde vivenciar a ascese:

²⁷Itaque institui animum intendere in Scripturas Sanctas et videre, quales essent. Et ecce video rem non compertam superbis neque nudatam pueris, sed incessu humilem, successu excelsam et velatam mysteriis, et non eram ego talis, ut intrare in eam possem aut inclinare cervicem ad eius gressus. Non enim sicut modo loquor, ita sensi, cum attendi ad illam scripturam, sed visa est mihi indigna, quam Tullianae dignitati compararem. Tumor enim meus refugiebat modum eius et acies mea non penetrabat interiora eius. Verum autem illa erat, quae cresceret cum parvulis, sed ego dedignabar esse parvulus et turgidus fastu mihi grandis videbar.

²⁸Sed tunc lectis Platoniorum illis libris posteaquam inde admonitus quaerere incorpoream veritatem *invisibilia* tua *per ea quae facta sunt intellecta* [...]. Itaque avidissime arripui venerabilem stilum (Scripturas Sanctas) spiritus tui et prae ceteris apostolum Paulum et perierunt illae quaestiones, in quibus mihi aliquando visus est adversari sibi et non congruere testimoniis Legis et Prophetarum textus sermonis eius, et apparuit mihi una facies eloquiorum castorum, et exsultare cum tremore didici. [...] Et coepi et inveni, quidquid illac verum legeram, hac cum commendatione gratiae tuae dici, *ut qui videt non sic gloriatur, quasi non acceperit non solum id quod videt, sed etiam ut videat.*

Frequentemente ouvia Ambrosius se dirigir ao povo em copiosos sermões: A letra mata, por outro lado o espírito vivifica. Removido o véu místico do que foi dito e que me agravou, a espiritualidade se desvelou, já que se porventura ele não os expusesse, a Verdade até agora estivesse ignorada²⁹ (m.t.) (DCf, Libri VI – 4.6).

Para os pensadores cristãos epocais, a riqueza da Escritura estava ao abrigo de parábolas, o que teria levado Agostinho ante essa evidência, a utilizar o recurso do *interpretatio* para decifrar suas alegorias; submeteria seu entendimento ao rigor sistemático, pois as narrativas bíblicas soavam similitudes grotescas de contos mitológicos. A influência neoplatônica em Agostinho, segundo Costa (2002), deu-se igualmente pelas traduções de por Mario Vitorino³⁰ (285–362): a *Introductio in Praedicamenta* (conhecida como *Ysagoge*) de Porfírio, as *Categorias* do *Organon* de Aristóteles e as *Eneadas* de Plotinus. Desta, especialmente, Agostinho inferiu a relação entre *Dei et Verbum*:

Nelas li não com as mesmas palavras, mas provado com muitos e numerosos argumentos, que no princípio era o *Verbum* e ele estava em Deus, e no princípio o *Verbum* existia em Deus; todas as coisas foram feitas por Ele, e sem Ele nada seria creado; o que foi feito, nele é vida, e a vida era a luz dos homens; a luz que brilha nas trevas, e as trevas não a compreenderam; a alma do homem, ainda que testemunhe a Luz, não é, porém, a própria Luz; o *Verbum* próprio de Deus é a luz verdadeira que ilumina todo homem que vem a este mundo³¹ (m.t.) (DCf, Libri XII – 9.13).

Agostinho nutria profunda admiração por Vitorino:

[...] aquele em alto grau e doutíssimo ancião, exímio em todas as ciências liberais, leitor que tantas obras filosóficas ajuizou e ensinou tantos senadores egrégios e que pelo seu insigne e notável magistério, merecera ter acolhida sua esculptura no foro romano, uma honraria que os cidadãos deste mundo têm por mais excelsa³² (m.t.) (DCf, Libri VIII – 2.3).

A leitura da Sagrada Escritura sob a tutela de Ambrosius, acrescida de livros platônicos e, o contato com a filosofia de Plotinus, possibilitou a Agostinho superar o ceticismo, que afirmava a impossibilidade do conhecimento e do juízo de valor: “Por outro lado, li alguns livros de Plotinus a quem estimo com justiça por ser ele muito diligente e,

²⁹[...] saepe in popularibus sermonibus suis dicentem Ambrosium laetus audiebam: Littera occidit, spiritus autem uiuificat, cum ea [...] remoto mystico uelamento spiritaliter aperiret, non dicens quod me offenderet, quamuis ea diceret, quae utrum uera essent adhuc ignorarem.

³⁰O filósofo Caius Marius Victorino, convertido ao cristianismo, tornou-se um exemplo de pensador e cristão; responsável pela tradução para o latim de diversas obras gregas.

³¹[...] et ibi legi non quidem his uerbis, sed hoc idem omnino multis et multiplicibus suaderi rationibus, quod in principio erat uerbum et uerbum erat in deum et deus erat uerbum: hoc erat in principio in deum; omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil; quod factum est, in eo uita est, et uita erat lux hominum; et lux in tenebris lucet, et tenebrae eam non comprehenderunt; et quia hominis anima, quamuis testimonium perhibeat de lumine, non est tamen ipsa lumen, sed uerbum, deus ipse, est lumen uerum, quod inluminat omnem hominem uenientem in hunc mundum.

³²[...] quemadmodum ille doctissimus senex, et omnium liberalium doctrinarum peritissimus, quique philosophorum tam multa legerat et diiudicauerat, doctor tot nobilium senatorum, qui etiam ob insigne praeclari magisterii, quod ciues huius mundi eximium putant, statuum Romano foro meruerat et acceperat.

confrontava quando possível, o valor de tais considerações, com aquelas autoridades que nos transmitiam os divinos mistérios”³³ (m.t.) (DVb, Libri I - 1.4).

Agostinho retratou a influência recebida dessas traduções a Simpliciano:

Ao consultar Simpliciano, instituidor do Bispo Ambrosius na concessão da graça, que em verdade o amava como a um pai, narrei a ele o período de meus erros. E ao confessar a leitura dos livros platônicos vertidos para o latim por Vitorino, outrora retor em Roma, de quem eu ouvira dizer ter morrido cristão; ele me deu felicitações por não pender aos escritos de outros filósofos, cheios de falácias e enganos. [...] Neste, de todos os modos encontramos Deus em sua palavra³⁴ (m.t.) (DCf, Libri VIII – 2.3).

Plotinus (2008) creditou a criação do mundo à cadeia de emanações do princípio supremo, o *Unus*, como a menor luminosidade do foco em relação à fonte de onde a luz emanaria; destarte, à causa não concerniria o efeito, sequer o efeito competiria à causa. No que refere Creador e criação, aquilo do *Unus* emanado a Ele não competeria, não obstante d’Ele dimanasse. Deste último conceito, Agostinho distendeu de Plotinus, por acatar a natureza de Deus por apreensão direta, sem revelação: “Da mesma forma li nesse lugar que o Verbum de Deus não nasceu da carne, nem do sangue, nem da vontade do homem, sequer da vontade da carne; entretanto tenho que se originou de Deus”³⁵ (m.t.) (DCf, Libri VII – 9.14).

Em Plotinus, Agostinho encontrou o mundo inteligível composto de três partes: o *Uno*, a realidade perfeita, inefável, imutável; o *Nous* (inteligência); e a *Psique* (alma). Para Plotinus, o *Uno* gera o *Nous*, que gera a *Psique*, que gera o mundo sensível, tal como a nós se manifesta e onde a cada etapa desta emanação, que pensadores da Antiguidade conheciam como *hipóstase*, emanaria uma realidade permanente, concreta e substancial. Neste pensamento se observa a influência do pensamento de Platão e, sobretudo do neoplatônico Plotinus, conforme especifica Guillermo Frayle: “Agostinho não é um neoplatônico cristão, mas, sobretudo, um cristão que emprega alguns elementos neoplatônicos, enquanto venham a coincidir com o cristianismo e lhe seja útil para expressar suas crenças” (FRAYLE, 1978, p. 196).

Para Platão, as coisas seriam sombras das ideias perfeitas do *topos auranios*, local supraceleste, tal que a ele se aquiesça somente pelo conhecimento e não pela exata

³³Lectis autem Plotini paucissimis libris, cuius te esse studiosissimum accepi, collataque cum eis, quantum potui, etiam illorum auctoritate qui divina mysteria tradiderunt.

³⁴Perrexi ergo ad Simplicianum, patrem in accipienda gratia tunc episcopi Ambrosii, et quem uere ut patrem diligebat. Narraui ei circuitus erroris mei. Ubi autem commemorauit legisse me quosdam libros Platonicorum, quos Victorinus, quondam rhetor urbis Romae, quem Christianum defunctum esse audieram, in Latinam linguam transtulisset, gratulatus est mihi, quod non in aliorum philosophorum scripta incidissem, plena fallaciarum et deceptionum [...] in istis autem omnibus modis insinuari deum et eius uerbum [...].

³⁵Item legi ibi, quia uerbum, deus, non ex carne, non ex sanguine, neque ex uoluntate uiri, neque ex uoluntate carnis, sed ex deo natus est.

realidade, mas que através da *dialectica* ascendente o homem, antes preso à caverna e submetido aos enganos dos sentidos, poderia se aproximar.

Severo Hryniewicz (1996), compara as teorias de Plotinus e de Platão que influenciaram Agostinho:

	Platão	Plotinus
1ª	O mundo das ideias é estático e imutável em toda a eternidade.	O Uno é dinâmico. Dele procederam diligentemente todas as coisas.
2ª	As ideias não procedem umas das outras.	A processão não é apenas um conceito intelectual, mas real: todos os seres da escala ontológica procedem do Uno.
3ª	O Uno platônico é a causa exemplar de todos os seres.	O Uno não é somente a causa exemplar, mas por emanção a causa eficiente de todos os seres.
4ª	As relações entre o mundo inteligível e o mundo sensível são distantes, no sentido de o mundo sensível parecer resultante de um capricho do Demiurgo.	O mundo sensível é uma exigência da bondade efusiva do Uno. Portanto, a relação é de necessidade entre ambos os níveis da realidade.

Quanto a Plotinus, Hryniewicz, sintetiza a diferença capital entre ele e Agostinho:

Para Plotinus, a alma diante do Uno se assemelha a um homem diante de uma bela paisagem. A alma gostaria de se integrar a ela, mas deve fazê-lo por esforço próprio, isto é, não receber nenhum auxílio da mesma. Esta só lhe é positiva enquanto o incita para a grandiosidade, a beleza etc. e, é só. Enquanto que para Agostinho, Deus criou o mundo por amor. O amor divino não se resume ao ato creador. Mesmo após a degradação, as criaturas merecem da Divina Providência, sua complacência e seu auxílio. Deus é uma presença ativa na realidade humana (HRYNIEWICZ, 1996, p. 152).

Pesquisar a hagiografia³⁶ de Agostinho implica, sobretudo, examinar os liames metafísicos de seu pensamento em sua moção infundável via a busca de *si-mesmo*:

Mas por outro lado, essa mesma vida que assente a sensação dos objetos corporais, não certamente deixa isso claro, a não ser quando interroga a *si-mesmo* em seu interior e, constata que todo ser vivo foge da morte; a qual ao ser o oposto da vida faz necessário que a vida tome consciência de *si-mesma*, para fugir de seu oposto³⁷ (m.t.) (DLA, Libri II – 4.10).

Agostinho se abeira do inatismo platônico, ao justificar seu pensamento a partir do pressuposto de que, a vida pelos sentidos se encontraria apartada do intelecto por uma lacuna ampla, que dificultaria o conhecimento e a verdade que pertenceriam à ordem transcendental, o reino das ideias puras e eternas.

A isto, Mircea Eliade alude:

³⁶ A Hagiografia é um tipo de biografia, dentro do hagiológico, tipo de estudo e tratado, que consiste na descrição da vida de algum santo, beato e servos de Deus.

³⁷ Sed utrum et se ipsam haec vita sentiat, quae se corporalia sentire sentit, non ita clarum est, nisi quod se quisque intus interrogans, invenit omnem rem viventem fugere mortem; quae cum sit vitae contraria, necesse est ut vita etiam seipsam sentiat, quae contrarium suum fugit.

Essayons de comprendre la situation existentielle de celui pour qui toutes ces homologations sont des expériences vécues, et non pas simplement des idées. [...] La vie est vécue sur un double plan : elle se déroule en tant qu'existence humaine et, en même temps, elle participe à une vie trans-humaine, celle du Cosmos ou des dieux³⁸ (m.t.) (ELIADE, 1981, pp.140-141).

Daqui seguem os fundamentos conceituais de Agostinho que implicam o homem possuir uma certeza sem a concorrência dos sentidos. Para Louis Lavelle: « La distinction de l'être et de l'intelligence n'est qu'une distinction de droit qui ne porte pas atteinte à la primauté de l'être par rapport à l'intelligence »³⁹ (m.t.) (LAVELLE, 1947, p. 44).

Do desembarque do maniqueísmo e do afastamento da via aos Acadêmicos, em Agostinho, surgiram os conceitos dogmáticos do Cristianismo, em perorações conciliadas à filosofia platônica e neoplatônica: a verdade seria possível; Deus não seria matéria e, sequer a alma o seria! Assim, Agostinho sobrepujou a soteriologia dos gnósticos, tanto quanto a ética estoica, que incidia no gozo de *si-mesmo* para redirecionar a felicidade à detenção do bem absoluto e perfeito, o Deus creador. Esse é um pensamento plotiniano, ressalvado que para Plotinus, a felicidade seria uma conquista individual atrelada à ética autosalvacionista, enquanto para Agostinho, retrataria a livre manifestação do Absoluto que se aloca no homem por processão.

Segundo Costa (2002), nas *Eneadas* de Plotinus encontrar-se-ia a ideia de substância espiritual que levou Agostinho a antever a precariedade de seu racionalismo e, a perceber o erro da concepção material e dual à existência de Deus, presente no emanatismo maniqueísta. O princípio da substância *una* e imaterial, apresentaria novo juízo à afirmação: “O homem foi creado por Vós à vossa imagem”⁴⁰ (DCf, Libri VI – 3.4).

Essa distensão ficou patente na contenda de Agostinho com o Bispo Fortunato:

[...] Hipona era uma cidade de quarenta mil habitantes, constituída por uma maioria pagã e maniqueus. Existia apenas uma igreja católica e pequeno número de fiéis. O bispo maniqueu, Fortunato era um pregador eficaz e cheio de ardor; Agostinho desafiou-o para um debate público, que se realizou em frente de numerosa multidão, durou dois dias. Fortunato foi literalmente esmagado pelo ímpeto oratório do rival. Descendo do púlpito debaixo de vaias e chufas dos expectadores; o infeliz foi obrigado a fugir de Hipona (MONTANELLI e GERVASO, 1967, p. 167).

O prélio de Agostinho à doutrina de Mani persistiu em obras posteriores: *De Utilitate credendi ad Honoratum Liber unus; Contra Epistolam Manichaei quam vocant*

³⁸Tente entender a situação existencial daqueles para quem todas essas homologações são experiências vividas e não simplesmente ideias.[...] A vida é vivida a partir de um projeto dual: realiza-se como existência humana, concomitante participar de uma vida trans-humana, identificada no Cosmos ou nos deuses.

³⁹A distinção entre a existência e o intelecto seria tão somente uma distinção de direito que não afetaria a primazia da existência quando comparada à inteligência.

⁴⁰[...] tamen fecisti hominem ad imaginem tuam...

Fundamenti Liber unus; Contra Adimantum Manichaei discipulum Liber unus; Contra Faustum Manichaeum libri triginta tres; Contra Felicem Manichaeum libri duo; Contra Secundinum Manichaeum Liber unus; De Natura Boni contra Manichaeos Liber unus; De Duabus Animabus contra Manichaeos Liber unus e, Acta seu disputatio contra Fortunatum Manichaeum Liber unus.

As *Categorias* proporcionaram a Agostinho um estudo mais pragmático, em que a formalidade lógica foi limitada a aplicação do raciocínio ao quantificável; formas de raciocinar *Substantia; quantitas; qualitas; relatio; ubi; quando; situs; habere; actio e passio*; se prestaram muito mais à organização de seu raciocínio às percepções materiais:

E o que a mim se adiantava ao contar aproximadamente com vinte anos, foi que em minhas mãos vieram certa *Aristotelica*, aquelas que chamavam de dez categorias. [...] pareciam-me falar claramente de substâncias: como o homem; do que nele existe enquanto um esboço, tais como; a estatura, de quantos pés consta; ou seu parentesco, de quem é irmão; onde se encontra; se está calçado ou armado; se faz alguma coisa ou padece de algo; e tudo o mais que se encontra nesses nove gêneros que aqui exemplifiquei graças àquilo que possuem, como reconhecidos e enumerados na própria substância do gênero⁴¹ (m.t.) (DCf, Libri IV – 16.28).

Em Agostinho se firmou a ascendência do pensamento aristotélico com as *Categorias*, traduzidas por Vitorino, mas de forma débil, posto o retor não acessasse o conjunto das obras, por não ler o original em grego: “Porque me aborrecia a literatura grega? [...] Eu não conhecia qualquer palavra daquela língua e, para me fazerem aprendê-la, ameaçavam-me com terríveis punições e brutalidades”⁴² (m.t.) (DCf, Livro I - 14.23).

A posteriori da Academia Platônica, conhecida pela mundivisão cética, ao admitir a impossibilidade de obtenção do conhecimento de coisas naturais, envoltas em erros de percepção, perdeu seu caráter metafísico, existia sómente enquanto escola de céticos, que ao negarem a certeza objetiva do mundo externo, centravam os pensamentos no homem e em seu ser, tal que o autoconhecimento seria pré-requisito à autorealização. Conhecida como Academia Antiga, em Arcesilaus de Pítane no séc. III a. C., teve seu digno representante do ceticismo contra o dogmatismo estóico. Ante o impasse em alcançar a certeza dado a falta de evidências, Arcesilaus admitiu a razoabilidade como possibilidade de verdade e, estabeleceu o ceticismo probabilista assumido pela Academia Nova, ou dos neoacadêmicos, a qual Agostinho conhecera através da obra *Academica* de Cícero.

⁴¹Et quid mihi proderat, quod annos natus ferme uiginti, cum in manus meas uenissent Aristotelica quaedam, quas appellant decem categorias [...] et satis aperte mihi uidebantur loquentes de substantiis, sicuti est homo, et quae in illis essent, sicuti est figura hominis, qualis sit, et statura, quot pedum sit, aut cognatio, cuius frater sit, aut ubi sit constitutus aut quando natus, aut stet an sedeat, aut calciatus uel armatus sit, aut aliquid faciat aut patiatu aliquid, et quaecumque in his nouem generibus, quorum exempli gratia quaedam possui, uel in ipso substantiae genere innumerabilia reperiuntur.

⁴²Cur ergo graecam etiam grammaticam oderam talia cantantem? [...].Nulla enim verba illa noveram et saevis terroribus ac poenis, ut nossem, instabatur mihi vehementer.

Para Agostinho, a Nova Academia ao se afastar do platonismo, limitou-se ante o ceticismo ortodoxo. O retor mostrou que o probabilismo evocara brutal crítica, sobretudo àquilo que os estoicistas defendiam e, que teria motivado o tratado contra os acadêmicos platonizantes, dado Agostinho não os considerasse platonistas: “[...] àqueles puros e lúcidos em filosofia platônica, apartados e elevados às nuvens de erros, avançados em Plotinus, filósofo platônico julgado tão semelhante a Platão, que se diria terem vividos em uma mesma época, tal a se crer nele (Platão) ter revivido”⁴³ (m.t.) (CAc, Libri III – 18.41).

Em *Contra Academicos*, o retor enceta seu percurso rumo à Sapiência, conquanto os Acadêmicos à época esteassem a impossibilidade desse feito. Nesta obra, Agostinho para chegar à Verdade, fez intenso uso da *dialectica* platônica, ao mobilizar contradições em relação à busca de sua unidade e multiplicidade, entre o singular e o universal, entre o movimento e a imobilidade, com a contraposição e reconciliação de contradições, a fim de refutar e persuadir seus interlocutores a arrazoarem suas posições. Agostinho principiou o *Contra Academicos* com seus alunos Licencius e Trigeceus e, por fim com o amigo Alipius que amparava os acadêmicos; discute ora a relação entre a felicidade e o saber a Verdade, ora a doutrina e o erro dos Acadêmicos. Agostinho não apenas procurou interpretar o mundo, muito mais buscou sua transformação, ao colocar o problema de Deus intrinsecamente ao homem em sua busca inexaurível pela Verdade em termos absolutos, evidenciado por três níveis de conhecimento: o sensorial, o iluminado e o místico, como Ele revelou a Moisés, *Yahweh*, não propriamente um nome, apenas uma forma verbal para designar, *Ego sum qui Sum*:

A existência de Deus é assim comprovada a priori, irrevogavelmente, por sua existência no espírito humano e sua iluminação na inteligência humana. Falando a Moisés, Deus disse: *Eu sou o que sou!* Isto só pode significar que Deus é o total das totalidades, o real das realidades, a Verdade das verdades, a mais perfeita das perfeições, isto é, uma essência absoluta do Universo. Sob patente influência neoplatônica é fácil perceber que Agostinho se valeu desse conceito, identificando o Uno com o *Eu sou o que sou*, em um conceito de Deus como a essência final de todas as coisas (PETERSON, 1981, p. 65).

Da conversa com Licencius consta: “[...] A mim parece que o erro é aceitar o falso como correto, ante o não incidir de quem ajuíza que à Verdade se deve procurar sempre. Certamente, não aprovaria o falso aquele que nada aprova, assim não erraria e, poderia naturalmente ser feliz”⁴⁴ (m.t.) (CAc, Libri I - 4.11).

⁴³[...] os illud Platonis quod in philosophia purgatissimum est et lucidissimum, dimotis nubibus erroris emicuit, maxime in Plotinus, qui platonicus philosophus ita eius similis iudicatus est, ut simul eos vixisse, tantum autem interest temporis ut in hoc ille revixisse putandus sit.

⁴⁴[...] Error mihi videtur esse falsi pro vero approbatio; in quem nullo pacto incidit, qui veritatem quaerendam semper existimat: falsum enim probare non potest, qui probat nihil; non igitur potest errare. Beatus autem facillime esse potest.

Essa é uma questão basilar para a compreensão do pensamento agustiniano, pelo qual o retor inferiu um método credível para impetrar a verdade de forma certa e segura. *Contra Academicos* sugere a plausibilidade como uma possibilidade, onde o retor comprovou a insuficiência dos argumentos céticos, como método e instrumento na condução do raciocínio, tal que não se desse crédito à primeira manifestação da verdade, como propusera o ceticismo. O roteiro agustiniano que partiu do racionalismo para chegar à fé compreendeu, inicialmente, o amor à filosofia em face de a leitura do *Hortensius*, donde adveio a adesão ao maniqueísmo, depois ao neoplatonismo e, por fim, à conversão ao cristianismo.

Para Peterson (1981), Agostinho ao enveredar por um neoplatonismo cristianizado e, propor uma Verdade inteligível e eterna, atingiu o cerne do homem em seus mistérios. Excedeu os pensadores epocais, ao produzir um sistema filosófico concomitante a uma teologia, uma cosmologia, uma antropologia e uma teoria do conhecimento:

Foi este homem que, mais do que qualquer outro, influenciou o pensamento da Igreja do período, ajudando a formular sua filosofia e teologia para o presente e o futuro. Na Cristandade latina, o nome de Agostinho sobressai como o maior, tanto do ponto de vista teológico, quanto no sentido literário, um nome que dominou o pensamento ocidental até o Século XIII e que jamais perderá seu brilho. Era figura riquíssima no sentido intelectual e prolífica em produção de livros, a maior parte deles em estilo latino, inspirados em problemas específicos que preocupavam a Igreja da época (PETERSON, 1981, p. 62).

Umberto Eco reitera a Demócrito de Abdera o caminho firmado por Agostinho, ao se guiar pela teoria *simbólica-alegórica* do universo, interpretada no *Homo Quadratus* pelos patrísticos Calcidius e Macrobius, da escola neoplatônica do Ocidente Latino: “Os físicos afirmaram que o universo seria *um macro-homem* e, o homem um *micro-universo*”⁴⁵ (ECO, 1989, p. 52).

Nesse texto, uma existência infinitamente hipostasiada, como afirma Lavelle:

L’infinité de l’être est, au regard de l’analyse, l’expression de la vue intuitive par laquelle nous saisissons son unité. Au point de vue de l’extension, l’unité permet de considérer le monde comme un individu, et l’infinité comme une multitude innombrable d’êtres particuliers. Au point de vue de la compréhension, l’unité nous permet de considérer l’être comme indivisiblement présent en tous points, et l’infinité comme une abondance inépuisable de caractères donnés à la fois⁴⁶ (m.t.) (LAVELLE, 1947, p.105).

⁴⁵[...] *physici mundum magnum hominem et hominem brevem mundum esse dixerunt.*

⁴⁶A infinidade da existência é, no que se refere a análise, a expressão da visão intuitiva, pelo qual nós compreendemos a sua unidade. Do ponto de vista da extensão a unidade permite considerar o mundo como um indivíduo e o infinito como uma multitude inominável de seres particulares. Do ponto de vista da compreensão, a unidade nos permite considerar a existência como indivisivelmente presente em todos os pontos e, o infinito como a abundância inesgotável de atributos dignos de crédito.

Agostinho conhecia por certo, a teoria de Demócrito de Abdera (460–370 a.C.), de o *homem como um microcosmo* adentro um universo infinito, que conteria outros mundos (ABDERA in Pré-Socráticos, 2000, p. 260).

Étienne Gilson (2003) alude que Agostinho acrescentou a essência à existência, quando cunhou ao homem o estado de ignorância no exame do supremo *Vere Esse*. O retor compreendeu o Creador ao senti-lo essencialmente imutável, aquele que tem presciência⁴⁷; não existe um tempo em que não permanecesse, tampouco tem procedência, seria ao mesmo tempo a realidade imanente e transcendente ao pensamento:

Ce, réellement réel, ce *vere esse*, c'est ce qu'Augustin nomme l'*essentia*, et toute l'économie de ses preuves s'explique par son dessein de mettre en évidence l'existence de cet être identique à *soi-même*, parfaitement immuable, donc parfaitement être, que nous nommons Dieu⁴⁸ (m.t.) (GILSON, 2003, p. 27).

Gilson (2003) nota que alguns historiadores sustentam que Agostinho ampliou as provas da existência de Deus, transversalmente ao princípio causal do mundo sensível; por isso seria o precursor do *Argumentum Contingentia Mundi*⁴⁹, reconhecido ao medioevo?

Sans doute, Augustin a souvent et expressément insisté sur le fait que la mutabilité même du monde des corps atteste sa contingence et sa dépendance à l'égard d'un être nécessaire qui est Dieu. On ne peut donc nier que la doctrine contienne tous les éléments nécessaires d'une preuve de ce genre et par conséquent que cette preuve ne soit compatible avec l'augustinisme le plus authentique. Bien plus, il s'exprime parfois de manière telle que la simple vue de l'ordre du monde semble équivaloir pour lui à une preuve immédiate de l'existence de Dieu⁵⁰ (m.t.) (GILSON, 2003, p. 22).

Gilson (2003) admite que Agostinho não fosse um ontologista estreme. A Ontologia trata do ser enquanto ser, isto é, do ser concebido como natureza complexa que, em Agostinho, através do fenômeno da possessão seria inerente a todos e a cada um dos seres. Gilson admite que no retor se encontra que o Creador não formou os inteligíveis, no entanto d'Ele tenha originado a verdade para juízos probos ao homem, fenômeno que caracterizaria o *intrinsecismo*⁵¹ teológico agostiniano; conquanto Agostinho não

⁴⁷Atributo divino pelo qual Deus conhece o futuro.

⁴⁸Este realmente real, o *vere esse*, é o que Agostinho nomeia de *essentia*; toda lucidez de suas provas se explicam por seu propósito de evidenciar a existência desse ser idêntico a *si-mesmo*, perfeitamente imutável, o ser perfeito, a quem denominamos Deus.

⁴⁹Argumento pelo qual o universo não foi disposto exatamente como ele é, por qualquer necessidade a priori; portanto, ele deve ter um pré-existente, uma causa independente.

⁵⁰Sem embargo, Agostinho frequente e explicitamente insistiu no fato de que a mutabilidade mesma do mundo dos corpos atesta sua contingência e sua dependência em relação a um ser necessário, que seria Deus. Não é possível negar que sua doutrina contenha todos os elementos necessários para uma prova deste gênero, e, conseqüentemente, que essa prova seja compatível com o mais autêntico agostinianismo. Embora algumas vezes ele se exprima de tal forma que a simples visão da ordem do mundo parece equivaler a uma prova imediata da existência de Deus.

⁵¹Que está dentro, que faz parte intrínseca como característica peculiar a indicar algo que é interno; a parte íntima e essencial alguém. Em Agostinho refere ao homem interior que se localiza no *Abditum Mentis*.

manifestasse claramente sua moção à essencialidade de Deus, ela se fêz presente em toda a sua obra, nomeadamente em *De Vera Religione*: « On se prouve pas que Dieu doive exister, mais qu'Il existe »⁵² (m.t.) (GILSON, 2003, p. 29).

Peterson (1981) realça que Agostinho ao propor uma Verdade inteligível e eterna, atingiu o cerne da consciência humana em seus mistérios e, influenciou todo o pensamento teológico e filosófico ocidental; partiu da verdade lógica para chegar à ontológica, ao exhibir um Deus ubiqüitário e composto de todos os superlativos: infinito, eterno, imutável, onisciente, onipotente, racional, omnipresente, como expos em *Soliloquiorum*: “Grande Senhor nosso, sua magna virtude e sapiência não são quantificáveis”⁵³ (m.t.) (Sl, 147:5).

José Beluci Caporalini (2007-b) observa que Agostinho, por alguns é considerado *intelectualista*, posto conste de suas Confissões *intellectus valde* e, por outros um *voluntarista* ao acudir à primazia da vontade: *homo voluntas est*. Porém, Caporalini entende serem interpretações absortas, por não considerarem o *synthesismo* agustiniano, que conforma algo através de outro ou outrem. Agostinho usa o método sintético em contra posição ao analítico, quando passa do universal ao particular. Contudo, a linha de pesquisa aqui proposta ousa ir além dessas predicções, ao propor a compatibilidade da filosofia agustiniana com a *Alteridade* cogitada pela filosofia de Paul Ricœur. Gusdorf corrobora com essa intenção ao afirmar que, a reflexão sobre uma existência de propriedades incontinentes antevê a necessidade de investigar a *si-mesma*: « La réflexion sur l'être s'arrête d'abord à ses propriétés les plus immédiatement évidentes, mais elle éprouve bientôt le besoin de s'interroger sur elle-même »⁵⁴ (m.t.) (GUSDORF, 1953, p.107).

De tal modo, alargar o entendimento de *Soliloquiorum* para além do texto literalmente versado e, reavaliá-lo qualitativamente ao expô-lo à hermenêutica ricœuriana, pode significar uma nova possibilidade de perceber a *noesis*⁵⁵ na filosofia de Agostinho, que tem uma especificidade capital; o retor não parte de impulsos para a feitura de suas investigações, mas de problemas reais de sua vida vivida, do que resultou seu magno acervo com cartas, conferências públicas, mais de quatrocentos sermões, duzentos e setenta tratados teológicos, nove diálogos filosóficos, aproximadamente cento e cinquenta livros, além de cartas inúmeras e algumas canções. Destaque a uma delas que apregoa: “Vos qui gaudetiis de pace modo verum iudicate”⁵⁶ (m.t.) (ROCHA, 1989, p. 125).

⁵²Em Agostinho, não se trata de provar a existência de Deus, mas sim de saber que Ele existe.

⁵³[...] magnus Dominus noster et magna virtus eius et sapientiae eius non est numerus.

⁵⁴A reflexão sobre uma existência incontinente refere suas propriedades mais imediatamente óbvias, mas ela logo sente a necessidade de investigar sobre *si-mesma*.

⁵⁵Ato de perceber. Tomar consciência, pensar.

⁵⁶Todos que amais a paz, agora julguem a verdade.

I – OPERIS PERTINENS

A tese em presença apresenta, perspicuamente, veemências de Aurelio Agostinho e Paul Ricœur, com pressuposições em um conjugado de esboços, dos quais o esclarecimento visa atar os fios, que fornecem condições para a compreensão conjugada das obras *Soliloquiorum* e *Soi-Même Comme un Autre*, como recorro à filosofia reflexiva, na qual existe sempre mais do que aquilo que eclode.

1.1 Soliloquiorum Expositium

Da obra *Soliloquiorum* constam dois livros com trinta e cinco capítulos, quinze do *Liber Primus* onde o retor exhibe a *existência* de Deus, e vinte do *Liber Secundus* onde trata da *imortalidade* da alma. No final existe um registro que indica um retorno para continuar a discorrer sobre o intelecto e a alma, do que se induz a incompletude de *Soliloquiorum*:

Tudo isto será tratado de forma mais precisa, quando nós começarmos a dissertar sobre o compreender, no que temos nos empenhado e ocorrerá ao terminarmos essas discussões e, concluirmos os temas que nos suscitam ao estudo da vida da alma. Pois tenho, para mim, que te causaria grande tristeza imaginar que a morte humana acabaria com a da alma e, assim reduzisse ao esquecimento todas as coisas, incluso essa verdade que temos investigado⁵⁷ (m.t.) (SLq, Libri II – 20.36).

Agostinho escreveu *Soliloquiorum* ao final do ano 386, em sua solidão de Casiciaco; ressalte-se que nessa ocasião, a religião cristã coronada desde Constantino (272-337), instaurara-se em renovado espaço político romano. É, pois uma das precedentes obras da verve literária de Agostinho, na qual contempla uma visão idílica da alma e de Deus, a partir da visão interna de *si-mesmo*.

Em *Soliloquiorum*, as palavras não obstante se articularem em uma linguagem, nesta não se encerra quando se conduz no domínio de um interior, onde o discurso se move entremeio a uma autobiografia vivencial, característica do retor em descrever o passado ao visar o futuro, para reificar seu presente, no que revive o paradoxo de *Ianus*⁵⁸. A essa característica agustiniana, é possível encontrar reflexo em Gagnebin De Bons, através de

⁵⁷Haec dicentur operosius atque subtilius, cum de intellegendo disserere coeperimus, quae nobis pars proposita est, cum de animae vita quidquid sollicitat, fuerit quantum valemus enucleatum atque discussum. Non enim credo te parum formidare ne mors humana, etiamsi non interficiat animam, rerum tamen omnium, et ipsius si qua comperta fuerit, veritatis oblivionem inferat.

⁵⁸Referência a Ianus, divindade romana das portas de passagem, representada com duas faces contrapostas. Sua figura contempla, simultaneamente, o dentro e o fora, o início e o fim, o passado e o futuro. Por ser o ponto de junção do passado e do futuro, representa também o tempo presente. Em *As metamorfoses*, Ovídio (43 a.C.-17 d.C.) o chama Caos. (Paradoxo de Ianus, Katja Plotz Fróis, in *Cadernos de Pesquisa Interdisciplinar em Ciências Humanas*. ISSN 1678-7730 N. 63 – Fpolis, Dezembro, 2004).

seu compêndio *La mémoire, l'histoire, l'oubli* de Paul Ricœur: « La “description” du passé est une construction qui obéit à l'interprétation de traces d'ordres divers (documents, archives, témoignages etc.) et à des injonctions singulières d'énonciation, liées au présent spécifique de l'historien »⁵⁹ (m.t.) (GAGNEBIN DE BONS, 2008, p.08).

Para Gusdorf, em sua obra *La Parole* (1977-b), a palavra manifesta a capacidade do homem em se afirmar a *si-mesmo*, posto revele o *ser* em sua nudez essencial, ao trasladar valores à existência que vivencia. A palavra, pois designa a realidade humana, tal como ela se manifesta em atestação pessoal de ordem moral e metafísica, a qual mesmo que representada por uma linguagem abstrata tem como condição a possibilidade de passar a ato, quando carregada de intenções particulares e portadoras de valores pessoais.

Para Merleau-Ponty (1974), uma língua é para seus usuários um sistema que permite exprimir um número indefinido de pensamentos com número finito de sinais, escolhidos de maneira a recompor exatamente tudo o que se pode querer dizer, ao evidenciar as designações das coisas. Existe, portanto uma dependência recíproca entre a palavra, o pensamento e as circunstâncias, que seriam menos representação do real, mas de uma língua que manipula inconscientemente a forma de ver o mundo:

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, nenhuma palavra no puro pensamento de alguma coisa (MERLEAU-PONTY, 1974, p. 21).

Assim se apresenta *Soliloquiorum*, um gênero literário específico de caráter dialógico-socrático, que expõe um alto grau de santimônia na arena da interioridade agostiniana, por interlocutores imos que se permutam dialecticamente, em um embate de discordâncias e concordâncias que redundam em perorações ético-narrativo-existenciais, das quais a análise de Agostinho de sua mundivivência na concupiscência, antevia e se inquieta ante a finitude; princípio de admoestação bíblica: “Ofereceste teu coração a insensatez; não a Deus”⁶⁰ [...] (m.t.) (Ps, 14:1).

Uma análise mais acadêmica mostrará a característica especial do estilo literário de Agostinho em *Soliloquiorum*; a utilização do recurso da figura de linguagem conhecida por *metalepse*, onde o escritor toma os termos que identificam o antecedente pelo

⁵⁹A "descrição" do passado é um constructo que adere à interpretação de vestígios de várias ordens (documentos, arquivos, depoimentos etc.) e injunções incomuns de enunciação, relacionadas com o presente específico do historiador.

⁶⁰Dixit stultus in corde suo, non est Deus [...].

consequente e de forma recíproca, onde existem: « deux univers de discours – action contre événement, motif contre cause »⁶¹ (RICŒUR, 1990, p.79).

Esta observação de Ricœur se aplica notadamente a *Soliloquiorum*, que apresenta causas implícitas ao *ego* agustiniano, mas que aquilo mesmo que constitui o efeito consequente, deriva na verdade de seu próprio efeito; como exemplifica a passagem:

Senhor Pai clementíssimo eu te peço que retomes este teu prófugo; basta com o que já lhe fiz sofrer, basta de teus inimigos, coloco-me a teus pés, basta de me saciar de falsas aparências. Receba-me para que esse teu servo *se salve daqueles que o aliciaram* sem que a eles pertencesse, *porque de ti vivia longe*⁶² (g.m.) (m.t.) (SLq, Libri I - 1. 5).

Acrescente-se a essa passagem um estado de confissão que implica um atributo ético, quando Agostinho assume sua particular circunstância de errante, através de uma consciência que manifesta a incapacidade de fixar uma origem unitária e segura para si mesma. Paul Ricœur ao abordar “O Problema do Fundamento da Moral”, trata da perspectiva [visée] evangélica da ética, não como teólogo moral, mas enquanto filósofo à procura do ponto de inserção possível; afirma não poder ver sua liberdade, tampouco provar que é livre, do que só lhe restou se puser e se crer livre:

É, portanto a ausência de uma visão, que me daria a certeza de um facto, que explica que a liberdade só se pode *atestar através das suas obras* [...]. Portanto só posso partir da crença de que posso e que sou aquilo que posso, que posso aquilo que sou. É essa correlação inicial entre uma crença e um acto (um acto que se põe, uma crença que é a luz de um acto) que, para mim, é o único ponto de partida possível de uma ética (RICŒUR, 2011, p.129).

Para Ricœur existe o senso ético precisamente porque, em existindo a crença na liberdade esta pode ser entendida como a luz de um ato, uma luz cega cuja fecundidade requisita ser reconstituída ao longo de toda uma vida, porque a causalidade da liberdade não deriva de si mesma, deve ser recuperada através de um grande desvio através de obras e pela acção. Essa visão de liberdade de Ricœur é perfeitamente compatível com a visão desta tese para Agostinho, no que sugere considerar a obra *Soliloquiorum* como um indiscutível ato de busca da felicidade através da liberdade de opção do hiponense.

Ricœur se faz relevante para a pesquisa de *Soliloquiorum*, em face de a narrativa ser retrospectiva e poder em primo momento, aparentar equivocadamente que a reflexão só leva a efeito o passado vivido: « Or, parmi les faits racontés a un temps du passé, prennent

⁶¹[...] dois universos de discurso, a acção contra o acontecimento e o motivo contra a causa.

⁶²Recipe, oro, fugitivum tuum, Domine, clementissime pater: iam iam satis poenas dederim, satis inimicis tuis, quos sub pedibus habes, servierim, satis fuerim fallaciarum ludibrium. Accipe me ab istis fugientem famulum tuum, quia et isti me quando a te fugiebam acceperunt alienum.

place des projets, des attentes, des anticipations, par quoi les protagonistes du récit sont orientés vers leur avenir mortel »⁶³ (m.t.) (RICŒUR, 1990, p. 192).

Kolakowski (1988) comenta esse gênero literário que envolve a palavra de Deus:

Uma vez que temos um evangelho onde o prólogo pode ser resumido rapidamente: *Deus é somente uma palavra, mas a palavra é Deus*; uma vez que isto prova que a linguagem é divinamente autoconstituída, conseqüentemente *auto validativa* e que palavras dizem respeito a palavras, podemos ao menos acreditar que em termos de *significação* (ou sua ausência), as palavras Deus e o Absoluto não se diferem de maçã e montanha. Isto pode resultar na oblíqua, embora dolorosa rota, através da qual Deus e o Absoluto irá reafirmar sua presença legal em nossa língua e a palavra tornar-se-á matéria novamente (KOLAKOWSKI, 1988, p. 58).

Uma observação atenta perceberá que em *Soliloquiorum*, tal como em Platão e Aristóteles, a preocupação maior é o destino do homem; precisamente, como o homem deparar sua via à felicidade. Agostinho utiliza de um artifício singular; enlaça conteúdos do fideísmo e do racionalismo ao se dispor como teólogo quando trata de premissas reveladas pela *fé* e, como filósofo quão trata da razão. O texto oferece uma estrutura interna a significar sempre mais que a soma das elocuições percutidas; requisita, pois ser analisado em sua totalidade, em razão de cada texto só remeter a outro em relações de oposição.

Na experiência da *fé*, o retor se vê ante a exigência de uma verdade comunicável, a qual exibiu através de sua grande máxima: *Crede ut intelligas e intellige ut credas*. Assim, em Agostinho a obtenção do conhecimento envolve, pois o homem integral, corpo e alma, que pela razão aceita a iluminação de forma imediata, no que implica intuir e apreender a Verdade, que de forma alegórica compete incidir à luz divina:

Procurem antes por aquela luz com a qual vêem com certeza; uma coisa é crer e outra é entender [...]. Na verdade, não se pode ver semelhante luz com os olhos, nem dotá-la de extensão espacial. Contudo, em toda parte ela se oferece à busca e nada se pode achar de mais certo e claro do que ela [...]. Todas essas informações que acabo de dar sobre a luz do espírito, a mim foram manifestadas por ela mesma, e não por outrem. Por essa luz entendo que é verdade o que tenho dito, e por ela percebo que eu entendo, e assim segue. Cada um entendeu e pode reentender isso. Entendo que exista aí um processo via ao infinito⁶⁴ (DVR, Liber Unos, 49.96-97).

Este *intellectus fidei* é o notório adágio revivido posteriormente, no *Argumento Ontológico* do ano de 1078 de Anselmo da Cantuária (1986): “Graças a ti, meu bom Senhor. Graças a ti que, principalmente quanto à fidúcia que lhe depositei, desde agora

⁶³Ora, para mim os casos narrados num tempo passado, tomam lugar dos projetos, das expectativas, das antecipações, porque os protagonistas da narrativa são orientados contra seu futuro mortal.

⁶⁴Tu igitur ostende quid verum sit. Quibus si nihil responderem, nisi ut illam lucem quaerant, qua eis apparet et certum est aliud esse credere, aliud intellegere; iurarent et ipsi, nec oculis videri posse istam lucem, nec cum aliqua locorum vastitate cogitari, et nusquam non praesto esse quaerentibus, et nihil ea certius atque serenius inveniri.[...] Quae rursus omnia, quae de hac luce mentis nunc a me dicta sunt, nulla alia quam eadem luce manifesta sunt. Per hanc enim intellego vera esse quae dicta sunt, et haec me intellegere per hanc rursus intellego. Et hoc rursus et rursus cum quisque se aliquid intellegere intellegit, et idipsum rursus intellegit, in infinitum pergere intellego, et nulla hic esse spatia cuiusquam tumoris aut volubilitatis intellego.

entendo o modo pelo qual tu iluminas, quão se de ti esse credível recusar, não fosse capaz de entender”⁶⁵ (m.t.) (Proslogion, 1986, IV).

Em Agostinho os dogmas cristãos se aclararam no contataram a filosofia, na qual a *fé* teve primazia sobre a razão, conquanto a razão amparasse a compreensão da *fé*. Estabeleceu, pois o retor, uma altercação entre a precedente *ratio ante fidem* bucólica e, a procedente e vera mística *post fidem*, do que redundou uma filosofia teológica e uma teologia filosófica, que se estabeleceram através da verticalização das relações do homem com o divino, fenômeno fundante da *Cristologia do Logos* que distinguiu toda a filosofia da cultura ocidental. A analogia das relações aqui abarcadas em chave filosófica de *Soi-Même comme un Autre* e *Soliloquiorum* evoca a experiência da presença da *alteridade* em Agostinho, que suscita uma questão de partida: Que gênero de presença é essa que se manifesta em *Soliloquiorum*?

De modo especial, *Soliloquiorum* se conduz por uma linguagem de mútua pertença, onde simultaneamente revela o inacabamento e a angustia de um *cor inquietum* de Agostinho, *homo viator*, cuja *fé* não aparece como experiência imediata, senão articulada em uma elocução implícita no interpretar a *si-mesmo* através de sua razão, concomitante interpretar o mundo de seu tempo e espaço. Agostinho reitera ao Criador: “Desejo que se ponha em pessoa em meu coração, para que eu possa me confessar a Vós, e testemunhar isto em meus inúmeros escritos”⁶⁶ (m.t.) (DCf, Libri X – 1.1).

No *Soliloquiorum* Agostinho expressa, pois sua indigência confessional:

Nada mais agradável para mim do que esta aproximação, porque nunca houve em meu caminho tanta névoa. Deus, nosso Pai, que nos exorta a oração e concede o que pedimos, ao te buscar vivemos e somos melhores, escuta-me porque vivo nas trevas, estenda tua mão direita e me socorra com tua luz, livre-me de claudicações, mostrai o caminho para ti. Amém⁶⁷ (m.t.) (SLq, Libri II - 6.9).

Esse alvitre legitima a vida vivida por Agostinho, que se apresenta como substância à *Soliloquiorum*, onde o retor atesta que vê a *si-mesmo* não em espécie, mas como um ser em vivência imediata, um já-ser-no-mundo que na aleivosia se vê espelhado em seu outro, na forma como explicita Ricœur ao citar dois universos de discurso, que combinam a acção contra o acontecimento e o motivo contra a causa. Capalbo (1983) cita que para Ricœur, a reflexão se ocupa da existência do homem situado no mundo como um

⁶⁵Gratias tibi, bone Domine, gratias tibi, quia quod prius credidi te donante, iam sic intelligo te illuminante, ut, si te esse nolim credere, non possim non intelligere.

⁶⁶Volo eam facere in corde meo coram te in confessione, in stilo autem meo coram multis testibus.

⁶⁷Nihil plane libentius hoc loco fecerim; nam nusquam tantam caliginem pertuli. Deus, Pater noster, qui ut oremus hortaris, qui et hoc quod rogaris praestas; siquidem cum te rogamus, melius vivimus, melioresque sumus: exaudi me palpitantem in his tenebris, et mihi dexteram porrige. Praetende mihi lumen tuum, revoca me ab erroribus; te duce in me redeam et in te. Amen.

todo, como *vida vivida*, no que esta refere sua relação à experiência de ser *si-mesmo* e simultaneamente *ser atopus a si*, que em *Soliloquiorum* vem à tona na assunção de sua falibilidade, quando da súplica de Agostinho:

Agora só imploro tua nobilíssima clemência para que me converta plenamente a ti e, em mim se dissipe todas as aversões que se oponham a isto, ao tempo necessário para o esforço deste corpo, a fim de que se torne puro, magnânimo, justo e prudente, perfeito amante, conhecedor de tua sapiência e digno desta habitação. E, como habitante merecedor de teu bem aventurado reino⁶⁸ (m.t.) (SLq, Libri I - 1.6).

Soliloquiorum remete, pois às palavras de Gusdorf, para quem a consciência mítica mantém o *status quo* graças à integração do homem a seu meio, enquanto sua razão pura rompe esse estado de coisas e o autoriza a demudar a realidade posta, quando estabelece limites para o que seria o *eu* e aquilo que seriam coisas outras:

Le comportement catégorial témoigne d'une reprise du monde par l'homme, d'une initiative humaine par rapport aux circonstances. Transformation de *l'être même* de l'homme dans le monde, passage d'un certain être dans le monde a un autre être dans un nouveau monde⁶⁹ (g.m.) (m.t.) (GUSDORF, 1953, p. 88).

A narrativa em *Soliloquiorum* associa duas condições indispensáveis para o conhecimento de *si* por Agostinho: tornar o implícito (*notitia*) explícito (*expressus*) a sua consciência e, o impelir a pensar a *si*. Na obra, a assíncrona vida do retor fez de seu destempo um forro oprimido de circunstâncias de um homem em situação, do qual *Soliloquiorum* se fez depositário, ao se configurar como *locus* em que o protagonista de seu *vir-a-ser*, replicou em seu outro toda a sua opressão vivencial, comenos entre o linguístico e o não linguístico, entre a elocução e a experiência vivida. Na obra, Agostinho parte de informações auferidas pelos sentidos, as quais são impugnadas no constato de sua alteridade que, maiormente reinvidica seu retorno racional ao mundo prévio à reflexão que procede e, que pode ser conferida em sua súplica a Deus, no qual Agostinho entende que o homem teria um vínculo ontológico: “Retornar a ti é meu sentimento. Abra o portal de passagem que me reconduza ao caminho, me ensina o modo para chegar a ti”⁷⁰ (m.t.) (SLq, Libri I – 1.5).

Agostinho exhibe a *si* e, simultaneamente suprassume seu *ser-outro*, onde gradativamente esgota a fidúcia de *si* e se submete a um arbítrio que o leva a um

⁶⁸Tantum oro excellentissimam clementiam tuam, ut me penitus ad te convertas, nihilque mihi repugnare facias tendenti ad te, iubeasque me dum hoc ipsum corpus ago atque porto, purum, magnanimum, iustum, prudentemque esse, perfectumque amatorem perceptoremque sapientiae tuae, et dignum habitatione, atque habitorem beatissimi regni tui. Amen!

⁶⁹O comportamento categorial testemunha a retomada do mundo pelo homem, como iniciativa humana que diz respeito às circunstâncias. É a transformação do *si-mesmo* do homem encerrado no mundo, como movimento indubitável do *ser* dentro do mundo a outro *ser* dentro de um novo mundo.

⁷⁰Ad te mihi redeundum esse sentio: pateat mihi pulsanti ianua tua; quomodo ad te perveniatur doce me.

descerramento ético, concomitante buscar sua estrutura essencial, para dessa incidência auferir uma unidade de sentido, quão de conhecimento de *si-mesmo*. Cumpre sobrelevar que a Patrística teve como característica a intencionalidade da consciência *via* ao Criador, mas com *Soliloquiorum* Agostinho se destaca da plêiade em sua singular *via* à intencionalidade da descoberta de *si-próprio*, pela qual exhibe a dimensão transfenomenal desse *si*, que Agostinho assume intrínseca e extemporaneamente ao Criador; perscruta a *si-mesmo* em seus valores, *via* um pensar espelhado e duplicado ao se fazer um ser em *si* e para *si*; se vê como consciência funcional e transversalmente como consciência-de-*si*, quão realidade carnal e espiritual; incorpora, pois o ato locucionário principalmente quando se predica e, simultaneamente absorve a exortação de seu *alter*. *Soliloquiorum* apresenta a subjetividade de um Agostinho que se faz outro no outro diverso de *si*, tal que prevaleça a relação de interdependência, sem que se institua um dualismo cabal entre interior e exterior. Para Agostinho não existe reflexão apartada de Deus, o que implica o homem não poder negá-lo e, por Este o homem não ser conhecido: *Ubi Deus, ibi homo*⁷¹.

Em *Soliloquiorum* não existe distintivamente o *ser* e o aparecer, o *ser* da aparição é *ser* no conjunto organizado de atributos que perfazem Agostinho, tal que ao se desvelarem unificam o fenômeno de *ser* ao *ser* do fenômeno. De certa forma *Soliloquiorum* revive os diálogos socráticos, aonde não obstante os interlocutores se situarem em *locus* abrigado, concernem à busca da Sapiência divinal. Sobre essa instalação, em Gusdorf se encontra: « La révolution socratique marque la découverte de la capacité personnelle, l'affirmation du moi comme centre autonome d'expérience »⁷² (m.t.) (GUSDORF, 1953, p. 126).

A relevância do acervo agustiniano, segundo Bornheim, foi emprestar novo significado à pessoa, ao lhe atribuir uma dignidade que convergeria do próprio Absoluto (2001, p.38).

Essa acção ocorre, máxime, em *Soliloquiorum*, onde o discurso revela não a ausência da compleição de Deus em *si*, mas a não apropriação dessa presença por Agostinho: “Oh Deus, que é sempre o mesmo, conheça-me e, me deixe conhecê-lo. Eis aqui minha prece”⁷³ (m.t.) (SLq, Libri II - 1.1).

Agostinho explicita o distanciamento da sapiência pelo homem:

⁷¹Onde Deus, nesse lugar o homem.

⁷²A revolução socrática marca a descoberta da capacidade pessoal, a afirmação de *si-mesmo* como centro autônomo da experiência.

⁷³Deus semper idem, noverim me, noverim te. Oratum est.

Igualmente dizemos que todo aquele dotado de sensação seria melhor que aquilo que o faz sentir, o que talvez nos levasse a conceder ainda que todo ser dotado de inteligência seria melhor do que o objeto de sua inteligência, o que seria falso. Com efeito, o homem compreende o que é sapiência e, contudo, não é superior a ela⁷⁴ (m.t.) (DLA, Libri III – V.12).

Em *De Magistro* Agostinho aventa com o filho o significado da palavra “ex”:

Adeodato - A terceira *ex* é uma preposição, em lugar da qual julgo possamos dizer *de*.

Agostinho - Não pretendo que profiras uma palavra conhecida por outra igualmente conhecidíssima, de igual significado; mas concedamos por ora que seja desta forma. Certamente, se este poeta, em vez de dizer: *ex tanta urbe*, dissesse: *de tanta*; e eu te arguisse o que significa *de*, dirias *ex*, como se estas duas palavras tivessem por significância um signo único. Eu procuro a mesma coisa em comum, que é significada por estes dois signos.

Adeodato – A mim representa um afastamento daquilo que significa ou do qual proceda, como ocorre neste verso, em que ao não existir mais a cidade, troianos poderiam dela proceder, ou da forma como dizemos existir na África, negociantes procedentes da cidade de Roma e que lá residem⁷⁵ (m.t.) (DMt, Libri II – 26, 27, 28).

No dicionário de latim-português Torrinha (1942), a palavra latina *ex-sisto*, significa ascensão, elevar-se acima de... A mesma interpretação dá Etienne Gilson, em *Notes sur le vocabulaire de l'Être, in Mediaeval Studies* (1962), onde aclara o termo *existere* oriundo do verbo composto por *ex* e *sisto*, este último vocábulo arrolado como *subsistir*; *existir*; *ser*; com o significado de aparecer e, após a união adquire o significado de: *sair de*; *manifestar-se*; no que consigna um *vir a ser*.

Das várias razões de *Soliloquiorum*, talvez se encontre respostas em Gusdorf (1977), para quem a linguagem não cria o mundo, visto que ele esteja posto, mas tem a virtude de constituí-lo a partir das percepções de coerências e incoerências, que se faz universo outrem à medida da humanidade. A sapiência pela qual Agostinho anseia em *Solioquorum*, ele a nomina de o maravilhoso lume de Deus, e a ele refere: “Não concordarei em finalizar este livro, se antes não encontrar algo que me aproxime da luz a que aspiro”⁷⁶ (m.t.) (SLq, Libri I - 15.27).

⁷⁴[...] Si enim dixeris, quia ille istum sentit, non te credo inventurum regulam qua fidere possimus, omne sentiens melius esse quam id quod ab eo sentitur, ne fortassis ex hoc etiam cogamur dicere, omne intellegens melius esse quam id quod ab eo intellegitur. Hoc enim falsum est; quia homo intellegit sapientiam, et non est melior quam ipsa sapientia.

⁷⁵Adeodatus - Tertia praepositio est «ex» pro qua «de» possumus, ut arbitror, dicere. Augustinus: Non id quaero, ut pro una voce notissima aliam vocem aeque notissimam, quae idem significet, dicas, si tamen idem significat; sed interim concedamus ita esse. Certe si poeta iste non «ex tanta urbe», sed «de tanta» dixisset, quaereremque abs te, quid «de» significaret, diceres «ex», cum haec duo verba essent, id est signa unum aliquid, ut tu putas, significantia. Ego autem id ipsum nescio quid unum, quod his duobus signis significatur, inquiri.

Adeodatus - Mihi videtur secretionem quandam significare ab ea re, in qua fuerat aliquid, quod ex illa esse dicitur, sive illa non maneat, ut in hoc versu non manente urbe poterant aliqui ex illa esse Troiani, sive maneat, sicut ex urbe Roma dicimus esse negotiatores in Africa.

⁷⁶Non sinam omnino concludi hunc libellum, nisi mihi modicum quo intentus sim de vicinia lucis aperueris.

Para Agostinho, existiria somente a *sapientia* do Verbo eterno em antítese à sabedoria humana, que não ajuizaria a clareza discernida no juízo de bem-aventurança e, não refletiria a pregnância⁷⁷ que Agostinho reporta a *summa* sapiência:

Chegamos às nossas almas e as transcendemos para atingir essa região de infindável abundância e ali, a vida é a própria Sapiência, por quem tudo foi criado, tudo o que existiu e o que há de existir, sem que ela própria crea a *si-mesma* como sempre foi e como sempre será: antes não há o nela ter sido, e nem o haver de ser, mas simplesmente o “é”, por ser eterna, o ter sido e o haver de ser não são próprios do eterno⁷⁸ (m.t.) (DCf, Libri XIII - IX.24).

A sapiência divina é uma das verdades irrefutáveis em Agostinho, que requisita crer sumariamente como definiu em sua máxima *utilitate credendi*, avocada por Agostinho em *De Vera Religione* e em *De Utilitate Credendi*, que demonstra seu pensamento filosófico e teológico e, ao se tornar o núcleo essencial de sua indefessa busca pela felicidade através da sapiência e na defesa da máxima: “Nisi credideritis, non intelligetis”; uma dependência intelectual do homem à aceitação da *fé* nas coisas reveladas por Deus, desde que o fim último do homem não fosse crer, mas sim reconhecer. Em Sermões Agostinho reportou esse epodo e, sobre um destes Gilson expressou: « Un texte célèbre du *Sermon 43* résume cette double activité de la raison dans une formule parfaite : comprends pour croire, crois pour comprendre »⁷⁹ (m.t.) (GILSON, 1962, p. 127).

Por isso, a mim próprio afirmei: “Tenho como verdade o sermão profético”. Apresente-me quais controvérsias julgam ao Profeta; aquele que age entre nós? Tu disseste: “entender para crer”. Eu digo: “creiam para entender”. Nisso não existe controvérsia, donde o ajuizamento julgado pelo Profeta aquilatado, pelo contrário implicou o verdadeiro Deus. Ambos concomitantes àquilo que dissemos e que é manifesto. “Entendam o aludido, para crerem e creiam nele para entender”. Responderia melhor o Profeta: “Se não acreditares, não entenderéis”. Donde alguma parte acolá diz verdadeiramente: *entendam e creiam*, e eu aqui digo, do mesmo modo que diz o Profeta: pelo contrário *creiam para entender*, e, para esta verdade acordemos: Logo, *entender para crer e crer para entender*. Em breve direi de que modo, porventura, sem controvérsia o aceitemos. Entender para crer referem palavras minhas; crer para entender, palavras de Deus (m.t.)⁸⁰ (m.t.) (SRt, Libri 43.7).

⁷⁷Qualidade de impregnar o espírito do indivíduo e de ser por ele percebida no processo de grunção de elementos.

⁷⁸[...] et uenimus in mentes nostras et transcendimus eas, ut attingeremus regionem ubertatis indeficientis. [...]et ibi uita sapientia est, per quam fiunt omnia ista, et quae fuerunt et quae futura sunt. et ipsa non fit, sed sic est, ut fuit, et sic erit semper: quin potius fuisse et futurum esse non est in ea, sed esse solum, quoniam aeterna est: nam fuisse et futurum esse non est aeternum.

⁷⁹Um texto célebre do Sermão 43 (de Agostinho) resume a dupla atividade da razão em uma fórmula perfeita: Compreender para crer e crer para compreender.

⁸⁰Ergo mementote eum dixisse: *Habemus certiore propheticum sermonem*. Da mihi ergo ad illam controversiam iudicem Prophetam. Quid inter nos agebatur? Tu dicebas: "Intellegam ut credam". Ego dicebam: "Ut intellegas crede". Nata est controversia, veniamus ad iudicem, iudicet Propheta, immo vero Deus iudicet per Prophetam. Ambo taceamus. Quid ambo dixerimus, auditum est. "Intellegam inquis, ut credam". "Crede, inquam ut intellegas". Respondeat Propheta: *Nisi credideritis, non intellegetis*. Ergo ex aliqua parte verum est quod ille dicit: "Intellegam ut credam", et ego qui dico, Sicut dicit Propheta: "Immo crede ut intellegas", verum dicimus, concordemus. Ergo intellege ut credas, crede ut intellegas. Breviter dico quomodo utrumque sine controversia accipiamus. Intellege, ut credas, verbum meum; crede, ut intellegas, verbum Dei.

O vocábulo *sapientiae* assoma em *Soliloquiorum*, por vinte e nove vezes: “A ti invoco Deus verídico, em quem e por quem a verdade existe e testemunha a veridicidade de tudo. Deus por quem se tem a fonte de toda a sapiência e, da qual e pela qual se tem o conhecimento”⁸¹ (m.t.) (SLq, Libri I – 1.3).

Em *De Magistro*, o pai Agostinho, esclarece ao filho Adeodato que, somente no mundo divino existiria a luz do verdadeiro conhecimento; referência ao adágio: “[...] se não acreditares, não entenderéis. É por isso que naquilo que compreendo igualmente creio, todavia, nem tudo o que creio da mesma forma entendo”⁸² (m.t.) (DMt, libri I – XI. 25).

Cumprir realçar que essa implicação entre *fé* e razão, o retor a retirou de uma passagem da Vulgata: “E, a capital de Efraim é Samaria, e a cabeça de Samaria é o filho de Romelia. Se não crerdes, não remanescerás”⁸³ (Is, 7.9). *Soliloquiorum* também testemunha a mesma máxima: “Não creio! Todavia agora busco o saber e não a crença. Tudo o que conhecemos, por certo deveríamos dizer crer, por outro lado, nem tudo o que cremos, também conhecemos”⁸⁴ (m.t.) (SLq, Libri I - 3.8).

Essa característica de *Soliloquiorum*, na qual a experiência de *fé* não incide desatada do verbo que a exprime, expõe que a *fé* chegou à linguagem, através da *dialectica* entre *fides et ratio*, como condição primeira à Verdade. *Intellige ut credas, crede ut intelligas*⁸⁵ se faz em simbiose tal a se permutarem no sentido de por uma chegar à outra; necessário, pois crer para que a *fé* auxilie o intelecto a entender e, compreender para que o intelecto depare a *fé*; crer teria primazia em virtude de que a *fé* postule interpretações que transitariam entre o real e o possível, o dizível e o indizível, o visível e o invisível. Para Peterson (1981), Agostinho se conduziu pela definição da natureza de Deus do notável Tertuliano⁸⁶ (160-220), de um mundo real como sombra do mundo suprassensível. A máxima *fides quarens intellectum*⁸⁷, provavelmente foi deduzida do *credo quia absurdum est*⁸⁸, de Tertuliano, que concebeu o *fideísmo*⁸⁹, um juízo dos apoligistas que julgavam *fé* e razão irreconciliáveis e subjugavam a razão à superioridade da *fé*. Agostinho, diversamente

⁸¹Te invoco, Deus veritas, in quo et a quo et per quem vera sunt, quae vera sunt omnia. Deus sapientia, in quo et a quo et per quem sapiunt, quae sapiunt omnia.

⁸²[...] nisi credideritis, non intelligitis... Quod ergo intellego, id etiam credo; at non omne, quod credo, etiam intellego.

⁸³[...] et caput Ephraim Samaria et caput Samariae filius Romeliae si non credideritis non permanebitis.

⁸⁴Non credo. Sed ego quid sciam quaero, non quid credam. Omne autem quod scimus, recte fortasse etiam credere dicimur; at non omne quod credimus, etiam scire.

⁸⁵Eu creio para compreender e compreendo para crer.

⁸⁶Quintus Septimius Florens Tertullianus foi um prolífico autor das primeiras fases do Cristianismo, autor cristão, notável apologista cristão e um polemista contra a heresia.

⁸⁷Fé, pela qual o intelecto (razão).

⁸⁸Creio porque é absurdo.

⁸⁹Segundo o fideísmo somente essa doutrina seria apropriada para a fé religiosa que enalteceria de algum modo esse sentimento e desafiaria a razão.

concebeu a *fé* por verdades reveladas, conquanto que a razão por *si* não as compreenderia, mas pela *fé* se prescindisse de compreensão lógica; *compreender para crer* conciliaria *fé* e razão, dado a razão jazesse subordinada à *fé*.

Capalbo explicita Ricœur (1978), o qual contrafacta Agostinho, ao admitir que a reflexão hermenêutica, só fosse possível se o próprio intérprete participasse da *laia*:

[...] *ser preciso crer para compreender*, significa que para compreender um texto, um símbolo, é preciso viver na aura do sentido procurado. A hermenêutica confronta o pensamento com a coisa em questão e, *ser preciso compreender para crer*, indica que o sentido procurado, somente possa se tornar acessível ao pensamento através da interpretação (CAPALBO, 1983, p. 19).

A composição histórico-narrativa em *Soliloquiorum* infere a relação de causalidade, ao se estabelecer no íntimo do homem, para aventar valores entre o *eu* e o *alter*, implícito um *si-mesmo* pautado em uma ética eudemônica⁹⁰ a envolver a felicidade total e absoluta, que Agostinho retrata como suprema sapiência de Deus: “amo a sapiência somente por *si* mesma. [...] só se chega a ela por um único caminho. Ela (a sapiência) é uma luz indizível e incompreensível à mente”⁹¹ (m.t.) (SLq, Libri I – 13. 22 e 23).

Em *Soliloquiorum* e em outras de suas obras, Agostinho põe em questão a efetiva presença da *effigie* divina no espírito do homem para aceder ao conhecimento da natureza do Ser supremo. Essa disposição suscita uma questão de reflexão: Seria essa uma condição indispensável para se conhecer a *si-mesmo*? Essa mesma dúvida surge em Verbeke, quando de sua análise de *Soliloquiorum*, em seu opúsculo « *Connaissance de soi et connaissance de Dieu chez saint Augustin* »:

Au début du second livre des *Soliloques*, on trouve dans le cadre d’une petite prière rédigée par saint Augustin, cette phrase restée célèbre dans la tradition chrétienne comme une des expressions les plus pures de la pensée augustiniennne : *Noverim me, noverim Te*. Quelle est la signification précise de ces deux propositions juxtaposées, quand on les considère dans l’ensemble de l’oeuvre de l’évêque d’Hippone? Ensuite, quelle est l’origine historique de la pensée qui se traduit dans cette expression elliptique ?⁹² (g.m.) (m.t.) (VERBEKE, 1990, p. 367).

Em *Soliloquiorum*, para avaliar a *ratio post fidem*, Agostinho delineou verdades acessíveis à razão natural e aos arcanos propriamente ditos, ocasião em que propôs uma teoria do conhecimento elaborada metódica e sistematicamente em *De Magistro*, ao partir

⁹⁰Que produz felicidade. Baseado na ideia da felicidade como meta verdadeira da conduta.

⁹¹Ego autem solam propter se amo sapientiam [...]. Lux est quaedam ineffabilis et incomprehensibilis mentium.

⁹²No início do segundo livro de *Soliloquiorum*, encontra-se em uma pequena súplica escrita por Agostinho; a frase permaneceu famosa na tradição cristã, como uma das mais puras expressões augustinianas: “conheça-me, e deixe-me conhecê-lo”. Qual é o significado específico para estas duas propostas justapostas, quando considerada em face de toda a obra do Bispo de Hipona? Em seguida, qual é a origem histórica do pensamento refletido internamente a esta expressão elíptica?

da pressuposição que essencialmente possuiríamos certezas, porquanto na mente humana estaria impressa a Verdade eterna, absoluta e necessária, a qual Agostinho buscou comprovar através de seu princípio *cogito si enim fallor, sum*; daí *pontum inconcussum* destacá-lo como precursor do vocábulo solilóquio, a expressar a sciência⁹³ em formato de autodiálogo, pelo qual o retor procurou um sentido tanto a *si-mesmo* quanto ao próprio *mundo*. *Soliloquiorum*, portanto não se reduz a mera contemplação da Verdade de *si*, muito mais, intenciona sua sobreposição àquilo que Gusdorf (1953) denominou: « *Le Monde Vécu*, qui appartient à l`expérience. Le monde vécu serait ainsi une sorte d`examen de conscience, mais de la conscience mythique »⁹⁴ (m.t.) (1953, p. 223).

Verbeke (1990) esclarece que primeiro Agostinho expressa o desejo de conhecer a si e a Deus, sem que insinue quaisquer imbricações entre esses dois conhecimentos; por segundo, é possível interpretar a súplica com o sentido da necessidade de Deus em *si-mesmo*, mas antes o autor teria, sobretudo de conhecer a *si*; por terceiro e talvez mais relevante, seria saber, em si, as razões pelas quais o retor gostaria de conhecer a Deus. Verbeke cita que por essa via, ao olhar a Deus e todas as coisas que existem, é possível adquirir realmente um profundo conhecimento de *si-mesmo*. Assim, as relações dialecticas que envolvem o *ser*, na antinomia do *mesmo* com o *outro* se constituem de basal articulação da realidade intelegível, ao se mostrarem em determinações ideais, necessárias e suficientes, pelas quais a substância participa da ordem da existência como estatuto ontológico no mundo real em articulações naturais, tal a manterem suas identidades no interior dessas relações, que se expressam ao configurar a doutrina do *Lógos*.

Essa é uma moção que implica a participação da ideia de um *Ser* supremo e o *ser* do movimento, que pela racionalidade se distende em nova relação de participação a constituir a identidade de *si*, e que implica distinguir o Ser de outros seres e de uma infinitude de não seres, o Ser inexprimível e impensável que pode se apresentar como o *outro* do ser, tal que o Ser absoluto tenha presença em uma pluralidade ordenada na natureza e não quão unidade indistinta; ao tempo em que elimina o não ser como oposto do ser, que seria o nada do eleatismo⁹⁵.

A visão de Verbeke pode ser encontrada em Platão na obra “O Sofista”, onde afirma que a alteridade é um dos cinco gêneros pênfil, quando o ser não pode ser visto

⁹³Capacidade de sentir prazer e dor ao manifestar felicidade e sofrimento; aonde inclui seus anseios, sonhos, pensamentos e lembranças (observações e verificações através da etologia humana).

⁹⁴O mundo da vida, aquele que pertence à experiência (a experiência vivida). O mundo vivido seria um tipo de exame de consciência, mas de uma consciência mítica.

⁹⁵Doutrina filosófica da escola de Eleia, que só admitia duas espécies de conhecimentos: os que provêm dos sentidos e são apenas ilusão e, aqueles que provêm do raciocínio, os únicos verdadeiros.

como irrestrita identidade, ou seja, só se faz plausível na multiplicidade das ideias. Assim, surgem conseqüências que inferem identidade e alteridade, a implicar o *mesmo* e o *outro* que estruturam presunções afirmativas e negativas em permanente dialectica que envolve a acção e seu fundeadouro; enquanto ser distinto em sua moção, cada qual é *outro* em relação a todos os outros, que Platão afirmou ser uma relação real do ser com o “não ser”, que a dialectica a identifica na relação de alteridade e, que precisamente o ser é tal como se põe, isto é, Platão traduz no discurso a densidão de *ser* e do não *ser*, que invoca a identidade e a alteridade, a definir a estrutura real de cada juízo.

As relações de identidade e alteridade são regidas por princípios que envolvem o permanente e o cambiante, ao exprimir o não ser *ad-eternum*, uma *alteridade* e, não o “não ser” do *logos*, que a razão reafirma *ser* o propriamente *ser* de significação. Não obstante os vocábulos *mesmo* e *outro* serem predicados do sujeito, se em *si* fossem apenas identidade não refletiriam a sua moção, da mesma forma se a relação fosse apenas de alteridade o *ser* não incluiria o em *Si* absoluto. Portanto, identidade e alteridade, em Platão, se constituem de conceitos distintos, a inferirem ideias superviventes; conceito preclaro principalmente do existencialismo do século XX.

Para Gagnebin de Bons (1997), em *Soi-même comme un Autre*, a identidade e a alteridade se constituem em uma fronteira intrínseca à mesmidade, enquanto similares entre si, sob uma sutil dessemelhança que faz a alteridade ser entendida como antônimo da identidade. Ricœur se afasta, pois da inclinação do espírito nos devaneios da excessiva subjetividade do idealismo, para se pautar pela objetividade:

Desde o início, portanto, Ricœur se situa num certo combate às versões mais exacerbadas do idealismo, em particular à pretensão de autosuficiência da consciência de *si*, para ressaltar os *limites* dessa tentativa. Limites entendidos, seguindo a empresa crítica de Kant, como a demarcação intransponível da racionalidade e da linguagem humana, sob pena de se cair em aporias ou, pior, na *hybris* (des-medida) de um pensamento que se auto-institui em absoluto; mas em limites também no sentido de uma *fronteira* que aponta, por sua própria existência, para outro país, para outra *região* que o território da consciência auto-reflexiva (GAGNEBIN DE BONS, 1997, p. 262).

O tema da alteridade também foi observado por Tzvetan Todorov quando expõe que o *eu* só pode existir na visão do *outro* que remete ao *si-mesmo*: “Podem-se descobrir os outros em si-mesmo, e perceber que não é uma substância homogênea e radicalmente diferente de tudo o que não é *si-mesmo*, o *eu* é um *outro*! Mas cada um dos *outros* é um também, sujeito tal como o *eu*” (TODOROV, 1982, p. 2).

Agostinho, não obstante se postasse como céptico ao conjugar com a dúvida em *De Civitate Dei*, em seu céptico princípio do *cogito si enim fallor, sum*, assumiu uma fiança

que implica não poder existir a *fides* por uma perspectiva e o *intellectus* por outra, mas sim o *intellectus fidei*, uma inteligência no interior da própria *fé*, como indicativo vital da linguagem performativa, aquelas que não descrevem, não relatam, nem se prestam a constatar absolutamente nada, por isso não se submetem ao critério de verificabilidade. Dessa linguagem fazem parte concepções como *Soliloquiorum*, maiormente proferidas na primeira pessoa do singular do presente do indicativo, em modo afirmativo e na voz ativa. *Soliloquiorum* seria, pois a apresentação da interioridade humana pela manifestação *dialectica* entre a razão e o sujeito; as dúvidas alçadas seriam deliberadas pela aplicação da lógica e, as limitações impostas pelos sentidos seriam minimizadas pelas fidúcias já inscritas no sujeito inteligível de si. Joan Fuster, em *El Hombre - Medida de todas las Cosas*, escreveu:

La conversación entre dos ya es diálogo, y diálogo privado: se desliza, a menudo, hacia la confianza efusiva o hacia la expansión confianzuda. Cuando dos hablan, si hablan en serio, se crea entre ellos un clima de intimidad automática, que no es, por lo demás, el clima de la conversación. La conversación entre más de seis o siete ya se hace difícilísima de mantener: no hay manera de seguir-la embridada, lógica, fructuosa y lúcida. La dispersión se sobrepone (FUSTER, 1970, p. 29).

A palavra solilóquios não refere uma elementar alocução; a sua época um neologismo que unificou duas palavras *solí* (só) e *loquens* (fala), com o significado de se falar *consigo mesmo*. O verbo *loquor* está intimamente ligado à *loquens*, que significa falar de forma expressiva, de *eloquium* (discurso); de *alloquium* (alocução, exortação); de *eloquor* (exposição, revelação, explicação); raízes provenientes de *Locutio*, o deus romano da *eloquentia*; conceito legitimado em Veikko Väänänen:

El latín del que son continuación las lenguas romanes 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 (VÄÄNÄNEN, 1968, p. 27).

A citação de Väänänen se justifica em razão de o verbo *loquere* pertencer à forma depoente, uma característica do latim que se configura pelo uso da forma verbal na voz *passiva*, mas com o significado na voz *ativa*. Esta construção implica uma atuação linguística, em que a locução se constitui de uma acção mediada, dentro de um circuito locutório a estabelecer uma *dialectica* onde se permutam falante e ouvinte. O simplesmente falar, em latim, estaria mais bem representado por *aio* do latim vulgar, ou por *dico*, de dizer; porém, estes dois verbos não pressupõem um agente, enquanto *loquor* requisita agentes mediadores e a conseqüente acção. Em *Soliloquiorum*, Agostinho infere que as certezas não procederiam do mundo sensível, as possuiríamos essencialmente,

através da *dialectica* introspectiva, o que a faz diversa da platônica que requisitava ao menos dois sujeitos para que a alocação sucedesse.

No solilóquio, aquele que fala não sintetiza seus pensamentos apenas no nível de sua consciência, os enuncia em silêncio, de forma articulada, após realizar racionalmente a moção de retorno a *si-mesmo*. Esse recurso de Agostinho em *Soliloquiorum* é usual tanto em monólogos; pensamentos e emoções provenientes do narrador, do qual a fala inicia e se finda sem intermediários. Porém, diferentemente do monólogo onde aquele que fala se dirige a audiência, em um solilóquio aquele que fala se reporta a *si-mesmo* como se outro fosse, que em *Soliloquiorum*, Agostinho o apresenta sob uma miríade probabilística: sua razão, sua alma, sua consciência ou mesmo o Criador:

Não se justifica a tua vergonha, dado esta conversa não ter propósito outro! O que fazemos, *chamo Solilóquios, para designar esta conversa que temos a sós*. Essa palavra é nova e talvez incisiva, mas apropriada para bem defini-la. Considero o melhor procedimento na busca da Verdade, onde se procede por perguntas e respostas de si para consigo. *Ao existir mais de um interlocutor, é raro que um destes não fique mortificado ao ser vencido na discussão*. Ocorre invariável se em debate acalorado, a intransigência sobrepujar a fraternidade e colocar o consenso por terra, *com argumentações de interesse pessoal*, no que causa danos ao amor próprio que, por vezes, se dissimula, mas nem sempre. Por isso, investigar a verdade com a ajuda de Deus, ao me perguntar e me responder; não existirá desonra se por concessão temerária, se voltar atrás, em busca de melhores soluções, porque não existe meio melhor para encontrar respostas. A razão em Agostinho hesita!⁹⁶ (g.m.) (m.t.) (SLq, Libri II – 7.14).

Para Jean Lauand (2010), a tradução do vocábulo latino *alter, -era, -erum* reporta, em português, um de dois, indica *vis-a-vis* o outro da locução; comporta, pois a *teoria da alteridade*; enquanto a tradução de *alius, -a, -ud* indicaria o que denominamos *outrem*, o outro em relação aos dois que falam. Este terceiro está espacialmente distante dos falantes; ele não presencia a locução, posto seja a pessoa terceira, quarta, quinta e seguintes, no que comporta a *teoria da aliedade*: “Existe outrem que talvez soubessem de nossos desejos, mas estão tão distantes que nem por escrito conseguiríamos nos comunicar”⁹⁷ (m.t.) (SLq, Libri II – 14.26).

Na verdade, *Soliloquiorum* refez o conceito de *dialectica*, que Agostinho distinguiu como a arte responsável pela gramática e afirmou que o objetivo quer de uma

⁹⁶Ridiculum est si te pudet, quasi non ob id ipsum elegerimus huiusmodi sermocinationes: quae quoniam cum solis nobis loquimur, Soliloquia vocari et inscribi volo; novo quidem et fortasse duro nomine, sed ad rem demonstrandam satis idoneo. Cum enim neque melius quaeri veritas possit, quam interrogando et respondendo, et vix quisquam inveniatur quem non pudeat convinci disputantem, eoque paene semper eveniat ut rem bene inductam ad discutiendum inconditus pervicaciae clamor explodat, etiam cum laceratione animorum, plerumque dissimulata, interdum et aperta; pacatissime, ut opinor, et commodissime placuit, a meipso interrogatum mihi respondeantem, Deo adiuvante, verum quaerere: quare nihil est quod vereare, sicubi te temere illigasti, redire atque resolvere; aliter hinc enim evadi non potest. Fluctuat Agostinho ratio.

⁹⁷Ille autem alius novit quidem pro familiaritate ardorem nostrum; sed ita longe abest, et ita nunc constituti sumus, ut vix ad eum vel epistolae mittendae facultas sit.

quer da outra, seria conduzir o homem à Verdade; para o retor a *dialectica* seria arte, enquanto a gramática constituiria a ciência; nesta, em face de inferências na construção e condução do raciocínio, derivaria a altercação em um colóquio eivado de sentidos díspares, tal que acabariam por não se acrescentarem na construção e condução do juízo. Essa constatação gerou um cuidado adicional na tradução de *Soliloquiorum*, onde o vocábulo *alter* surge por oito vezes, enquanto o vocábulo *alius* e seus derivados surgem em sessenta e nove ocasiões, o que exigiu uma atenção suplementar, no precisar quem e quando se apresentava o *alter* augustiniano, tal a garantir a fidelidade do sentido que não maculasse o *autre* francês de Ricœur.

1.2 Exposition sur *Soi-même comme un Autre*

O prefácio de *Soi-même comme un Autre*, reporta três grandes intenções filosóficas de Ricœur: A *primeira questão* reflete o *cogito* que aviva a hermenêutica do *si* ao longo da vida vivida, o qual não seria mais um *eu*, mas um *eu penso, eu sou* um *si* determinado por uma identidade reflexiva que se descobre e se recria permanentemente, no que ajuíza a questão ricœuriana da *ipseidade* e que faz da identidade, no tempo, nunca se constituir como instância última da realidade, porquanto ao falar, ao fazer, ao narrar e, ao se imputar ética e moralmente, o sujeito reflete seu ser em múltiplas revelações, que requerem respostas tais como, quem é esse que fala e que faz, que narra e que atesta seus atos a *si-mesmo*, quando ciente da imputabilidade pela responsabilidade implícita em suas ações? Ricœur responde:

[...] c'est toujours, semble-t-il, par un tel renversement du pour au contre qu'on s'approche du sujet; d'où il faudrait conclure que le *je* des philosophes du sujet est *atopos*⁹⁸, sans place assurée dans le discours. Dans quelle mesure peut-on dire le l'herméneutique du *soi* ici mise en œuvre qu'elle occupe un lieu épistémique (et ontologique, comme on dira dans la dixième étude) situé au-delà de cette alternative du *cogito* et de l'anti-*cogito*?⁹⁹ (m.t.) (RICŒUR, 1990, p. 27).

A essas questões Ricœur aponta que a hermenêutica do *si* confronta, pois a imediatez do sujeito na interpretação de *si-mesmo*, não ser mediada pela análise e reflexão do agente que a suscita. A *segunda* intenção de Ricœur procede à análise do agente e da ação no *plano do discurso*, que abarca a *dialectica* da mesmidade, correspondente a um

⁹⁸Significa ser amado e ser reconhecido pelo sujeito desse amor como *atopos* (qualificação dada a Sócrates por seus interlocutores), ou seja, como inclassificável, de uma originalidade implacavelmente imprevisível. (Nietzsche: sobre la atópia de Sócrates. Michel Guérin, *Nietzsche, Socrate, héroïque*. In. BARTHES, R. Fragmentos de un discurso amoroso, p. 33).

⁹⁹[...] Ao que parece é sempre por tal inversão de *pro* e *contra* que nos aproximamos do sujeito; donde se poderia concluir que o *eu* das filosofias do sujeito é *atopos*, sem lugar assegurado dentro do discurso. Em que medida se pode dizer que a hermenêutica do *si* aqui usada, ocupa um lugar epistêmico (é ontológico, como afirmaremos no décimo estudo) situado além desta alternativa do *cogito* e do anti-*cogito*?

núcleo sedimentado da identidade, identificado e reidentificado inúmeras vezes como o mesmo ontem, hoje e amanhã, quando se faz unicidade qualitativa e indiferente no escambo de um pelo outro, que seria o mesmo. Por isso, Ricœur apela a distinto critério, de outra noção de identidade, ao lhe acrescer nova interpretação, decompondo-a em *ipseidade* e *identidade* via à *hermenêutica do si*, isto é do caminho da pessoa individualizada de forma elementar, como corpo físico de um indivíduo qualquer, que passa para uma *pessoa particular de base*, o indivíduo complexo em que realmente cada um se constitui.

Para Ricœur, a continuidade ininterrupta daquilo que tem permanência substancial no tempo e, que constitui o conjunto total das marcas distintivas que permitem reidentificar um sujeito como o mesmo a refletir seu caráter, que ele nomina de mesmidade. É possível compreender o caráter de essa mesmidade na totalidade, quando ela requisita um modo característico, que Ricœur a nomina de *constância a si*, ou *ipseidade*: « Une chose est la persévération du caractère, une autre, la persévérance de la fidélité à la parole donnée. Une chose est la continuation du caractère ; une autre, la constance dans l'amitié »¹⁰⁰ (m.t.) (RICŒUR, 1990, p. 148).

A terceira intenção filosófica de Ricœur aponta para a *dialectica* do *si-mesmo* e do diverso de *si*, aludidas à *alteridade*, ao concebê-la como constitutiva da *ipseidade*. O título *Soi-même comme un Autre*, reitera essa visagem cruzada, posto se situe exatamente no diálogo do *ego* com o *alter*, a mostrar que é na textura da vida humana, que se apresenta *la différent* que dá sentido à ação do homem em uma filosofia reflexiva. Para Ricœur, o *si-mesmo* seria apenas uma forma reforçada do vocábulo *si*. A partir de um *quem*, Ricœur identifica a hermenêutica como uma filosofia do desvio, quando esse *quem* se divide em duas perspectivas: « de *qui* parle-t-on quand on désigne sur le mode référentiel la personne en tant que distincte des choses? Et *qui* parle en se désignant *soi-même* comme locuteur (adressant la parole à un interlocuteur)? »¹⁰¹ (m.t.) (RICŒUR, 1990, p. 28).

A lição efetiva de *Soi-même comme un Autre* é que, para aprender e compreender a realidade, é necessário antes compreender a *si-mesmo* como realidade posta no mundo; mais que isso, é necessário aprender a se ver resultante dessa experiência que invoca se vir como possível *outro* como se *outro* fosse. Assim, a fala é a primeira manifestação do agir e, a partir da qual são determinadas todas as outras modalidades de atuação: “a filosofia da

¹⁰⁰Uma coisa é o perseverar do caráter, outra, o perseverar da fidelidade à palavra concedida. Uma coisa é a continuação do caráter; outra é a constância na amizade.

¹⁰¹De quem falamos quando designamos sobre o modo referencial à pessoa como distinta das coisas? E, quem fala ao designar a *si-mesmo* como locutor (quando dirige a palavra a um interlocutor)?

acção é, na sua fase analítica, uma semântica¹⁰² das frases de acção e na sua fase reflexiva, uma investigação sobre as formas de o agente se dizer e, se reconhecer verbalmente como autor de seus próprios actos” (RICŒUR *in* Silva, 2001, p. 6).

Silva (2001) exhibe uma síntese dos dez estudos em *Soi-même comme un Autre: nos dois premiers* Ricœur analisa o discurso, através da linguagem cotidiana, quando procura discernir: Quem é o sujeito que fala? De quem se fala ao referir uma pessoa distinta das coisas? E, quem é o locutor ao se designar a *si-mesmo*? No *terceiro e quarto estudos* Ricœur imbrica a acção com seu agente, que implica a possibilidade de existência de um alguém que tem a liberdade de atuar, portanto a acção deste não desproveria de intencionalidade. Especificamente no *terceiro*, Ricœur apresenta sua “teoria da acção”, a qual dedica análise e reflexão, independentemente de seu agente e, a possibilidade de interpretá-la como se texto fosse à correlação com o conjunto de motivos inseridos em seu contexto, isto é, trata-se de um enunciado constativo apofântico, como exprime Ricœur: « L’action faite est devenue un fait; mais le rendre vrai est l’œuvre du faire »¹⁰³ (m.t.) (RICŒUR, 1990, p. 79).

A apreensão de Ricœur diz respeito às acções puras, independentes de seus agentes, quando sobressaem às questões: *O quê? Por quê?* E, o refutado *quem?* A partir do *quinto estudo*, Ricœur reconhece que estudos anteriores se pautaram pela análise descritiva, que não consideraram a dimensão temporal tanto do *si* quanto da própria acção e, por isso propõe examinar a questão da identidade. Para Ricœur, o agente do qual depende a acção, se constitui de uma história, onde a identidade pessoal só poderá se articular na dimensão temporal se demarcar sua existência.

No *sexto estudo*, que mais identifica Agostinho em *Soliloquiorum*, Ricœur revive o sujeito que narra e que conta sua história, para asseverar que o compreender a história de uma vida vivida, significa articular aquilo que se faz como *identidade narrativa*, quando o sujeito que *narra* se constitui como narrador e autor de *si*, onde a narração medeia o descrever e o prescrever predicacões éticas morais ao agente e a sua acção, tal que a narrativa reflita uma pessoa concreta, o que seria diferente de uma identidade narrativa a-histórica. Ricœur entende que, para o sujeito, a narrativa se constitui do próprio laboratório de suas experiências éticas, ao lhe expor os modos pelos quais ele se fez *ser-no-mundo* e, ao revelar um *si* mais amplo que um *eu*: « Une triade s’est imposée à moi; décrire,

¹⁰²Estudo das mudanças ou translações sofridas, no tempo e no espaço, pela significação das palavras; semasiologia, sematologia, semiótica.

¹⁰³A acção executada se fez um fato, porquanto torná-lo verdade é obra de um fazer.

raconter, prescrever – chaque moment de la triade impliquant un rapport spécifique entre constitution de l'action et constitution du soi »¹⁰⁴ (m.t.) (RICŒUR, 1990, p. 138).

Do *sétimo estudo* consta a surgência da concepção da primazia da ética sobre a moral. Para tanto, Ricœur se fundamenta, em especial, no contributo de Aristóteles e de Kant, que envolve a volição, o dever e, o imperativo categórico. Ao admitir a conciliação entre a teleologia, o dever e a obrigação deontológica¹⁰⁵. Ricœur divide esse estudo em três andamentos: por *primeiro* a perspectiva ética da vida boa marcada pelo pensamento ético aristotélico; por *segundo* a normatização moral, retirada da filosofia prática kantiana e, por terceiro trata da sabedoria prática, da virtude e do dever. O conceito kantiano de vontade, em Ricœur, surge como uma moção a indicar a possibilidade de sucessivos reinícios no decurso da vida vivida. No *oitavo e o nono estudos*, Ricœur centraliza a dimensão ética e moral na constituição da *ipseidade*, para analisar o agente e sua íntima ligação com suas acções, pelas quais responderá por decorrências porvindouras:

A la présente étude revient la tâche de justifier la seconde proposition, à savoir qu'il est nécessaire de soumettre la visée éthique à l'épreuve de la norme. Restera à montrer de quelle façon les conflits suscités par le formalisme, lui-même étroitement solidaire du moment déontologique, ramènent de la morale à l'éthique, mais à une éthique enrichie par le passage par la norme, et investie dans le jugement moral en situation¹⁰⁶ (m.t.) (RICŒUR, 1990, p. 237).

Ricœur rompe com a concepção de que o bom e o obrigatório, isto é o *ser* e o *dever-ser*, inevitavelmente se opõem: « Une volonté bonne sans restriction est à titre initial une volonté constitutionnellement soumise à des limitations. Pour celle-ci le bon sans restriction revêt la forme du devoir, de l'impératif, de la contrainte morale »¹⁰⁷ (m.t.) (RICŒUR, 1990, p. 241).

Para Ricœur o tempo seria o autor da dessemelhança, do afastamento e da diferença, pelo qual dele só se poderia abjurar se a identidade fosse alocada em termos de similitude e de continuidade ininterrupta, em um princípio que levasse em conta a alteridade frutificada em sua permanência no tempo:

¹⁰⁴Uma tríade se impôs a mim: descrever, narrar, prescrever, cada momento da tríade implicando uma relação específica entre a constituição da acção e a constituição do si.

¹⁰⁵Conceito que deriva da língua grega. O termo é usado para designar uma classe de tratado ou disciplina que se centra na análise dos deveres e dos valores regidos pela moral.

¹⁰⁶Ao presente estudo cabe a tarefa de justificar a segunda proposição, a saber, que é necessário submeter a perspectiva ética à aprovação da norma. Restará mostrar de que modo os conflitos suscitados pelo formalismo e, ele próprio estritamente solidário com o momento deontológico, conduzem da moral à ética, mas a uma ética enriquecida pela passagem, pela norma e, investida do julgamento moral em situação.

¹⁰⁷Uma vontade boa sem restrição é a título inicial uma vontade constitucionalmente submetida às limitações. Para aquela aqui, o bom sem restrição reveste a forma do dever, do imperativo, do constrangimento moral.

Mais cette problématique à elle seule ne suffit pas à caractériser une morale de l'obligation. A l'idée de l'universalité est indissociablement liée celle de la *contrainte*, caractéristique de l'idée de devoir; et ceci, en vertu des limitations qui caractérisent une volonté finie. [...] toute la démarche critique est de remonter de cette condition finie de la volonté à la raison pratique conçue comme autolégislation, comme *autonomie*¹⁰⁸ (m.t.) (RICŒUR, 1990, p. 240).

A dimensão temporal da ipseidade como forma dinâmica de permanência no tempo, implica uma identidade viva e reflexiva, onde Ricœur opõe o *si* ao *eu* para contrair simultaneamente a respectiva dimensão ética e moral, que requisita ao agente total responsabilidade por suas ações, como a submissão da virtude ao dever. No *décimo e último estudo*, Ricœur sintetiza as questões do prefácio, para tratar ontologicamente de investigações da hermenêutica do *si*, que se vê ante a possibilidade de agir e, para tanto requisita à identidade pessoal se estabelecer na vida vivida, através de duas noções de temporalidade: a identidade-*idem* e a identidade-*ipse*, que nessa descentralização refere uma relação egológica a apontar à explicitação da identidade pessoal.

Em Ricœur, o *idem* possui a característica da mesmidade, de permanência no tempo, um *ser* idêntico a *si* e imutável através do tempo e, o *ipse* com a característica de mutabilidade no tempo, que dessa forma pressupõe uma ação que nunca chegará a seu término enquanto manifestação de vida.

¹⁰⁸Mas essa problemática não é suficiente para caracterizar uma moral da obrigação. A ideia de universalidade está indissociavelmente ligada àquela do *constrangimento*, característica da ideia de *dever*; e essa, em virtude das limitações que caracterizam uma vontade finita. [...] Todo o procedimento crítico é levar novamente essa condição finita da vontade à razão prática concebida como autolegislação, como autonomia.

II - AVGVSTINIANVS INCARNATVM COGITO

A identidade pessoal ricœuriana, fundamentada nos preceitos de *mesmidade* e de *ipseidade*, se constitui de uma permanência que responda à questão:

Qui suis-je? Que la question soit difficile, la réflexion suivante va tout de suite le rendre manifeste. Parlant de nous-mêmes, nous disposons en fait de deux modèles de permanence dans le temps que je résume par deux termes à la fois descriptifs et emblématiques: le *caractère* et la *parole tenue*. En l'un et en l'autre, nous reconnaissons volontiers une permanence que nous disons être de nous-mêmes¹⁰⁹ (m.t.) (RICŒUR, 1990, p. 143).

Assim, o conceito de identidade no sentido de *ipse* com pretensão à realidade do íntimo, em Ricœur (1990), implica necessariamente um cogito substancialista à filosofia e, nesse sentido, imbrica conceitos tanto do *cogito* de Agostinho quanto o de Descartes. Para Ricœur a mesmidade seria igual à identidade *idem*, enquanto a identidade *ipse* seria mais uma complementação do *idem*, conforme ascrito no prefácio de *Soi-même comme un Autre*: « Notre thèse constante será que l'identité au sens d'*ipse* n'implique aucune assertion concernant un prétendu noyau non changeant de la personnalité »¹¹⁰ (m.t.) (RICŒUR, 1990, p.13).

Do acervo literário de Agostinho consta infinda excecionalidades, das quais destaque especial faz jus a que trata do cogito agostiniano. Este episódio se constitui do marco de partida do mecanismo que depara o entendimento da estrutura dialéctica em *Soliloquiorum*, enquanto um fenômeno que manifesta com clareza a veracidade da palavra que provoca e ao mesmo tempo invoca a divindade. O contato com os neoplatônicos permitiu a Agostinho, pela filosofia, compreender incoativamente aquilo que, dentre outras verdades, que antes só pela *fé* eram conhecidas e, ao serem sancionadas pela razão, viriam a proporcionar uma ulterior e cabal aderência ao Deus cristão.

Agostinho foi basal para a consolidação da Igreja cristã que, à época, vivia uma crise em face de posições divergentes, que o retor em um rasgo de originalidade alvitrou conciliar com a razão e a *fé*, ao utilizar da filosofia para esclarecer a relação do homem com Deus; amparou assim, os interesses da Igreja à conversão dos pagãos, ao invés de com eles confrontar. Críticas impresumíveis existiram a Agostinho e a sua filosofia cristã, como a de Pelagius que afirmava o pensamento simbólico se constituir de enganosa

¹⁰⁹Quem sou eu? Que a questão seja difícil, a reflexão que segue em seguida mostra ser evidente. Ao falar de nós mesmos, dispomos de fato de dois modelos de permanência no tempo, que eu sintetizo por dois termos ao mesmo tempo descritivos e emblemáticos: o *caráter* e a *palavra empenhada*. Em *um* e em *outra* reconhecemos facilmente uma permanência que afirmamos ser de nós mesmos.

¹¹⁰Nossa tese constante será a de que a identidade no sentido de *ipse* não implica nenhuma asserção concernente a um pretense núcleo não-mutante da personalidade.

representação mental e que, deste modo, estariam os homens sujeitos à derrelição, dado somente existir alguns eleitos e predestinados à salvação¹¹¹ conforme a Sagrada Escritura: “[...] porque muitos são os chamados, e poucos os escolhidos”¹¹² **(m.t.)** (Mt, 22:14).

A resposta de Agostinho aos pelagianos aclara concepções distintas para os termos latinos: *libertas* e *libero arbitrio*; enquanto o primeiro indicaria o estofo da desobrigação de quaisquer conjunturas, no segundo surgiria a indigência de opção, de onde emergiria a responsabilidade pela acção cogente, na forma como retrata Lavelle:

« L’identification de l’être et de l’acte nous permettra de définir notre être propre par la liberté. Nous créons notre personne spirituelle comme Dieu crée le monde. Mais il faut que nous fassions partie du monde comme une chose avant de pouvoir nous unir à Dieu par un libre choix. L’acte pur ne comporte aucun choix ; mais il rend possibles tous les choix chez un sujet qui, participant à sa nature, peut s’attacher, par un consentement qui fonde sa personne même, au principe intérieur qui l’anime et le fait être, ou bien s’abandonner à la nécessité par laquelle l’ensemble de tous les êtres finis, déterminés par leurs bornes mutuelles, exprime encore la suffisance de l’être pur »¹¹³ **(m.t.)** (LAVELLE, 1947, p. 48).

Contra o ceticismo ainda reinante a época, Agostinho demonstrou que o homem teria verdades em si, das quais seria impossível duvidar contando que a própria dúvida atestasse essas verdades; destas um bom exemplo é o princípio da não contradição. Assim surgiu o *cogito* agustiniano, comprovado em várias obras de Agostinho, como bem o retratou em seu diálogo com Evodius:

Ag. - [...] Pois, para compartilharmos dessa verdade evidente, primeiramente eu te perguntaria se existes? Talvez temas ser vítima de engano ao responder essa questão? Contudo não se enganaria de forma alguma, se não existisse.

Ev. – Seria melhor passares adiante às demais questões.

Ag. – Visto ser evidente que existes e, disso não poderias ter certeza mais manifesta caso não vivesses, assim também seria evidente que vives. Compreenderias que aqui existem duas realidades absolutamente verdadeiras?¹¹⁴ **(m.t.)** (DLA, Libri II – 3.7).

¹¹¹O monge *Pelagius* (360-425), fundador da seita Pelagianismo, defendia uma posição antiaugustiniana com relação à teoria da graça e da predestinação, fortemente refutada por Augustini numa série de tratados que se tornaram conhecidos como escritos antipelagianos. Mais tarde, o Pelagianismo foi condenado oficialmente pela Igreja nos concílios de Cartago (418 d.C.), de Éfeso (431 d.C.) no Concílio de Orange II (529 d.C.) (COSTA, 2002, p.352). O existente humano lançado no mundo, e abandonado a *si-mesmo*.

¹¹²[...] multi autem sunt vocati pauci vero electi.

¹¹³A identificação do ser e do agir nos permitirá definir nossa própria existência através da liberdade. Nós criamos nossa pessoa espiritual como Deus criou o mundo. Mas é necessário que façamos parte do mundo como algo antes de nos unir a Deus pela livre escolha. O ato puro não comporta uma escolha; mas torna possível todas as escolhas de um sujeito que, ao participar de sua natureza, pode se juntar por um consentimento que funda seu *si-mesmo*, a um princípio interior que o anime e o faz existir, ou melhor pode ter atendidas aquelas necessidades de todos os seres finitos, determinados por seus limites recíprocos, expressas na suficiência do ser puro.

¹¹⁴[...] Quare prius abs te quaero, ut de manifestissimis capiamus exordium; utrum tu ipse sis. An fortasse tu metuis, ne in hac interrogatione fallaris, cum utique si non esses, falli omnino non posses?

Ev. - Perge potius ad caetera.

Aug. - Ergo quoniam manifestum est esse te, nec tibi aliter manifestum esset, nisi viveres, id quoque manifestum est, vivere te: intellegisne ista duo esse verissima?

A partir dessa apreciação Agostinho se dirigiu ao monge Pelagius, em réplica retratada na trilogia composta pelas obras *Soliloquiorum*, *De Trinitate* e *De Civitate Dei*, como citou: “Nenhuma verdade permanece no argumento dos acadêmicos que afirmam: E se te enganas? Pois, se me engano, existo!” (m.t.) (DCd, Libri II – XI.27).

A Adeodato Agostinho explicou que em Deus não existiriam dúvidas: “Logo, servindo-nos de uma ilibada autoridade para nós muito cara, o apóstolo Paulo, que disse: Não existia em Cristo o ser e o não ser; nele só existia o ser”¹¹⁵ (DMt, LIBRI I – V 39).

Para Agostinho, na mente humana estaria impressa a Verdade eterna e absoluta, que seria mais nobre e extraordinária que a própria mente e, se possível fosse conhecê-la, nela certamente se reconheceria o Creador. Quanto a essa Verdade Bossuet expressou:

Et parmi ces vérités éternelles qui sont l’objet naturel de l’entendement, celle qu’il aperçoit comme la première, en laquelle toutes les autres subsistent et se réunissent, c’est qu’il y a un premier Être qui entend tout avec certitude, qui fait tout ce qu’il veut, qui est lui-même sa règle, dont la volonté est notre loi, dont la vérité est notre vie¹¹⁶ (m.t.) (BOSSUET, 1922, p. 255).

Em *De Civitate Dei*, Agostinho chega às certezas ao usar um argumento constituído de uma tríade: existimos, sabemos que existimos e, amamos existir e conhecer; verdades essenciais no homem, que não se encontram na memória de forma imaginativa. Assim, Agostinho manteve a perspectiva lógica, ao utilizar dialeticamente seu *cogito si enim fallor, sum*, para refutar em definitivo o ceticismo dos acadêmicos.

Ao interpretar a postura augustiniana, Boehner e Gilson afirmam:

A argumentação do cético invoca, invariavelmente, os erros dos sentidos. Tais erros, porém, nada demonstram contra aquele que não busca a verdade nos sentidos, mas no espírito. E, ainda que os sentidos não reproduzissem fielmente as coisas, é um caso incontestável que eles pelo menos percebem algo. O ato de percepção é um fato que não admite a menor dúvida (BOEHNER E GILSON 1998. p. 149).

Segundo o ceticismo, a suspensão do juízo, a *Epokhé*¹¹⁷, se faria necessária, na medida em que a percepção sensível sempre obtivesse contingências da realidade. Agostinho, embora apoiado nesta postura cética, ultrapassa-a ao demonstrar que seria possível ao homem assentir a existência de entes verdadeiros, mesmo quando utilizasse dados sensíveis. O retor partiu de bases do ceticismo probabilista dos acadêmicos para,

¹¹⁵Ergo, 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».

¹¹⁶ Para mim essa verdade eterna é o objeto natural de entendimento, que pode ser visto como o primeiro no qual todos os outros permanecem e, em torno do qual se reúnem, assim é que lá existe um primeiro Ser que tudo entende com clareza e, que faz tudo conforme sua vontade, que é em si-mesmo a governança de tudo e, cuja vontade é a nossa lei, donde a verdade é a nossa vida.

¹¹⁷Epokhé é um termo grego que significa “parada”, “obstrução”; muito utilizado na filosofia cética.

inversamente às conclusões dos cétricos, demonstrar que nelas já residiriam uma certeza de que no mundo sensível, existiriam evidências lógicas das quais não se poderia duvidar. Agostinho ao alocar maior evidência no verbo *sum*, depara a procepção a um *Ego* condenado inevitavelmente à existência. Agostinho entendia que na própria existência do ser no mundo residiria a condição de dúvida e, se esta existisse, necessariamente também haveria de se pressupor uma certeza: “Se não distingues o que digo e consente dúvidas à verdade, acaso distinga de ti, ao menos, estar a duvidar que não duvides; e, se é certo por isso estar a duvidar, procure onde está a verdade [...]”¹¹⁸ (DVr, Liber I - 39.73).

Horn (2008-d) ao analisar as fontes da concepção agustiniana de um mundo interior, comenta duas passagens do *cogito* que, pouco menos, passam despercebidas; destaque à que se presta buscar a origem do *cogito* agustiniano na teoria do desejo:

A favor disso já fala a convicção de que justamente a mais antiga passagem de prova mencionada reconhece “no sábio” uma imediata apreensão de *si*. Em *De Civitate Dei*, como em *De Trinitate*, Agostinho estabelece explicitamente uma relação entre o *cogito* e a concepção ética de desejo. [...] Agostinho, ocasionalmente, procura trazer a teoria do desejo para uma forma estrita: a felicidade – e, na verdade, para o Pai da Igreja, a felicidade da paz – é, de acordo com isso, não somente o fim supremo de desejo, bem entendido, mas, além disso, é o fim que ninguém pode racionalmente questionar (HORN, 2008, p. 42).

Aqui se apresenta mais uma simetria entre Agostinho e Ricœur, em que o retor procede a uma filosofia, na qual o esclarecimento da existência se dá mediante conceitos, que elucidam a busca por um sentido a sua vida, enquanto que Ricœur vai mais longe ao avaliar que a vontade deveria ser sopesada em si mesma e, não somente na existência vivida, porquanto dela penderia o decidir, o agir e o consentir, o que se instauraria pela *dialectica* do voluntário e do involuntário. Em ambos, é possível observar a tríade que indica a relevância não só do *dubitatio*, mas também do *cogitatio* e, do *spiritus amanter* da *res cogitans*, que revela intrinsecamente um desejar racional, implicado em uma consciência pensante. A certeza da existência deu a Agostinho a lucidez de pertença ao mundo creado; o saber dessa certeza lhe permitiu o sabor de vivenciar o mundo em seu espaço e tempo e, o amor por esse conhecimento o levaria a refletir sobre as aflições de sua vida vivida e, ao anseio à moção em encontrar respostas na Verdade, na forma como GUSDORF definiu: « Ma vie se donne à moi comme conscience d'un sens immanent à une certaine durée. Non point temps représentatif, mais temps substantiel »¹¹⁹ (GUSDORF, 1953, p. 199).

¹¹⁸Aut si non cernis quae dico, et an vera sint dubitas, cerne saltem utrum te de iis dubitare non dubites; et si certum est te esse dubitantem, quaere unde sit certum [...].

¹¹⁹Minha vida me é dada como sentido de consciência de um juízo imanente a um certo período de tempo. Não tempo representativo, mas um tempo substancial.

Para Agostinho poder-se-ia duvidar de tudo, conquanto a própria existência da dúvida fosse uma verdade, devido às evidências de sua realidade:

Como duvidar, entretanto, do que quer que seja, aquele que ao viver tem presente que compreende, deseja, pensa, conhece e julga? Visto que também se duvida, vive; se duvida, lembra-se do que duvida; ao duvidar, compreende que duvida; ao duvidar, espelha-se no correto; se duvida, pensa; se duvida, sabe e não sabe; se duvida, julga não consentir por temer. Quem quer, portanto, de qualquer parte duvidar, não deve a todos estes duvidar; pois que se não existisse alguma coisa, duvidar não poderia¹²⁰ (m.t.) (DTn, Libri X - 10.14).

Agostinho, após mil e duzentos anos, propiciou o surgimento do conceito de Descartes asseverado no *cogito ergo sum*, que ao separar sujeito e objeto do conhecimento, de forma pouco diversa, também afiançou a dúvida na certeza do *Cogito*:

Nenhuma verdade permanece no argumento dos acadêmicos que afirmam: E se te enganas? Pois, se me engano, existo! Quem não existe não pode se enganar; conquanto que, ao me enganar existo. Mas, se existo e me engano como me engano, quando é certo que existo ao me enganar? Embora me engane, sou eu que me engano, portanto, no que conheço que existo não me engano quanto a minha existência. Segue também que, no que conheço que me conheço, não me engano. Como conheço que existo, segue que também reconheço que sou e que me conheço. Assim conheço que conheço. Segue que ao amar essas duas realidades (existência e conhecimento), acrescento-lhes o amor, algo que não seria de menor valia. E, ao não me enganar com esse amor, não me enganaria com aquilo que amo; conquanto ainda que ele falso fosse, seria verdadeiro que eu o amo. Com efeito, que acordo existiria a me repreender e proibir um amor falso, se falso fosse que amo? Quando por outro lado, realmente se elas verdades são, quem delas duvidaria quanto a serem amadas, e se este mesmo amor fosse exatamente uma verdade? Tanto que não há ninguém que não desejasse continuar a existir e, da mesma forma não desejasse ser feliz. De que forma poderia ser feliz, se nada existisse?¹²¹ (m.t.) (DCd, Libri II – XI.27).

Agostinho embora criticasse o ceticismo, em sua máxima *sum si me fallit*, age como cético ao concluir que poderia duvidar de tudo, exceto dele mesmo. Se dele mesmo que duvida duvidasse, não mais duvidaria porque a dúvida em si deliraria, pois que a dúvida fosse prova contumaz de sua existência, o que o levou a uma primeira verificação, a predicação de sua existência, retratada no princípio da possibilidade de erro. Cumpre

¹²⁰Vivere se tamen et meminisse, et intellegere, et velle, et cogitare, et scire, et iudicare quis dubitet? Quandoquidem etiam si dubitat, vivit; si dubitat, unde dubitet meminit; si dubitat, dubitare se intellegit; si dubitat, certus esse vult; si dubitat, cogitat; si dubitat, scit se nescire; si dubitat, iudicat non se temere consentire oportere. Quisquis igitur alicunde dubitat, de his omnibus dubitare non debet; quae si non essent, de ulla re dubitare non posset.

¹²¹Nulla 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. Quia ergo sum si fallor, quomodo esse me fallor, quando certum est me esse, si fallor? Quia igitur essem qui fallerer, etiamsi fallerer, procul dubio in eo, quod me novi esse, non fallor. Consequens est autem, ut etiam in eo, quod me novi nosse, non fallar. Sicut enim novi esse me, ita novi etiam hoc ipsum, nosse me. Eaque duo cum amo, eundem quoque amorem quiddam tertium nec imparis aestimationis eis quas novi rebus adiungo. Neque enim fallor amare me, cum in his quae amo non fallar; quamquam etsi illa falsa essent, falsa me amare verum esset. Nam quo pacto recte reprehenderer et recte prohiberer ab amore falsorum, si me illa amare falsum esset? Cum vero illa vera atque certa sint, quis dubitet quod eorum, cum amantur, et ipse amor verus et certus est? Tam porro nemo est qui esse se nolit, quam nemo est qui non esse beatus velit. Quo modo enim potest beatus esse, si nihil sit?

observar uma mudança importante entre Agostinho, que de o próprio ser deduz o *cogito* “fallor ergo sum” e, Descartes que do *cogito* extrai o *ser*, “*cogito, ergo sum*”. Horn, em que pese interpretações teóricas sobre semelhanças e dessemelhanças no *cogito* de ambos, comenta: “Na base de uma interpretação transcendental, é possível ver, como acredito, o *cogito*, em Agostinho e em Descartes, como estreitamente assemelhados em termos de conteúdo [...]” (HORN, 2008, p. 41).

Leopoldo e Silva realça a diferença projectual entre Agostinho e Descartes:

Diferentemente de Agostinho, com Descartes não encontramos em nós a presença efetiva de Deus, mas a sua ideia, que o filósofo define como a marca de Deus em nós, o sinal que Deus deixa em nossa alma para que possamos encontrá-lo e, esse sinal é mais claro do que a representação de outros seres com os quais compartilharíamos a mesma natureza. A reflexão, isto é, a busca metódica da certeza no âmbito da própria mente, leva-nos a encontrar com total evidência a existência do *Eu*. Entretanto, por ser reflexão a exploração da dimensão subjetiva, ela não pode obter a mesma certeza no que concerne à existência do outro. Sou imanente a mim mesmo, mas sou estranho ao *outro* (LEOPOLDO E SILVA, 2012, p. 22).

Em *Soliloquiorum a dialectica* entre o *Ego* e o *Alter-ego*, salientada por Horn (2008-d), é instanciável já em sua construção verbal, enquanto que em Descartes o *cogito* é autoreflexão pura, desde que ele sempre o anuncie na *primeira* pessoa singular do verbo. Diversamente a Descartes em seu *cogito*, o retor faz uso não somente da *primeira*, mas também da *segunda* e da *terceira* pessoa do singular: “[...] se não distingue o que digo e consente dúvida à verdade, acaso distinga a ti ao menos não duvidar que duvides. [...] Todo aquele que sabe que duvida, sabe algo verdadeiro”¹²² (m.t.) (DVr, Libri I - 39.73).

Ricœur (1978), fala da ameaça de desaparecimento da sempre contestada filosofia do sujeito e, acrescenta que na verdade ela nunca existiu. A seguir Ricoeur elenca uma cadeia de *cogita* que constituem a tradição reflexiva, onde cada qual reinterpreta a precedente, tal a colocar em questão toda pretensão em tomar a reflexão e a posição do sujeito sobre *si-mesmo* como um ato original e fundamental de uma pretensa filosofia. Ricœur ressalta: “o *cogito socrático* (cuida de tua alma), *cogito kantiano* o *cogito augustiniano* (o homem interior), o *cogito cartesiano* (o penso, logo existo) e, o a determinar as condições de possibilidade da experiência (o eu penso deve poder acompanhar todas as minhas representações)” (RICŒUR, 1978, p.199).

Desroches (2002) referencia a crítica ricœuriana do cogito, a partir de Husserl que especifica a necessidade de estender o alcance da subjetividade constituinte até sua radicalização na filosofia transcendental, onde Ricœur critica o privilégio concedido à

¹²²Aut si non cernis quae dico, et an vera sint dubitas, cerne saltem utrum te de iis dubitare non dubites. [...] Omnis qui se dubitantem intellegit, verum intellegit.

reflexão a fim de redefinir o que ela representaria para uma hermenêutica consequente, que não colocaria mais o sujeito no princípio, mas no termo do percurso filosófico. Neste aspecto, Ricœur corrobora Agostinho ao afirmar que na inacção da segunda meditação cartesiana, ante a dúvida, seria capital intuir uma certeza.

[...] conformément à la visée ontologique du doute, la première certitude qui en dérive est la certitude de mon existence, impliquée dans l'exercice même de pensée en quoi l'hypothèse du grand trompeur consiste: *Il n'y a donc point de doute que je suis, s'il me trompe; et qu'il me trompe tant qu'il voudra, il ne saurait jamais faire que je ne sois rien, tant que je penserai être quelque chose.* C'est bien là une proposition existentielle; le verbe être y est pris absolument et non comme copule: *je suis, j'existe*¹²³ (m.t.) (RICŒUR, 1990, p. 17).

Gilson (2003) concorda com Agostinho ao citar que a via do homem que anseia evidenciar a existência de Deus, passa antes pela evidência de sua vivência:

Le remède contre le doute universel est cette évidence que l'on ne peut nier sans la prouver par l'acte même qui la met en doute: *je suis et je sais que je suis*; certitude qui défie toutes les objections des Académiciens, car comment se peut-il que'en le croyant je me trompe, puisque, *si je me trompe, je suis?*¹²⁴ (m.t.) (GILSON, 2003, p.14).

Posteriormente Descartes escreveu:

[...] não há, pois, dúvida alguma de que sou, se ele me engana; e, por mais que me engane, não poderá jamais fazer com que eu nada seja, enquanto eu pensar ser alguma coisa. De sorte que, após ter pensado bastante nisto e de ter examinado cuidadosamente todas as coisas, cumpre enfim concluir e ter por constante que esta proposição eu sou, eu existo é necessariamente verdadeira todas as vezes que a enuncio ou que a concebo em meu espírito (DESCARTES, 1983, p. 92).

Para Franquet Silva (2001) a filosofia cartesiana do *cogito* impõe à identidade do sujeito a certeza do existir, proveniente do subsistir sob o estigma da dúvida, onde perde sua ligação com o mundo. Às questões: Quem duvida? Quem existe? O que sou eu? Descartes responde ser alguma coisa que duvida e que pensa; uma inteligência, um entendimento, uma razão que constituem predicados atribuídos ao *eu*, tal que em vez de singularizá-lo, o generaliza e o aproxima de todos os outros *eus*, ao conferir características ordinárias a todos eles, no que não remete à individualidade, ao primar pela impessoabilidade e também por sua abstração.

¹²³Em conformidade com a perspectiva ontológica da dúvida, a primeira certeza que daí deriva é a certeza de minha existência implicada no próprio exercício do pensamento em que a hipótese do grande enganador consiste: *Não há, portanto nenhuma dúvida de que eu sou, se ele me engana; e, mesmo que ele me engane tanto quanto desejar, ele não poderá nunca fazer com que eu não seja nada enquanto eu pensar ser alguma coisa.* Eis aí realmente uma proposição existencial em que o verbo *ser* é tomado aí independentemente e não como verbo que liga o atributo ao sujeito: *eu sou, e existo.*

¹²⁴O medicamento contra a dúvida universal é a própria evidência, pela qual ela não poderá ser negada, sem que seja provada pelo mesmo ato que a coloca em dúvida: *eu sou e sei que sou.* Certeza que desafia todas as objeções dos acadêmicos, pois como seria possível que ao crer, nela eu me enganasse, dado que *se me engano, eu sou?*

Para Caporalini (2007), em Agostinho o ato de duvidar, cogitar, se enganar, ou pensar seria possível porque o *ser* nele se faz implícito. É desta forma que esta pesquisa comenta *Soliloquiorum* e perpetra sua colisão com a Alteridade de Ricœur, que Gagnebin De Bons (1997) entende como a própria dinâmica de encobrimento e de descoberta do Ser. Caporalini enfatiza que Descartes finalizou sua argumentação ao concluir por: “*Je pense, donc je suis (cogito, ergo sum)*; mas por quanto tempo? A saber, por todo o tempo em que eu estiver a pensar” (DESCARTES, 1983, p. 94).

Esta é a *ordo cognoscendi*, que institui o ser pensante, mais exatamente o *Cogito*, que surge metafisicamente desprovido de um espaço-temporal e, no qual Descartes ajuizou ter encontrado a certeza e a verdade, em um ego derivado da dúvida decorrente da existência deste *eu* encerrado em seu próprio pensar. Descartes num segundo momento deriva a dúvida para a hipótese de existência real de um gênio maligno, por isso dimana na própria incapacidade em diferenciar o falso do verdadeiro; por mais que este gênio o enganasse, seu pensamento não cessaria, do que se conclui só conceber o corpo ao compreendê-lo como existente e não pelos sentidos: “[...] não os conhecemos (os corpos) pelo fato de vê-los ou de tocá-los, mas somente por concebê-los pelo pensamento; reconheço com evidência que nada há que me seja mais fácil de conhecer do que meu espírito” (DESCARTES, 1983, p. 98).

Ao recomeçar sua construção da verdade, Descartes inicia seu questionamento a partir da existência ou não de um Deus e, se ele seria ou não enganador:

[...] por certo, posto que não tenha nenhuma razão de acreditar que haja algum Deus que seja enganador, e mesmo que não tenha ainda considerado aquelas que provam que há um Deus, a razão de duvidar que dependa somente desta opinião é bem frágil e, por assim dizer, metafísica. Mas, a fim de poder afastá-la inteiramente, devo examinar se há um Deus, tão logo a ocasião se apresente; e, se achar que existe um, devo também examinar se ele pode ser enganador: pois sem o conhecimento dessas duas verdades, não vejo como possa jamais estar certo de coisa alguma (DESCARTES, 1983, p. 100).

Nesse ponto se instaura a *ordo essendi*, que para Ricoeur (1990) seria a ordem sintética da qual Deus, simples elemento na primeira ordem torna-se o primeiro elo. Para Descartes, sua certeza mesmo que não a distinguisse como verdadeira ou falsa, passaria a existir sobre a concepção de um pensamento ou ideia:

Assim, restam tão somente os juízos, em relação aos quais eu devo acautelar-me para não me enganar. Ora, o principal erro e o mais comum que se pode encontrar consiste em que eu julgue que as ideias que estão em mim, sejam semelhantes ou conformes às coisas que estão fora de mim; pois, certamente, se eu considerasse as ideias apenas como certos modos ou formas de meu pensamento, sem querer relacioná-las a algo exterior, mal poderiam elas dar-me ocasião de falhar (DESCARTES, 1983, p. 101).

Descartes centra seu conceito em torno da ideia de uma *mathesis universalis*, como expõe em suas *Regulæ ad directionem ingeni*, a qual toma forma na inclinação do espírito para enunciar julgamentos sólidos e verdadeiros, sobre aquilo que a ele se apresenta enquanto conhecimento seguro. Descartes procurou fundar uma inteligibilidade em sentido genérico, a *mathesis universalis*¹²⁵ tal que por ela se permitisse conceber a não existência de conhecimento e da ciência senão pela subjetividade, como um lugar próprio da inteligibilidade, onde a ideia apresentada ao espírito em *si*, não seria falsa. Esta predicação estaria em correspondência à exterioridade do ser, o que carrega à questão da origem das ideias ou pensamentos: “Ora, destas ideias, umas me parecem terem nascido comigo, outras serem estranhas e virem de fora, e outras serem feitas e inventadas por mim mesmo” (DESCARTES, 1983, p. 101).

Descartes recoloca o cogito à verdade divina; o infinito (Deus) contém o finito (o cogito); Deus seria a essência da razão e do conhecimento do *ego*, que na busca pela verdade, estaria condenado a duvidar, portanto a certeza seria imanente e contingente. Descartes elabora a hipótese de uma graduação na perfeição da realidade objetiva concebida nas ideias:

Além do mais aquela pela qual eu concebo um Deus soberano, eterno, infinito, imutável, onisciente, onipresente e creador universal de todas as coisas que estão fora dele; aquela, digo, tem certamente em si mais realidade objetiva do que aquelas pelas quais as substâncias finitas me são apresentadas (DESCARTES, 1983, p. 103).

Em Descartes, o grau de perfeição leva à prova da existência de Deus, porque perfeição somente Nele, no qual a *árvore da sabedoria* poderia se expandir no pleno viço da certeza:

Viver sem filosofar equivale, verdadeiramente, a ter os olhos fechados, sem nunca procurar abri-los e, o prazer de ver todas as coisas que a nossa vista alcança não se compara à satisfação, que confere o conhecimento do que se encontra através da filosofia; enfim, que este estudo seja mais necessário para reger os costumes e nos conduzir na vida, do que o uso dos olhos para nos guiar os passos. Os brutos animais que apenas possuem o corpo para conservar se ocupam, continuamente, em procurar alimentá-lo, mas os homens, nos quais a parte principal é o espírito, deveriam primacialmente empregar o tempo na pesquisa da sabedoria, o seu verdadeiro alimento (DESCARTES, 2002, p. 443).

¹²⁵ A *Mathesis Universalis*, segundo Descartes, constituiria a ciência geral capaz de explicar tudo o que diz respeito à quantidade e à ordem, independentemente dos objetos de estudo; embora a razão fosse comum a todos os homens, o modo de utilizá-la poderia variar. Assim, Descartes inicia a busca do modo correto de uso da razão, ao considerar as matemáticas teóricas como modelo do conhecimento verdadeiro e rigoroso, as quais sugeriu aplicar como modelo a todos os domínios do conhecimento.

Agostinho, diferentemente da *árvore da sabedoria* de Descartes, não fez a análise lógica, mas sim uma implexa análise existencial, da qual o prólogo tem origem em uma inscrição no *pronaos* do *Delphus Oraculum*, onde segundo Pausânias, geógrafo e autor da obra “Descrição da Grécia”, existiria a imperativa admonição ΓΝΩΘΙ ΣΕΑΥΤΟΝ¹²⁶; clausular em Sócrates, frente a qual, ele teria afirmado: *só sei que nada sei!* Porquanto, para o pai da filosofia conhecer o mundo não seria possível enquanto o homem não voltasse a *si*, a sua existência, na forma como Marrou atesta de Agostinho: « Les successeurs d'Augustin aux ve et vie siècles, pour mineurs qu'ils apparaissent, n'en sont pas moins « d'une importance capitale pour la transmission du précepte delphique aux hommes du moyen âge occidental »¹²⁷ (m.t.) (MARROU, 1975, p.132).

Descartes era um fundacionalista¹²⁸, serviu-se de metáforas constante da segunda parte do Discurso do Método, para escrever seus “Princípios de Filosofia”. Ricœur (1990) identifica a cisão entre a verdade primeira de Descartes, sobre a qual se fundamentaria a verdade das outras coisas: a *ordo cognoscendi* e a *ordo essendi*:

Il n'est guère possible de pousser plus loin la fusion entre l'idée de moi-même et celle de Dieu. Mais qu'en résulte-t-il pour l'ordre des raisons ? Ceci, qu'il ne se présente plus comme une chaîne linéaire, mais comme une boucle ; de cette projection à rebours du point d'arrivée sur le point de départ. Descartes n'aperçoit que le bénéfice, à savoir l'élimination de l'hypothèse insidieuse du Dieu menteur qui nourrissait le doute le plus hyperbolique ; l'image fabuleuse du grand trompeur est vaincue en moi, dès lors que l'Autre véritablement existant et entièrement véridique en a occupé la place. Mais, pour nous, comme pour les premiers contradicteurs de Descartes, la question est de savoir si, en donnant à l'ordre des raisons la forme du cercle, Descartes n'a pas fait de la démarche qui arrache le *Cogito*, donc le *je*, à sa solitude initiale un gigantesque cercle vicieux. Une alternative semble alors ouverte : ou bien le *Cogito* a valeur de fondement, mais c'est une vérité stérile à laquelle il ne peut être donné une suite sans rupture de l'ordre des raisons ; ou bien, c'est l'idée du parfait qui le fonde dans sa condition d'être fini, et la première vérité perd l'auréole du premier fondement¹²⁹ (m.t.) (RICŒUR, 1990, p.21).

¹²⁶NOSCE TE IPSVM

¹²⁷A transmissão do preceito Delfico após o quinto século, para a vida dos sucessores de Agostinho, não foi de só menos importância, mas sim de suma, principalmente para os homens da idade média que traçaram o caminho ocidental.

¹²⁸Refere-se aos fundamentos ou alicerces do conhecimento.

¹²⁹É quase impossível promover a fusão entre a idéia de mim mesmo e a de Deus. Mas do que isso resultaria à ordem das razões? Isso, não aparece mais apenas como uma cadeia linear, mas como uma aselha. Dessa projeção em contagem regressiva desde o ponto de chegada ao ponto de partida. Descartes só pode ver o benefício, ou seja, a eliminação da Assunção insidiosa do mentiroso Deus que alimentou a dúvida mais hiperbólica; a fabulosa imagem do grande enganador foi derrotada em mim, como o outro existente realmente e inteiramente verdadeiro que ocupou seu lugar. Mas, para nós, como para os primeiros adversários de Descartes, a questão é, se ao dar à ordem das razões a forma do círculo, Descartes, não aproximou o *Cogito* de um desvio, então o *ego* em sua solidão inicial, se vê em um gigantesco círculo vicioso. Uma alternativa parece se abrir: O *Cogito* se funda num valor, mas é uma verdade estéril para a qual não é possível dar uma sequência sem colapsar a ordem das razões; ou é a idéia do perfeito que a funda em condições de ser finita, e a primeira verdade perde o halo de primeiro fundamento.

Diferentemente de Descartes, Agostinho estendeu seu *ego-cogito-cogitatum* às investigações de sua consciência primeira, no consagrar o diálogo entre o *si* vivente e o *si* pensante, a consciência que vivia e pensava, para então interpretar sua existência:

O homem frequentemente é um desconhecido para *si-mesmo* e não sabe o que pode ou não suportar. Por vezes presume que é capaz de suportar aquilo que não pode, e por outras perde o ânimo de suportar aquilo que a ele é possível suster. O homem se acessa ao se interrogar e assim encontra a *si-mesmo*¹³⁰ (g.m.) (m.t.) (DEp, 55-2).

Para Ricœur (1990), o raciocínio proposto por Descartes na primeira meditação, constrói a certeza do *cogito* através da dúvida hiperbólica e, na terceira meditação ao provar a existência de Deus, extingue a *ordo cognoscendi*, porque o *cogito* deveria conduzir do *ego* a Deus, depois às essências matemáticas e, às coisas sensíveis e aos corpos. No entanto, Descartes coloca a certeza do *cogito* em posição subordinada no que concerne à verdade divina, a qual é a primeira conforme a verdade da coisa. Assim surgiu a hermenêutica ricoeuriana que suplanta o sujeito cartesiano dicotomizado da realidade e, substancializado em *Cogito*. Para Ricœur, existe uma debilidade adentro o *cogito* cartesiano, que nem tanto é motivada por sua imperfeição, mas muito mais pela precariedade da certeza que subjuga a dúvida; entregue a si próprio o *eu* do *cogito* cartesiano é o Sísifo¹³¹ mitológico, condenado a subir e carregar o rochedo de sua certeza eternamente, na contraencosta da dúvida: “[...] à savoir que l’herméneutique du soi se trouve à égale distance de l’apologie du *cogito* et de sa destitution¹³² (m.t.) (RICŒUR, 1990, p.15).

Em Miguel Franquet dos S. Silva (2001), encontramos que Ricœur definiu uma hermenêutica no ponto intermediário entre duas tradições filosóficas: a primeira com a filosofia cartesiana do *cogito* que assenta o sujeito de forma imediata e a-histórica, tal que a identidade desse *eu* considerado entendimento e razão, torna-se impessoal e abstrata, posto desancorado do mundo, do tempo e do espaço e, a segunda que sustenta as filosofias da suspeita da consciência imediata, geradas dos conceitos de Nietzsche, Marx e Freud, que Ricœur aborda em sua obra *O Conflito das Interpretações – Ensaios de Hermenêutica*,

¹³⁰[...] Quia homo plerumque etiam sibi ipsi ignotus est: quid ferat, quidve non ferat, ignorat; et aliquando praesumit se ferre quod non potest, et aliquando desperat se posse ferre quod potest: accedit tentatio quasi interrogatio, et invenitur homo a seipso [...].

¹³¹O mito de Sísifo da mitologia grega foi retratado em um ensaio filosófico escrito em 1941 por Albert Camus, a condenação do personagem, em repetir indefinidamente uma mesma penalidade, empurrar uma pedra até o topo de uma montanha, contando que, toda vez que se aproximasse do topo, a pedra lhe escaparia e rolasse montanha abaixo até o ponto de partida, no que o fazia repetir todo o duro esforço já despendido.

¹³²[...] A saber, que a hermenêutica de *si* se encontra a igual distancia da apologia do *Cogito* e de sua destituição.

onde defende o ato de duvidar tanto quanto daquele que duvida ser uma ficção, o que inviabilizaria o projeto de uma identidade no sentido de unidade irreduzível e singular:

Se a hermenêutica é uma fase da apropriação do sentido, uma etapa entre a reflexão abstrata e a reflexão concreta, se a hermenêutica é uma retomada do pensamento sobre o sentido em suspenso na simbólica, ela só pode reencontrar o trabalho da antropologia estrutural como um apoio e não como um repelente; só nos apropriamos do que, primeiro, mantivermos à distância de nós (RICŒUR, 1978, p. 34).

Ricœur submeteu a metapsicologia freudiana à hermenêutica do sentido, ao pesquisar Freud concomitante a Marx e Nietzsche, e concluir que estes integrariam a hermenêutica da suspeita, ao acolherem a consciência imediata como mentirosa:

Para quem foi formado pela fenomenologia, pela filosofia existencialista, pela renovação dos estudos hegelianos e pelas investigações de tendência linguística, o encontro com a psicanálise constitui um enorme abalo. Não é esse ou aquele tema da reflexão filosófica que é atingido e questionado, mas o conjunto do projeto filosófico. O filósofo coetâneo encontra Freud nas mesmas paragens que Nietzsche e Marx. Todos os três se apresentam diante dele como os *protagonistas da suspeita*, os perfuradores de máscaras. Nasceu um problema novo: o da mentira da consciência, da consciência como mentira. Esse problema não pode permanecer um problema particular entre outros, pois o que está posto em questão, de modo geral e radical é o que nos parece a nós, bons fenomenólogos, como o campo, como o fundamento, como a origem mesma de toda significação, ou seja, a consciência [...] (RICŒUR, 1978, p.88).

Estes três grandes pensadores defendiam o princípio comum da inconsistência da consciência, pelo que são considerados os Pais da Desconfiança:

Acabaremos de situar a Freud dándole no sólo un oponente, sino una compañía. A la interpretación como restauración del sentido opondremos globalmente la interpretación según lo que llamaré colectivamente la escuela de la sospecha. Una teoría de la interpretación tendría entonces que dar cuenta no sólo de la oposición entre dos interpretaciones de la interpretación, una como recolección del sentido, la otra como deducción de las ilusiones y mentiras de la consciencia, sino también de la fragmentación y dispersión de cada una de estas dos grandes escuelas de la interpretación en teorías diferentes y aun ajenas entre sí. Esto es aún más cierto, sin duda, en la escuela de la sospecha que en la de la reminiscencia. La dominan tres maestros que aparentemente se excluyen entre si: *Marx, Nietzsche y Freud*. [...] Es relativamente fácil comprobar que sus tres empresas coinciden en *impugnar el primado del objeto* en nuestra representación de lo sagrado y el cumplimiento del objetivo de lo sagrado por una especie de *analogia entis* que nos injertaría en el ser en virtud de una intención asimiladora; es fácil incluso reconocer que en cada caso se trata de un ejercicio diferente de la sospecha; la fórmula negativa bajo la cual se podría colocar a estos tres ejercicios de la sospecha sería de la verdad como mentira (RICŒUR, 1973, p.32).

Para Ricœur (1977), após o advento da psicanálise, a reflexão filosófica impõe incorporar posições do freudismo para auxiliar o trabalho de reflexão e de crítica à consciência imediata. Por isso, em *Freud - uma Interpretación de la Cultura*, Ricœur apresenta a Escola da Suspeita. Isto explica máxime, o questionar de Ricœur a tudo que deriva da consciência imediata e ao fundamento hermenêutico da psicanálise na

contemporaneidade. Ricœur (1973) entende ser, a partir dessa atitude suspicaz, concernente a uma consciência que desconhece até a *si* própria, que um filósofo se instalaria entre psiquiatras, psicanalistas e psicólogos. Nesse sentido, Em seu ensaio *Le conscient et l'inconscient* (1966), Ricœur comenta que após estes três pensadores é necessário repensar a consciência como mentira e todas as mentiras que dela advém; entende que, assim deveriam ser ordenados enigmas como este:

Le philosophe contemporain rencontre Freud dans les mêmes parages que Nietzsche et que Marx ; tous trois se dressent devant lui comme les protagonistes du soupçon, les perceurs de masques. Un problème nouveau est né : celui du **mensonge** de la conscience, de la conscience comme **mensonge** ; ce problème ne peut pas rester un problème particulier parmi d'autres, car ce qui est mis en question de manière radicale et générale, c'est ce qui apparaît aux phénoménologues comme le champ, comme le fondement, comme l'origine même de toute de toute signification, c'est-à-dire la conscience. Il faut que ce qui est fondement en un sens nous apparaisse préjugé en un autre sens : le préjugé de la conscience ¹³³ (g.m.) (m.t.) (RICŒUR, 1966, p.412).

A crítica a essa consciência imediata de Ricoeur parte dos estudos sobre a fenomenologia de Hegel, para quem existiam verdades maiores que a razão humana:

Lo que ante todo y fundamentalmente debe repetirse es su crítica de la *conciencia inmediata*. A este respecto, tengo a la metapsicología freudiana como una extraordinaria disciplina de la reflexión: como la Fenomenología del espíritu de Hegel, pero en sentido inverso, en cuanto que efectúa un descentramiento del foco de las significaciones, un desplazamiento del lugar de nacimiento del sentido. La *conciencia inmediata* se encuentra, en virtud de ese desplazamiento, desasida en beneficio de otra instancia del sentido, transcendencia de la palabra o posición del deseo. Tal desasimiento al que de algún modo fuerza la sistemática freudiana debe efectuarse como una forma de ascesis de la misma reflexión, cuyo sentido y necesidad sólo aparecen después, como recompensa por un riesgo no justificado (RICŒUR, 1973, p.369).

Foucault (1997), ao retomar esta temática, destaca particularmente que Marx, Nietzsche e Freud fundamentaram uma teoria hermenêutica nova, ao nos disponibilizarem técnicas interpretativas, a partir das quais nós próprios teremos que nos interpretar, quando não, no mínimo inquirir a estes três sob o julgo de jazer refletidos em um eviterno jogo de espelhos. Para Novaski o ponto de encontro da reflexão filosófica com a psicanálise tem um lugar determinado de princípio por Freud, no qual estão à parte da consciência, os bloqueios, as resistências, os recalques, a infância e, instâncias outras de onde promana uma multitude de sentidos: “O que o sujeito pensa, é dissociado da experiência concreta;

¹³³ O filósofo contemporâneo conheceu Freud na mesma vizinhança que Nietzsche e Marx; todos os três se apresentam como protagonistas da suspeita, a consciência do uso de máscaras. Nasceu um novo problema: o da mentira da consciência, da consciência como a mentira; este problema não pode permanecer um problema particular, entre outros, porque o que é posto em questão de forma radical e geral, é que aparece certamente aos fenomenólogos como o campo, como o fundamento, como a origem mesma de toda a significação, ou seja, a consciência. Assim, o sentido que nos aparece deve ser fundamentado em outro viés: o viés da consciência.

no sentido da consciência imediata, é o pensar que tenta iludir e reprimir aquilo que a experiência desmente no real, aquilo que realmente é” (NOVASKI, 1984, p.45).

Para Ricœur (1973) o descentramento da consciência implica em a filosofia abandonar a ingenuidade e a segurança da consciência imediata. Esta é uma operação que lembra em muito a desconstrução de Jacques Derrida, que a afirma como uma passagem em direção a um antes ou um aquém do sentido. Este momento anterior é um movimento constante de retorno à coisa mesma. Para Derrida, existe uma procura intensa da verdade, uma busca do próprio reflexo; sendo que essa busca pode trazer a possibilidade de se alçar ao momento histórico anterior (DERRIDA, 2006, p.50).

Com a desconstrução da consciência imediata, surge o desapossamento da consciência como caminho do se tornar consciente e, já não se poderia mais pensar a consciência humana como puro princípio ou ponto de partida. Para Ricœur (1977), ela é apenas uma antecipação que se apresenta ao ser, consciente que tal será uma tarefa inacabada. Assim, em face de sua condição encarnada, o *Ego* surge espargido e confuso ao não possuir o que verdadeiramente é, por isso se vê obrigado a investir em signos contingentes e opacos, a mediatizar seu ato de ser entre as coisas do mundo.

Para Gagnebin De Bons (1977), à exaltação do “Cogito cartesiano” se oporia um *cogito* “quebrado” (*brisé*) ou “ferido” (*blessé*) como descreve Ricœur no prefácio a *Soi-même comme un Autre* e, que aponta para a crise do *cogito*, tal que a partir dele a hermenêutica do *si* se encontra a igual distância de sua apologia quanto de sua destituição, porque nele existe muito pouco ou em demasia. Abel e Porée aclaram o *brisé*:

Le « *cogito brisé* » forme un contraste avec le *cogito* de Descartes, dont Il dénonce la triple prétention à l’auto-position, à l’auto-fondation et à l’évidence intuitive. Cette triple prétention est en effet celle d’un « sujet exalté », que sa réflexion même rend aveugle aux liens qui l’attachent invinciblement à son corps propre, aux autres hommes, ainsi qu’au monde du langage et de la culture. Il ne s’agit pas cependant de lui opposer un « sujet humilié », c’est-à-dire un sujet incapable, par principe, de se connaître et d’être véritablement lui-même, comme y incite une tradition anti-cartésienne qui culmine avec Nietzsche et qui décourage toute réflexion et tout effort d’appropriation de soi par soi. Un *cogito brisé* n’est pas un « anti-*cogito* ». C’est l’acte d’un sujet qui se découvre séparé de soi, mais qui persiste malgré tout dans son vœu d’intégrité¹³⁴ (m.t.) (ABEL e PORÉE, 2007, p.17).

¹³⁴O “*cogito* quebrado” forma um contraste com o *cogito* de Descartes, dado ele acenar para uma tripla pretensão: a autoposição, a autofundação e a evidência intuitiva. Esta argumentação tripla pertence de fato a um “sujeito enlevado”, no qual a própria reflexão faz ligações cegas que prendem imediatamente seu próprio corpo ao de outros homens, através do mundo da língua e da cultura. Entretanto, ele não se inquieta que se lhe oponha a um “sujeito humilde”, se põe como um sujeito incapaz, por princípio, de conhecer verdadeiramente o outro de *si-mesmo*, como incita a tradição anti-cartesiana, que culmina com Nietzsche e que desencoraja quaisquer reflexões e toda tentativa de apropriação de si para consigo. Um *cogito* quebrado não é um “*anti cogito*”. É um ato de um sujeito que se descobre separado de si, mas que apesar de tudo persiste em seu desejo de integridade.

Em Ricœur (1977), só existiria um único Cogito o qual não se têm nem a si-próprio, que se resigna em não compreender sua verdade de origem e, que se predisponha contra a ilusão e a mentira da consciência de cada um de seus momentos. Essa é a inadequação da consciência imediata, cujo constato descontenta a Ricœur, por isso requisita prosseguir sua reflexão na busca pela arqueologia do sujeito em sua verdadeira autocompreensão, onde o ato de existir na relação com outros atos, faz-se por meio de obras e sinais exatamente na *différance*, termo tomado à Derrida (2003), que implica mais que uma simples altercação com *la différence*; implica a diferencialidade anterior a toda diferença determinada no puro diferir, enquanto espaçamento, temporização e relação com a alteridade implícita.

Berg acompanha o pensamento de Ricœur, ao expor a vacuidade do *homem interior* sem uma referência ao *homem exterior*.

Foi Descartes que, com alguns outros, em obras de natureza filosófica, cavou um fosso entre o homem e o mundo, entre assuntos humanos e não-humanos e entre a *res-cogitantes* e a *res-extensae*, nas palavras de Descartes. Por causa disso a psicologia tornou-se a ciência do sujeito, o que significa, em última análise, a ciência de um vácuo, de um nada; pois, o sujeito, o sujeito puro, *o homem interior sem nenhuma coisa exterior, não existe*. Ao pensarmos, pensamos alguma coisa, localizada, em última análise, aí, acolá, lá fora; ou seja, uma coisa, ou algo relacionado com coisas (**g.m.**) (BERG in Ragassi, 1998, p.104).

Assim, é possível estabelecer nexos entre o *cogito si enim fallor, sum* de Agostinho e, a dimensão da pessoa refletida no *homem falível* de Ricœur, quando este refere à relação do homem com Deus em uma perspectiva inversa, ou seja, intenciona chegar a Deus a partir do próprio homem, fator pungente em *Soliloquiorum*. Agostinho toma do homem falível para provar a existência de seu antípoda, o ser perfeito; assim a falha humana teria um caráter dual; Agostinho entende por isso a vida ter como princípio a alma, como realça Gilson:

Puisque la pensée se connaît comme âme, la première question qu'elle doit résoudre est celle de la nature de l'âme. En apparence, la place de cette idée ne diffère en rien dans la doctrine d'Augustin de celle qu'elle occupe dans toute autre philosophie chrétienne. Pour lui comme pour tous les philosophes chrétiens, l'homme est composé d'une âme et d'un corps, ce qui signifie que, sans l'un ou l'autre de ces deux éléments, il ne serait pas l'homme¹³⁵ (**m.t.**) (GILSON, 2003, p. 56).

Essa fratura do *cogito* exibiria a apreensão pelo sujeito de uma unidade muito maior, que se estabeleceria em cada ação, em cada obra, nas relações entre sujeito e

¹³⁵Posto que o pensamento se conheça como alma, a primeira questão que ele deve resolver é a natureza da alma. Em aparência, o *locus* não difere da ideia de Agostinho, de que essa doutrina deve se ocupar como para qualquer outra filosofia cristã. Para ele tanto quanto para todos os filósofos cristãos, o homem é composto de uma alma e de um corpo, o que significa que, sem um ou sem outro desses dois elementos, ele não seria um homem.

mundo, mesmo que nunca se totalizasse. Ragassi (1998) ao referir à unidade homem-mundo como um acontecimento concreto, sugere que esta colagem não constituiria essencialmente uma razão ao modo de Descartes; o pensamento é um episódio no homem e não uma produção humana independente de sua relação com o mundo. Para Ragassi, Descartes separa o homem do mundo, por fazer do pensamento um acontecimento meramente maquinal e, não uma ocorrência resultante de sua relação com o mundo, enquanto que para Ricœur não existiria um desprezencioso *cogito*, mas um pré-dado paulatino que se desvela no exercício da vivência, quando do encontro do sujeito e sua experiência em ser, onde ele se interpreta e ao fazê-lo autocompreende a *si* e ao seu *alter*, em uma via que permite acesso à verdade, como ato de conhecimento que o induz ao seu interior no deparar a *si-mesmo* e nessa acção encontra sentido à existência..

A questão que se impõe, neste ponto, é saber que espécie de ser é este *si* aqui reportado, tal a se mostrar para além de um pronome reflexivo? Para Ricœur o *si* se define exatamente em sua função de pronome reflexivo:

Em ce qui concerne le français, « soi » est défini d'emblée comme pronom réfléchi. Il est vrai que l'usage philosophique qui en est fait tout au long de ces études enfreint une restriction que les grammairiens soulignent, à savoir que « soi » est un pronom réfléchi de la troisième personne (il, elle, eux). Cette restriction toutefois est levée, si on rapproche le terme « soi » du terme « se », lui-même rapporté à des verbes au mode infinitif – on dit : « se présenter », « se nommer ». [...] c'est à l'infinitif, et encore jusqu'à un certain point au participe, que le verbe exprime la plénitude de sa signification, avant de se distribuer entre les temps verbaux et les personnes grammaticales ; le « se » désigne alors le réfléchi de tous les pronoms personnels, et même de pronoms impersonnels, tels que « chacun », « quiconque », « on » [...]. Ce détour par le « se » n'est pas vain, dans la mesure où le pronom réfléchi « soi » accède lui aussi à la même amplitude omnitemorelle quand il complète le « se » associé au mode infinitif : « se désigner soi-même »¹³⁶ (m.t.) (RICŒUR, 1990, p. 11).

Para Gilson (2003), o *cogito* augustiniano enquanto exime a dúvida pela certeza da existência, tem no pensamento uma atividade vital, onde pensar seria viver. Ricœur segue Gilson ao reportar que Descartes definiu o *Ego* como uma coisa pensante, todavia ele, Ricœur, entende o *Ego* em ato de se conhecer e, dado sempre na impossibilidade em se revelar, acaba remetido a um algo relacional, em face de não ter a objetividade das coisas:

¹³⁶ No que concerne à língua francesa, o *si* à princípio é definido como pronome reflexivo. Ele tem, na verdade, um uso filosófico que se faz no decorrer desses estudos e implica uma restrição que os gramáticos sublinham, a saber, que o *si* é um pronome reflexivo da terceira pessoa (ele, ela, eles). Esta restrição, entretanto, é removida se aproximarmos o termo *si* do termo *se*, quando *ela-mesma* a conduzirmos o modo do verbo no infinitivo – ao dizermos “apresentar-se, nomear-se”. [...] é no infinitivo e até certo ponto também no participio, que o verbo exprime a plenitude de sua significação, antes de se distribuir entre os tempos verbais e as pessoas gramaticais; o *se* designa então o reflexivo de todos os pronomes pessoais e mesmo de pronomes impessoais tais como “cada um”, “qualquer que”, “alguém”. [...] Esse desvio pelo “se” não é em vão, dentro dessa dimensão o pronome reflexivo “si” acede também à mesma amplitude onitemporal quando ele completa o “se” associado ao modo infinitivo: “designar-se a si mesmo”.

Por otra parte, la apodicticidad del *Cogito* sólo puede ser atestiguada si al mismo tiempo se reconoce la inadecuación de la conciencia. La posibilidad de engañarme a mí mismo, en cualquier enunciado óptico que pronuncie sobre mí mismo, es coextensiva a la certeza del *Yo pienso*: tampoco nos es dada la evidencia vivencial del *Yo pienso*, sino que es una vivencia presunta [...] que Husserl lo llama *presencia vivencial de si* (RICŒUR, 1973, p.369).

Sobre isso, em “*Soi-même comme un Autre*”, Ricœur escreveu:

Dieu confère à la certitude de moi-même la permanence que celle-ci ne tient pas d'elle-même. Cette stricte contemporanéité de l'idée de Dieu et de l'idée de moi-même, prise sous l'angle de la puissance de produire des idées, me fait dire que « comme l'idée de moi-même, [l'idée de Dieu] est née et produite avec moi dès lors que j'ai été créé ». Mieux: l'idée de Dieu est en moi comme la marque même de l'auteur sur son ouvrage, marque qui assure la ressemblance de l'un à l'autre. Il me faut alors confesser que « je conçois cette ressemblance (...) par la même faculté par laquelle je me conçois moi-même »¹³⁷ (m.t.) (RICŒUR, 1990, p. 20).

Horn ao acenar com um *eu puro* em Agostinho, deparou a fenomenologia de Husserl e, sua intenção de construir uma filosofia ligada a dados imediatos sobre evidências apodíticas, isto é, sobre fundamentos indubitáveis, no que constituiria a consciência em seu *cogito* e *cogitata*. Horn alicia, pois o ajuntamento do *cogito* augustiniano à fenomenologia husserliana, fenômeno que esta pesquisa tem a pretensão de expandir à alteridade ricœuriana. Husserl (2010) operou a redução fenomenológica ao modo cartesiano, mas o fez ao inferir uma reformulação crítica das meditações cartesianas.

Em Husserl, o *ego* transcende a vida da consciência que em *si* contém o que lhe é devido, a multiplicidade de vivências e seus correlatos visados intencionalmente, onde o que era tido como existente anterior à reflexão, se mantém inalterado em seu sentido. Ao refletir sobre *si-mesmo*, o *Ego* se inclui como que aberto a uma vida infinita de compreensão, que absorve como razão. Husserl consagrou à filosofia a transcendentalidade e, de certo modo assinalou a volta sectaria ao *cogito* cartesiano, mas o demudou com a ideia de intencionalidade da consciência; buscou impedir o conflito entre o *ego* e a *res cogitans*, em razão de que pensar envolveria as operações da consciência, posto que pensar seja sempre um pensar em algo, o que plenamente se configura no *cogito* augustiniano. Para Husserl, a reflexão sobre a experiência é análoga à autoreflexão da razão, uma vez que a experiência só seja possível pela redução ao sujeito puro, o *Ego* transcendental portador da experiência na arcada do mundo, que primeiro se apresenta como pretensão de

¹³⁷Deus confere à certeza de mim mesmo por uma permanência, que esta não conserva nem de si própria. Essa rigorosa contemporaneidade da ideia de Deus e da ideia de mim mesmo, tomada sob o ângulo do poder de produzir ideias, faz-me dizer que, assim como a ideia de mim mesmo, a ideia de Deus nasce e se desenvolve comigo, visto que fui criado. Melhor; a ideia de Deus está em mim como uma marca de um autor em sua obra, marca que assegura a semelhança de um com o outro. É, pois necessário confessar que eu idealizo essa semelhança, através da mesma faculdade pela qual eu idealizo a mim mesmo.

ser, um *vir-a-ser*; algo desprovido de juízos e valores e, por segundo apresenta o lado diáfano das relações entre o homem e o mundo.

Agostinho entende que na própria existência do ser no mundo reside a condição da possibilidade de duvidar, conforme escreveu: “se não distingues o que digo e consente dúvidas a verdade, acaso, distinga a ti ao menos não duvidar que não duvides; e se é certo por isso duvidar procure onde está o correto [...]”¹³⁸ (DVr, Liber I - 39. 73).

Agostinho parte do fundamento de que eu penso, posso errar, posso me enganar, mas não posso duvidar de que existo e, se me engano é porque existo, já que só existindo eu poderia me enganar e, disso não posso duvidar precisamente porque é evidente a minha realidade pensante:

AE – Tu que desejas se conhecer, tens consciência de tua existência?

AA – Sim, tenho!

AE – E de onde vem este conhecimento?

AA – Não sei!

AE – Conhece-te como um ser simples ou composto?

AA – Não sei!

AE – Saberias o que te move?

AA – Não sei!

AE – Tens consciência de que pensa?

AA – Sim!

AE – Então o teu pensar é uma verdade!

AA – Certamente!

AE – Veja bem para onde vais! Ao pensar que nada é desdito pelo conhecimento, provavelmente concluirás que o entendimento se constitui na bem-aventurança. Mas, somente é bem-aventurado aquele que vive, e nada vive se não existir. Estás querendo ser, viver, entender e existir para viver, e viver para entender. Logo tens consciência que existe, sabes que vive, sabes que entende. Talvez queiras alargar teu conhecimento e comprovar se estas coisas vão sobreviver para sempre, se vão fenecer, ou se alguma delas permanecerá para sempre e outras não, ou ainda se podem evoluir e involuir, supondo que sejam eternas¹³⁹ (*in SOLILOQUIORUM Liber II - 1. 1*).

¹³⁸Aut si non cernis quae dico, et an vera sint dubitas, cerne saltem utrum te de iis dubitare non dubites; et si certum est te esse dubitantem, quaere unde sit certum [...].

¹³⁹AA. - Tu qui vis te nosse, scis esse te?

AE. - Scio.

AA. - Unde scis?

AE. - Nescio.

AA. - Simplicem te sentis, ane multiplicem?

AE. - Nescio.

AA. - Moveri te scis?

AE. - Nescio.

AA. - Cogitare te scis?

AE. - Scio.

AA. - Ergo verum est cogitare te.

AE. - Verum.

AA. - Iam video totum quod cupis. Nam, quoniam neminem scientia miserum esse credis, ex quo probabile est ut intellegentia efficiat beatum; beatus autem nemo nisi vivens, et nemo vivit qui non est: esse vis, vivere et intellegere; sed esse ut vivas, vivere ut intellegas. Ergo esse te scis, vivere te scis, intellegere te scis. Sed utrum ista semper futura sint, an nihil horum futurum sit, an maneat aliquid semper, et aliquid intercidat, an minui et augeri haec possint, cum omnia mansura sint, nosse vis.

Em Agostinho, se existe uma dúvida necessariamente há que se pressupor uma certeza, pois não poderia enganar-se aquele que não tem uma existência; igualmente é que esta verdade já nos é possuída e não armazenada na memória de forma imaginativa, tampouco corpórea. Poder-se-ia duvidar de tudo, exceto de que se esteja duvidando, conquanto a própria existência da dúvida seja uma verdade, exatamente devido às evidências de sua realidade, ou seja, a dúvida atestaria a existência do homem. Para Agostinho, se existe uma dúvida necessariamente há que se pressupor uma certeza, pois não poderia se enganar àquele que não tem uma existência; igualmente é que esta verdade já nos é possuída e não contida na memória de forma imaginativa, tampouco corpórea. Poder-se-ia duvidar de tudo, exceto de que se esteja duvidando, conquanto a própria existência da dúvida seja uma verdade, exatamente devido às evidências de sua realidade, ou seja, a dúvida atestaria a existência do homem.

Agostinho por certo conhecia a histórica admonição do Oráculo que invocaria um conhecer a *si próprio* e, em *Soliloquiorum* a estendeu ao *nosce te ipsum ut sis qui es*¹⁴⁰, daí a questão agustiniana do *quem sou eu?* Por isso Agostinho buscou a patência de *si*:

E antes de mais, fique claro que poderá suceder que exista uma coisa susceptível de ser conhecida, isto é, que se possa conhecer e que, contudo, se desconheça; e que não poderá suceder que se conheça o que não seria susceptível de ser conhecido. Resulta daí claro que tudo quanto conhecemos gera, em nós e conjuntamente o conhecimento de *si*; de fato, o conhecimento nasce de ambos, do cognoscente e do conhecido. Assim, a mente, ao conhecer a *si-mesma*, é a única progenitora do seu conhecimento; ela é, por certo, o objeto conhecido e o sujeito cognoscente. Ela era cognoscível para *si* ainda antes de se conhecer, mas o conhecimento de *si* não existia nela quando ainda não se conhecia. Portanto, o caso de se conhecer gera um conhecimento de *si* igual a *si*, porque não se conhece menos do que se é, nem o seu conhecimento é de outra essência, não só porque ela própria conhece, mas também, como dissemos antes, porque ela se conhece a *si-própria*¹⁴¹ (g.m.) (m.t.) (DTn, Libri IX.12)

Para Ricœur (1990), a dimensão da pessoa reflete o *homem falível*, na relação do homem com Deus em perspectiva inversa, do ponto de chegada para o ponto de partida:

¹⁴⁰Conheça a si-mesmo para que seja o que és.

¹⁴¹Non itaque velut absentem se quaeret cernere, sed praesentem se curet discernere. Nec se quasi non norit cognoscat, sed ab eo quod alterum novit dignoscat. Ipsum enim quod audit: *Cognosce te ipsam*, quomodo agere curabit, si nescit, aut quid sit: *Cognosce*; aut quid sit: *Te ipsam*? Si autem utrumque novit, novit et se ipsam; quia non ita dicitur menti: *Cognosce te ipsam*, sicut dicitur: "Cognosce Cherubim et Seraphim"; de absentibus enim illis credimus, secundum quod caelestes quaedam potestates esse praedicantur. Neque sicut dicitur: "Cognosce voluntatem illius hominis", quae nobis nec ad sentiendum ullo modo, nec ad intellegendum praesto est, nisi corporalibus signis editis; et hoc ita, ut magis credamus, quam intellegamus. Neque ita ut dicitur homini: "Vide faciem tuam"; quod nisi in speculo fieri non potest. Nam et ipsa nostra facies absens ab aspectu nostro est, quia non ibi est quo ille dirigi potest. Sed cum dicitur menti: *Cognosce te ipsam*, eo ictu quo intellegit quod dictum est: *Te ipsam*, cognoscit se ipsam; nec ob aliud, quam eo quod sibi praesens est. Si autem quod dictum est non intellegit, non utique facit. Hoc igitur ei praecipitur ut faciat, quod cum praeceptum ipsum intellegit facit.

Dieu confere à la certitude de moi-même la permanence que celle-ci ne tient pas d'elle-même. Cette stricte contemporanéité de l'idée de Dieu et de l'idée de moi-même, prise sous l'angle de la puissance de produire des idées, me fait dire que « comme l'idée de moi-même, [l'idée de Dieu] est née et produite avec moi dès lors que j'ai été créé ». Mieux : l'idée de Dieu est en moi comme la marque kême de l'auteur sur son ouvrage, marque qui assure la ressemblance de l'un à l'autre. Il me faut alors confesser que « je conçois cette ressemblance [...] par la même faculté par laquelle je me conois moi-même »¹⁴² RICŒUR, 1990, p.21)

Para Novaski (1984), o *se interpretar* induz à temeridade da exposição de *si*; atesta a apoditicidade do cogito e sugere reconhecer a inadequação da consciência; *o que sou* não é necessariamente aquilo *que eu penso que sou*. Não por acaso que em latim, o aforismo *nosce te ipsum* era também conhecido pela admoestação *temet nosce*¹⁴³:

Com efeito, em Ricœur, a filosofia está impregnada do constante risco do *se*; compreender é se compreender, interpretar é se interpretar. Isso é um risco, posto que exija se expor diante de *si-mesmo*. É relativamente mais fácil, para não dizer mais confortável, buscar àquilo que sou em instâncias exteriores a mim, na minha cultura, na sociedade, nas instituições, na ideologia. Sem negar a importância de tudo isso, há, por outro lado, desvãos dentro de mim mesmo que ciosamente os escondo dos outros; reluto em lhes permitir que lá entrem e que, certamente, eu mesmo reluto em entrar (NOVASKI, 1984, p. 3).

Gilson (2003) escreveu que para o retor, saber que algo vive implica dele conhecer três termos; *ser*, *vida* e *conhecimento*, este o mais excelso:

Appliquons ce principe aux trois termes que nous venons d'appréhender: l'être, la vie, la connaissance. On peut être sans vivre et sans connaître, comme une pierre; on ne peut vivre sans être, mais on peut vivre sans connaître, comme une plante: on ne peut connaître ni sans vivre, ni sans être, comme un animal ou un homme. Ainsi puisque la connaissance implique la vie et l'être, au lieu que ni l'être ni la vie n'impliquent la connaissance, on doit admettre que, de ces trois termes, c'est la connaissance qui est le plus élevé¹⁴⁴ (m.t.) (GILSON, 2003, p.15).

Nesta inferência, Agostinho apela à evidência do conhecimento, no diálogo do retor com o seu alter-ego, onde propõe ao homem adentrar em *si* e se reflexiona. Portanto, pensar e saber que pensa, para Agostinho, seria o fundamento da existência humana, porque ninguém poderia pensar se vivo não estivesse, tal a assenhorear de si e escolher o seu caminho, pensamento que mais tarde originou outra de suas grandes obras, *De Libero Arbitrio*.

¹⁴² Deus confere à certeza de mim mesmo na permanência pela qual esta não conserva nem dela própria. Essa estrita contemporaneidade da idéia de Deus e da idéia de mim mesmo, submetida ao poder de produzir idéias, faz-me dizer que, como a idéia de mim mesmo, a idéia de Deus nasceu e se produz comigo, visto que fui criado. Melhor; a idéia de Deus está em mim como a marca do autor em sua obra, marca que assegura a semelhança de um como outro. É preciso então que eu confesse que concebo essa semelhança... através da mesma faculdade pela qual concebo a mim mesmo.

¹⁴³ Acaso se conheça *ou* tema se conhecer.

¹⁴⁴ Ao aplicar estes três termos ao que queremos apreender, *ser*, *vida* e *conhecimento* verão que é possível *ser* sem *viver* e sem *conhecer*, tal como uma pedra, e não se poderá *viver* sem *ser*, mas se pode *viver* sem *conhecer*, tal como uma planta. Assim, não se pode *conhecer* sem *viver*, tampouco sem *ser* como um animal ou um homem. O conhecimento implica a *vida* e o *ser*, enquanto que nem o *ser* nem a *vida* implica o *conhecimento*, logo é necessário admitir que dos três termos, o *conhecimento* é o mais excelso.

III – SEMINATVM RATIONES

De princípio é cogente esclarecer que *Soliloquiorum* contradiz quaisquer tentativas de vê-lo como projecção à transcendência, a não ser que no alter tenhamos o próprio summo Creador:

O conhecimento de si não se dá tanto por intuição, quanto por reflexão e na dilação temporal; a *realização de si* (incremento da *ipseidade*) só pode acontecer no acolhimento da alteridade. O *sujeito* é, pois, *expressão de si*, ao ser *mediação* entre o *dado* e a *forma*. A autorealização do homem é uma *identificação com o seu outro*, ora na imanência do sujeito (vida teórica), ora na transcendência do objeto (vida prática). Porque os *conteúdos* da realização antropológica, desde a apreensão cognitiva mais simples até à vida espiritualmente mais densa, vêm de fora (*ab alio*); a nossa essência é finita e encarnada (TEIXEIRA, 2004, cc).

Em *Soliloquiorum*, do estranhamento de *si* de Agostinho e de sua duplicação interior, decorre compreender o problema da inscrição do *outro* em *si*, como o modo de construção da identidade advogado por Ricœur, quando se lhe pode associar o modo particular de Agostinho de conceituar a ideia de *morada*, como o local mais íntimo do homem onde ele encontraria a real felicidade; por isso o retor é acatado como o *Mestre da Interioridade* na filosofia da introspecção. Por isso, Matthews (2007) afirma existir muito mais a dizer sobre o *ego sum* em Agostinho:

Agostinho pensa ter encontrado outra espécie de analogia para iluminar a tríade da unicidade com Deus. Desta vez, sua trindade é formada por três verdades: *Eu sou*, *Eu sei que sou* e *Eu gosto de ser e de saber que sou*; cada qual distinta das outras duas, mas nenhuma separada das outras (MATTHEWS, 2007, p.63).

A existência em Agostinho implica necessariamente à creatura a processão das *seminatvm rationes* advindas do Creador, quando o “eu existo” se faz verdade cabal do conhecimento interno do homem, o qual o retor assumiu em seu *Abditum Mentis*, como princípio de sua ascensão ao “eu sei que sei que existo”. Portanto, como afirma Ernst Tugendhat, essa é uma linguagem proposicional, porque o *eu* se põe como *locus* do *Ego*: “[...] o *eu-mesmo* contém o falante, o pensante, o judicante e o reflexante” (TUGENDHAT, 2013, p. 64).

3.1 Creaturalitate *ex-nihil*

Agostinho primeiro absorveu postulados do Zoroastrismo, doutrina religiosa monoteísta surgida no Irã, baseada em ensinamentos do profeta Zaratustra (660-583 a.C.), da qual as concepções religiosas implicavam dois princípios fundamentais a reger suas crenças, os quais infeririam à existência respectivamente de Ahura Mazda, a deidade

suprema e criadora de todas as coisas boas e de Ahriman, o princípio destrutivo que rege a cobiça, a fúria e as trevas. Os seguidores dessa doutrina acreditavam que seria dado aos homens se aproximarem do Divino, a ordem natural marcada pelo bem e a justiça, quando após a morte, cada alma seria julgada por seus atos, por isso acreditavam no paraíso, na ressurreição, no juízo final e na vinda do messias. Por segundo, Agostinho acessa influências do maniqueísmo, doutrina religiosa e dualística, fundada pelo filósofo cristão Maniqueu, também conhecido por Mani ou Manes, na Pérsia, no século III da era cristã, a qual interpretava o mundo a partir de dois princípios duais e opostos, que implica o confronto permanente entre o espírito intrinsecamente bom e a matéria inerentemente má.

O Maniqueísmo fazia uso do *emanatismo* de base *dualista*, da tradição oriental, como pressuposto de compreensão da realidade, no que recorda o princípio heraclítico do *devenir*, que implica a luta entre opostos. Essa concepção incluía ainda uma proposta gnóstica de se compreender a ordem cosmológica, onde os astros se inscreveriam em uma ordem estabelecida por substâncias conflitantes, das quais tudo emanaria e, uma teoria moral pela qual se propunha um método de libertação do homem. Traços dessa influência são encontrados na proto filosofia grega, especificamente no pensamento de filósofos pré-socráticos, como em Heráclito (séc.VI a.C) que reconhecia: “[...] tudo se fazer por contraste; e que, desta luta nasceria a mais bela harmonia” (BORNHEIM,1977, p. 36).

Dos princípios do Maniqueísmo, consta a eternidade do embate advindo da *Cosmogonia*¹⁴⁵, que se estabeleceu chamar de *Escatologia*¹⁴⁶, a eterna luta do bem e do mal; o primeiro, denominado Deus, não deparado pelos sentidos, apenas através da razão e, o segundo Satã, que reinaria no mundo sensível. Destes princípios emanariam substâncias a seres outros, que se fariam bons ou maus, tal que ao homem competiria promover a secessão dos elementos luz e trevas, por meio de rigorosa moral e, Manes seria a manifestação do princípio luminoso, o Espírito Santo.

Do Zoroastrismo e do Maniqueísmo surgiu um sincretismo que influenciou sobre maneira o judaísmo, o islamismo e o cristianismo, gerando uma espécie de *gnosticismo*, que culminou com uma primeira tentativa de instituir uma Filosofia Cristã conduzida sem rigor sistemático, advinda da vertente dos místicos do Cristianismo oriental. O gnosticismo misturava elementos cristãos, míticos, orientais e neoplatônicos, ao utilizar desse dualismo como princípio. Agostinho, familiarizado com a lógica aristotélica na condução do

¹⁴⁵Teoria sobre a origem do universo, geralmente fundada em lendas ou em mitos e ligada a uma metafísica. Como não houve testemunhas, as teorias da formação do mundo assentam-se na *fé* (cosmogonias religiosas) ou no *cálculo* (cosmogonias astronômicas).

¹⁴⁶Estudo sobre os incrementos ou doutrina sobre as últimas coisas, como o juízo final, a morte, etc.

raciocínio, não aceitou a base materialista condicionada pela canhesca lógica do maniqueísmo. A posteriore da filosofia neoplatônica, Agostinho se interessou pelas razões da existência humana através da *Cosmologia*¹⁴⁷ e, após sua conversão ao cristianismo e, das evidências no livro do *gênesis*, acolheu a criação *ex-nihil*, tese que fundamentou filosoficamente, máxime a justar com discípulos de Mani, que a implicavam a uma cosmogonia quanto a quaisquer criações outras.

A criação do mundo *ex-nihil* se mostra já no aleive inicial de *Soliloquiorum*:

Deus, construtor do universo, primeiro me dê a graça de te suplicar adequadamente, depois me fazei digno de por ti ser ouvido e por último me libertai. Deus, de ti tudo procede, posto não existissem e, só passaram a ser por vós. Deus, não consinta que os seres se aniquilem, e que de si próprios se promova a destruição. Deus que creaste este mundo do nada, o mais belo que os olhos possam contemplar. Deus, que não promove nenhum mal e faz com que este não impere¹⁴⁸ (m.t.) (SLq, Libri I – 1.2).

Agostinho optou por aquilo que à época pareceria uma aporia; Deus com o atributo de onipotência criaria o universo não de uma matéria pré-existente, mas do nada:

Senhor Deus onipotente, do princípio que de Vós procedeu e, da substância que resultou de vossa sapiência, creastes algo do nada. Creastes o céu e a terra não de Vós, porque doutro modo iguais seriam ao vosso filho unigênito e, por isso igual a Vós. E, de modo nenhum justo seria que, iguais a Vós fossem, por não serem de vossa substância. Nada existia fora de Vós, com que os pudésseis criar, ó trindade una e unidade trina. Do nada fizestes o céu e a terra, aquele grande e esta pequena, porque sois onipotente e bom para fazerdes tudo apropriado: um céu grande e uma terra pequena. Vós existíeis e nada mais quando fizestes o céu e a terra: uma contígua a Vós e outra próxima do nada; uma da qual Vós é soberano, outra que descende de coisa nenhuma¹⁴⁹ (m.t.) (DCf, Libri XII.7).

Agostinho entendeu que Deus criara tudo o que existe *ab initio mundum* e, a este concedera através de possessão as virtualidades que o compõe, as *rationes seminales*. Assim, o todo fora edificado *ex-nihilo*, apenas pela elocução do Creador: “Falastes! Logo se fizeram; assim, por vossa palavra se crearam por si”¹⁵⁰ (m.t.) (DCf, Libri XI.5).

¹⁴⁷Do grego *kosmos*, mundo, e *logos*, ciência, teoria. Conjunto das teorias científicas que tratam das leis ou das propriedades da matéria em geral ou do universo. Toda cosmologia supõe a possibilidade de um conhecimento do mundo como sistema.

¹⁴⁸Deus universitatis conditor, praesta mihi primum ut bene te rogem, deinde ut me agam dignum quem exaudias, postremo ut liberer. Deus per quem omnia, quae per se non essent, tendunt esse. Deus qui ne id quidem quod se invicem perimit, perire permittis. Deus qui de nihilo mundum istum creasti, quem omnium oculi sentiunt pulcherrimum. Deus qui malum non facis, et facis esse ne pessimum fiat.

¹⁴⁹Dominus deus omnipotens, in principio, quod est de te, in sapientia tua, quae nata est de substantia tua, fecisti aliquid et de nihilo. Fecisti enim caelum et terram; non de te, nam esset aequale unigenito tuo, ac per hoc et tibi, et nullo modo iustum esset, ut aequale tibi esset, quod de te non esset. et aliud praeter te non erat, unde faceres ea, deus, una trinitas et trina unitas: et ideo de nihilo fecisti caelum et terram, magnum quiddam et paruum quiddam, quoniam omnipotens et bonus es ad facienda omnia bona, magnum caelum et paruum terram. tu eras et aliud nihil, unde fecisti caelum et terram, duo quaedam, unum prope te, alterum prope nihil, unum, quo superior tu esses, alterum, quo inferius nihil esset.

¹⁵⁰[...] ergo dixisti et facta sunt, atque in verbo tuo fecisti ea.

A expressão *ex-nihilo* em Agostinho, não deve ser entendida como um nada substancial, mas da concepção pela qual não pré-existiria uma matéria de princípio para a criação do universo. Em suas confissões Agostinho escreveu: “[...] existimos porque fomos feitos; deste modo não existíamos antes de existir, tal que pudéssemos criar a nós próprios [...]”¹⁵¹ (m.t.) (DCf, Libri XI – 4.6).

Para Agostinho, Deus ao criar o primeiro momento, implícito adveio à criação do mundo, com o qual se ordenaram metafisicamente todas as criaturas em suas forças germinativas, segundo o que lhes foi concebido conforme o modelo idealizado pelo supremo Arquiteto. A criação, enquanto vestígio do Absoluto, d’Ele se diferenciaria por carecer de sua perfeição. Agostinho tem que as criaturas efetivariam ao se estabelecerem em uma ordem de proximidade e ao mesmo tempo de distanciamento da *Summa Essentia*. Agostinho por certo conhecia a escola de Demócrito de Abdera (460-370 a.C.) e sua célebre afirmação: “nada nasce do nada, nada retorna ao nada, portanto *o nada* existe tanto quanto alguma coisa” (ABDERA in PRÉ-SOCRÁTICOS, 2000, p. 260).

Em Agostinho, a *in-existencialidade* não significaria a absoluta ausência; esta tese implica que todas as criaturas estão sujeitas à mutação, portanto são contingentes justamente porque criadas do nada e, não da natureza de Deus, que seria o único retentor da imutabilidade, na forma como escreveu: “Não a gerou de *si* próprio para ser aquilo que Ele constituiria e, sequer a fez do nada para que a Ele semelhante fosse, nem sequer mesmo d’Ele a teria feito”¹⁵² (m.t.) (DGn, Libri I - 2.4).

Para Agostinho, a efemeridade das coisas seria a prova cabal, de que da natureza do Creador não procederiam, caso fossem, seriam imutáveis, imprescindíveis e sempiternas:

Todas as naturezas corruptíveis não são naturais porque de Deus não procedem; visto que não seriam corruptíveis se d’Ele tivessem sido geradas. Logo, se assim fosse então seriam aquilo mesmo que Deus é em si; por conseguinte, não seriam imutáveis aqueles que do nada se originam. Na verdade seria um sacrilégio a audácia de equiparar o nada a Deus, como se o que de Deus procedesse fosse como aquilo que do *nada* procede¹⁵³ (m.t.) (DNb, Libri I.10).

Para Agostinho o homem enquanto unidade substancial, composto de duas substâncias distintas, corpo e alma, ocuparia lugar de destaque, conforme aludiu no embate

¹⁵¹Ideo sumus, quia facta sumus; non ergo eramus, antequam essemus, ut fieri possemus a nobis.

¹⁵²[...] nec ea genuit de seipso, ut hoc essent quod ipse est; sed ea fecit de nihilo ut non essent aequalia, nec ei a quo facta sunt.

¹⁵³Omnes igitur naturae corruptibiles nec omnino naturae essent nisi a Deo essent, nec corruptibiles essent si de illo essent, quia hoc quod ipse est essent. Ideo ergo quocumque modo, quacumque specie, quocumque ordine sunt, quia Deus est a quo factae sunt; ideo autem non incommutabiles sunt, quia nihil est unde factae sunt. Sacrilega enim audacia coaequantur nihil et Deus, si quale est illud, quod de Deo natum est, tale velimus esse illud quod ab eo de nihilo factum est.

que manteve com seu irmão Navigius; constituir-se-ia da atividade de um corpo e de sua estrutura ontológica, porém com uma alma que a ele seria superior:

- Agostinho – Seria evidente a vós que somos um composto de alma e corpo? Todos consentiram que sim, exceto Navígio que respondeu isso ignorar.
 A. – Disso eu lhe perguntei: pensas ignorar tudo, ou dizes especificamente dessa proposição que dentre outras desconheces?
 Navígio – Não me considero totalmente ignorante.
 A. – Não poderias citar aquelas as quais tu conheces?
 N. – Sim, posso!
 A. – A não ser que isso te incomode, fale de algumas. (Navígio hesitou)
 A. – Não saberias ao menos que vives?
 N. – Disso eu sei.
 A. – Então sabes que tens uma vida, posto ninguém viva se ela não tiver.
 N. – Disso também sei.
 A. – Igualmente saberias que tens um corpo? (Navígio assentiu)
 A. – Saberias, então, que consistes de corpo e vida?
 N. – Sim! Entremeio existe dúvidas se não existiria algo mais que isso.
 A. – Logo não duvidaria dessas duas realidades: tens um corpo e uma alma, não obstante ter dúvidas se não existiria algo outro que para o homem representaria um complemento de sua perfeição.
 N. – Sim, exatamente isso!¹⁵⁴ (m.t.) (DBv, Libri I - 2.7).

Ante a mutação das coisas e a imutabilidade do Creador, Agostinho não aceitou a tese de Aristóteles, da origem do mundo a partir de um movedor imóvel, tampouco aceitou o gênesis da hipóstase¹⁵⁵ proposto no emanacionismo de Plotinus nas *Eneadas*, um princípio inicial transcendente, do qual derivaria toda a realidade do Unus absoluto em *si* e para *si-mesmo* e, em descendência a patamares inferiores de existência, na condição de que a cada moção descendente, ocorreria uma transformação substancial e essencial dos novos seres, os quais seriam mais impuros e imperfeitos e, conseqüentemente menos divinos; teologicamente, o emanacionismo confrontaria o Creacionismo e o Materialismo. Essa contingência da criação elucidaria o retorno ao *não ser (nihil)* no devir natural:

¹⁵⁴Augustini - Manifestum vobis videtur ex anima et corpore nos esse compositos? Cum omnes consentirent, Navigius se ignorare respondit.

A. - Cui ego: Nihilne omnino scis, inquam, an inter aliqua quae ignoras etiam hoc numerandum est?

Navigius - Non puto me, inquit, omnia nescire.

A. - Potesne nobis dicere aliquid eorum quae nosti?

N. - Possum, inquit.

A. - Nisi molestum est, inquam, profer aliquid. (Navigius dubitaret)

A. - Scisne, inquam, saltem te vivere?

N. - Scio, inquit.

A. - Scis ergo habere te vitam, siquidem vivere nemo nisi vita potest?

N. - Et hoc, inquit, scio.

A. - Scis etiam corpus te habere? (Navigius assentiebatur).

A. - Ergo iam scis te constare ex corpore et vita.

N. - Scio interim; sed utrum haec sola sint, incertus sum.

A. - Ergo duo ista, inquam, esse non dubitas, corpus et animam; sed incertus es utrum sit aliud quod ad complendum ac perficiendum hominem valet.

N. - Ita, inquit.

¹⁵⁵Origem do grego e utilizado como equivalente a “ser” com o sentido de verdadeira realidade. União do Verbo com a natureza divina, como substância única. Compreende-se uma realidade constituída, algo que se põe a *si-mesmo* como subsistente, onde ato e potência é uma só realidade autofundante de *si*.

Nosso Deus, em sua forma divina, di-lo Ele magnificamente a seus servos: Eu sou aquele que É! Diras isso aos filhos de Israel, Aquele que É me enviou a vós. Ele é verdadeiramente, porque é imutável. Com efeito, toda e qualquer mudança faz não ser ao que era; assim, Ele é verdadeiramente porque é imutável, Todo o restante por Ele foi feito e, d'Ele receberam seu ser segundo o seu modo singular¹⁵⁶ (m.t.) (DNb, Libri I .19).

A doutrina estoica fundamentada em extremo determinismo foi fundante, para que o retor inferisse regras de estudo à escritura, assentidas em *De Doctrina Christiana*, e que apreendeu à *criação* em perspectiva diversa: [...] seu domínio não cessou nem mesmo a partir do sétimo dia da criação do céu, da terra e de todas as coisas que creara, pois se assim procedesse estas se esvaeceriam [...] ¹⁵⁷ (m.t.) (DGn, libri IV - 12.22).

Em *De Magistro*, Agostinho faz uso de um verso de Virgílio na *Eneida-II*, 659: “[...] se nada agrada tanto aos deuses desta cidade?”¹⁵⁸. Assim, instiga o filho Adeodato sobre como poderia a palavra nada ter uma referência real, se não referiria qualquer coisa; se referenciasse tornar-se-ia algo e entraria em contradição com sua designação: “*Nihil*, qual outro significado, a não ser o que não existe?”¹⁵⁹ (m.t.) (DMt, Libri I – II.5).

Agostinho deparou indícios da realidade divina, muito mais no próprio homem que no derredor, pois exatamente a insuficiência do creado, atestaria a abundância do Creador. Ora, a princípio, aquilo que do nada previesse nada seria! Pois foi exatamente a partir desse conceito de *creatio ex-nihilo*, que Ricœur identificou a ontoteologia agustiniana:

Es el pensar filosófico el que excluye todo fantasma de un mal substancial. A su vez clarea una nueva idea de la nada, la de *ex nihilo*, contenida en la idea de una creación total y sin resto. Simultáneamente se presenta otro concepto negativo, asociado al anterior, el de una distancia óptica entre el creador y la creatura, distancia que permite hablar de la deficiencia de lo creado en cuanto tal; en virtud de esta deficiencia resulta comprensible que creaturas dotadas de libre elección puedan declinar lejos de dios e inclinar hacia lo que tiene menos ser, hacia la nada. Merece que reconozcamos como tal este primer rasgo de *la doctrina agustiniana*, a saber, la conjunción de la ontología y de la teología en un nuevo tipo de discurso, el de la ontoteología (g.m.) (RICŒUR, 2008-b, p. 177).

A tese da gênese *ex-nihilo*, mostrou aos maniqueístas que a matéria do mundo seria devida unicamente ao Creador e, aos Neoplatônicos evidenciou que não seria o mundo da mesma natureza de Deus, porquanto do *não-ser* absoluto Ele fez o *vir-a-ser*:

¹⁵⁶Magnifice igitur et divine Deus noster famulo suo dixit: *Ego sum qui sum; et dices filiis Israel: Qui est misit me ad vos.* Vere enim ipse est quia incommutabilis est. Omnis enim mutatio facit non esse quod erat. Vere ergo ille est qui incommutabilis est. Cetera quae ab illo facta sunt, ab illo pro suo modo esse acceperunt.

¹⁵⁷[...] non ut ipso saltem die septimo potentia eius a coeli et terrae, omniumque rerum quas condiderat, gubernatione cessaret, alioquin continuo dilaberentur.

¹⁵⁸Si nihil ex tanta superis placet urbe relinqui?

¹⁵⁹Quot verba sunt in hoc versu: «Si nihil ex tanta superis placet urbe relinqui»? [...] «Nihil» quid aliud significat nisi id, quod non est?

O céu e a terra existem e, proclamam que foram criados através de suas mudanças e variações. [...] todas as coisas proclamam que não se fizeram por *si-mesmas*: existimos porque fomos criados; mas não existimos antes de existir, portanto não poderíamos ter criado a nós mesmos [...]. O Artífice formou os corpos ao impor forma e aspecto à matéria, que já no existir, as recebeu; assim surgiu a terra, a pedra, a madeira, o ouro e quaisquer coisas outras. E, de onde proviria a matéria, se Ele não a tivesse criado? [...] Que creatura existiria, se não porque Ele existe?¹⁶⁰ (m.t.) (DCf, Libri XI - 5.7).

Kolakowski coligou o *nada* de Agostinho à obra o *Ser e o Nada* de Sartre:

Desde que o presente reduz-se a nada, e desde que o universo físico, ao não ter qualquer conhecimento do tempo, não possui parte no tempo também (isto é, nenhuma memória e consequentemente nenhum passado), mas seu tempo é nosso, esta experiência leva a suspeita alarmante de que uma idéia tão evasiva e lúbrica quanto a de ser, está simplesmente além da nossa compreensão. Esta poderia ser uma causa para o desespero se não houvesse um Ser Absoluto que pode rearmazenar nossa segurança e o sentimento de que existe uma ordem afinal... Sartre não estaria satisfeito caso não tivessem lhe informado de que era um discípulo incompleto de Agostinho (KOLAKOWSKI, 1988, p. 34).

Para Agostinho, as razões seminais se apresentariam à criação em um escorso ontológico *sui generis*; os seres criados teriam uma estrutura constitutiva fruto de princípios ontológicos: *modus*, *especies* e *ordo*¹⁶¹. Agostinho parte de um Criador imutável, imperecível, necessário e atemporal, que tudo esquipa em virtualidades, por isso em *Soliloquiorum* instanciou a processão das *rationes causatae*:

R. - E o que respondes a isto? As árvores pertencem ao gênero das coisas que nascem e morrem?

A. - Também não posso negar isto!

R. - Então poderemos deduzir que coisas verdadeiras podem morrer!

A. - Nada contraponho!

R. - E não acreditas que ao fenecer coisas verdadeiras, não feneceria a verdade, assim como a morte do casto não implicaria na morte da castidade?¹⁶² (m.t.) (SLq, Libri I – 15.27).

Em uma visão sistêmica, poder-se-ia considerar que: a *medida* caracterizaria o modo pelo qual cada ser expressa sua existência no mundo, sua unidade e proporção; o *número* diz respeito à espécie, a forma pela qual a creatura expressa à existência mundana em números ocultos, que determinariam sua beleza e veracidade e, o *peso* que disporia sua estabilidade em face da finalidade, no que viabilizaria à creatura seu grado de bondade e

¹⁶⁰Ecce sunt caelum et terra, clamant, quod facta sint; mutantur enim atque variantur [...]. Clamant etiam, quod se ipsa non fecerint: "Ideo sumus, quia facta sumus; non ergo eramus, antequam essemus, ut fieri possemus a nobis". Artifex formans corpus... et imponit speciem iam existenti et habenti, ut esset, veluti terrae aut lapidi aut ligno aut auro aut id genus rerum cuilibet. Et unde ista essent, nisi tu instituisses ea? Quid enim est, nisi quia tu es?

¹⁶¹Medida, número e peso.

¹⁶²R. - Quid illud alterum? Nonne concedis hoc genus rerum esse arborem, quod nascatur et intereat?

A. - Negare non possum.

R. - Concluditur ergo aliquid quod verum sit, interire.

A. - Non contravenio.

R. - Quid illud? Nonne tibi videtur intereuntibus rebus veris veritatem non interire, ut non mori casto mortuo castitatem?

amor, portanto não existiriam momentos temporais distintos às criações. Daí, o retor derivar das *rationes seminales* às *rationes causatae*, a potência ontológica de Aristóteles, que respondeu a Heráclito e Parmênides; não *ser* do *não-ser-absoluto* a surgir o *ser*, mas do *ser-em-potência*, *ser em ato*, tal qual a semente a possui em *si* para se tornar árvore da vida¹⁶³; por isso, o mundo estaria prenhe de causas a se reproduzirem.

A perspectiva da obra agustiniana, ao desviar da cosmologia grega e primar pelo humanismo cristão, adquiriu uma natureza antropológica quando o retor estudou o homem através da teurgia¹⁶⁴. Igualmente, do homem o retor deliberou predicções divinais, que posteriormente se tornaram o mote do período medieval e, o comburento para o humanismo decorrente da Renascença: “Em verdade, além de todos os milagres ao homem, o maior deles é o próprio homem”¹⁶⁵ (m.t.) (DCd, Libri X.12).

Essa afirmação de Agostinho se fez esperança renascentista na liberdade do homem em tecer seu destino, algo incisivamente realçado por Pico della Mirandola (1463-1494) em seu *Oratio Hominis Dignitate*:

Não te fiz nem celeste nem terrestre, nem mortal nem imortal, para que tu, livremente, tal como um bom pintor ou um hábil escultor, dê acabamento à forma que te é própria, segundo teu desejo e resolução. Você poderá degenerar-se e transformar-se em ser inferior, aquele considerado irracional; mas poderá regenerar-se de acordo com sua decisão, e aproximar-se dos seres superiores que são divinos (MIRANDOLA, 2015. p.50).

E, da mesma forma em Blaise Pascal (1623-1662), quando ele trata dos meios de se crer: « [...] qu'est-ce que l'homme dans la nature ? Un néant à l'égard de l'infini, un tout à l'égard du néant, un milieu entre rien et tout. Il est infiniment éloigné des deux extrêmes et son être n'est pas moins distant du néant d'où il est tiré que de l'infini où il est englouti »¹⁶⁶ (PASCAL, Pensées, 1999, I- 4). A consecução do homem por si-mesmo, tal como um artista, também se vê na obra de Zilles (2006):

Na arte de viver, o homem é o artista e, ao mesmo tempo, o objeto de sua arte; o lapidador e, simultaneamente, a pedra a ser lapidada. Embora biológica e culturalmente em parte programado, o ser humano sempre também se pode decidir por algo ainda não programado. Pressionado pelas circunstâncias que o cercam, haverá sempre mais caminhos que podem ser seguidos. O homem não só pensa, mas também age em relação a si-mesmo, em relação aos semelhantes e em relação ao mundo, pois conduz sua vida (ZILLES, 2006, p. 3).

¹⁶³Árvore da Vida é um símbolo sagrado da criação, fecundidade e imortalidade, que representa a ligação entre céu, terra e submundo

¹⁶⁴Arte de fazer milagres.

¹⁶⁵Nam et omni miraculo, quod fit per hominem, maius miraculum est homo.

¹⁶⁶[...] O que é o que homem na natureza? Um nada em relação ao infinito e um tudo em relação ao nada, um intermediário entre o nada e o tudo. Está infinitamente longe dos extremos e seu ser não é inferior à distância ao nada de onde ele foi retirado que do infinito de onde ele será tragado.

Agostinho deliberou a infinita liberdade de Deus aos homens, em um mundo regido por imperativos lógicos, fundamentados no aristotelismo, onde o conhecimento de *si* se faz solidário ao conhecimento de toda a cosmologia, conquanto o conhecimento desta implicasse a liberdade de não agrilhoamento a quaisquer formas outras de verdades terminantes; a liberdade seria um pressuposto do ser humano, a partir das relações que ele estabelecesse com o princípio de ser, a forma Suprema imutável.

Ao rememorar Platão, Agostinho aceitou a dualidade das coisas que, ao não poder ser o *absolutamente ser*, sequer seria o *não ser* de modo absoluto:

[...] Deus, Trindade Una e Unidade Trina, fora de Vós nada existia com que pudesses criar: por isso fizestes o céu e a terra, aquele grande e esta pequena, porque sois onipotente e bom para fazer tudo bom, um grande céu e uma pequena terra. Só Vós existíeis e nada mais, e fizestes o céu e a terra, dois acontecimentos, um próximo de Vós, a outra próxima do nada, esta do qual Vós é o superior, e o outro que em nada seria inferior a ela¹⁶⁷. [...] foram feitas por Vós do nada, não, porém, da vossa substância ou de certa matéria pertencente a outrem ou anterior a Vós, mas de matéria concreada, isto é, creada por Vós ao mesmo tempo em que ela, e sem nenhum intervalo de tempo, fez passar da informidade à forma¹⁶⁸ (m.t.) (DCf, Libri XII.07 e VIII.33).

A liberdade de escolha do homem seria determinante à dignidade essencial da criação divina, na forma como ressalta Etienne Gilson (1962), em que o homem seria o único ser ao mesmo tempo autônomo e finito.

3.2 Vis copulandi Voluntatis

Hannah Arendt (2000), em sua tese de doutorado, apontou para a expansividade agustiniana; da avidez que instala seu querente na solidão, expondo-o às angústias de sua vida vivida através da *voluntas*, justapondo o objeto do desejo como fim último da criação. O principal objetivo de Arendt foi tornar explícito aquilo que Agostinho diz implicitamente e, para tanto, Arendt vai ao âmago de seu pensar para revelar o lado oculto do que está explícito e, eventualmente, aquilo que ficou por dizer. Para Arendt (2000), Santo Agostinho é o primeiro pensador cristão que compreendeu e juntou dois mundos díspares, o grego-romano (filosófico) e, o judaico-cristão (religioso), os quais emergiram das experiências de sua vida vivida. De suas reflexões filosóficas em busca da felicidade, visualizou o *summum bonum* e seu adverso o *summum malum*, tal a pensar a vida terrena

¹⁶⁷[...] et aliud praeter te non erat, unde faceres ea, deus, una trinitas et trina unitas: et ideo de nihilo fecisti caelum et terram, magnum quiddam et paruum quiddam, quoniam omnipotens et bonus es ad facienda omnia bona, magnum caelum et paruum terram. Tu eras et aliud nihil, unde fecisti caelum et terram, duo quaedam, unum prope te, alterum prope nihil, unum, quo superior tu esses, alterum, quo inferius nihil esset.

¹⁶⁸[...] de nihilo enim a te, non de te facta sunt, non de aliqua non tua uel quae antea fuerit, sed de concreata, id est simul a te creata materia, quia eius informitatem sine ulla temporis interpositione formasti.

em uma perspectiva interior e, nesta deparou a via à vida eterna, culminante da conexão entre a boa vontade e a liberdade de opção.

Arendt (1995) credita a Agostinho a invenção conceitual da vontade, como uma das principais faculdades do espírito humano; o *liberum arbitrio* que caracteriza e define o propósito do homem como um ser moral, dado ele possua o apropriado alvedrio sobre o pecado a partir da lei em si inscrita; essa é uma análise filosófica da *voluntas*, que tem como princípio a reflexão detalhada e original da epístola do apóstolo Paulo aos Romanos: “[...] esta é uma liberdade apenas para fazer o bem com esforço e para viver uma vida boa sem a obrigação da lei. Esta liberdade é, por essa razão, uma liberdade espiritual, a qual não suspende a lei, mas supre o que a lei requer, a saber, o ardor e o amor”¹⁶⁹.

Agostinho, intensamente influenciado pelos escritos do apóstolo Paulo, se fez articulador da questão da vontade alocada na interioridade do homem, a qual desvinculada de relações mundanas se constituiria do vestígio da liberdade disposta à creatura. Segundo Arendt (1995), Agostinho evitaria a heresia maniqueísta, que apregoava dois princípios antagônicos a governar o mundo, um bom e um mau, um carnal e um espiritual, tal que *querer e poder não seriam o mesmo*¹⁷⁰, mas que pela vontade se faria presente para que o poder se tornasse produtivo: “Surpreende ainda que Agostinho concorde com o argumento principal dos estóicos para explicar a predominância da vontade, isto é: nada está tanto em nosso poder com a própria vontade, pois não existe intervalo; no momento em que queremos – lá está” (ARENDRT 1995, p. 251).

Agostinho se atém à *voluntas* como atividade da alma, a qual seria distinta do corpo e dele independente, como atesta Koch (2012) ao afirmar que mesmo que a sensibilidade se alterasse ou findasse, em Agostinho subsistiria intacta, o que demonstraria não depender do corpóreo. Surge então a questão de Arendt: “O que é, então, que faz a vontade querer? O que põe a vontade em movimento? Esse movimento no homem é livre e, surge da vontade como fundamento da liberdade, que possibilita potencializar as ações humanas entre o querer e o não querer e, que surgem pela faculdade da vontade e não pelas atividades da razão, do apetite ou desejo” (ARENDRT, 1995, p. 251-252).

Para Arendt a vontade é a sua própria causa ou não seria vontade, portanto ela é factualmente contingente, isto é ela não se explica pela categoria da causalidade. O elemento comum subjacente ao desejo em Agostinho se deve à intervenção de uma força unitiva, a *vis copulandi* pela qual a *voluntas* age como força motriz interior, que isola o

¹⁶⁹ Prefácio à Carta de São Paulo aos Romanos, por Martinho Lutero, 1483-1546 dC (Gênesis 3).

¹⁷⁰ Non hoc velle quod posse.

objeto sensível no campo perceptivo e, impellido pela alma, direciona o processo sensitivo e intelectual à faculdade necessária para executar os comandos da vontade, o que propriamente diferenciaria o humano dos outros animais. Agostinho tem que as ideias que levam à sensibilidade das qualidades, não contêm aquilo que representam: “[...] não são os sentidos que nos imprimem as ideias, porque estas em si não têm cor, som, cheiro, gosto, nem são táteis”¹⁷¹ (m.t.) (DCf, Libri X - 12.19).

Em Koch (2012), a *voluntas* não é suscitada somente para tornar possível a atividade cognitiva fundada na representação exterior; ela tem uma acção análoga ao conhecimento racional, na qual, segundo Agostinho, o espírito não mais lida com a exterioridade, mas com *si-mesmo* e, com ideias que não derivam da experiência. Tanto no conhecimento que o espírito tem de *si-mesmo* como no pensamento puro e, quanto ao julgamento racional que mobiliza princípios inteligíveis, a exterioridade requisita ser apresentada pela *voluntas* ao intelecto. À vontade em si seria uma faculdade cega, por isso ela carece de iluminação e do direcionamento do intelecto, *voluntas in omnibus suis actibus sequitur intellectus*, como consta em *Soliloquiorum*: “Abra o portal de passagem que me reconduza ao caminho, me ensina o modo para chegar a ti. Nada mais tenho quanto essa vontade; nenhuma coisa outra saberia, a não ser de minha desprezível fraqueza e efemeridade, ante a certa e eterna busca”¹⁷² (m.t.) (SLq, Libri I – 1.5).

Para Arendt (1995), no homem, as decisões entre o querer e o não querer modelam sua visão de mundo e, suas ações refletem suas predileções:

A faculdade da escolha, tão decisiva para o *liberum arbitrium* [...] aplica-se aqui exclusivamente à escolha entre *nelle* e *nolle*, entre querer e não querer. Este *nolle* nada tem a ver com o *querer-não-querer* e, não pode ser traduzido por *eu deixo de querer*, porque isso sugeriria a ausência de vontade” (ARENDDT, 1995, p. 252).

Segundo Étienne Gilson, estamos diante do exercício da liberdade, que foi uma das noções mais importantes para o pensamento medieval:

Uma vontade é livre em vários sentidos diferentes, mas ela o é, antes de tudo, pelo fato de que pode querer ou não querer exercer seu ato, ou não exercê-lo e, essa primeira liberdade lhe é essencial. É o que os filósofos cristãos exprimem positivamente, identificando o livre-arbítrio como vontade, ou melhor, como o ato de escolher o que a vontade exerce; porque quando ela escolhe, ela quer; é ela que quer, mas também poderia não querer (GILSON, 2006, p.372-373).

¹⁷¹[...] quarum nullam corporis sensus inpressit, quia nec ipsae coloratae sunt aut sonant aut olent aut gustatae aut contrectatae sunt. audiui sonos uerborum, quibus significantur, cum de his disseritur [...].

¹⁷² Ad te mihi redeundum esse sentio: pateat mihi pulsanti ianua tua; quomodo ad te perveniatur doce me. Nihil aliud habeo quam voluntatem; nihil aliud scio nisi fluxa et caduca spernenda esse; certa et aeterna requirenda.

No retor ocorre a “procepção”, uma percepção *intencional*, através de inferência externa ao sujeito via a “propriocepção”, por conseguinte deriva de uma motivação exterior sobre o corpo, *in absentia rei*¹⁷³, por uma operação da mente que tem um papel decisivo, porque de algum modo unifica o sentido corporal e o intelectual ao objeto sensível e, os mantém unidos durante o tempo da experiência; como Isabelle Koch reporta:

Dito de outro modo, embora para Agostinho haja um realismo da percepção, na medida em que percebemos um corpo primeiro porque nos é fisicamente presente e, encontrado na experiência concreta, essa presença, todavia nada tem de um simples dado externo. A mera presença espacial de um corpo em meu campo visual não basta para torná-lo presente a mim, isto é, sensível; é a vontade que o faz assim, que o “torna presente”, poderíamos dizer, e desse modo o torna sensível. A presença sensível não é um fato, é uma construção, e essa construção é obra da *voluntas*. É a vontade que volta a atenção mental para uma lembrança, assim destacada no campo da memória, e é ela que liga a essa lembrança o olhar do espírito, então informado com base nesse traço mnêmico, para produzir uma representação mental, que Agostinho chama de *phantasia* (KOCH, 2012, p.76, 77).

Koch registra de Agostinho:

[...] em Agostinho a *voluntas* vem a ser uma das principais faculdades do espírito humano, ativa em todos os nossos comportamentos, mesmo em nossas percepções ou nossos sonhos; pelo livre-arbítrio (*liberum arbitrium*) que a caracteriza, a vontade é também o que nos define como seres morais (KOCH, 2012. p.73).

Na visão de Hannah Arendt (1995), Agostinho pensou a existência humana em sua condição de ser no mundo; por isso muito refletiu sobre a liberdade da vontade como *liberum arbitrium*, pelo qual a escolha entre o querer e o não querer se poria como disposição íntima da existência própria do homem em suas relações mundanas, segundo uma perspectiva ligada a sua natalidade e não no sentido de sua condição necrológica, como compreendiam os gregos e, como compreendeu Kant ao expor seu conceito de liberdade que tratou em sua Crítica da razão pura. Em Agostinho o homem é singular, por isso seu estatuto ontológico se faz unicamente a partir de sua natalidade, em via a uma filosofia que deva necessariamente conduzi-lo à felicidade. Dessa condição, surge a vontade enquanto possibilidade de rupturas, conflitos e contradições, resultantes do querer ou não querer, da vontade e da contra vontade:

[...] é da natureza da vontade se duplicar e, neste sentido, onde quer que exista uma vontade, na verdade existirá duas, tal que nenhuma seja plena, o que faltar a uma estará presente na outra. Por essa razão, são sempre necessárias duas vontades antagônicas para se chegar a ter vontade. *Não é, portanto, monstruoso querer em parte e em parte não querer*¹⁷⁴ (ARENDDT, 1995, p. 255).

¹⁷³ Na ausência da coisa motivante.

¹⁷⁴ Et ideo sunt duae voluntates, quia una earum tota non est... Non igitur monstrum partim velle, partim nolle.

Nesse ponto, Arendt (1995) cita que Agostinho se distancia de Paulo, ao descobrir o prélio entre a carne e o espírito, porquanto para o retor o corpo obedeceria mais facilmente a mais anêmica das vontades, quanto à alma obedecesse a si-mesma. Assim, a lei divina de Paulo que deveria servir aos homens para a obtenção da probidade, não só não ajudou quanto ainda contribuiu com a ampliação da iniquidade, o que prova que a natureza humana é maligna, posto quanto mais a lei proíba a satisfação de desejo profanos, tanto mais ela deseja concebê-los. De *Soliloquiorum* à *De Civitate Dei*, decorreram quarenta anos. Nesta última Agostinho faz uso da conurbação¹⁷⁵ entre *civitas terrena et civitas caelestis*: “Dois amores erigiram duas cidades¹⁷⁶, aquela é o amor de si até ao desprezo de Deus ; esta, o amor de Deus até ao desprezo de si¹⁷⁷” (DCd, Liber XIV. 28).

A passagem acima serve a Arendt para retomar a questão do propósito do homem, e a questão da vontade: “Agostinho, porém não fala de duas leis, mas de duas vontades, de uma nova e outra velha, uma carnal e outra espiritual, assim como Paulo, descreve em detalhe a maneira como essas vontades lutaram dentro dele e, como a discórdia entre elas lhe dilacerou a alma” (ARENDR, 1995, p.251):

Deixai se conduzir pelo espírito (moral da verdadeira natureza), e não se satisfaçam com os desejos carnis (moral da natureza decaída); os desejos da carne se opõem aos do espírito e, estes aos da carne, posto sejam contrários entre si, por isso que não fazeis o que desejaríeis. Se, porém, vos deixar guiar pelo Espírito, não estará sob a lei¹⁷⁸ (Ga 5, 16-17-18).

Isabelle Koch se serve de uma passagem da obra de Agostinho (A Trindade XI, 2), para mostrar que o retor se distancia das influências do intelectualismo de éticas antigas, ao constituí-la como um fim à felicidade:

Enquanto as teorias tradicionais pensavam a sensação como encontro, contato ou união do que sente e do objeto sentido, Agostinho é atento à exigência de fundar esse próprio encontro em uma atividade da alma. O princípio desse encontro é a vontade como atividade da alma. Essa vontade é completamente distinta do corpo e independente dele, como atesta o fato de que, mesmo quando os órgãos sensoriais são alterados, ou até mesmo destruídos, a vontade de sentir subsiste, intacta, mostrando assim que não depende do corpóreo (KOCH, 2012, p.76).

¹⁷⁵Do latim *urbis*, com o significado de unificação de duas ou mais cidades.

¹⁷⁶Referência as cidades da Babilônia e Jerusalém.

¹⁷⁷Fecerunt itaque civitates duas amores duo, terrenam scilicet amor sui usque ad contemptum Dei, caelestem vero amor Dei usque ad contemptum sui.

¹⁷⁸[...] dico autem spiritu ambulate et desiderium carnis non perficietis, caro enim concupiscit adversus spiritum spiritus autem adversus carnem haec enim invicem, adversantur ut non quaecumque vultis illa faciatis, quod si spiritu ducimini non estis sub lege.

Para Koch (2012), a mera compleição espacial de um corpo no campo visual não bastaria para torná-lo sensível, posto somente pela vontade ele se presentifique; a presença sensível não seria fato, mas construção da voluntas *in absentia rei*. Assim, para Agostinho:

[...] o espírito não mais lida com a exterioridade, mas consigo mesmo e com ideias que não derivam da experiência. Tanto no conhecimento que o espírito tem de si mesmo como pensamento puro, como no julgamento racional que mobiliza princípios inteligíveis, o objeto pensado deve sempre ser apresentado por nossa vontade à nossa inteligência (KOCH, 2012, p.78).

Isabelle Koch (2012) reporta a tese de René-Antoine Gauthier:

É lícito pensar que, se ninguém jamais definiu a concepção agostiniana de vontade, é simplesmente porque essa concepção não existe: dos traços da vontade que encontramos em Agostinho, não há um que não se encontre já nos estoicos. É bem verdade que Agostinho adotou a crítica ciceroniana da apatia estoica, mas isso não impede que, como Cícero, seja aos estoicos que ele deva toda sua psicologia da afetividade. Ele apenas a cobre com uma tintura de originalidade, pelo abuso que faz da palavra voluntas, para traduzir múltiplas palavras gregas (orexis, boulesis, prohairesis, horme, etc.), que haviam permitido aos estoicos acrescentar nuanças a partir de então desaparecidas. [...] Mas ao fim das contas essa própria extensão do conceito de vontade enfraquece, mais do que reforça, o voluntarismo agostiniano. Nós o endureceríamos exageradamente se víssemos na vontade de Agostinho a vontade dos escolásticos, rigorosamente definida por sua dupla oposição à razão e ao apetite sensível: **a vontade não é para Agostinho uma faculdade apetitiva racional própria ao homem, ela é um movimento da alma inteira cujo conceito permanece com contornos muito vagos. Não parece então exato dizer que, no caminho que leva à descoberta da noção de faculdade voluntária, Agostinho tenha dado um passo decisivo (g.m.)** (Gauthier & Jolif, 1970, p. 259 e 262).

Para Koch (2012), no entanto, essa perspectiva criaria uma nova expectativa para o conceito de *voluntas*, o que não ocorre fora da obra *A Trindade*, o que frustra leitores de obras outras, como em *Soliloquiorum*, nas quais a vontade é um conceito principalmente abordado sob a perspectiva moral, que caracteriza duas morais, onde uma se faz claridade e outra escuridão, uma a via à felicidade como “vontade em repouso”, e outra em via ao mal e a ruína neste mundo e no provindouro.

Isso é manifesto desde O livre-arbítrio, que não se interroga sobre a natureza de nossa vontade senão para identificar de onde vem o mal, e para atribuir a responsabilidade por ele, no quadro de uma teodíceia, ao agente humano. A vontade é então a vontade boa ou má, que determina nossas ações e nossos afetos como virtuosos ou pecaminosos. Assim vemos esse conceito em operação nas Confissões, que descrevem longamente a luta no sujeito Agostinho entre a vontade de viver segundo Deus e a vontade de viver segundo o homem. Igualmente, A cidade de Deus, dedicando-se a descrever as histórias da cidade terrena e da cidade celeste, encontra seus fundamentos nos “dois amores” que construíram essas duas cidades, e esses dois amores podem ser descritos como duas vontades moralmente opostas, aquela que tem como fim a paz junto a Deus, e aquela que visa às satisfações terrestres do homem (KOCH, 2012, p.79).

Koch (2012) realça o modelo adotado por Agostinho, a estruturar toda atividade cognitiva, a partir de três dimensões: a memória, o pensamento e a vontade, onde esta

última assume o primeiro plano no conhecimento, quer sensível quer racional; portanto, seria sempre a vontade a operar a apresentação de objetos ao espírito, na medida em que ela é o princípio da atenção intelectual da sensação, da memória e do pensamento. Sem a vontade, a relação com o objeto, sensível ou inteligível, nem sequer seria possível. Koch destaca a sinonímia, em todos os textos de Agostinho, entre *voluntas* e *dilectio*¹⁷⁹. Aqui se faz pertinente duas questões: O que eu amo quando isso expresso em forma de desejo? Esse amor é digno ou nefário, louvável ou condenável?

Luis Hinrichsen (2014), também julga importante indagar se em Agostinho o amor é o peso ou a gravidade que impede a flutuação da alma e questiona: “de que amor nos fala o filho de Tagaste”? Hinrichsen complementa sua questão ao perguntar se a fala reportaria o *amor ordenado* ou a *ordinata dilectio*, aquela que leva à renúncia de *si-mesmo*, ao assegurar a nossa capacidade de amar o ser supremo, tal a amá-lo em sua plenitude? O que Agostinho teria invocado a partir de seu interior e, que significaria amar todas as coisas criadas, em especial a nós mesmos segundo a ordem desse amor? Koch (2012) responde a Hinrichsen, ao aludir que a *voluntas* em Agostinho, refere especialmente o *amor como seu valor*¹⁸⁰ mais elevado, a *ordinata dilectio*, o que de certa forma corresponderia aquilo que Jacques Bossuet distinguira como o amor de si-mesmo em Agostinho: « Ce qui est désiré pour l’amour de soi-même, et à cause de sa propre bonté, s’appelle fin »¹⁸¹ (m.t.) (BOSSUET, 1922, p. 51).

Entretanto, se assim realmente for, o amor de si-mesmo constituído através da vontade, a força unitiva pela qual esta se liga o sentido do corpo sensível, pode se expandir a um desejo excessivo ou cupidez, que seria uma volição egocêntrica, não por uma vontade do mal, mas por uma falha de representação correta do bem, onde o querer enquanto um amar, desejar, seria a busca por um telos que satisfizesse uma ausência: “Se a vontade é um amor, que procura possuir aquele para o qual tende e ali repousar tornando-se então prazer, então compreenderemos melhor que toda vontade seja dotada de uma qualificação moral” (KOCH, 2012, p.81).

A partir do *eidōs* de alteridade aqui presuposto a *Soliloquiorum*, é possível identificar em Agostinho, que a verdade excede a linguagem, porque é anterior ao homem; dele não procede, mas em seu interior é deparada e, ali adquire o seu caráter de unidade. Ante a culpabilidade provinda desta interioridade, apresenta-se um desconexo pensar abstrato, onde o agir e o sentir que leva o homem a ser falível, dá origem ao paradoxo do

¹⁷⁹ Amor.

¹⁸⁰ Amor meus, pondus meum.

¹⁸¹ Aquilo desejado para o amor de *si-mesmo* e por causa de sua própria bondade, chama-se fim.

homem finito-infinito, no qual a falibilidade levou tanto Agostinho como Ricœur, a entender a não coincidência do homem consigo mesmo e, a suspeita da possibilidade do mau moral estar inscrito na própria constituição humana, como já alertara Paulo: “Eu sei que em mim, isto é, na minha carne, não habita o bem”¹⁸² (m.t.) (Rm: 7:18).

Maria Alice Fontes Aleixo analisa a obra “Da Vontade em le Volontaire et L’involontaire” de Ricœur, sob o ponto de vista da reafirmação da esperança, onde afirma que o desejo seria um desafio à vontade. Observar que a interpretação de Aleixo não deixa dúvidas quanto à diferença entre desejo e vontade, o que em Agostinho se faz indistinto:

Então a **vontade não só não é contraditória do desejo** como é nele que se enraíza como poder. É o dinamismo vital do involuntário que constitui a condição da eficácia da vontade embora não exclusivamente porque a vontade é também a reflexão e a deliberação pelas quais exerce a sua liberdade (g.m.) (ALEIXO, 2010, p. 81).

Uma análise lexical delineada dos vocábulos *desejo* e *vontade* que, por vezes, na língua portuguesa são usados indistintamente, em latim terão equivalentes dissemelhantes. Para *desejo* a correspondência se faz primacialmente com *desiderium* (*optatum, cupiditas*) com o sentido de *apossamento*, enquanto para a *vontade* aparecerá *voluntas* (*arbitrium, consilium, libidinem*) no sentido de a faculdade de experienciar livremente. Essa interpretação fica evidente em Aleixo, que exhibe a *voluntas* em sua condição paradoxal bancada de liberdade e necessidade, a assumir a transcendência não apenas como sua origem, mas também como seu destino, enquanto que os desafios que se antepõe ao *desiderio*, não o desmobiliza, pois existe um grau de prazer unido a todo abstruso: “O desejo é o aspecto excitante do mundo. [...] Um mundo sem desejo é um mundo cujas estruturas práticas se apagam porque nada atrai e nada repele” (ALEIXO, 2010, p. 81).

A visão de Aleixo (2008), orientada em Ricœur, se conduz pelo ideal de unidade da pessoa humana, retratado na síntese do voluntário e do involuntário como mediação prática e consubstanciada no homem enquanto existência encarnada, em oposição ao dualismo do entendimento que nos faz pensar a consciência e o corpo como duas realidades distintas e contrárias, que segundo Christoph Horn (2008), em Agostinho, significaria a graça divina se transformar em vontade cindida no ser humano, uma vontade unitária, aqui entendida como o puro desejo e, que implicaria apenas a *voluntas*, e não o *liberum arbitrio*.

3.3 Mystica Processiones

¹⁸²Scio enim quia non habitat in me hoc est in carne mea bonum [...].

No período medieval, as invasões ao território romano e o temor funéreo, efetivamente causaram no burgo um estado de permanente angústia, remetendo-o à relação pessoal com o sagrado, que iniciou com o Édito de Milão no ano de 313 e, culminou no ano de 391 com o cristianismo sobrepondo o paganismo como religião oficial do Estado.

Le Goff realça nesse período 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 (LE GOFF, 1980, pp. 125-214).

Não obstante, P. Hall Manly, afirma que estes prístinos mistérios não deixaram de existir, mesmo após o Cristianismo:

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, perpetuada 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 caso de símbolos cristãos encerrarem em si o que era escondido pela filosofia pagã. Sem as misteriosas chaves transportadas pelos líderes dos cultos egípcios, brâname e persa, os portais da Sapiência não poderiam ser abertos (MANLY, 1486, p. 4).

O caso é que este período de transição foi caracterizado por intensas relações com o divino, no que gerou uma distensão: de um lado os Pais da Igreja em relação vertical, signatários da mediação entre os homens e Deus e, preocupados em nestes assentir a escatologia cristã e, de outro, embora proibida, a prática religiosa pagã em uma relação horizontal de fetiche, em que a magia se conformava como domínio ideal do sagrado pagão, porquanto mais se via privada e oculta. Segundo Ariès (2004), tal se mostrava o grande desafio da Patrística: Quais atitudes deveriam ter, para que as mentes transpusessem do sagrado ao sacramento? Como cristianizar crenças intangíveis, quando eram domésticas e íntimas? Como perceber a Deus no próprio coração, pois que tinham a força divina como algo exterior ao corpo? Ariès esclarece essa 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 frequentava 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 (ARIÈS, 2004, pp. 501-507).

Ariès (2004) cita o *cubiculum romanus*, um quarto afastado da casa burguesa romana como local íntimo, o templo privado, onde a conotação sexual era de transgressão da moral dominante, em sua forma mais abusiva. Este exemplo, especificamente, a partir do Sermão da Montanha, serve a Agostinho para de ele transmutar ao *Abditum Mentis*: “Quando orares entrai em vosso quarto, fechai a porta e ore ao teu Pai em segredo; e este que vê em um lugar oculto, recompensar-te-á”¹⁸³ (m.t.) (Mt, 6.6).

Agostinho, a Adeodato, indica o *locus* íntimo do homem, ao recorrer à primeira epístola aos Coríntios (3.16): “Não leste no Apóstolo: Não sabeis que sois templo de Deus e que o Espírito de Deus habita em vós? (I Cor, 3:16). A seguir alerta o filho: [...] a Deus se deve racionalmente procurar e suplicar no íntimo da alma, e invocar aquele homem interior, considerado como o seu templo”¹⁸⁴ (m.t.) (DMt, Libri I.15).

Agostinho não impugnou a mística pagã, ao contrário, utilizou o vezo para redirecionar seu foco e, limitá-lo à *fé* em um único Deus, tal a transformar as intensas emoções da intimidade profana do *domus cubiculum civis romanus*, ao indicar e simbolizar que este local, encontrar-se-ia no íntimo do homem, onde sua alma estaria em contato 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, meu coração [...]”¹⁸⁵ (m.t.) (DCf, Libri XIII – 8.19).

O bispo de Hipona estuda o ser de Deus, donde Ele seria a causa do ser das coisas, porque seria Ser por *essência* e, nestes termos, existência e essência seriam “inseparáveis em Deus”. Deus, por sua essência se daria à compreensão e ao conhecimento; portanto a via à Verdade estaria na *fé*, conquanto a razão constituísse o meio para validá-la. Desse conceito surgiu a “Doutrina das Emanações”, antes alardeada por Plotinus que a atribuiu à mundividência da origem de criação do mundo.

Este foi o conceito-chave da era cristã, onde a pluralidade dos seres não colocaria em risco a absoluta unicidade divina. Deus, ao pensar a *si-próprio* engendraria essa inteligência; seria Ele o Princípio Supremo, o Uno que excluiria qualquer multiplicidade de *si*, apenas sugeriria o fenômeno da *processio*.

¹⁸³[...] 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 [...].

¹⁸⁴[...] nescitis quia templum Dei estis et Spiritus Dei habitat in vobis.

¹⁸⁵Tum in illa grandi rixa interioris domus meae, quam fortiter excitaveram cum anima mea in cubiculo nostro, corde meo [...].

A emanação em Agostinho reporta o fenômeno da processão¹⁸⁶, que implicaria o efeito proceder da causa e, esta se manifestar no efeito que o poria em movimento; em comum, o movimento processional se dar sempre em acção para o exterior, não obstante continuar a existir interiormente no agente mocional:

A razão é a visada da alma, mas como nem todo aquele que visa vê, a boa e perfeita visada seguida da visão se chama virtude, que é a reta e perfeita razão. Contudo a mesma visada dos olhos não poderá se voltar à luz se não possuir as três virtudes: a *fé*, ao crer que na visão do objeto a visar estará a sua felicidade; a *esperança*, ao confiar que o que verá se visou muito bem; a *caridade*, ao querer contemplá-la e nela sentir encanto. A visada segue a mesma visão de Deus, claridade plena a tudo, não porque não se apresente, mas porque Deus é o único ente do qual a possessão se aspira; tal é a verdadeira e perfeita virtude, uma razão que chega a seu fim, premiada com a vida feliz. A visão é um ato intelectual que se verifica na alma como resultado da união do entendimento e do ente conhecido, o mesmo que para a visão ocular concorrem o sentido e o objeto visível e, nenhum deles se possa eliminar, sob júdice de se anular a própria visão¹⁸⁷ (m.t.) (SLq, Libri I – 6.13).

Mario Santiago de Carvalho, ao avaliar este fenômeno, na apresentação da obra “O Ente e a Essência” de Teodorico de Freiberg, afirma:

O intelecto do homem não é singular, mas autoconstituição que coincide com o conhecimento do Princípio que promana (*processio*), ou de que é creatura (de Deus), e com o regresso (*conversio*) a *si-mesmo*, que é o pensamento do próprio Princípio. [...] Pensando-se a *si-mesmo* pela sua própria essência, o intelecto pensa (da mesma maneira e por um mesmo acto simples de pensamento) todo o ente (g.m.) (CARVALHO, in Vriberch, 2013, p. 13).

Para Libera (2004-e) a processão não deve ser concebida como acção exterior a inferir um efeito também exterior, mas do processo pelo qual algo é causado por outro, que o determina e o contém de princípio. O retor parte do homem vicioso para provar a existência de Deus na seição, porque conceitualmente, a existência de algo imperfeito só seria possível se existisse seu adverso. O que decorre por processão exterior deve necessariamente ser diverso daquilo de onde procede; mas em Agostinho o que procede ao interior do homem de forma intelectível, não seria essencialmente diverso; ao contrario, melhor se consubstanciaria com a fonte originaria, dado que o próprio processo de intelecção fosse fator de uma visceral unificação entre receptor e emissor.

Para Libera (2004-e) a processão não deve ser concebida como um retorno:

¹⁸⁶Na teologia católica, implica a procedência que se faz presente no mistério da Santíssima Trindade.

¹⁸⁷Aspectus animae, ratio est: sed quia non sequitur ut omnis qui aspicit videat, aspectus rectus atque perfectus, id est quem visio sequitur, virtus vocatur; est enim virtus vel recta vel perfecta ratio. Sed et ipse aspectus quamvis iam sanos oculos convertere in lucem non potest, nisi tria illa permaneant: fides, qua credat ita se rem habere, ad quam convertendus aspectus est, ut visa faciat beatum; spes, qua cum bene aspexerit, se visurum esse praesumat; caritas, qua videre perfruique desideret. Iam aspectum sequitur ipsa visio Dei, qui est finis aspectus; non quod iam non sit, sed quod nihil amplius habeat quo se intendat: et haec est vere perfecta virtus, ratio perveniens ad finem suum, quam beata vita consequitur. Ipsa autem visio, intellectus est ille qui in anima est, qui conficitur ex intellegente et eo quod intellegitur: ut in oculis videre quod dicitur, ex ipso sensu constat atque sensibili, quorum detracto quolibet, videri nihil potest.

[...] o intelecto do homem não é uma coisa singular criada por Deus a partir de uma ideia singular: seu próprio ser criado é sua autoconstituição, que não é diferente do conhecimento que ele tem do Princípio do qual ele emana ou procede. Por sua vez, essa processão (*processio*) pode ser definida como um retorno (*conversio*) a *si-mesma* na medida em que o intelecto se faz a *si-mesmo* e se faz intelecto ao conhecer seu Princípio (LIBERA, 2004, p. 424)

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

Na experiência da *fé*, a palavra desempenha um papel essencial, não 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-mesmo*, ao afirmar: *Eu sou o Caminho, a Verdade e a Vida* (LADRIÈRE, 1977, pp. 183-187).

Para Agostinho a acção humana tem como fim a felicidade, que se daria no íntimo do homem, ao se voltar para *si-mesmo* e, em seu interior, deparar a processão da Verdade:

Em seguida, por vosso conselho regressei a mim mesmo, conduzido por Vós recolhi-me ao coração, Pude fazê-lo, porque Vos viestes em meu auxílio. Entrei e, ante a visão de minha alma, vi acima de meus olhos interiores e de meu espírito a Luz imutável, que não era o brilho vulgar visível a todo homem, tampouco era de mesmo gênero, posto fosse maior, fulgiria muito mais clara e tudo cingiria com sua grandeza¹⁸⁸ (m.t.) (DCf, Libri XII – 10.16).

Nas cometas de Teixeira de Pascoaes (1945) encontramos que Agostinho tem no Creador, o espírito e a alma sobrejacente às criações, onde a Verdade no homem se faz pela *sapientia* constitutiva do *Artifex Mundi*, o derradeiro Verbo; n`Ele se passa mutuamente da instância da verdade para à realidade, da *sapientia* à *scientia*, da matéria primeva à anímica final ou, do existente para o vivente: “A realidade é a Verdade transcendente; a Verdade é a realidade imanente” (PASCOAES, 1945, p. 64).

Adalbert-Gauthier Hamman, realça o místico na obra de Agostinho:

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 a que aspira se estreitar acima de todas as pesquisas, para o qual ele tende com todo o seu ser, inflamado agora pelo próprio Amor. (1985, p. 234).

¹⁸⁸Et inde admonitus redire ad memet ipsum intravi in intima mea duce te et potui, quoniam *factus es adiutor meus* . Intravi et vidi qualicumque oculo animae meae supra eundem oculum animae meae, supra mentem meam lucem incommutabilem, non hanc vulgarem et conspicuam omni carni nec quasi ex eodem genere grandior erat, tamquam si ista multo multoque clarius claresceret totumque occuparet magnitudine.

Para Steiner (2005), nas relações com o sagrado não há antinomias, porque a Verdade não é contingente; ela pressupõe a *si-mesma*; como cita Ladrière (1977), está autoimplicada na própria interpretação, assim não carece, pois de comprovação para conceber o discurso e nele atestar uma revelação com sua própria lógica. Igualmente se faz o texto de *Soliloquiorum*, permeado da presença de iluminação a *si*, dado não vermos a verdade apenas por Deus, mas n'Ele. Para o bispo hiponense a verdade é a *sapientia* eterna, tal que os entes finitos só se fazem inteligíveis na medida em que complementarem o Creador: “[...] precede de todo o passado e dele se eleva à eternidade, sempre presente a dominar todo o futuro ainda por vir e que ao chegar, pretérito tornar-se-á; Vós permanecéis sempre o mesmo e vossos anos não se extinguirão”¹⁸⁹ (m.t.) (DCf, Libri XI.13).

3.4 Immortalitate Animae

Segundo o dicionário de filosofia de Ferrater Mora (1977, p. 24), Platão distinguira as atividades humanas como: as da alma, parte sensitiva (desejo); a parte irascível (valor) e, a parte inteligível (razão), tal que apenas esta última fosse apartada do corpo, enquanto Plotinus se interessara pela alma como a parte superior e inteligível do homem, aquela que não sofre alteração, que é incorruptível e de origem divina.

Ferrater (1977) cita que Agostinho rejeitou a concepção de alma como entidade material, ao sublinhar seu caráter pensante; em *Soliloquiorum*, o retor trata em especial do saber da Verdade e da alma:

Afirmas querer conhecer a deus e a alma?
 Este é meu único desejo!
 Não desejas mais nada?
 Nada mais!
 E não gostarias de saber o que é a verdade?
 Como poderia conhecer outras coisas sem conhecer a verdade!
 Então, é importante conhecer primeiro àquela que nos guia ao conhecimento das demais¹⁹⁰ (m.t.) (SLq, Libri I – 15. 27).

Marco Túlio Cícero, em suas *Tusculanae Disputationes*, refere-se à Alma a partir de interpretações dos filósofos pré-socráticos: “[...] como evidencia o emboço daquilo que

¹⁸⁹Sed praecedis omnia praeterita celsitudine semper praesentis aeternitatis, et superas omnia futura, quia illa futura sunt, et cum uenerint, praeterita erunt; tu autem idem ipse es, et anni tui non deficient.

¹⁹⁰Animam te certe dicis, et deum velle cognoscere?

Hoc est totum negotium meum.

Nihilne amplius?

Nihil prorsus.

Quid? Veritatem non vis comprehendere?

Quasi vero possim haec nisi per illam cognoscere.

Ergo prius ipsa cognoscenda est, per quam possunt illa cognosci.

se transforma, como quando as manifestações do corpo se esvaem e ela se eleva como o fogo; quer seja de animais ou daqueles que respiram” (m.t.) (CÍCERO, 1918, I-40).

Para Caporalini (2007-b), Agostinho cristianizou o conceito platônico, conquanto para Platão, a alma não teria destino terreno, passaria por este orbe e retornaria ao mundo das ideias; a unidade intrínseca do pensamento em Agostinho entende o homem como o ser criado particularmente por Deus, o que lhe proporcionaria um destino sobrenatural e sua vida aqui, seria uma via e não o fim, posto este estivesse alhures, no que faz do homem um ser superior às coisas outras naturais: “[...] em Agostinho não existe inatismo, mas presencialismo, que seria algo diverso. Isto é a presença da Verdade ou da ideia no espírito” (CAPORALINI, 2007, p. 45).

Em *De Civitate Dei Contra Paganos*, Agostinho segue Cícero quão à natureza da alma humana como sopro divino, porém, acrescenta sua gênese à vontade do Creador:

Deus fez o homem a sua imagem (Gen 1, 26). Nele criou a alma dotada de razão e de inteligência, tal a fazê-lo superior aos outros animais terrestres, aquáticos e voantes, destituídos de uma mente. E, depois de haver do pó da terra formado o homem, soprou-o e lhe insuflou a alma (Gen 2, 7), quer a houvesse feito antes, quer ao soprar, como se quisesse que o sopro produzisse (que é insuflar se não produzir um sopro?) a alma do homem¹⁹¹ (m.t.) (DCd, Libri XXII -XII).

Agostinho acede à natureza da razão a partir de um princípio ontológico, no qual persiste a gradação dos seres expostos em face de maior ou menor proximidade ao supremo Creador. Em réplica aos Maniqueus, ratificou a designação de *animam* como princípio animador dos corpos, tanto no homem quanto nos animais: “E, por outro lado, se porventura muito aquietados me inquirissem ainda agora, sobre a alma de uma mosca ascender àquela luz (*vide metáfora do sol*), eu avaliaria que não me aterra a sua minudência, mas sim o fenômeno que a faz estar vigorosamente viva”¹⁹² (m.t.) (DDa, Libri 4.4).

A Evodius, sobre a alma, Agostinho respondeu: “Se a ti interessa definir a natureza da alma e descobrir o que ela é, respondo facilmente: a mim representa ser uma substância da razão, acomodada em um corpo”¹⁹³ (m.t.) (DQa, Liber Unus 13.22).

Para Agostinho, a alma vivifica o corpo:

¹⁹¹ Fecit ergo Deus hominem ad imaginem suam. Talem quippe illi animam creavit, qua per rationem atque intelligentiam omnibus esset praestantior animalibus terrestribus et natatilibus et volatilibus, quae mentem huiusmodi non haberent. Et cum virum terreno formasset ex pulvere eique animam qualem dixi sive quam iam fecerat sufflando indidisset sive potius sufflando fecisset eumque flatum, quem sufflando fecit (nam quid est aliud sufflare quam flatum facere?), animam hominis esse voluisset.

¹⁹² Atque hic si forte turbati a me quaererent, num etiam muscae animam huic luci praestare censerem: responderem: Etiam; nec me terreret musca quod parva est, sed quod viva firmaret.

¹⁹³ Si autem definiri tibi animum vis, et ideo quaeris quid sit animus; facile respondeo. Nam mihi videtur esse substantia quaedam rationis particeps, regendo corpori accommodata.

Esta (alma), portanto, primeiro com facilidade podemos notar, vivifica com sua presença este corpo terreno e por outro lado o mortal; encerra-os em um uno, como também fá-los fluir e os funde, e não consente que se sustentem igualmente pelos elementos que lhes chegam e se distribuem¹⁹⁴ (m.t.) (DQa, Libri I - 33.70).

Agostinho ensina ao filho Adeodato que o homem é uma substância composta de alma e corpo, porquanto entendesse que a palavra *spiritus* significasse a particular aderência da creatura ao Creador:

E, se às vezes ela (*a alma* se engana) não seria pela Verdade consultada, da mesma forma como não é pela luz exterior que por vezes o corpo pelos olhos se engana; é esta a luz a que recorremos para nos mostrar acerca das coisas visíveis, na medida em que somos capazes de distinguir as coisas sensíveis¹⁹⁵ (m.t.) (DMt, Libri I - XI).

Quanto a essa interpretação agustiniana Caporalini comenta:

Com esse conceito metafísico, Agostinho se distancia daqueles que concebiam a alma como algo corpóreo e dos platônicos que consideravam o corpo a fonte de todos os males. Mente e vontade são atividades supremas da alma. A mente, ao ter por objeto a Verdade, se distingue em *intellectus* e *ratio*; a vontade persegue o fim último e realiza as aspirações do homem (CAPORALINI, 2007, p. 71).

Na obra *De fide et symbolo* Agostinho define seu conceito de alma e espírito:

Pois que três coisas são constatadas pelo homem: espírito, alma e corpo: dos quais dois deles são ditos inversamente, posto a alma ser nomeada de espírito; este que de fato refere à parte racional da mesma, aquela da qual carecem os animais ferozes. Entre nós o fundamental é o espírito, depois denominamos alma à vida que unimos ao corpo e, posteriormente nosso último torso, o próprio corpo visível¹⁹⁶ (m.t.) (DFs, Liber Unus, 10. 23).

Para Agostinho, no homem a sapiência seria obscurecida pelo afastamento de sua alma em relação ao Creador, o que indicaria que o conhecimento só poderia reintegrá-lo se a Ele retornasse. O estamento de Agostinho em *Soliloquiorum* transcende o espaço corporal do *si-mesmo*, ao lhe apropriar o outro de *si* como constituto de sua identidade, onde os dois interlocutores grau a grau estabelecem a Verdade no horizonte de uma vida vivida, na qual a culminância se dá quando a *Ratio*, finalmente, profere a Agostinho: “Não lamente! A alma humana é imortal”¹⁹⁷ (m.t.) (SLq, Libri I – 13.24).

¹⁹⁴Haec igitur primo, quod cuius animadvertere facile est, corpus hoc terrenum atque mortale praesentia sua vivificat; colligit in unum, atque in uno tenet, diffluere atque contabescere non sinit; alimenta per membra aequaliter, suis cuique redditus, distribui facit.

¹⁹⁵Et si quando fallitur, non fit vitio consultae veritatis, ut neque huius, quae foris est, lucis vitium est, quod corporei oculi saepe falluntur, quam lucem de rebus visibilibus consuli fatemur, ut eas nobis, quantum cernere valeamus, ostendat.

¹⁹⁶Et quoniam tria sunt quibus homo constat, spiritus, anima et corpus: quae rursus duo dicuntur, quia saepe anima simul cum spiritu nominatur; pars enim quaedam eiusdem rationalis, qua carent bestiae, spiritus dicitur: principale nostrum spiritus est; deinde vita qua coniungimur corpori, anima dicitur; postremo ipsum corpus quoniam visibile est, ultimum nostrum est.

¹⁹⁷Noli gemere, immortalis est animus humanus.

Notar que em *Soliloquiorum*, Agostinho distende da servidão do corpo à alma, aludida por Platão, quando romanticamente seu *alter* indica que da inaptidão do olho do intelecto, se passa para a admissão de que seriam os olhos da alma a constatarem a presença do Creador; um axioma que requer absorvê-lo anteciente.

Porque este outro que te fala mostrará Deus assim como se mostra o sol aos olhos. As energias da alma são como os olhos da mente, e os axiomas e verdades das ciências se assemelham aos objetos ilustrados pelo sol, para que possam ser vistos como a terra e tudo o que é terreno. Deus é o sol que ilumina com sua luz. Eu, seu outro, estou para a sua mente como o raio da visada para os olhos. Não é a mesma coisa ter olhos e ter visão, nem visar e ver. Logo a alma necessita de três coisas: ter olhos, visar, e ver¹⁹⁸ (m.t.) (SLq, Libri I - 6.12).

Etienne Gilson (2003) complementa que em Agostinho Deus preside o pensamento humano, por meio da alma que lhe é muito próxima e submissa, transversalmente às *res intelligibiles* e não diversa da ideia divina, a qual Agostinho designa sob nomes distintos: *idea, formae, species, rationes* ou *regulae*. Portanto: « [...] ces idées sont les archétypes de toute espèce ou de tout individu créés par Dieu »¹⁹⁹ (m.t.) (GILSON, 2003, p. 109).

Do brocardo de Gilson se destaque *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, logo no início do capítulo III, ao tratar de *L'Ame et la Vie*, em notas de rodapé existe uma análise das designações utilizadas pelo retor em suas obras, que Gilson vê como flutuantes e, que pode suscitar dúvidas em uma leitura mais complacente, por isso Gilson intenta as interpretações assumidas pelo próprio Agostinho ao longo de todo o *acervus* agustiniano:

Anima ao designar o princípio animador dos corpos, que se refere tanto ao homem quanto aos animais, nominada *animam*.

Animus quando se refere especificamente à alma do homem, um princípio vital que constitui a substância racional, princípio espiritual da vida intelectual e moral do homem, *anima una et cor unum in Deum*, um princípio pensante em oposição a *corpus* e *anima*. Qualquer movimento impetuoso da alma. Poeticamente seria o próprio coração; é o *summus gradus animae*, como Agostinho cita em *De civitate Dei*.

Spiritus, onde faz uso com dois sentidos diversos: o primeiro, derivado de Porfírio e utilizado em *De civitate Dei*, com o sentido de memória sensível e, o segundo, quando designa por *mens* a parte racional da alma, faculdade tão somente dos homens, como escreve em sua obra *De fide et symbolo*; a parte superior da alma racional, o mesmo que *animus*, aderente aos inteligíveis e por conseguinte a Deus.

Ratio como o movimento pelo qual o pensamento (*mens*) passa de um conhecimento para outro, os associando ou dissociando.

Intelligentia como aquilo que existe na *mens* do homem, em sua forma mais eminente. O *intellectus* é a faculdade iluminada pela luz divina na alma do homem (GILSON, 2003, p. 56).

¹⁹⁸Promittit enim ratio quae tecum loquitur, ita se demonstraturam Deum tuae menti, ut oculis sol demonstratur. Nam mentis quasi sui sunt oculi sensus animae; disciplinarum autem quaeque certissima talia sunt, qualia illa quae sole illustrantur, ut videri possint, veluti terra est atque terrena omnia: Deus autem est ipse qui illustrat. Ego autem ratio ita sum in mentibus, ut in oculis est aspectus. Non enim hoc est habere oculos quod aspicere; aut item hoc est aspicere quod videre.

¹⁹⁹[...] os arquétipos são de toda espécie ou de todo indivíduo criado por Deus.

Em *De Quantitate Animae* surge o *modus* para acessar a sapiência: o objeto (matéria), os sentidos do corpo (meio) e a sciência da alma (atividade da alma), tal que o *uno* formado por esses elementos configure o próprio homem. Aqui a sciência responde as questões: Quem busca a Verdade? Onde encontrar a Deus? Ora, quem busca a Verdade é a própria alma do homem que assim encontra a Deus em si-mesmo, no seu interior; tal é que em *Soliloquiorum*, Agostinho imbrica três fenômenos a constituir o eixo analítico e mentor de seu pensamento: *mens* (o conhecimento); *voluntas* (busca pela felicidade) e *memoria* (*sigillum* distintivo de Deus no homem). Assim, o *conhece-te a ti mesmo*, em Agostinho, resulta deparar Deus no *Abditum Mentis*. Agostinho mais utiliza ideias neoplatônicas convenientes ao teocentrismo cristão, que propriamente as defende, mormente para provar a espiritualidade da alma, quando transpõe conceitos de Platão e mesmo dos neoplatônicos: “Mas e para nós, além disso? Agora responda: se for verdade o que de Deus tenham dito Platão e Plotinus, a ti seria suficiente o que eles conheciam?”²⁰⁰ (m.t.) (SLq, Libri I – 4.9).

O retor inferiu a ligação do *Verbum* com o Creador e, retratou-a em Confissões (XIII – XI): *infinito in se sibi fine*²⁰¹, o infinito como fundamento do finito, onde a alma encontraria seu fim; não estaria contida no infinito, mas por princípio o conteria em seu interior. Em *Soliloquiorum*, Agostinho escreve que da morte o homem cogitaria o sentido que dá à vida:

Então a alma é imortal, como afirmaram tuas razões ainda há pouco, ao acreditar que a verdade que habita um corpo é imortal e, não há como retirá-la de seu lugar com a morte do corpo. Procure se afastar agora de tua própria sombra, adentre a ti mesmo e não temas nenhuma morte em ti, a não ser a dúvida de que ela seja imortal²⁰² (m.t.) (SLq, Libri II – 19.33).

Agostinho retirou seu pensamento da Sagrada Escritura: “Não temais aqueles que matam o corpo, pois não podem matar a alma; temeis antes Àquele que pode precipitar a alma e o corpo na Geena²⁰³”²⁰⁴ (m.t.) (Mt, 10.28).

²⁰⁰Sed quid ad nos? Nunc illud responde: si ea quae de Deo dixerunt Plato et Plotinus vera sunt, satisne tibi est ita Deum scire, ut illi sciebant?

²⁰¹Infinito em si e finito para si.

²⁰²Immortalis est igitur anima: iamiam crede rationibus tuis, crede veritati; clamat et in te sese habitare, et immortalem esse, nec sibi suam sedem quacumque corporis morte posse subduci. Avertere ab umbra tua, revertere in te; nullus est interitus tuus, nisi oblitum te esse quod interire non possis.

²⁰³Geena vem do vocábulo hebraico Ge Hinom ou Gé Ben Hinom – Vale de Hinom ou Vale do filho de Hinom, transliterado para o grego e, que surge doze vezes no texto bíblico: Mateus 5: 22, 29, 30; 10:28; 18:9; 23:15, 33; Marcos 9:43, 45, 47; Lucas 12:2; Tiago 3:6. Este vale, fora das muralhas da cidade antiga de Jerusalém, situado ao sudoeste de Jerusalém, antes da conquista de Canaã pelos filhos de Israel, os cananitas ofereciam sacrifícios humanos ao deus Moloque; era também usado como depósito, onde se lançavam os cadáveres de pessoas que eram consideradas indignas, restos de animais, e toda outra espécie de imundície. Usava-se enxofre para manter o fogo aceso e queimar o lixo. Jesus usou este vale como símbolo da destruição eterna.

Em *Soliloquiorum*, Deus e a alma se fazem objeto primevo da *voluntas* augustiniana, no que implicou ao longo da obra, apreendê-los via a anagogia²⁰⁵:

Meu Deus! Suplico-te.
 O que queres saber exatamente?
 Tudo o que tenho te rogado.
 Faça uma breve síntese.
 Desejo conhecer a Deus e a alma.
 Nada mais?
 Absolutamente mais nada.
 Logo inicie tua busca. Mas, antes esclare o modo que a ti se demonstraria Deus,
 para que asseverasses ser o suficiente²⁰⁶ (m.t.) (SLq, Libri I – 2.7).

A argumentação lógica de Agostinho segue o princípio da não-contradição, quando perpassa à alma exercer suas atividades sem o corpo, então seria espiritual ou incapaz de exercê-las sem o corpo, e aí seria material. Segundo este princípio da lógica clássica, uma proposição não pode ser verdadeira e falsa simultaneamente. Para Agostinho ela seria espiritual, posto que dos casos apontados, neste ela desenvolveria sua atividade livremente. Por isso em *Soliloquiorum* o retor propõe o conhecer da alma em *si-mesma*:

Bossuet referencia à alma como pertinente ao conhecimento superior e sobre a íntima ligação entre corpo e alma, corroborou Agostinho:

C'est cette union admirable de notre corps et de notre âme que nous avons a considérer.[...] Nous avons distingué dans l'âme deux sortes d'opérations : les opérations sensibles, et les opérations intellectuelles ; les unes attachées à l'altérations et au mouvement des organes corporels, les autres supérieures au corps, et nées pour le gouverner. [...] Il a plu néanmoins à Dieu, que des natures si différentes fussent étroitement unies. Et il étoit convenable, afin qu'il y eût de toutes sortes d'êtres dans le monde, qu'il s'y trouvât, et des corps qui ne fussent unis à aucun esprit, telles que sont la terre et l'eau, et les autres de cette nature ; et des esprits, qui, comme Dieu même, ne fussent unis à aucun corps, tels que sont les anges ; et aussi des esprits unis à un corps, telle que est l'âme raisonnable, à qui, comme à la dernière de toutes les créatures intelligentes, il devoit échoir en partage, ou plutôt convenir naturellement de faire un même tout avec le corps quei lui est uni. Ce corps, à le regarder comme organique, est un par la proportion et la correspondance de ses parties ; de sorte que'on peut l'appeler un même organe [...]d'où il résulte que l'âme lui doit être unie en son tout, parce que'elle lui est unie comme à un seul organe parfait dans sa totalité²⁰⁷ (m.t.) (BOSSUET, 1922, p. 97-98).

²⁰⁴[...] et nolite timere eos qui occidunt corpus animam autem non possunt occidere sed potius eum timete qui potest et animam et corpus perdere in gehennam.

²⁰⁵Em teologia refere-se ao êxtase místico, arrebatamento da alma na contemplação das coisas divinas. Interpretação mística dos símbolos e alegorias das Escrituras e de outras obras de inspiração religiosa.

²⁰⁶Ecce oravi Deum.

Quid ergo scire vis?

Haec ipsa omnia quae oravi.

Breviter ea collige.

Deum et animam scire cupio.

Nihilne plus?

Nihil omnino.

Ergo incipe quaerere. Sed prius explica quomodo tibi si demonstratur Deus, possis dicere: Sat est.

²⁰⁷É esta União admirável de nosso corpo e nossa alma que temos uma condideração... Nós distinguiremos dois tipos de operações na alma: operações sensoriais e intelectuais; cada qual ligada às alterações e ao

Bossuet, de certa forma, associou Agostinho a Platão: « Ainsi, on peut dire que le corps est un instrument dont l'âme se sert à sa volonté ; et c'est pourquoi Platon définissoit l'homme en cette sorte : L'homme, dit-il, est une âme se servant du corps »²⁰⁸ (1922, p. 160).

Em Bossuet, o conhecimento da verdade à alma se daria pela luz do Criador :

Les sens n'apportent pas à l'âme la connoissance de la vérité ; ils l'excitent, ils la réveillent, ils l'avertissent de certains effets : elle est sollicitée à chercher les causes ; mais elle ne les découvre, elle n'en voit les liaisons, ni les principes qui font tout mouvoir, que dans une lumière supérieure qui vient de Dieu, ou qui est Dieu même²⁰⁹ (m.t.) (BOSSUET, 1922, p. 257).

Bossuet ao escrever sobre o conhecimento de Deus e de *si-mesmo*, afirmou: « La nature humaine connoit des vérités éternelles, et elle ne cesse de les chercher au milieu de tout ce qui change, puisque son génie est de rappeler tous les changements à des règles immuables »²¹⁰ (m.t.) (BOSSUET, 1922, p. 231).

Zilles a respeito do dualismo corpo-alma, na tradição filosófico-religiosa, considera que o homem não se reduz ao corpo tampouco à alma; para Zilles a alma humana está em um corpo animado, que é a sua forma de ser no mundo; uma referência com as demais existências, no que não existiria sequer consciência sem um corpo:

[...] é a tentativa de esclarecer a ambivalência do homem a partir do conceito de união de diferentes substâncias. Nesse caso, tudo o que engrandece o homem atribui-se à alma, restando ao corpo ser fonte de todo o mal [...]. Por alma, entendemos, antes de tudo, o princípio que caracteriza o ser humano, que perfaz sua essência íntima como ser vivente, que percebe e, pensa consciente de *si-mesmo*. A alma humana é, além disso, o espírito que permite constituir-se num *eu* (ZILLES, 2011, p. 120).

Agostinho, ao deparar a luz pela qual o homem captura o inteligível e abstrai os dados sensíveis para propiciar sua visão do eterno, se viu diante da tentação de ceder à

movimento dos órgãos corporais, outra superiores ao corpo e com ele nascido para governá-lo. No entanto, aprovou a Deus, que diferentes naturezas fossem intimamente unidas adequadamente, para todos os tipos de seres do mundo; existem corpos não unidos a alguma alma, como são a terra e a água e outros dessa natureza e, o espírito como o do próprio Deus e dos anjos, não unidos a nenhum corpo; mas tal é que a alma também se uniu a corpos, tais como a alma racional, uma dotação última às criaturas inteligentes, com a qual deve se compartilhar, ou se preferir concordar naturalmente para uma mesma unidade com o corpo ao qual se juntou [...] Este corpo, considerado orgânico, está dimensionado em adequada proporção e correspondência entre suas partes; então se pode chamá-lo de um mesmo organismo [...] do que resulta a alma ser unida plenamente, porque está esculpida em um único corpo perfeito na sua totalidade.

²⁰⁸Assim, pode-se dizer que os corpos são instrumentos usados pela alma em sua vontade; por isso Platão definiu o homem da seguinte forma: O homem, disse êle, é uma alma que se serve de um corpo.

²⁰⁹Os sentidos não suscitam o conhecimento da verdade para a alma; eles o excitam, eles o acordam, eles a avisam de determinados efeitos: mas é ela solicitada a procurar as causas; se as descobre, vê ligações, não com os princípios todos que estão em movimento, mas com a luz maior que vem de Deus ou o próprio Deus.

²¹⁰A natureza humana conhece as verdades eternas e, não cessa de procurá-las em meio de todas estas mutações, uma vez que sua genialidade o faz recordar que todas as alterações se submetem a regras imutáveis.

teoria platônica-augustiniana da *anamnese*²¹¹, mas a esta resistiu e conceituou que a Verdade é imutável e predisposta à alma, sem que se dependesse do esforço de memorização.

3.5 Reminientiam Doctrina

Pitágoras de Samos (571/570 - 500/490 a.C.) criara a Teoria da Metempsicose, ao asserir à alma prisioneira de um corpo em face de punição de faltas passadas. A encarnação seria, pois um encarceramento provisório da alma, tal que pela morte do corpo renasceria em outro sucessivamente, via transmigração, até que purificado pela virtude e pela prática de ritos iniciáticos, fizesse jus à libertação derradeira de toda a sua matéria.

Platão reevoca essa retentiva e a distingue em uma bifurcação que implica de um lado a memória (*mnèma*) e, de outro a reminiscência (*anamnèsis*). Filosoficamente, para Platão, a memória se dividiria em dois andamentos, um inicial que preservaria o traço inicial e um segundo que promoveria sua reevocação, ambos a conferirem certa autonomia à memória na *propriocepção*²¹² de eventos, decorrentes de afastamentos e de aproximações recorrentes, nos quais o instante retentivo se faz o traço mnêmico constitutivo da questão basal da tradição filosófica, quando seu caráter imanente acaba por exceder os liames da pura propriocepção memorial e, acaba por revelar o caráter efêmero da alma na percepção. Platão deparara o problema ligado à memória como um traço inscrito na alma, pelo qual se concederia à reminiscência a condição da possibilidade de reevocação de uma lembrança armazenada em momentos anteriores.

Platão derivou, pois da Metempsicose pitagórica à Teoria da Reminiscência ou Anamnese a vida além-túmulo que surge em forma de mito ao final de seu livro “A República”. Esse pressuposto contempla o conhecimento humano como saber inato, do qual o conhecer seria o recordar, fundamento retirado do mito escatológico que tem por protagonista *Er*, que após morrer em combate, decorridos dez dias, já em estado de putrefação retornou do Hades à vida e, observou que na outra existência as almas eram selecionadas, submetidas a um julgamento e, penalizadas por quanto de ilícito tivessem feito em vida. Segundo Platão (1971), Sócrates concebia a alma como atividade pensante do homem ético, incluído, pois a consciência e a personalidade intelectual e moral; donde

²¹¹Do *grego ana*, que significa trazer novamente; e *mnesis*, a memória.

²¹²Termo criado por Charles Scott Sherrington em 1906. Aqui tem o sentido da capacidade humana em reconhecer a localização espacial do corpo, sua posição e orientação em um centro receptor para decodificação de vivências passadas que intentam a percepção temporal e espacial do homem em relação ao mundo e a sua vida vivida.

se conclui que cuidar de *si-mesmo* significaria mais que cuidar tão somente do corpo. No *Fédon* (1981-a), Platão reaviva Sócrates, que na busca da verdade afirmou a alma ser enganada por percepções do corpo, por isso sempre na condição de erro. No entanto, Platão ao buscar o inteligível retoma a reminiscência em nova configuração, em particular, para conhecimentos matemáticos, onde conclui que com os sentidos se constata a existência de coisas iguais, maiores e menores, quadradas, circulares e outras análogas. Platão vai além no *Filebo*, onde apresenta o traço da origem sensível na memória, enquanto no *Teeteto* mostra o traço de origem inteligível e, assim direciona a memória ao reconhecimento das essências e do universal, para concernir à realidade perceptível.

No *Menon* (2001), Platão tentou uma primeira resposta ao fenômeno da memória à luz do mundo inteligível, não obstante suas dificuldades em investigar o que até então se desconhecia, buscou vislumbrar um método adequado que possibilitasse tal identificação como certeza da verdade. Para superar esse óbice, concluiu sua maiêutica ao interrogar um servo ignaro em geometria, conseguiu através do método socrático, que ele resolvesse um abstruso problema de geometria que implicava o teorema de Pitágoras. Porquanto o servo nada soubesse de geometria e, que tivesse respondido adequadamente; segue ter concluído por si mesmo e, só restaria deduzir que o servo a extraiu de dentro de si, ou seja, recordou de algo já conhecido, o que prova existir em *si-mesmo* verdades que não se tem lembrança. No *Teeteto* e no *Sofista*, por vezes a memória se vê associada à ideia de imagem (*eidolon*), que na tradição filosófica é compreendida como um *speculo*, alguém do real que lhe originou. Por isso, a discussão platônica sobre a memória se vê imbricada às argumentações sobre a essência do conhecimento e, a possibilidade ontológica do erro se inserir no processo de informação retroativa; devido a esta agregação de memória e erro,

Ricœur (2008) ressalta que a memória traz o signo da suspeição, em decorrência do ambiente filosófico de sua investigação. Por isso, Gagnebin de Bons retrata o traço mnêmico da tradição filosófica na visão de Ricœur:

Ricœur examine d'abord le fait qu'il existe deux mots en grec pour désigner la mémoire: d'une part, *anamnèsis*, l'acte de se rappeler, de se souvenir, le recueillir actif des souvenirs, recueillir proche de l'acte de nommer et d'instaurer un ordre, du *logos*; et d'autre part *mnème*, l'image dont l'on se rappelle, l'image-souvenir, l'impression laissée dans l'âme, une image qui indique un être affecté (*pathos*), donc quelque-chose d'involontaire, une certaine passivité²¹³ (GAGNEBIN DE BONS, 2008, p. 6).

²¹³ Ricœur reflete primeiro sobre o fato de que existem duas palavras gregas para designar a memória (*anamnèsis*), o ato de recordar e de lembrar, o recolher ativo de lembranças, ato próximo do ato de nomear e de encontrar uma ordem do *logos* e *mnème*, a imagem lembrada, a impressão deixada na alma, uma imagem que indica um ser afetado (*pathos*) de maneira muitas vezes passiva, involuntária.

Para Ricœur a lembrança corresponde à realidade e a esta, a memória se dirige para buscar seu conhecimento de origem, que se apresenta sob um fundo de ausência: "[...] na esteira da imaginação, a memória deve ser considerada como uma das artes de imitação, dado produza apenas imagens e não realidades verdadeiras. [...] é uma representação presente de uma coisa ausente [...]" (RICŒUR, 2008, p. 25-27).

Em *Soliloquiorum* o vocábulo *memoria*, identifica a inquietude do retor a refletir e estabelecer o conhecimento de *si* na temporalidade, tal que cada grau fenomenologicamente vivido, requer um salto de nível, ao colocar o *quem* sob a querela da itinerância e da busca, como afirma Gusdorf: « La temporalité humaine constitue ainsi chaque personne comme centre d'un monde qui lui appartient en propre, et qui ne peut être échangé ou substitué »²¹⁴ (m.t.) (GUSDORF, 1953, p. 199).

Cumprer precisar que nesta pesquisa se conclui por sensação a competência em decodificar certos aspectos físicos-químicos circundantes, intencionados através da recepção de estímulos captados por algum de nossos cinco sentidos: visual, auditivo, tátil, olfativo e gustativo. Porém, para Platão, a memória presentificaria fenômenos vividos não a partir das sensações citadas, mas a partir de reminiscências percebidas, o que implicaria também especificar o conceito de percepção, que aqui refere à interpretação dessas sensações, juntadas às informações sensoriais da memória e sua cognição, de modo a formar conceitos sobre o mundo e sobre nós mesmos. Para Greuel (1996) um simples dado percebido de per si, enquanto mera percepção, nada significa; a percepção requer que toda e qualquer significação ocorra por interligação conceitual dos dados percebidos:

A pressuposição ingênua de que todos nós vivemos no mesmo mundo não passa de uma crença infundada. A análise fenomenológica do processo cognitivo demonstra que vemos, ouvimos, ou seja, reconhecemos como real apenas o que conseguimos entender. Quem não dispõe de meios conceituais para complementar os dados sensoriais que lhe afluem constantemente através dos sentidos, passa despercebido por algo que lhe sucede, ou nota apenas “algo”, que não consegue identificar [...]. Os objetos reais (estruturas) só se dão à consciência na interpenetração de percepções e conceitos. Percepções são elementos fragmentados de uma realidade que, apenas à luz de elementos nomológicos conceituais, revelam as suas características de objeto. [...] no fato que a capacidade de compreender, ou seja, de leitura ou interpretação (capacidade de intuir e identificar elementos nomológicos (*Tratado sobre a forma de se estabelecer regras*) como elementos coesivos num campo de particularidades percebidas) determinam fundamentalmente a realidade em que alguém vive e as possibilidades de ação que alguém tem. A teoria bem entendida não afasta, mas sim introduz a realidade (GREUEL, 1996, p. 29).

Agostinho evoca a reminiscência somente em conexões de presença e ausência:

²¹⁴A temporalidade humana constitui assim para cada pessoa o centro de um mundo que pertence a *si-mesmo* tal que não possa ser trocado ou substituído.

A isso não dou créditos. Do que disseram se verdades fossem, não se conclui que o fizeram com ciência. Em verdade, muitos copiosamente falam do que desconhecem tal como eu mesmo expressei em todas as minhas preces; a mim o desejo é conhecer e, não desejaria se já soubesse. Por acaso não deveria expressá-lo? Tecer de fato, conceitos que o intelecto desconhece, recolhidos aqui e ali para depositar na memória e harmonizá-los com a *fé*; mas saber é outra coisa!²¹⁵ (m.t.) (SLq, Libri I – 4.9).

A teoria do conhecimento em Agostinho absorve três noções da reminiscência platônica: a *primeira* refere “A República”, de a ideia do bem a iluminar as ideias; a *segunda* proveniente do neoplatonismo, a iluminação como originária de Deus a operar na mente humana e, uma *terceira* que estabeleceria a realidade como princípio da plenitude cósmica, que Agostinho acresce à alma ligada ao mundo sensível através do espírito, o elo com Deus, em revelações de verdades inteligíveis, eternas, imutáveis e universais:

A lembrança do esquecimento, de modo especial, trouxe consigo uma grande estranheza, porque o esquecimento é ausência e privação da memória. Ora, quando lembramos o esquecimento, o que é que está presente? Não pode ser nem o esquecimento, nem memória, como tais. Mas “quem poderá indagar isto? Quem compreenderá como isto é?” (ROSA, 2002, p. 35).

Em Agostinho a recordação que leva ao conhecimento pela memória é um pressuposto imperativo, o *oblivio*, posto existente não obstante esquecido no tempo:

Mas de onde nos vem este nome, senão da memória? Mesmo quando nos é sugerido por outrem, é pela memória que o reconhecemos; não o aceitamos como um conhecimento novo, mas apenas o recordamos e confirmamos ser esse o nome que nos disseram. Se totalmente apagado da alma fosse, nem mesmo avisados o reconheceríamos. Não podemos, pois afirmar que esquecemos completamente daquilo que nos lembramos. De modo algum poderíamos resgatar uma lembrança submergida se seu esquecimento fosse absoluto²¹⁶ (m.t.) (DCf, Libri X – 19.28).

Segundo Gilson (2003), o retor demudou a reminiscência platônica, ao elevá-la à teoria da iluminação, quando da abordagem dos inteligíveis puros e, do conhecimento intelectual das coisas eternas, uma vez que o universo fosse uma matéria impregnada transversalmente de inteligíveis derivados de ideias divinas.

Agostinho subescreve o conceito de atividade mental como poder autoconstituente, que desrealizaria a noésis, por isso rejeitou quaisquer resquícios do homem anteriores à existência corpórea; a iluminação se daria à razão de forma imediata, pela qual o conhecimento seria mediado pela contemplação anterior às ideias eternas:

²¹⁵Non continuo, si ea quae dixerunt, vera sunt, etiam scisse illos ea necesse est. Nam multi copiose dicunt quae nesciunt, ut ego ipse omnia quae oravi, me dixi scire cupere, quod non cuperem si iam scirem: num igitur eo minus illa dicere potui? Dixi enim non quae intellectu comprehendi, sed quae undecumque collecta memoriae mandavi, et quibus accommodavi quantam potui fidem: scire autem aliud est.

²¹⁶Et unde adest nisi ex ipsa memoria? Nam et cum ab alio commoniti recognoscimus, inde adest. Non enim quasi novum credimus, sed recordantes approbamus hoc esse, quod dictum est. Si autem penitus aboleatur ex animo, nec admoniti reminiscimur. Neque enim omni modo adhuc obliti sumus, quod vel oblitos nos esse meminimus. Hoc ergo nec amissum quaerere poterimus, quod omnino obliti fuerimus.

Eis porque Platão, aquele ilustre filósofo, esforçou-se em nos fazer acreditar que as almas humanas já estavam neste mundo, mesmo antes do nascimento de seus corpos; daí os homens não adquirirem novos conhecimentos, mas apenas se lembrarem de coisas conhecidas antes [...]. Essas reminiscências são falsas e semelhantes as que experimentamos em sonhos²¹⁷ (DTn, Libri XII, 15. 24).

Em suas Confissões, Agostinho retornou ao estudo da memória:

Meu Deus quão grande a força da memória! Nela terrifica uma multiplicidade profunda e infinita de alvitres e, isto é minha alma, meu *si-mesmo* (*ego ipse sum*). Então, o que sou eu (*quid ergo sum?*), ó meu Deus? Qual a minha natureza? Uma vida imensa vivida em variada e inumeráveis formas. Eis-me na arena de minha memória, em seus antros e furnas sem número, plena ao infinito, das coisas lá armazenadas, imagens como indivíduos, ou pelas ciências e as artes, ou por signos que denotam os movimentos de minha alma, que mesmo que o agitem se enraizaram na memória, porquanto lá jaza tudo o que na alma se encontre. Percorro estas aragens por lá e cá, em toda a parte quando posso, sem atinar o fim. Ó pai quão grande é a patência da memória e o vigor da vida que reside no homem vivente e mortal!²¹⁸ (m.t.) (DCf, Libri X – 17.26).

Segundo Zilles (2011), o cristianismo ocidental adotou, em parte, essa concepção filosófica, posto tivesse rejeitado a ideia original do judaísmo de um despertar dos mortos, uma vez que se trata de um princípio lógico de que algo que exista em dois momentos sucessivos, deveria existir em todos os momentos intermediários dessa sucessão:

A antropologia da Patrística, embora marcada pelo platonismo, permanece essencialmente cristã. Mas a teologia dos Padres não se restringe a acrescentar outro corretivo à filosofia, mesmo quando se trata da revalorização do corpo. Sua originalidade consiste em apresentar outra perspectiva do homem: pensar a unidade alma-corpo do homem no horizonte da salvação (ressurreição da carne) e da liberdade (ZILLES, 2011, p. 124).

Leszek Kolakowski referiu à teoria da reminiscência:

Se Deus, como foi dito, é incompreensível, o fato de observar e saber não é menos incompreensível – O meu (corpo) pode ser um milagre, mas o fato de tornar meu um corpo estranho, não previamente presente em mim, mas convertido num ato de consciência, é o milagre dos milagres. Uma vez que pensamos sobre isto, ainda, sentimos uma tentação de ceder à *teoria platônica-augustiniana da anamnese*, que conhecemos somente aquilo que sempre esteve em nós. Este é um dos caminhos pelo qual podemos abordar a visão do Todo-em-uma-parte: O todo está em nós e esta é a razão pela qual podemos saber alguma coisa (g.m.) (KOLAKOWSKI, 1988, p. 79).

²¹⁷Unde Plato ille philosophus nobilis persuadere conatus est vixisse hic animas hominum, et antequam ista corpora gererent; et hinc esse quod ea quae discuntur, reminiscuntur potius cognita, quam cognoscuntur nova [...]. Quas falsas fuisse memorias, quales plerumque experimur in somnis.

²¹⁸Magna vis est memoriae, nescio quid horrendum, Deus meus, profunda et infinita multiplicitas; et hoc animus est et hoc ego ipse sum. Quid ergo sum, Deus meus? Quae natura sum? Varia, multimoda vita et immensa vehementer. Ecce in memoriae meae campis et antris et cavernis innumerabilibus atque innumerabiliter plenis innumerabilium rerum generibus sive per imagines, sicut omnium corporum, sive per praesentiam, sicut artium, sive per nescio quas notiones vel notationes, sicut affectionum animi (quas et cum animus non patitur, memoria tenet, cum in animo sit quidquid est in memoria) per haec omnia discuro et volito hac illac, penetro etiam, quantum possum, et finis nusquam; tanta vis est memoriae, tanta vitae vis est in homine vivente mortaliter!

Agostinho não segue, pois rigorosamente a reminiscência platônica, embora lhe tenha estreita simpatia; dela derivou à Teoria da Iluminação, resultante da luz incorpórea que provém de Deus: “Quando a própria memória perde uma lembrança qualquer, como ocorre ao nos esquecermos de algo e dele procuramos nos lembrar, onde é que o procuramos senão na memória própria?”²¹⁹ (m.t.) (DCf, Libri X – 19.28).

Ao alvitre agustiniano, se dê realçe à relação intertempos observada por Cassirer na obra *Essay sur l' homme*; àquilo que Whitehead denominou *preconceito de localização*:

L'organisme n'est jamais situé dans le seul instant. Les trois modes du temps – passé, présent et futur – forment dans sa vie un tout qui ne peut être décomposé en éléments individuels. « Le présent est chargé du passé, et gros de l'avenir », dit Leibniz. On ne peut décrire l'état momentané d'un organisme sans prendre en considération son histoire et sans le rapporter à un état futur pour lequel il n'est qu'un lieu de passage²²⁰ (m.t.) (CASSIRER, 1975, p. 77).

Esta luz avocada por Agostinho propiciaria ao inteligível abstrair dados sensíveis e, propiciaria a visão do eterno como o segredo da Verdade imutável disposta na alma e, procedente ao homem pela graça do Creador.

3.6 Hominis Interius et Abditum Mentis

Ao atestar a possibilidade do homem deparar a Verdade sem a afluência dos sentidos, Agostinho se aproxima de Platão e de Aristóteles. De Platão acede à teoria inatista e à *dialectica*; busca o exercício direto do pensamento e da linguagem como modo de pensar e operar conteúdos, para demonstrar que a certeza não inferiria do mundo sensível, mas a possuiríamos essencialmente e, de Aristóteles o retor absorve a lógica como instrumento a anteceder o exercício do pensamento e da linguagem, para atingir o conhecimento. É possível crer, pois que a validade do conhecimento em Agostinho não pode ser adscrita à ontologia, nem ao platonismo puro que suporia a preexistência das almas, sequer ao estrito neoplatonismo já que a luz divina agustiniana também não fosse o *nous* plotiniano. Agostinho pensava encontrar a *si-mesmo* ao encontrar a Deus em tudo o que lhe era exterior e, dado não o encontrasse vagueiava confuso ao sabor das circunstâncias até se voltar para *si*, para sua interioridade e lá encontrar não o próprio Deus, mas seus indícios, quando então se dá a sua *conversão*. Segundo Oliveira e Silva:

²¹⁹Cum ipsa memoria perdit aliquid, sicut fit, cum obliviscimur et quaerimus, ut recordemur, ubi tandem quaerimus nisi in ipsa memoria?

²²⁰Um organismo nunca se situa em um único momento. Existem três modos de tempo: passado, presente e futuro, os quais formam um todo que não pode ser dividido em seus elementos individuais. Tal como afirmou Leibniz: “O presente é responsável pelo passado e pelo futuro”. Assim, não é possível descrever o estado momentâneo de um organismo, sem considerar sua história e sem o referir a um estado futuro, o qual (o presente) é apenas um ponto de passagem.

“A investigação do homem interior tem o significado de evidenciar o *si-mesmo* do homem; mas, o que poderíamos denominar como esse *si-mesmo*? Uma noção de pertença que a alma estabelece entre si e o absoluto [...]” (OLIVEIRA E SILVA, 2012, p.231).

Platão contrapôs o mundo das trevas à caverna, a ignorância ao mundo das luzes, o sol ao conhecimento, a luz ao mundo inteligível, fenômenos que para Agostinho se daria tão somente no encontro com a luz da Verdade. Gilson (2003) elucida o existente no pensamento platônico, especialmente no Menon, o qual encontra o inteligível em vez de criá-lo, o que explicaria o porquê erroneamente se atribuir certo inatismo a gnoseologia agustiniana:

Tout d`abord, Il est légitime de lui attribuer un certain innéisme au sens où ce terme s`oppose à l`empirisme aristotélien qui fait dériver de la sensation le contenu de toutes nos connaissances. Ainsi qu`on vient de le voir, Augustin ne requiert la sensation que pour expliquer le contenu de notre connaissance des choses corporelles ; quant aux incorporels, tels que l`âme et Dieu, c`est par l`âme qu`ils nous sont connus²²¹ (m.t.) (GILSON, 2003, p. 102).

Em *Soliloquiorum* o retor se propõe conhecer a Deus e a alma, porém toda a reflexão que Agostinho fez em *De immortalitate animae* e em *De quantitate animae*, incide na relação entre a alma e o corpo e entre a alma e a Verdade, onde busca conhecer a origem de todo conhecimento humano e a função do intelecto, além, de analisar os aspectos sensíveis pelos quais o corpo estabelece sua relação com a alma que lhe convém. Conforme Paula Oliveira e Silva (2012), Agostinho recorre ao privilegiado *divinus concessio* na hierarquia ontológica, da qual a razão na mente do homem se faz de forma distintiva a revelar sua superioridade em relação às outras criações. O itinerário de Agostinho em *Soliloquiorum* segue o conceito do *acie mentis*²²², visão de homem cuja alma ascende a Deus ao encontrar a *si-mesmo*, concomitante deparar *vestigia Dei* internamente, onde brota o homem interior; uma imbricação da creatura finita com a infinitude do Creador, a qual invocaria a relação de *alteridade*, porque Ele seria a Verdade a habitar o mais profundo da alma humana, o *locus* recôndito que o retor nomeou de *Abditum Mentis*, onde abrolharia o homem interior. A esse local Novaes referiu:

Graças a essas aporias entre linguagem e interioridade, cabe entendermos que o papel da filosofia de buscar a verdade não consiste em tornar possível que o homem compreenda a natureza de Deus, já que é impossível conduzir uma natureza finita até o infinito, à Verdade, o bem supremo. Trata-se de fazer com que os homens reconheçam sua condição finita e miserável, na qual a natureza não está mais intacta (NOVAES, 1997, p. 35).

²²¹É legítimo lhe atribuir (a Agostinho) certo inatismo no sentido em que este termo se opõe ao empirismo aristotélico, o qual deriva da sensação, o conteúdo de todos os nossos conhecimentos. Assim, Agostinho requer a sensação somente para explicar o conteúdo de nosso conhecimento sobre coisas corporais; quanto aos incorporeais, só os conhecemos pela alma.

²²² Adentro a mente.

Da necessidade de Agostinho em investigar a Deus e à alma, o retor parte da ideologia neoplatônica do *regressus animae*, como indicativo das razões que levaram o bispo de Hipona a escrever em complemento a *Soliloquiorum*, o pequeno grande opúsculo *De Immortalitate Animae*, onde se dedica a estudar as distintas naturezas de corpo e de alma, através de conceito de *ratio*, que contempla postulados de base para a alma: “[...] *veri contemplatio e ipsum verum*”²²³ (m.t.) (DIa, Liber I, 6.10).

Agostinho complementou posteriormente esta pesquisa através de outra obra, *De Quantitate Animae*, na qual define a alma imortal e insubstancial e, de viva participação adequada à imutabilidade da razão no governo do corpo, através de sete graus ativos das *rationes rememororum*: a animação, a sensação, a virtude, a arte, a tranquilidade, o ingresso e a contemplação. Uma leitura intersemiótica da obra *Soliloquiorum* mostrará que Agostinho na verdade intenta desvendar os mistérios da origem e das funções de toda a natureza, nela incluso ele mesmo enquanto corpo agente. Nesta busca o retor submerge no mundo interno ao homem, que para ele seria iluminado e, que em *Soliloquiorum* Agostinho revela ao Alter que seria seu único anseio; “conhecer a Deus e a alma”²²⁴ (m.t.) (SLq, Libri I – 2.7).

Ressalte-se que em Agostinho permanesse sem uma explicação plausível a ideia de a alma como um princípio em moção que age sobre o corpo, já que o retor tem a ambos como realidades de natureza absolutamente distintas e na forma como situa a alma, sempre superior ao corpo, o que implicaria o inferior não incidir no superior; no entanto tal inversão advém apenas implicitamente, posto não ocorresse teríamos a alma como imutável, o que de fato não ocorre porque ela age e anima o corpo na multitude da mundivivência corpórea, o que sugere corpo e alma estar em permanente animação, pela qual a alma encontra em *si-mesma* a realidade eterna e no tempo das experiências passa por um processo de desenvolvimento, em que incide sobre o corpo levando-o a um estado de permanente mutação vivida. A *dialectica* em *Soliloquiorum* evidencia, pois opostos entrelaçados a constituir o conhecimento de *si* e, envoltos na súplica de Agostinho, que ao observar em *si-mesmo* a mutabilidade e a fragilidade, característica esta de seus escritos, em pontuar contrários e entrelaçá-los na narrativa, como a luz e as trevas, a presença e a ausência, a memória e o esquecimento. Em *Soliloquiorum* o *si* de Agostinho lhe autodissentiu, quando sua consciência intencionou seu *si* na seição²²⁵, fenômeno patente,

²²³Ergo incumbendum omnibus ratiocinandi viribus video, ut ratio quid sit, et quoties definiri possit sciatur, ut secundum omnes modos et de animae immortalitate constet. Ratio est aspectus animi, quo per seipsum, non per corpus verum intuetur; aut ipsa *veri contemplatio*, non per corpus; aut *ipsum verum* quod contemplatur.

²²⁴Deum et animam scire cupio.

²²⁵Ato de ser o que se é.

dez anos depois: “Deste modo, no meio desse grande combate que se travava em minha morada interior, no qual violentamente encetara minha alma, o lugar mais íntimo; meu coração [...]”²²⁶ (m.t.) (DCf, Libri XIII - 8.19).

Em *De Quantitate Animae* Agostinho fala a Evódio sobre a natureza da alma: “como investigar, por conseguinte onde se situa a alma; igualmente o que ela seria e de que forma; por qual corpo ela se dá, e como ela advém do corpo ao se fazer completamente e, o que ocorreria com a sua separação (do corpo)?”²²⁷ (m.t.) (DQa, Liber I, 1.1).

No *illuminatio* agostiniano, Deus constitui a Luz, que ilumina tudo o que deve ser compreendido pelo intelecto. Para Agostinho, dado que a alma esteja intimamente ligada a *ratio* onde subsiste, conjuntamente vive tal a permutar a percepção física e pragmática, pela apreensão racional derivada do conhecimento da Essência imutável:

Ele habita todos e por todos é estimado, está completamente próximo e é completamente eterno; não está em nenhum local, no entanto nunca está ausente; *adverte-nos do exterior e ensina-nos interiormente*; na alteração distingue inteiramente tudo de melhor. Por isso em nós, originados como simples conhecedores, Ele manifesta o melhor; não a partir de *si-mesmo*, mas pelo mesmo a partir de outros julgamentos, dos quais não é possível duvidar²²⁸ (g.m.) (m.t.) (DLa, Libri III – II.14.38).

A expressão *foris admonet, intus docet* indica que o exterior apresenta algo à consciência, porém, o apreender este conhecimento está na dependência da luz interior. Este conhecimento não se apresenta, mas pela inteligibilidade pode ser recordado, na transcendência ao invisível, conforme escreveu: “Logo, aqueles divinos ensinamentos das autoridades, não apenas transcende os signos sensíveis do humano, mas possibilita seu existir [...]” (DOd, LIBRI II - 9. 27).

Para Agostinho, a atividade racional comum e especulativa, conduziria o homem tão somente à ciência, conquanto a atividade racional derivada do *illuminatio* divino pudesse dirigir o homem, essencialmente à sabedoria, por isso o retor teve o cuidado de especificar que a iluminação divina só refereria os inteligíveis, com a exclusão dos sensíveis. Essa união permite confirmar a proximidade íntima entre Deus e a mente humana, entre o Uno e o múltiplo, não obstante a infinita distância que os separa: “É possível ver a ligação com essa luz incorpórea *sui generis* do Creador, da mesma forma

²²⁶Tum in illa grandi rixa interioris domus meae, quam fortiter excitaveram cum anima mea in cubiculo nostro, corde meo [...].

²²⁷Quaero igitur unde sit anima, qualis sit, quanta sit, cur corpori fuerit data, et cum ad corpus venerit qualis efficiatur, qualis cum abscesserit?

²²⁸[...] De toto mundo ad se conversis qui diligunt eam, omnibus proxima est, omnibus sempiterna; nullo loco est, nusquam deest; foris admonet, intus docet; cernentes se commutat omnes in melius, a nullo in deterius commutatur; nullus de illa iudicat, nullus sine illa iudicat bene. Ac per hoc eam manifestum est mentibus nostris, quae ab ipsa una fiunt singulae sapientes, et non de ipsa, sed per ipsam de caeteris iudices, sine dubitatione esse potiores.

que os olhos da carne vêem. Nesta luz incorpórea que tudo circunda; a luminosidade contém o *formatio* pela qual tudo é criado”²²⁹ (m.t.) (DTn, Libri XII - 13.24).

Para Agostinho, os alunos não vão à escola para saber o pensamento do professor. Mais tarde, explicou que retratava a própria experiência:

[...] tanto um retórico cartaginense, meu professor, quantos outros arrogantes que se tinham por doutos, narraram obscuramente e se exaltaram de soberba, e a ineptidão me deixava aéreo à espera de algo divino. Quando com outros prestava atenção, estes se diziam com dificuldades; os eruditíssimos mestres não explicavam muito, e mesmo que ao descrever indicassem com inumeráveis desenhos na areia, todavia não mais ensinaram o que eu já não tivesse apreendido ao ler sozinho²³⁰ (DCf, LIBRI IV– XVI.28).

Para Agostinho o conhecimento pende do permissionar Deus introspectivamente:

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 desejamos²³¹ (m.t.) (DCf, Libri I – I.15).

O conceito do verbo *recordari* invoca lembrar-se de algo que já se sabia, o que leva a considerar o *rememorar* como evocar algo desconhecido à consciência imediata e, que armazenado no recôndito da alma; portanto, ensinar é fazer aprender, que não seria mais que rememorar, pois nada se apreende pelas palavras, tampouco com os professores:

Acaso os professores confessam publicamente que se compreenda o conhecimento que concebem e não a própria ciência que ao falar transmitem? Na verdade quem diligente, seria insensato, a ponto de enviar seu filho à escola para que aprenda o que pensa o professor? 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. Então, logo que ensinados, ao encontrar a verdade que se diz internamente, não podem louvar os sábios como conhecedores, ainda que quando a falaram, o sabiam²³² (DMt, LIBRI I - XIV).

Em *Soliloquiorum*, contingentemente, a palavra espelho surge por dez vezes, onde o *Alter* aborda a similitude especular, conquanto a aleivosia redundante apareça em vinte e quatro momentos:

²²⁹ Conditore, subiuncta sic ista videat in quadam luce sui generis incorporea, quemadmodum oculus carnis videt quae in hac corporea luce circumadiacent, cuius lucis capax eique congruens est creatus.

²³⁰ [...] cum eas rhetor Carthaginiensis, magister meus, buccis typho crepantibus commemoraret et alii qui docti habebantur, tamquam in nescio quid magnum et diuinum suspensus inhiabam – legi eas solus et intellexi? quas cum contulissem cum eis, qui se dicebant uix eas, magistris eruditissimis non loquentibus tantum, sed multa in puluere depingentibus, intellexisse, nihil inde aliud mihi dicere potuerunt, quam ego solus apud me ipsum legens cognoueram.

²³¹ 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.

²³² 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. Tunc ergo discutunt, et cum vera dicta esse intus invenerunt, laudant nescientes non se doctores potius laudare quam doctos, si tamen et illi, quod loquuntur, sciunt.

O que mais anseias? São as mesmas coisas mencionadas acima e que te serviram de luz. Não percebe que a imagem do espelho quer ser como aquilo que tu és, e assim é falsa, porque não consegue? [...] Donde no espelho a verdadeira imagem de um homem é a não ser um homem falso?²³³ (m.t.) (SLq, Libri II - 9.17; 10.18).

Agostinho distinguiu, pois algo dele ausente, mas vivente no *outro de si*:

Agora vemos como por um espelho, em enigma e não face a face. Por isso, enquanto peregrino longe de Vós, estou mais presente a mim mesmo que a Vós; entretanto, sei que em nada poderas ser afrontado. Eu, porém, desconheço a que tentações eu poderei resistir e as quais não poderei. [...] Confessarei o que sei de mim e também o que de mim ignoro, porque o que de mim conheço só o sei por que Vós me iluminastes, e o que de mim ignoro, por tanto tempo desconhecerei, até que minhas trevas não volvam em meio-dia, ante a tua presença²³⁴ (m.t.) (DCf, Libri XI – 5.7).

Para Gusdorf (1948), o conhecer a *si-mesmo* de Sócrates, do *abstém-se e suporta* do estoicismo de Zenão de Cítio e, do cristianismo, mostrou o autoconhecimento na vida interior, a partir do conhecimento do *eu* em sua experiência vivida, com o único propósito de encontrar respostas para *si-mesmo*: L`attitude du « Connais-toi toi-Même » de Socrate, du Stoïcisme et du Christianisme a sans doute soutenu un immense effort d`attention à *soi-même* et à la vie intérieure et par là favorisé la connaissance de soi²³⁵ (m.t.) (GUSDORF,1948, p. 540).

Gusdorf confirma que o homem não se vê a não ser por sua efígie especular:

La connaissance de soi, réclamée par Socrate, fonderait aussi une morale de la personne et de la fidélité à soi [...]. Principes d`attitudes intérieures, principe d`affirmation de soi qui découle non pas d`un débat intellectuel, d`un choix de la raison, mais d`un retour aux origines personnelles. Le jugement de valeur correspond à l`affirmation concrète, dans la conduite, d`une structure essentielle de notre être²³⁶ (m.t.) (GUSDORF, 1948, p. 487 e 378).

A Teoria da Iluminação no retor é sinônimo de vida, existência como princípio de vitalidade, a *vis* espiritual no ser e, como tal dependente da Verdade: « [...] il signifie simplement que, dans toute connaissance vraie, il se rencontre un élément dont l`origine

²³³ Quidni exspectes? Eadem illa sunt, quorum multa supra memoravimus. Annon tibi videtur imago tua de speculo quasi tu ipse velle esse, sed ideo esse falsa, quod non est? [...] unde in speculo vera hominis imago, si non falsus homo?

²³⁴ Et certe videmus nunc per speculum in aenigmate, nondum facie ad faciem; et ideo, quandiu peregrinor abs te, mihi sum praesentior quam tibi et tamen te novi nullo modo posse violari; ego vero quibus temptationibus resistere valeam quibusve non valeam nescio. [...] Confitear ergo quid de me sciam, confitear et quid de me nesciam, quoniam et quod de me scio, te mihi lucente scio, et quod de me nescio, tamdiu nescio, donec fiant *tenebrae* meae *sicut meridies* in vultu tuo.

²³⁵ A atitude de Conheça-te a ti mesmo de Sócrates, do Estoicismo e do Cristianismo, tenha, provavelmente, submetido a um imenso esforço de atenção para *si-mesmo* e a vida interior e, dessa forma contribuiu para o conhecimento de si.

²³⁶ O Conhecimento de *si*, reivindicado por Sócrates, também fundou uma pessoa moral e de fidelidade a *si* [...]. Princípios de atitudes interiores, como o princípio da assertividade que não decorre de debates intelectuais, de escolhas da razão, mas de um retorno às origens subjetivas. O juízo de valor corresponde à afirmação concreta na condução de uma estrutura essencial ao nosso ser.

n'est ni dans le choses, ni en nous-mêmes, mais dans une source qui nous est plus intérieure que notre propre intérieur »²³⁷ (m.t.) (GILSON, 2003, p. 102).

A verdade em Agostinho requer, pois a atitude intelectual que consiga percorrer o interior do homem e lá deparar a *fé* na existência de um Deus creador, em uma relação entre o *interior intimo meo et superior summo meo*; ante a similitude e a falsidade; em *Soliloquiorum* escreveu:

Chamaríamos de falsa a uma árvore pintada em um quadro, a uma imagem refletida no espelho, ao movimento dos edifícios quando se está a navegar, quanto falsa seria a ruptura de um remo quando parte dele está dentro da água; todas estas coisas chamamos de falsas não obstante serem semelhantes às verdadeiras. Será que terei então uma saída? Se me anticipo em afirmar serem falsas todas as coisas, por serem semelhantes e ao mesmo tempo dessemelhantes entre si. Poderia chamar de falso a outro que é diverso do que parece, e aí voltaríamos àquela definição, recusada por suas disparatadas consequências, ideia da qual já me acreditava livre²³⁸ (m.t.) (SLq, Libri II – 6.9 e 8.15).

Para Agostinho, encontrar a Deus significaria deparar a Verdade, porém no retor essa procura não diria respeito somente a quem busca verdades sobre coisas, ou que não cresse e, tampouco a quem ainda não tivesse encontrado a própria existência como derivada da substância divina e inclusa ontologicamente em seu espaço-tempo:

Aqui está uma pedra verdadeira, porque é exatamente como parece e, se não fosse verdadeira não seria pedra. Somente a percebes com os sentidos. Sim! É verdade. Assim, não existiriam pedras nas profundezas da terra, ou em outro lugar se não existisse quem as visse. Imagine nossos móveis com as portas fechadas, por mais que tenham coisas dentro, nada se poderia afirma como lá existente. Se pensarmos nas entranhas das árvores, por debaixo da casca, não conseguimos ver, então não seria madeira? O mesmo ocorre com o íntimo de todos os corpos, nos quais nossa percepção sensível não consegue adentrar; concluiremos de forma lógica que todas as coisas não têm existência e não são verdades. Tua definição de verdadeiro seria aquilo que é tal como aparece. Teria alguma objeção a fazer a esta minha conclusão?²³⁹ (m.t.) (SLq, Libri II – 5.7).

²³⁷Significa simplesmente que todo conhecimento verdadeiro, se reencontra num elemento, no qual a origem não está nem nas coisas nem em nós mesmos, mas em uma fonte que nos é mais interior que o nosso próprio interior.

²³⁸Dicimus item falsam arborem quam pictam videmus, et falsam faciem quae de speculo redditur, et falsum turrium motum navigantibus, falsamque infractionem remi, ob aliud nihil nisi quod verisimilia sunt. Sed fac me non metuere illud respondere, similitudinem ac dissimilitudinem simul efficere ut aliquid falsum recte nominetur; quam mihi evadendi viam dabis? Instabitur enim nihilominus ut omnia falsa esse renuntiem; quippe omnia sibimet, ut supra dictum est, et similia quadam ex parte, et dissimilia reperiuntur. Restaret ut nihil aliud falsum esse dicerem nisi quod aliter se haberet atque videretur, ni vererem illa tot monstra quae me dudum enavigasse arbitrabar.

²³⁹Certe hic lapis est, et ita verus est, si non se habet aliter ac videtur; et lapis non est, si verus non est; et non nisi sensibus videri potest. Etiam. Non sunt igitur lapides in abditissimo terrae gremio, nec omnino ubi non sunt qui sentiant: nec iste lapis esset, nisi eum videremus; nec lapis erit cum discesserimus, nemoque alius eum praesens videbit. Nec, si loculos bene claudas, quamvis multa in eis incluseris, aliquid habebunt. Nec prorsus ipsum lignum intrinsecus lignum est. Fugit enim omnes sensus quidquid in altitudine est corporis minime perlucentis, quod non esse omnino cogitur. Etenim si esset, verum esset; nec verum quidquam est, nisi quod ita est ut videtur: illud autem non videtur; non est igitur verum nisi quid habes ad haec quod respondeas.

Soliloquiorum requisita a interiorização do Creador para que se encontre a Verdade: “Quando, pois, se trata das coisas que compreendemos pela mente, através do intelecto e da razão, estamos a falar de coisas que contemplamos e presentes naquela luz interior da Verdade, que frui do *homem interior* iluminado”²⁴⁰ (m.t.) (DMt, Libri I – XII).

Em *Soliloquiorum*, Agostinho impugnou os sentidos na busca pela Verdade e, indicou o uso do intelecto via à interioridade, tal que o aprender se desse no descobrir em *si* verdades eternas e imutáveis em um influxo imanente de Deus sobre o intelecto, por uma acção no interior do homem; decorre da mente ao *homem interior* no *Abditum Mentis*, quando seu pensamento replica a relação do homem com o mundo, contando que sómente no recôndito de seu interior ele depararia a *si-mesmo* em contraponto à sapiência *apud Deum*, sem que para tal necessitasse abdicar de sua condição finita:

Ninguém duvida que, da mesma forma como o homem interior é dotado de intelecto, também o homem exterior é dotado de sentidos no corpo. [...] Mas, com efeito, é claro o dito do Apóstolo, que o *homem interior* se renova em seu conhecimento de Deus segundo a imagem daquele que o criou e, complementa que embora o homem exterior se corrompa, apesar disso o interior se renova dia após dia²⁴¹ (DTn, XI. 1.1).

Agostinho instilou o filho Adeodato à relevância do *Abditum Mentis*, ao lhe contrapor a natureza dual do homem, *ex constituto* limitado a um corpo exterior e interior, proeminência de várias obras do retor como burgo da Verdade:

Nem observaste a recomendação do profeta: Falai dentro de vossos corações e compungi-vos nessa vossa morada; ofereci sacrifícios de justiça e esperai no Senhor? Onde supões seja ofertado o justo sacrifício, que não no templo da mente e no íntimo do coração?²⁴² (m.t.) (DMt, Libri I.15).

Influenciado pelo pensamento de Plotinus, para quem a alma estaria aprisionada no mundo sensível, mas do qual Agostinho distendeu ao elaborar a doutrina da iluminação divina, pela qual a verdade teria por causa a luz emanada de Deus, só seria encontrada através do agenciamento do intelecto *in Abditum Mentis*, onde o homem teria uma reserva de conteúdos que não viria de sua memória, seria nato à mente humana; mais conhecida como a doutrina das *rationes aeternae*.

No evangelho a João, Agostinho aconselhou:

²⁴⁰Cum vero de his agitur, quae mente conspicimus, id est intellectu atque ratione, ea quidem loquimur, quae praesentia contuemur in illa interiore luce veritatis, qua ipse, qui dicitur homo interior, illustratur et fruitur.

²⁴¹Nemini dubium est, sicut interiorem hominem intellegentia, sic exteriorem sensu corporis praeditum. Manifesta est quippe apostolica sententia, quae interiorem hominem renovari in Dei agnitionem declarat secundum imaginem eius qui creavit eum; cum et alio loco dicat: Et si exterior homo noster corrumpitur, sed interior renovatur de die in diem.

²⁴²An in apostolum non legisti: «Nescitis quia templum dei estis et spiritus dei habitat in vobis» et «in interiore homine habitare Christum»? Nec in propheta animadvertisti: Dicite in cordibus vestris et in cubilibus vestris conpingimini.

Reconheça o que desejo te dizer, existe algo em ti: entrai, entrai em ti; [...] que outrem está em teu interior, outrem em ti como que tuas vestes. Mas veja que tuas roupas e tua carne são externas! *Adentre a ti em direção ao teu mais íntimo, tua mente*, e ali veja se puderes o que anseio dizer. Se te afastas de *si-mesmo*, daquilo que és, por quais razões julga chegar ao locus onde se encontra Deus?²⁴³ (g.m.) (m.t.) (EVi, 23.10).

O retor, na gnosiológica da Verdade, afirma que ao homem ela seria inerente, por ser ele *pars pro toto Supremus*; em *si* ele conteria não o Absoluto, mas seu princípio formal. Esse é um conhecimento de Deus em Deus, como realidade germinada na mente humana. A busca pela Verdade foi, pois o fio condutor da espiritualidade de Agostinho:

Que eu te conheça, óh conhecedor de mim, o conheça tal como sou por ti conhecido. Óh virtude de minha alma, nela adentre e molde-a a ti, para que a tenhas e a possuas sem mancha nem dobras. Esta é a minha esperança, por isso a ti falo e, nesta esperança, me alegro ao experimentar essa sã alegria. As coisas restantes desta vida tanto menos se devem chorar, quanto mais por causa delas se chora, e tanto mais se deve chorar quanto menos por causa delas se chora. *Mas tu amaste a verdade*, porque aquele que a põe em prática alcança a luz. Ante ti quero praticá-la no meu coração e, minha confissão a faço em meus escritos diante de muitas testemunhas²⁴⁴ (m.t.) (DCf, Libri X – 1.1).

Para Gilson a submissão à iluminação divina, vera fonte da Verdade, evidencia aquilo que já estaria impresso na alma, ao conter em si toda a realidade da *ordo rerum*:

La perception sensible intelligente l'inclut dans l'expérience de ce que nous nommons la réalité [...] En ce sens, il y a une intuition de l'être, mais c'est toujours une expérience sensible informée par le concept abstrait de l'existence actuelle en général, donnée chaque fois dans tel être particulier²⁴⁵ (m.t.) (GILSON, 1983, p. 149).

Em *De Quantitate Animae* consta: “A alma humana não é o mesmo que Deus; assim se presume, um nada entre tudo o que foi criado e Deus que ao mesmo tempo seria próximo”²⁴⁶ (DQa, 34. 77).

Oliveira e Silva cita que essa passagem implica um contra senso:

Ora, este paradoxo inerente à afirmação de certa conaturalidade entre Deus e os seres humanos, e não entre a alma e as formas como defendiam as correntes

²⁴³ Agnosce in te aliquid, quod volo dicere, intus, intus in te; [...] sed aliud est in te intus, aliud in te tamquam in veste tua. Sed relinque foris et vestem tuam et carnem tuam, descende in te, adi secretarium tuum, mentem tuam, et ibi vide quod volo dicere, si potueris. Si enim tu ipse a te longe es, Deo propinquare unde potes?

²⁴⁴ *Cognoscam te, cognitor meus, cognoscam, sicut et cognitus sum. Virtus animae meae, intra in eam et coapta tibi, ut habeas et possideas sine macula et ruga. Haec est mea spes, ideo loquor et in ea spe gaudeo, quando sanum gaudeo. Cetera vero vitae huius tanto minus flenda, quanto magis fletur, et tanto magis flenda, quanto minus fletur in eis. Ecce enim veritatem dilexisti, quoniam qui facit eam, venit ad lucem. Volo eam facere in corde meo coram te in confessione, in stilo autem meo coram multis testibus.*

²⁴⁵ A percepção sensível inteligente inclui em si a experiência que nomeamos de realidade [...] Neste sentido, há um sentimento de *ser*, mas é sempre uma experiência sensível, informada pelo conceito abstrato da existência atual, em geral tendo em conta todas as vezes, internamente, uma tal existência em particular.

²⁴⁶ [...] animam humanam non esse quod Deus est; ita praesumendum, nihil inter omnia quae creavit, Deo esse propinquius.

filosóficas de filiação platônica, sustentado ao mesmo tempo na abissal diferença entre Creador e criaturas, supõe a afirmação do caráter sempre mediado do conhecimento de Deus por parte da mente. A própria verdade é, para Agostinho, uma realidade a um tempo suprema e mediadora, mesmo considerando que Deus é mais próximo e familiar ao espírito humano que de qualquer outra criatura (OLIVEIRA E SILVA, 2012, p.259).

Alguns meses de finalizado *De Magistro*, o retor escreveu:

Não procures fora, retorne a ti mesmo; a Verdade habita o homem interior; e se encontrares que sua natureza é inconstante, transcenda a *si-mesmo*. Eu mesmo quando me elevo, penso transcender-me a alma. Conduzo-me àquilo donde a luz mesma da razão ilumina²⁴⁷ (g.m.) (m.t.) (DVr, Libri I - 39.72).

Agostinho se fez precursor da interioridade no pensamento racional, como comprova *Soliloquiorum*, assim, carece descortinar o que existiria internamente no *si-mesmo* agustiniano e, aquilo que a este *si* se permitiria acesso:

Afinal, Agostinho caracteriza a certeza da própria existência como o saber mais íntimo: *intima scientia* (De Trinitate XV 12.21). Os conceitos de espírito e de *eu* são essenciais para uma interpretação apropriada do argumento. Faz-se preciso, então, a partir daí, admitir que o argumento agustiniano mantenha uma interpretação performativa? Não! Pois o acento não está na autocertificação de um locutor empírico, mas na durabilidade e na invariância de um domínio interno, não empírico. Com respeito à história conceitual posterior, pode-se falar de um *eu puro* ou *transcendental* (HORN, 2008, p. 37).

Panofsky a elucida a diferença entre os termos *eruditio* e *intima scientia*:

Existe uma diferença sutil de interpretação, em latim, entre *scientia* e *eruditio*... *Scientia* como *conhecimento*, denotando mais uma possessão mental que um processo mental, que se identifica com as ciências naturais e, *eruditio* como *estudo*, denotando mais um processo que uma possessão, esta que se identifica com as humanidades. A meta ideal da ciência seria algo como mestria, domínio, e a das humanidades algo como sabedoria (PANOFSKY, 2004, p. 45).

Dos fenômenos que vergastaram a vida vivida de Agostinho o maior deles diz respeito à alma; o que exatamente se compreenderia por alma? Qual a sua natureza? Seria ela material ou imaterial? Estaria ela sujeita a mortalidade ou seria imortal? Rosa intenta explicar essas imprecisões:

Com efeito, trata-se aqui de uma teoria (visão) dos lugares da alma, ou de uma descrição fenomenológica da memória, de seus processos e conteúdos, onde, sobre a interioridade, se intersectam em *quiasma* o melhor da especulação grega e a concepção crista. [...] Agostinho muitas vezes nos recorda, a razão primeira e última desta demanda de *si-mesmo* e de Deus, desideratos e intimamente coordenados, na linha do chamado socratismo cristão [...] (g.m.) (ROSA, 2002, p. 29).

²⁴⁷[...] Noli foras ire, in teipsum redi; in interiore homine habitat veritas; et si tuam naturam mutabilem inveneris, transcende et teipsum. Sed memento cum te transcendis, ratiocinatem animam te transcendere. Illuc ergo tende, unde ipsum lumen rationis accenditur.

O grande mérito de Agostinho, com *Soliloquiorum*, foi induzir a forma filosófica em que exhibe o *Abditum Mentis*, ao constituí-lo como primado do homem interior, não em autoimersão egológica, mas ao distinguir o caminho que conduz o *si-mesmo* ao *outro de si*, um vir-a-presença para descortinar a Verdade que se dá na ideia de alteridade postulada por Ricœur. O homem interior agustiniano suscita questões de estudo: Que gênero de presença se manifesta e qual a sua veracidade? Essa presença interna gera uma imprecisão; seria possível definir objetivamente essa experiência de encontro? Que tipo de conhecimento ela suscitaria? Agostinho parece responder a essa demanda em outra obra ao considerá-la como o: “Íntimo conhecimento pelo qual sabemos que vivemos”²⁴⁸ (m.t.) (DTn, Libri XV-12).

A dúvida em não saber como buscar e onde encontrar a Deus fez Agostinho optar pela via à interioridade, mediante a contemplação das coisas do Universo, nele incluso, sobretudo o próprio homem. Assim, o pensamento agustiniano que pensa o homem se vê apoiado em imagens memoriais, recuperadas de seu próprio interior, na forma como expressou em *Soliloquiorum*:

Não me concederias igualmente que aquilo que está inseparavelmente unido a um sujeito, ao morrer este, não poderia subsistir?

Também me parece uma consequência necessária, porque na existência de um sujeito ocorrem mudanças de fato e assim poderemos considerar também esta que cita. A cor de um corpo humano pode mudar por enfermidades ou pelo passar dos anos, sem que ele pereça. Mas não ocorre o mesmo com as propriedades inerentes a um sujeito, senão naqueles nas quais as existências não passem pela ação do pensamento. Para a existência desta parede não é necessária a cor que tem, e por isso, ainda que a pintemos de branco, preto ou outra cor, continuará a ser parede. Mas o fogo, se perder seu calor, não será fogo e, tão pouco a neve poderíamos assim chamá-la se não fosse fria e alva²⁴⁹ (m.t.) (SLq, Libri II – 12. 22).

O retor reificou o método dialético platônico, ao entender que possuiríamos certezas essencialmente, ao alvitrar a *dialectica* introspectiva na busca pelo conhecimento, quando ele próprio em *Soliloquiorum* se põe em cena enquanto personagem e concomitante como causa de dispersão, onde sua alteridade o confronta ao instigar a consciência que teria de *si-mesmo*.

²⁴⁸Intima scientia est qua nos vivere scimus.

²⁴⁹Quid illud? nonne concedis, quod in subiecto est inseparabiliter, si subiectum ipsum non maneat, manere non posse? Hoc quoque video necessarium; nam manente subiecto, posse id quod in subiecto est non manere, quisquis diligenter res advertit, intellegit. Siquidem huius corporis color potest vel valetudinis ratione vel aetate immutari, cum ipsum corpus necdum interierit. Et hoc non peraeque in omnibus valet, sed in his in quibus, non ut sint ipsa subiecta, ea quae in subiectis sunt coexistunt. Non enim ut sit iste paries, paries hoc colore fit, quem in eo videmus; cum etiam si quo casu nigrescat aut albescat, vel aliquem alium mutet colorem, nihilominus tamen maneat paries ac dicatur. At vero ignis si calore careat, ne ignis quidem erit; nec nivem vocare, nisi candidam, possumus.

Soliloquiorum identifica, pois a *dialectica* do homem exterior com o seu *outro*, o interior e, pelo *Verbum* intenta à Verdade, que envolve o *Ego* e o *Alter-ego* ricoeuriano:

Agora o que dirias sobre a *dialectica*; é verdadeira ou falsa? Quem duvidaria de sua verdade? No entanto a gramática é verdadeira. Seria igual à primeira? Logo, a gramática recebeu seu estatuto de educação verdadeira da *dialectica*, a qual tem censurado como falsa. E isto não se limita à gramática, mas também às outras artes liberais, como afirmastes com razão que nenhuma educação dispensaria a função de definir e distribuir; isso te daria a dignidade de existir como tal. Se elas são verdadeiras por ser educação, poderia alguém negar que é esta mesma verdade que faz com que todas elas possam ser verdadeiras? Por isso repetamos, se concordar, as duas partes de nossa argumentação que é interessante conhecer bem: a verdade sempre permanece e a *dialectica* é a verdade²⁵⁰ (m.t.) (SLq, Libri II - 11.19, 11.21 e 15.27).

Agostinho sabe que a realidade de Deus é insondável e, que jamais poderá ser conhecida em sua completude nesta vida, mas o retor tem no caminho dessa busca o encontro da felicidade, porque nele encontra as razões de sua existência na quietude do Creador, conquanto o não encontro o inquietasse. Diz Agostinho: "[...] nos creastes para Vós e o nosso coração vive inquieto enquanto não repousar em Vós"²⁵¹ (m.t.) (DCf, Libri I - 1.1).

O que impera na filosofia platônica, neoplatônica e augustiniana é a hierarquização da “existência” em um bívio entre o mundo temporal e o sublimado e, dado do Uno tudo procedesse, resultaria o sentimento de que deparar a Verdade implicaria o homem retornar à origem inscrita em seu interior.

Agostinho ante a convergência da busca de *si* e da busca do Creador diligencia a distância e a diferença, para encontrar respostas às questões: “Quem sou eu?” e “Quem é Deus?”, em face de estas estarem tão afastadas e concomitantemente tão próximas. Ter consciência de algo é dele estar consciente na medida em que ela (a consciência de) continuasse a existir externamente; conseqüentemente, volver *ad intus*, como delinea *Soliloquiorum* é adentrar a fenomenologia no sentido cognitivo da intencionalidade da consciência, na forma como especifica Georges Gusdorf em *La découverte de soi*, ou seja, descobrir-se a *si-mesmo* em seu interior: « anticiper sur ce qu'on sait pour aller au-devant

²⁵⁰Quid tibi ergo videtur? Disciplina disputandi verane, an falsa est? Quis dubitet veram? Sed vera est etiam grammatica. Itane ut illa? Grammatica igitur eadem arte creata est, ut disciplina, et ut vera esset, quae est abs te superius a falsitate defensa. Quod non de una grammatica mihi licet concludere, sed prorsus de omnibus disciplinis. Nam dixisti, vereque dixisti, nullam disciplinam tibi occurrere, in qua non definiendi ius atque distribuendi idipsum, ut disciplina sit, fecerit. At, si eo verae sunt quo sunt disciplinae, negabitne quispiam, veritatem ipsam esse per quam omnes verae sunt disciplinae? Quare, si placet, repetamus breviter unde illa duo confecta sint, aut semper manere veritatem, aut veritatem esse disputandi rationem.

²⁵¹[...] quia fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te.

de *soi-même*... Pour tâcher d'identifier, au travers de toutes les vicissitudes, le visage authentique de ce que nous nous sentons appelés à être »²⁵² (GUSDORF, 1948, p. 487).

Cassirer também aborda a relação do homem exterior e do interior:

Tout ce qui arrive à l'homme du dehors est nul et non avenu. Son essence n'est pas tributaire des conditions extérieures ; elle dépend uniquement de la valeur qu'il se donne. Les richesses, le rang, la distinction sociale, même la santé ou les dons intellectuels, tout cela devient indifférent. Seul import l'inclination, la disposition intérieure de l'âme ; et rien ne saurait ébranler ce principe intime. « Ce qui ne rend pas l'homme inférieur à lui-même, ne rend pas non plus sa vie inférieure, et ne lui fait nul tort ni intérieur ni extérieur »²⁵³ (m.t.) (CASSIRER, 1975, p. 21).

Cassirer ainda realça a busca de um Deus no abscondito de um homem:

La religion, par conséquent, ne prétend en aucun cas élucider le mystère de l'homme. Elle ne fait, au contraire, que le renforcer et l'approfondir. Le Dieu dont elle parle est un *Deus absconditus*, un Dieu caché. Dès lors, son image aussi, l'homme, ne saurait être moins mystérieuse. L'homme demeure aussi *homo absconditus*. [...] La prétention de l'homme à être le centre de l'univers perd tout fondement. L'homme est dans un espace infini où son être ne semble qu'un point évanouissant. Il est pris dans un univers muet, dans un monde indifférent à ses sentiments religieux et à ses exigences morales les plus profondes²⁵⁴ (m.t.) (CASSIRER, 1975, p. 28).

Para Agostinho, ante a reconstrução da humanidade submergida na escravidão de paixões efêmeras, ao homem caberia somente o encontrar de *si-mesmo* e, aí ser-lhe-ia possível visualizar a Deus e atingir à felicidade. Essa foi mais uma das extraordinárias contribuições de Agostinho para a filosofia medieval, derivada da noção aristotélica do *agens intellectus* e, que o retor demudou para o *abditum mentis*, o *locus* mais recôndito do ser humano. Contudo, Agostinho manteve a concepção de que a mente não seria um mero receptáculo passivo, teria que cristalizar suas concepções; por isso em sua *Regula Ad Servos Dei* identificou o modo pelo qual o homem deveria se colocar ante o Absoluto; para tanto utilizou o recurso de um *auratus principium*: "é melhor ter menos precisões que possuir mais coisas"²⁵⁵ (m.t.) (RSd, 3.5).

²⁵²Antecipar àquilo que sabemos para, a seguir, avançar a *si-mesmo*... Para identificar todas as nossas vicissitudes e, refletir sobre o aspecto autêntico daquilo pelo qual fomos chamados a ser.

²⁵³Tudo o que ocorre exterior ao homem é inerte e sem efeito. Sua essência não é dependente de condições externas; ele só depende unicamente do valor que ele-mesmo se doa. As riquezas, sua categoria, sua distinção social e mesmo sua saúde ou dons intelectuais, tudo isso se faz indiferente. Só importa a inclinação, a disposição interior da alma e, nada pode abalar este princípio íntimo. "Isso não diminuirá o homem a ele-mesmo, tampouco fará sua vida mais inferior e, a ele não fará nenhum mal nem interior nem exterior".

²⁵⁴A religião, por consequência, de nenhuma maneira pretende elucidar o mistério do homem; ao contrário, ela o fortalece e o aprofunda. O Deus de que ela fala é um *Deus absconditus*, um Deus incognito. Portanto, a imagem do homem também, não poderá ser menos misteriosa. Ao homem também cumpriria o *homo absconditus*. [...] A alegação do homem de ser o centro do universo perde qualquer fundamento. O homem está em um espaço infinito onde seu ser parece um ponto eclipsado. Ele é tomado dentro de um universo silencioso, em um mundo indiferente aos sentimentos religiosos e exigências morais mais profundas.

²⁵⁵[...] melius est enim minus egere, quam plus habere.

Para Franklin Leopoldo e Silva (2012-a) a saída para esse paradoxo se faz na identidade da criatura, que se vê obstado em responder a “Quem sou eu”, sem que referenciasse o Creador, causa e razão existencial do homem:

Um itinerário para Deus é também uma trajetória em que o indivíduo vai ao encontro de si. Enquanto a busca de Deus e de *si-mesmo* ocorre na exterioridade (em tudo o que é exterior à pessoa), o ser humano vaga, perdido, ao sabor das circunstâncias. Quando se volta para *si* (para a interioridade), o ser humano encontra Deus na própria alma: *é a conversão*. Trata-se, portanto, inseparavelmente, de um encontro de *si* e de um encontro com Deus e, a razão disso está em que Deus habita no mais profundo da alma. É na interioridade que se podem encontrar Deus e a *si-mesmo*, renunciando aos simulacros que o mundo exterior oferece. Entre mim e Deus, no entanto, a relação é de *alteridade*. Não pode haver maior oposição do que aquela existente entre a criatura finita e o ser infinito. Pode-se dizer, então, que, em relação ao *Ego*, Deus é absolutamente o *Alter* (g.m.) (LEOPOLDO E SILVA, 2012, pp. 18-19).

Leopoldo e Silva (2012) entende que a necessidade em fluir do *Ego* finito ao *Alter* infinito gera a Verdade, porque esta se põe anterior e acima da subjetividade finita:

A razão desse salto para o infinito é que somente a representação do ser infinito na consciência remete com necessidade à realidade desse ser em *si-mesmo*. Todas as outras representações, por se situarem no âmbito da finitude, podem remeter às suas respectivas realidades, mas essa correspondência não é desde logo necessária, porque existe a possibilidade de que *eu mesmo*, ser finito, as tenha criado, uma vez que elas são compatíveis comigo em grandeza. Entre essas estão representações de outros seres pensantes e aí está a razão de que não chego a Deus passando pelos outros, mas posso chegar aos outros depois de provar a existência de Deus, o *Outro* absoluto e necessariamente existente. Na ordem da lógica de Descartes, o *Outro* que é Deus vem antes do *outro* que seria o *outro-Eu* (o alter ego) (g.m.) (LEOPOLDO E SILVA, 2012, p. 21).

A peculiaridade citada por Leopoldo e Silva (2008), não poderia ser aduzida da consciência de um ser finito, só originaria da ideia de um Absoluto pela qual a existência estaria necessariamente demonstrada, por isso ele cita que o conceito de interioridade se viu reconstruído por Husserl, que entendeu a exterioridade não demandar que o sujeito abdicasse de sua interioridade, que em Agostinho implica o movimento para dentro de *si-mesmo*, não com o intuito de ponderar pensamentos próprios, senão para se ouvir e se ver ante a própria mutabilidade na continuidade de uma única existência, singular e impermutável. Essa é uma ascese que implica sair de *si-mesmo* para ao interior de si retornar, ao se elevar à luz da razão, a Aquele que a ilumina e lhe fala no *Abditum Mentis*.

Husserl afirmava que enquanto consciência de um sujeito, ela não teria a dureza quase material concebida por teorias do Realismo, do Idealismo e do Criticismo kantiano; seria algo leve a se projetar na direção das coisas, apenas um movimento intencional de projeção, que Husserl entendeu ser a consciência sempre propositada, a que denominou de *intencionalidade*, conceito filosófico reavido de Franz Brentano (1838-1917), na obra

Psicologia do Ponto de Vista Empírico. Para Brentano, a consciência seria sempre de alguma coisa, *in-exsistiria*, pois na vida vivida o seu vazio.

A interioridade se viu recuperada por Edmund Husserl, que entendeu a exterioridade não demandar que o sujeito abdicasse da interioridade. Husserl retrata uma luz à consciência para coisas que a ela aparecem e à qual ela não está voltada: “Toda percepção de uma coisa tem um halo de intuições de fundo ou de visões de fundo, caso já se compreenda no intuir o *estar-voltado-para* e, este também é um vivido de consciência ou, mais brevemente, consciência” (HUSSERL, Op. cit., § 35, p. 87).

Não por acaso Husserl, em suas *Méditations Cartésiennes*, evoca Agostinho:

L’Oracle delphique a acquis un sens nouveau. La science positive est une science de l’être qui s’est perdue dans le monde. *Il faut d’abord perdre le monde pour se rencontrer, pour le retrouver ensuite dans une prise de conscience universelle de soi-même* : « Noli foras ire, dit saint Augustin, in teipsum redi, in interiore homine habitat veritas » ²⁵⁶ (DVr, I -39. 72) (g.m.) (HUSSERL, 1969, p. 134).

De Husserl implica a esta pesquisa sempre que imperativo, adotar o critério de distinção daquilo que *aparece* (a realidade) da prima *aparência* (a mera ilusão), para discernir o mero *aparecimento* de um notado *fenômeno*. Existiria, portanto a possibilidade da consciência intencional se dirigir para outro algo que até então não se voltara, que Husserl denomina *modificação de inatualidade*. Assim, perdura certa indeterminação de coisas intuídas, em que vivências são sempre atuais e inatuais: “O vivido é, por assim dizer, ora consciência explícita ora consciência implícita, meramente potencial, de seu objeto [...]. O fluxo do vivido jamais consiste de puras atualidades” (HUSSERL, Op. cit., § 35, p. 88).

Pierre Gisel ao prefaciá-lo o livro de Ricœur, *Le mal – um défi à la philosophie et à la théologie* (1986), o inscreveu na filosofia contemporânea da interioridade, posto nele tenha visto o homem que retoma de *si* próprio. Aqui encontramos mais uma injunção entre a obra *Soi-Même Comme un Autre*, na qual Ricœur trata da égide da “estima de si” e, a obra *Soliloquiorum* em que Agostinho trata da experiência de dileção, que reflete a experiência universal de uma estima singular, pela qual o homem acede à essência de Deus, ao experiênciá-lo em seu *Abditum Mentis*. Implícito essa acessão não corresponder exatamente à relação *secundum genus*, à perfeita essência do divino, mas sim como *imago Dei* na *mens illuminata*. Dessa maneira, as criaturas cada qual a seu modo particular,

²⁵⁶O oráculo de Delfos adquiriu novo significado. A ciência positiva é uma ciência do ser que está perdido dentro do mundo. É necessário perder o mundo para se reencontrar, para se reconhecer a seguir em uma consciência universal de *si-mesmo*: Não procure fora (diz Agostinho), retorne a você mesmo; a Verdade habita o homem interior.

tendem a se assemelhar ao Creador, *omnia intendunt assimilari Deum*, uma derivação da passagem bíblica que narra a criação do homem, onde Deus teria afirmado: “Façamos o homem à nossa imagem e semelhança”²⁵⁷ (m.t.) (Gen. 1:26).

Ricœur (2008), ao tratar da fenomenologia do sagrado, concorda que existiria uma moção descendente, do Creador para a criatura, como antes escrevera o retor:

Deus está no homem, e este em Deus e como te invocarei meu Deus e meu Senhor, se ao invocá-lo o faço certamente dentro de mim? E que lugar existe em mim para receber o Deus que fez o céu e a terra e, para que Ele em mim adentre? Senhor existirá em mim algum recinto que te possa conter? Acaso te contêm o céu e a terra, que tu criaste, e dentro dos quais também a mim? Será, talvez, pelo caso de que nada exista sem Ti, que todas as coisas te contenham? E, assim, se existo que motivo pode existir para te pedir que a mim venhas, já que eu não existiria se em mim não habitasses? Não estive no inferno, mas também ali estás presente, pois, se descer ao inferno, ali estará. Eu nada seria meu Deus, nada seria em absoluto se não estivesses em mim; talvez fosse melhor dizer que eu não existiria de modo algum se não eu estivesse em ti, de quem, por quem e em quem existem todas as coisas? Assim é, Senhor, assim é! Como, pois, posso te avocar se já estou em ti, ou de onde hás de vir a mim, ou a que parte do céu ou da terra hei de me recolher, para que ali venhas a mim o meu Deus; Tu que disseste: eu encho o céu e a terra?²⁵⁸ (m.t.) (DCf, Libri I– 2.2).

Daí, compatibilizar Ricœur ao interpretar Agostinho, este a quem a luz divina se disporia no *homem interior*, em seu *Abditum Mentis*, questão fundante na Sagrada Escritura: “[...] para que vos conceda, segundo seu glorioso tesouro, que sejais poderosamente robustecidos pelo seu Espírito, em vista do crescimento do vosso homem interior”²⁵⁹ (m.t.) (Ef, 3.16).

À interpretação em via ao místico em Agostinho, nesta pesquisa foi considerada a partir da linguagem autoimplicativa a envolver notadamente a natureza e as relações da alma e do corpo, que no retor visam muito mais a certeza escatológica, tal qual a ponderação de Ladrière (1977), para quem encontrar o mistério de Deus requer introverter e aceitar intimamente este mistério. Cumpre observar que para Agostinho o conhecimento que a criatura espiritual tem de seu Creador importa à constituição de seu ser, quando sua mente sugere nova forma de se ver, como existência criada a partir da *sigillum* do Uno inscrito em seu *abditum mentis* e ao mesmo tempo, o retor dá conta da abismal diferença

²⁵⁷[...] faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram.

²⁵⁸Et quomodo invocabo Deum meum, Deum et Dominum meum, quoniam utique in me ipsum eum vocabo, cum invocabo eum? Et quis locus est in me, quo veniat in me Deus meus? Quo Deus veniat in me, *Deus*, qui fecit caelum et terram? Itane, Domine Deus meus, est quidquam in me, quod capiat te? An vero caelum et terra, quae fecisti et in quibus me fecisti, capiunt te? An quia sine te non esset quidquid est, fit, ut quidquid est capiat te? Quoniam itaque et ego sum, quid peto, ut venias in me, qui non essem, nisi esses in me? Non enim ego iam inferi, et tamen etiam ibi es. Nam *etsi descendero in infernum, ades*. Non ergo essem, Deus meus, non omnino essem, nisi esses in me. An potius non essem, nisi essem in te, *ex quo omnia, per quem omnia, in quo omnia?* Etiam sic, Domine etiam sic. Quo te invoco, cum in te sim? Aut unde venias in me? Quo enim recedam extra caelum et terram, ut inde in me veniat Deus meus, qui dixit: *Caelum et terram ego impleo?*

²⁵⁹[...] ut det vobis secundum divitias gloriae suae virtute corroborari per Spiritum eius in interiore homine.

entre a inefabilidade do *eternum Verbum* e a mente humana, que permite ao retor conceber a irrealização plena do homem, condenado a viver tão somente do que lhe for concebido pela processão divina que o limita ao *capax Dei*. Dessa especificidade, Oliveira e Silva (2012) comenta:

Acerca do modo como se articula esta concepção de forma humana com o esclarecimento da noção de ordem, dois aspectos merecem peculiar relevo; por um lado, cada creatura espiritual está chamada a superar a sua original dissemelhança com a essência divina, mediante um processo de conquista da semelhança ao Verbo e, por outro, esse processo se realiza mediante o tempo. Ora, o factor tempo introduz, precisamente, uma radical diferença entre a essência de Deus e a de forma humana. Por isso, aquela conquista da semelhança só pode se dar por aproximação, nunca por dissolução da identidade da creatura no Creador (OLIVEIRA E SILVA, 2012, p. 269).

Essa especificidade levou ainda esta pesquisa a considerar a recomendação de Ricoeur (1978), que demanda à interpretação se conduzir por 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.

IV – AVGVSTINI INTERPRETATIO

O vocábulo grego hermenêutica, na Roma do *prae-medioevo* não era conhecido, mas seu sentido sim; normalmente designado por *intelligentia*, *expositio*, *explanatio*, *commentarium*, *enarratio* e máxime *interpretatio*; enquanto a palavra *signum*, tinha um vasto significado: marca, sinal, efígie, imagem, insígnia, vestígio, pegada, selo, sinete, senha, e etc., no que abrangia as inúmeras classes e subclasses, postuladas por equívocos 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.

Conforme o dicionário de filosofia de Régis Jolivet (1975), hermenêutica significa interpretar a partir da crítica histórica a implicar, decifrar e traduzir textos antigos. Para o dicionário de filosofia de Jacqueline Russ (1994-a), é a ciência que tem por objeto a interpretação dos textos sagrados, por isso denominada de Hermenêutica Teológica.

Segundo Coreth (1973-a), em fins do século I o cristianismo se estabeleceu na cidade de Alexandria onde contatou essa ciência, quando então se originou dois centros distintos de estudos da hermenêutica teológica. O *primeiro* referenciado pela escola de Alexandria no Egito, que buscava o sentido espiritual a partir da simbologia-alegórica, na qual intelectuais cristãos realçavam a interpretação alegórica da Sagrada Escritura e tendiam para uma cristologia de aderência do humano com o divino. Para estes, por trás do texto existiriam mensagens ocultas; um expoente dessa escola foi Orígenes Adamantius de Alexandria (185-253 d.C.), cristão, teólogo e filósofo neoplatônico, que recorria à alegoria para elucidar contradições do relato da criação. O *segundo* foi representado pela escola dos teólogos de Antioquia na Síria, que acreditavam na *exegese tipológica*²⁶⁰ e, em uma cristologia que enfatizava a distinção entre o humano e o divino; atinham-se a interpretação do sentido histórico e literal da narrativa. Para os antioquenos as narrações bíblicas do Antigo testamento seriam históricas e, para serem compreendidas, seria necessário recorrer ao seu contexto histórico-gramatical.

Charles W. Morris (1976), ao comentar *De Interpretatione* de Aristóteles, obra que influenciou os gramáticos romanos, afirma:

²⁶⁰ Ciência que estuda os tipos; diferença intuitiva e conceptual de formas modelares ou básicas.

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 de 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 (MORRIS, 1976, pp. 51-52).

O período de 205-146 a.C. marcou o avanço dos romanos sobre a Grécia, que a partir de 148 d.C passou à condição de província do Império Romano. Gramáticos romanos acessaram estudos do Estoicismo, que cultivava uma teoria que estudava a natureza da linguagem e de seus signos. Agostinho em *Soliloquiorum* reporta a essa escola:

Logo, esta disciplina que conhece, acredita poder chamá-la de ciência? Não! Se acaso os *estoicos* adjudicaram só serem sábios os que possuíssem essa ciência, a isso eu tenho clara percepção da qual muito receio, a de ser uma concessão insensata. Tenho ciência das verdades que me interrogas. Mas, prossigamos e vejamos aonde me levarás²⁶¹ (g.m.) (m.t.) (SLq, Libri I – 4.9).

Na hermenêutica cristã, Agostinho e Jerônimo seguiram Orígenes de Alexandria, que afirmava serem os escritores da Sagrada Escritura inspirados por Deus e, como tal expressariam a Verdade. Para Orígenes existiriam três modos de interpretação: o sentido literal, o sentido moral e o sentido espiritual, este mais proeminente e de maior complexidade; o modo pelo qual se interpretasse indicaria o grau de amadurecimento espiritual e a capacidade intelectual do interprete. Contudo, Agostinho e Jerônimo, ao seguirem pressupostos da Escola de Alexandria, alargaram o conceito de Orígenes, ao acrescentar a interpretação alegórica-escritural, que buscava sentidos ocultos sob o visível, desde que os textos fossem obscuros e, só pudessem ser compreendidos se explicados a partir das laias pelas quais foram constituídos. Jerônimo, mentor da Vulgata, aflito 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 e, a interpretativa peca por excessiva liberdade relativamente ao texto original (JERÔNIMO *in* Furlan, 1984, p. 164).

Segundo Francisco Moreno (1992, p. 161), Jerônimo recomendava interpretar o sentido literal, aquilo que o hagiógrafo intencionou com a obra e, na impossibilidade de fazê-lo, dever-se-ia utilizar a alegoria para desvendar verdades mais profundas e espirituais não expressas no texto. Agostinho, embora sopesasse o método alegórico da Escola de

²⁶¹Ergo istarum rerum disciplinam, si qua tibi est, non dubitas vocari scientiam? Non, si Stoici sinant, qui scientiam tribuunt nulli, nisi sapienti. Perceptionem sane istorum me habere non nego, quam etiam stultitiae concedunt: sed nec istos quidquam pertimesco. Prorsus haec quae interrogasti scientia teneo: perge modo; videam quorsum ista quaeris.

Alexandria, enfatizava a interpretação histórico-gramatical da Escola de Antioquia. Ainda, a influência dos estóicos em Agostinho foi fundante, ao lhe inferir postulados que assentiu em *De Magistro* como escopo de sua teoria da linguagem, obra em que surge a dependência recíproca da palavra e do pensamento e, onde o retor conceitua nomeadamente aspectos pedagógicos ligados ao pensamento interior:

Juntamos a nós o menino Adeodato, filho carnal de meu pecado. Aquele que muito bem me transformou. Com quase quinze anos e grande talento estava adiante de muitos homens idosos e doutos. Existe um livro nosso que se intitula *De Magistro*, onde ele dialoga comigo. Sabeis que todas as opiniões que ali se inserem, são atribuídas ao meu interlocutor, eram dele quando contava com dezesseis anos. Notei nele coisas ainda mais prodigiosas²⁶² (m.t.) (DCf, Libri XIII, IX - 6.14).

Nesta obra, Agostinho indica ao filho, um destes gramáticos gregos que utilizava a terminação *antwnumía*, que no latim passou a *pronomen*, com a função de designar uma categoria de palavras que substituiriam o nome, para lhe dar 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 gramático²⁶³ que o referiu: *Pronome é uma parte da oração que usada no lugar do nome, significa o mesmo objeto, embora não tão perfeitamente*²⁶⁴ (m.t.) (DMt, Libri I – V.25).

O retor comenta com o filho, que Deus estaria presente de alguma forma no espírito humano como sustentáculo de seus valores, tal que a exigência absoluta da vida intelectual e ética só seria compreensível apenas n'Ele. Para tanto, o pai professor, parte do inferior para o superior, do exterior para o interior e, nesta interioridade antevê o único a ensinar a verdade das coisas: “[...] vós não vos façais chamar de mestre, porque apenas Ele é Mestre; vós sois todos irmãos”²⁶⁵ (m.t.) (Mt, 23:10-11).

Em *De Magistro*, a tônica da *dialectica* socrática levada a cabo entre pai e filho, aparece sobrenadante ao longo do pleito, no qual Agostinho atenta o filho, para concluir pelo anverso do que postula, com o propósito único de confundi-lo e provocá-lo à reflexão:

²⁶²Adiunximus etiam nobis puerum Adeodatam ex me natum carnaliter de peccato meo. Tu bene feceras eum. Annorum erat ferme quindecim et ingenio praeveniebat multos graves et doctos viros. Est liber noster, qui inscribitur de Magistro: ipse ibi mecum loquitur. Tu scis illius esse sensa omnia, quae inseruntur ibi ex persona conlocutoris mei, cum esset in annis sedecim. Multa eius alia mirabilia expertus sum.

²⁶³Agostinho está a referir o gramático *Dionysio Tracia* que utilizava o termo grego *αντωνυμια* (*antwnumía*), que no latim passou para *pronome*, tendo a função de designar uma determinada categoria de palavras que substituíam o nome (substantivo) ou que serviam para dar lhe ênfase ou para esclarecer seu significado.

²⁶⁴Facile 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.

²⁶⁵[...] nec vocemini magistri quia magister vester unus est Christus qui maior est vestrum erit minister vester.

Contudo, se eu disser que há uma vida venturosa e sempiterna pela qual pretendo que cheguemos a Deus, isto é, à própria Verdade, ao nos conduzir por passos inseguros em degraus; temo parecer rizível ao iniciar e empreender tão grande caminhada no considerar apenas os signos e não as coisas mesmas por eles significadas²⁶⁶ (m.t.) (DMt, Libri I – VIII.1).

Agostinho, em *De Magistro*, expõe sua teoria semiótica a partir da leitura de diferentes signos e não apenas dos verbais e, na última parte pondera pedagogicamente, ao refletir sobre a função da linguagem e de seu estatuto, enquanto essencialmente humana e mediadora da relação simbólica do mundo real com o mundo espiritual. Defendente da incapacidade da linguagem por si só ensinar, Agostinho busca sua ligação ao divino:

[...] 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 si²⁶⁷ (g.m.) (m.t.) (DMt, Libri I – VII).

Aqui, instanciável a metáfora agustiniana da Lua Nova, que Arendt evidencia como exemplo do oculto em Agostinho, que *Soliloquiorum* referencia:

Discordo! Comparada ao universo, o que existiria de mais ínfimo que minha ceia? Contudo, não sei o que cearei amanhã, mas reconheço o sinal da fase da lua em que estaremos. Ficarias satisfeito, em conhecer a Deus como sabes a fase da lua amanhã?²⁶⁸ (m.t.) (SLq, Libri I - 3.8).

Sabe-se que essa lua não é visível em nenhum lugar da terra; então, por que ao falar da luz do Criador, o retor não mencionaria algo visível como o Sol? Na verdade, o retor utiliza de linguagem subliminar para mostrar que o homem vive em estado de escuridão, como a Lua Nova, mas que pelo intelecto encontraria a Luz divina.

4.1 La Metaphore Vive en le Œuvre d'Augustin

Para Rosa (2003-b, p.36), Agostinho é versado como o *Pensador das Metáforas*, quão em *Soliloquiorum*, ao tratar da sciência a partir da metáfora da navegação, quando compara os sentidos a um barco que levaria os homens à sapiência:

²⁶⁶Et tamen, si dicam vitam esse quandam beatam eandemque sempiternam, quo nos deo duce, id est ipsa veritate, gradibus quibusdam infirmo gressui nostro accomodatis perducere cupiam, vereor, ne ridiculus videar, qui non rerum ipsarum, quae significantur, sed signorum consideratione tantam viam ingredi coeperim.

²⁶⁷[...] 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.

²⁶⁸Non sequitur. Nam in comparatione siderum, quid est mea coena vilis? Et tamen cras quid sim coenaturus ignoro; quo autem signo luna futura sit, non impudenter me scire profiteor. R. - Ergo vel ita Deum nosse tibi satis est, ut nosti quo cras signo luna cursura sit?

Até este ponto os sentidos me serviram como barcos e, quando me transportaram ao ponto almejado, lá os deixei. Assentado em terra firme, os analisei com o pensamento, o que abalou meus fundamentos por muito tempo. Acredito que por terra se possa navegar e perceber os sentidos geométricos, o que seria uma ajuda aos alunos principiantes²⁶⁹ (m.t.) (SLq, Libri I - 4.9).

Em “A Metáfora Viva” (2000), nos estudos três, quatro e cinco, Ricœur trata das relações entre a metáfora, a semântica do discurso e da palavra, onde indica a metáfora como uma mudança de sentido em sua estreita relação com a retórica. Ricœur cunhou o termo *Metáfora Viva*, com a ideia de apontar para a capacidade de a metáfora sobreviver à própria realidade e a história, mas que, sobretudo em sua competência de renovar acepções linguísticas, tornar-se-ia permanentemente viva; ora, esse conceito cabe a caráter no exemplo das metáforas de Agostinho, algumas aqui elencadas.

Os estudos seis e sete servem a Ricœur para argumentar em defesa da semelhança entre ícones e imagens, ao expor que a imagem sensível possui em *si* a análise da existência de um período compassivo, o que exemplifica *Soliloquiorum*. Ricœur afirma que o poeta seria o artesão que melhor explora essa ferramenta, ao designar metáforas através da reconstrução de imagens e, acrescenta que a metáfora perpetra um jogo de sentidos entre frase e palavras. No oitavo estudo, Ricœur recomenda a filosofia como ferramenta da hermenêutica, ao postular pressupostos pelos quais desloca a retórica à semântica e, os problemas de sentido para os de referência. Esta inversão na forma de operar as implicações filosóficas, na teoria da metáfora, compete o deslocar da metáfora viva para a metáfora morta²⁷⁰. Ricœur conclui que, significar as coisas em ato seria ver as coisas não impedidas de advir; vê-las como o que eclode e, nessa interpretação deparar a filosofia e a arte no fazer do poeta. Ricœur faz uma comparação entre ele mesmo e Kant:

Quando falo, sei que algo é trazido à linguagem. Este saber já não é intralinguístico, mas extralinguístico; ele vai do ser ao ser-dito, ao mesmo tempo em que a própria linguagem vai do sentido à referência. Kant escrevia: “É necessário que algo seja para que algo apareça”, nós dizemos: “É necessário que algo seja para que algo seja dito” (RICŒUR, 2000, p.467).

Nos termos de Ricœur se põe a metáfora da navegação em *De Beata Vita*, onde Agostinho distingue metaforicamente os navegantes, que se conduzem pela Filosofia:

²⁶⁹Imo sensus in hoc negotio quasi navim sum expertus. Nam cum ipsi me ad locum quo tendebam pervexerint, ubi eos dimisi, et iam velut in solo positus coepi cogitatione ista volvere, diu mihi vestigia titubarunt. Quare citius mihi videtur in terra posse navigari, quam geometricam sensibus percipi, quamvis primo discentes aliquantum adiuvere videantur.

²⁷⁰ A metáfora morta não seria mais uma metáfora, mas sim uma simples expressão sem a característica metafórica.

[...] o homem que filosofa se enquadra em pelo menos um dos três tipos de navegadores: Os primeiros seriam aqueles associados ao momento em que se apossam da razão e, em pequenas rotas são impelidos por sinais luminosos que os conduzem ao destino com tranquilidade e, aonde outros cidadãos assim também possam da mesma forma segui-los, certíssimos de que atenderam ao signo pelo qual empreenderam suas obras. Para outros (os segundos) o caminho é distinto e, superior ao anterior, o que é uma grande e decepcionante falácia, pois optaram por um meio de progresso, no qual peregrinaram ousadamente longe de sua pátria, e frequentemente dela se esqueceram. Impulsivos que desconhecem o quanto é demasiadamente obscuro este modo submetido ao vento de popa, próprio daqueles que da boa sorte julgam ir em frente e, penetrem na altíssima miséria que se eleva pelo outro lado da felicidade, na medida em que estejam por toda a parte mentiras serenas derivadas da vontade de falarem de sua honra. Sua partida implica outra opção; quando se quedam naquelas coisas as quais ferem, exceção a não prosperidade; e, se muito pouco for se maltratar por toda desgraça, contrariamente ao que o vento inflama, a eles certa e sólida alegria, quando mais desejam é se lamentar por semelhante condução? Deste gênero, também muitos não fazem mais que errar e, com o qual não se segue que das graves moléstias se recurvam. Estes são homens, os quais com muitas lágrimas da tragédia se afortunaram, desejam inanes e sob dificuldades os negócios inquietos e, quase nada existe quanto a sua defesa nos livros dos sábios doutores, que os homens muitas vezes aliciam; aqueles mesmos que de algum modo despertaram seu arroubo, para onde eles em nenhum mar encontram alguma promessa, e assim excluem a desesperança com um sorriso. Por outro lado, o terceiro gênero, deseja em *si-mesmo* aperfeiçoar os anteriores, deseja de há muito tempo se lançar por várias vezes, todavia ao desejar o signo o faz ao olhar para trás, à sua agradabilíssima pátria, onde vê os próprios frutos que recorda: ou então, diretamente sem nenhuma razão se destitui da reivindicação de costumes; ou a maior parte do tempo seu desejo se faz entre lugares obscuros não frequentados e, aqueles que submergem a observação do celeste; o desejo de alguma boa navegação em tempos diferentes e, afastado por muito tempo, ou também cingido experimentalmente. Quantos do mesmo modo, frequentemente em algum apatacado fluxo à calamidade, da mesma forma que do esforço de um adverso lapso de tempo em uma opção de vida tranquilamente interpelada²⁷¹ (m.t.) (DBv, Liber Unos, 1.2).

Dado o extenso enredamento dessa citação, necessário se fez interpretá-la a partir de Giovanni Reale (1994); do *primeiro tipo*, Agostinho referiu àqueles que se propõem a alcançar uma verdade, mas se acomodaram nas primeiras fidúcias encontradas; não superaram parcas opiniões e ingenuamente as aceitaram como verdade última. O *segundo*

²⁷¹Igitur hominum quos philosophia potest accipere, tria quasi navigantium genera mihi videor videre. Unum est eorum, quos ubi aetas compos rationis assumpserit, parvo impetu pulsuque remorum de proximo fugiunt, seseque conduunt in illa tranquillitate, unde caeteris civibus quibus possunt, quo admoniti conentur ad se, lucidissimum signum sui alicuius operis erigunt. Alterum vero est eorum, superiorique contrarium, qui fallacissima facie maris decepti, elegerunt in medium progredi, longeque a sua patria peregrinari audent, et saepe eius obliviscuntur. Hos si nescio quo et nimis latente modo a puppi ventus, quem prosperum putant, fuerit prosecutus, penetrant in altissima miseriarum elati atque gaudentes, quod eis usquequaque fallacissima serenitas voluptatum honorumque blanditur. His profecto quid aliud optandum est, quam quaedam in illis rebus a quibus laeti excipiuntur, improspera; et, si parum est, saeviens omnino tempestas, contrarieque flans ventus, qui eos ad certa et solida gaudia, vel flentes gementesque perducatur? Huius generis tamen plerique nondum longius evagati, quibusdam non ita gravibus molestiis reducuntur. Hi sunt homines, quos cum vel lacrymabiles tragoediae fortunarum suarum, vel inanium negotiorum anxiae difficultates, quasi nihil aliud habentes quod agant, in libros doctorum sapientissimorumque hominum truserint, in ipso quodammodo portu evigilant, unde illos nulla maris illius promissa nimium falso ridentis excludant. Est autem genus inter haec tertium eorum, qui vel in ipso adolescentiae limine, vel iam diu multumque iactati, tamen quaedam signa respiciunt, et suae dulcissimae patriae, quamvis in ipsis fluctibus recordantur: et aut recto cursu in nullo falsi, et nihil morati, eam repetunt; aut plerumque vel inter nubila deviantes, vel mergentia contuentes sidera, vel nonnullis illecebris capti, bonae navigationis tempora differentes, errant diutius, saepe etiam periclitantur. Quos item saepe nonnulla in fluxis fortunis calamitas, quasi conatibus eorum adversa tempestas, in optatissimam vitam quietamque compellit.

tipo, são os navegantes de audaz espírito filosófico, que conduzidos pela Filosofia se lançam demasiadamente distantes e que chegaram longe, mas depararam o vento inesperado da infortúnia e, se perderam em reflexões infaustas, iludidos pela pretensa ideia de que adquiriram a verdade, sem que se apercebecem do extravio do verdadeiro caminho à Filosofia. O *terceiro tipo* de navegantes, um *intermezzo* entre os dois iniciais, que mesmo sob a tendência da condução pelos sentidos se impossibilitaram de acederem à Verdade, por rejeitarem o mundo sensível ao vislumbrar a verdade como o excelso do conhecimento. Estes, por mais que incidam em erros, não deixam de buscar a verdade; é uma referência àqueles navegantes que se lançam ao mar e rememorem à pátria, correm o risco de perderem a rota no nevoeiro ou serem enganados pelos astros, mas independente destas mazelas conseguem regressar à Pátria, onde recobram sua placidez. Com o uso da metáfora da navegação, Agostinho sintetiza sua acção filosófica incessante na busca da verdade.

Segundo Giovanni Reale (1994), esta metáfora refere duas maneiras de navegar: a primeira aonde o barco é impulsionado pelos ventos, e a segunda, mais exaustiva, com o barco impulsionado por remos:

A *primeira navegação* é feita com velas ao vento, corresponderia àquela levada a cabo, seguindo os naturalistas e o seu método; A *segunda navegação* é uma expressão tirada da linguagem dos marinheiros, e sua significação parece ser fornecida por Eustáquio²⁷², que, referindo-se a Pausânias (geógrafo grego), explica: “Chama-se *Segunda Navegação* àquela que se leva adiante com remos quando se fica sem ventos”. Esta *segunda navegação*, feita com remos e ao serem muito mais cansativas e exigentes, *corresponde ao novo tipo de método*, que leva à conquista da esfera suprasensível. As velas ao vento dos físicos eram os *sentidos e as sensações*; os remos da segunda navegação são *os raciocínios e os postulados*. Justamente sobre eles se funda um novo método (REALE, 1994. pp. 52-53).

Agostinho pressupôs o lugar a chegar e o itinerário que seria o próprio método de interpretação, que o retor alude ser um caminho filosófico que não se faz da razão para a *fé*, mas sim o inverso como prediz *Soliloquiorum*, isto é, parte da *fé* para aportar à razão. A grande adversão em Agostinho, por trás desta metáfora, é que aquele que não se empenhar em chegar ao porto da eternidade fadar-se-á à infundável frustração. Esse itinerário agostiniano apresenta, pois o retor duplamente, como o agente e o ser de linguagem, ao se encontrar com o mundo e, quando ele e mundo se veem ininterruptamente demudados, a constituírem a história da qual Agostinho é sujeito não como pré-dado, mas em um processo de construção permanente, que revela o estilo indireto da hermenêutica do *si*, que contrapõe a reivindicação da imediaticidade do cogito.

²⁷² Eustácio de Tessalônica (1115 – 1195/6), bispo e acadêmico grego bizantino.

Da metáfora da navegação, Agostinho depreca importante asseveração para o conceito de alteridade ricœuriana: “[...] admirarão os cimos dos montes, as ingentes ondas do mar, as amplas correntes dos rios e o navegar entre oceanos, as órbitas dos astros e se esquecerão de olhar para *si-mesmos!*”²⁷³ (m.t.) (DCf, Libri X - 8.15).

A metáfora da navegação que busca a Verdade deriva de um aporte platônico; inicialmente, influenciado pelo maniqueísmo, Agostinho se serve de parônimos para entendê-la como residente em uma doutrina *esotérica*²⁷⁴, porém descobre se tratar de uma doutrina *exotérica*²⁷⁵, disponível à visão, mas que para enxergá-la seria necessário fazer uso dos olhos do coração, o que ao retor foi impossível na juventude, pois como assumiu, seu orgulho o impedia de observar seu imo. Agostinho iniciou a própria navegação aliciado em Cícero e, da Filosofia fez seu barco condutor. Do epítome dessa jornada, afirmou:

Mas não faltaram névoas a perturbar minha navegação. Por muito tempo, asseguro-te, fixei os olhos sobre os astros que declinam no horizonte a induzirem-me ao erro, pois uma espécie de escrúpulo supersticioso e pueril retinha meu espírito longe da investigação. Ao acender, porém, consegui dissipar tais névoas. Persuadi-me de que devia crer mais naqueles que ensinam do que nos emissores de ordens para crer. Caí sob a influência de homens que sustentavam ser a luz física e, que percebemos com os olhos corporais digna do culto reservado à realidade suprema e divina. Não dava, porém, pleno consentimento a essas ideias; propunha-me que aqueles homens escondiam, atrás de véus, grandes verdades que haveriam de me revelar a seu tempo [...]. Enfim, abandonei-os. Percorrido aquele mar por muito tempo, entreguei em seguida o timão de meu barco aos Acadêmicos. Foi ele, então, sacudido por toda espécie de ventos em meio a vagalhões. Finalmente, vim aportar nesta terra. Observei com frequência os sermões de nosso bispo Ambrósio [...], li então entrementes poucas obras de Platão [...]. Renunciei a tudo e conduzi meu barco, abalado e avariado, ao suspirado porto da tranquilidade (AGOSTINHO, 1998, p. 120).

A metáfora da navegação pressupõe não somente a busca do local a que se deseja chegar, mas também o caminho, que por sua vez indica as etapas até o destino final; por isso, aqui compatibilizar Agostinho, com a obra *La Métaphore Vive* de Paul Ricœur, que traça a explicitação ontológica do *postulado de referência*²⁷⁶, ao atestar que só através da explicação ontológica é que o discurso especulativo poderia responder ao objeto semântico do discurso: “A linguagem surge então como o que eleva a experiência do mundo à articulação do discurso, como aquilo que funda a comunicação e produz o homem enquanto um sujeito falante” (RICŒUR, 2000, p.466).

²⁷³Et eunt homines mirari alta montium et ingentes fluctus maris et latissimos lapsus fluminum et Oceani ambitum et gyros siderum et relinquunt se ipsos nec mirantur [...].

²⁷⁴Aquilo que é oculto, conhecimento reservado a poucos, segredo.

²⁷⁵Referente a uma ideologia filosófica que era destinada a ser evidenciada publicamente.

²⁷⁶No estudo 08 de *Metáfora Viva*, Ricœur postula uma determinada referência ou estrutura ontológica do real, como condição de possibilidade de uma linguagem estruturada, em sua origem por uma metáfora inicial, na qual revela o caráter transcendental de seu pensamento, no sentido mesmo kantiano pelo qual se justifica um conceito, ao mostrar que ele torna possível a construção de um domínio de objetividade (RICŒUR, 2000, p.355).

Para Ricœur, a metáfora poderia se deslocar em sua essência semântica, o que ocorre com Agostinho, contanto não se afaste do fenômeno de denominações, pois o próprio jogo de sentidos faz com que ela participe do enunciado frasal. Segundo Ricœur (2000), ao existir a relação direta da linguagem com a realidade, não se deveria mais falar de uma tarefa da linguística, mas da filosofia, pois as condições de possibilidades de referência da significação da linguagem, em sua totalidade, dependem de sua relação com o derredor; seria, pois do domínio da filosofia a arte de ordenar as multiplicidades reguladas, que segundo Ricœur, comportaria o domínio de uma teoria geral de inferências à fenomenologia dos objetivos semânticos em discursos.

A referência aos signos agostinianos, principalmente em *De Magistro* e *Doutrina Cristiana*, teve senão o propósito de explicitar o *interpretatio* em Agostinho e expor o entendimento de seu cogito ancorado a uma existência interior singular, irrepetível, que por uma descentração fundeia o mundo à *hermenêutica do sujeito* como indica Paul Ricœur.

4.2 Hermenêutica Exegeto-Alegórica em *Soliloquiorum*

Eco (1991) cita que Agostinho, na esteira dos estoicos, chamou de *dictio* ao *verbum vocis* que não só *foris sonat*, mas que é correlato ao *verbum mentis*; conforme texto bíblico: “Ele (Deus) é que nos fez aptos para sermos ministros da nova aliança, não a da letra e sim a do espírito, porque a letra (interpretação literal) mata, mas o Espírito (interpretação alegórica) vivifica”²⁷⁷ (m.t.) (II Co: 3.6).

Segundo Verbeke (1990) procurar a Deus pressupõe d’Ele ter conhecimento prévio, no que mais uma vez se depreende o conhecimento transcendental kantiano. Portanto, entender Ele através de Agostinho significaria encontrar aquilo que o retor qualifica como *notitia*, onde o *terminus a quo*²⁷⁸ se opõe ao *cogitatio*; quando o primeiro vocábulo designaria um *conhecimento* implícito e latente como condição indispensável ao conhecimento explícito e, o último indicaria a informação motivada por um pensamento presente. Ricœur (1978) corrobora Verbeke e, também se faz kantiano ao postular uma condição de dedução transcendental à noção de pessoa, ao admitir que se não tivéssemos um esquema de pensamento *a priori*, nada se poderia inferir a não ser empíricas descrições.

²⁷⁷Deo est qui et idoneos nos fecit ministros novi testamenti non litterae sed Spiritus littera enim occidit Spiritus autem vivificat.

²⁷⁸Termo do qual.

Ricœur (1978) propõe à filosofia uma especificidade à linguagem religiosa, que a elucide a partir de um ponto de vista particular da teoria da interpretação, a hermenêutica filosófica, que faz ser possível reconhecer a *fé* religiosa ou a experiência religiosa, ao tomar por base a linguagem que a expressa. Ricœur pressupõe uma hermenêutica religiosa distinguível da análise linguística, posto à exigência de que o conteúdo de significação da *fé* em um discurso religioso deva ser em cada ensejo, mensurado de acordo com a acepção que lhe é própria.

Em Ricœur (1978) a verdade inclui a própria manifestação e, se deste ponto se proceder a um retorno à Patrística, temos que Deus, eternidade e infinito, seriam cavos se não surgisse a proeminente figura de Aurelio Agostinho, que a Ele deu a conotação de teofania²⁷⁹. É deste sentido que cumpre a fenomenologia à eclosão de *Soliloquiorum* em ato; partir da análise dos objetivos semânticos do discurso augustiniano e, acrescer-lhe interposições hodiernas da alteridade ricœuriana, para *re*interpretá-lo criticamente.

Agostinho revelou em suas Confissões, que de Plotinus apreendeu a diferença essencial entre a luz do intelecto que vincula ontologicamente o homem ao Creador e, a luz auferida pelos sentidos, para reafirmar ser tão somente a divina a estar presente a todos os homens que vieram e que estão, bem como daqueles que virão a este mundo, justos ou pecadores; porquanto destes, mesmo que pela iniquidade esqueçam e se afastem de Deus, não o fazem totalmente porque o vínculo ontológico jamais se rompe. O âmbito das verdades como ilustra as metáforas do sol se alargou quando Agostinho concluiu que pela *lógica e dialectica*, chegar-se-ia a evidências indubitáveis:

[...] Sem a *dialectica* nada é possível concluir? Com efeito, antes de tudo, a *dialectica* me ensinou que todas as proposições das quais me sirvo são verdadeiras. Donde, por isso, surgem outras verdades. Mas quantos são esses muitos, enumeres se puder! Se existem no mundo quatro elementos, e não cinco. Se existe um sol e não dois. Uma mesma alma não pode morrer e ser imortal. O homem não pode ser ao mesmo tempo feliz e infeliz²⁸⁰ (m.t.) (CAc, Libri III 13. 29).

O retor reinterpreta a metáfora que envolve a aurora solar, para explicar a existência da alma; o livro primeiro do *Soliloquiorum* é dedicado quase que inteiramente à simbologia do sol, pelo qual o homem contemplaria a luz divina, na experiência mística:

²⁷⁹Aparição ou revelação da divindade; manifestação de Deus. Do grego theophanaia, palavra composta dos vocábulos gregos: Théos, "Deus" e phanei, "aparecer"; termo teológico que serve para indicar qualquer manifestação temporária e normalmente visível de Deus.

²⁸⁰[...] an de dialectica nihil scire potuisti? Ego vero plura quam de quavis parte philosophiae. Nam primo omnes illas propositiones, quibus supra usus sum, veras esse ista me docuit. Deinde per istam novi alia multa vera. Sed quam multa sint, numerate, si potestis. Si quatuor in mundo elementa sunt, non sunt quinque. Si sol unus est, non sunt duo. Non potest una anima et mori et esse immortalis. Non potest homo simul et beatus, et miser esse.

Inteligível é Deus e, a mesma ordem de inteligência pertence às verdades e teoremas do conjunto de regras para bem dizer ou bem fazer qualquer coisa, embora muito difira entre *si*. É visível a Terra e igualmente a luz, mas a primeira não se poderia ver se não houvesse a segunda. Desta forma, tampouco os axiomas das ciências, que sem nenhuma hesitação aceitamos como verdades evidentes, nestes temos de crer sem a energia de um sol especial. Consequentemente, pois, na visibilidade do sol podemos notar três evidências: que existe, que resplandece e que ilumina; de forma análoga, no recôndito sol divino do qual o conhecimento se aspira, três coisas há de se considerar: que existe que ilumina e resplandece no conhecimento, que torna inteligíveis as demais coisas. Atrevo-me, desta forma, a lhe proporcionar noções das coisas: de Deus e da alma, mas antes comente o que lhe coloquei. Consideras esta argumentação como provável ou como correta?²⁸¹ (m.t.) (SLq, Libri I – 8.15).

Para Agostinho Deus é a Verdade e a luz espiritual increada, o sol dos espíritos; na mente humana seria a luz inteligível pelo qual concebemos as realidades suprasensíveis: “Ao contemplar a aurora prenuncio o surgimento do sol; não o sol, mas seu surgimento e, não poderia predizê-lo se não o imaginasse na alma”²⁸² (m.t.) (DCf, Libri XIII– 11.17).

Em *Soliloquiorum*, surge o Sol como símbolo do conhecimento perceptivo:

É razoável teu interesse, porque este outro que te fala mostrará Deus como se mostra o sol aos olhos. [...] Deus é o sol que ilumina com sua luz. Eu, seu outro, estou para a tua mente como o raio da visada para os olhos. Não é a mesma coisa ter olhos e ter visão, nem visar e ver²⁸³ (m.t.) (SLq, Libri I - 6.12).

Para Agostinho existe amplíssima diferença entre o que é visível por natureza, conquanto trate da metáfora do Sol e de sua luz, tanto como daquilo que é visível pela luz do labor humano. Assim, o retor distingue a inteligibilidade de e, em Deus, enquanto que para Gilson na filosofia agustiniana não se distinguiria o problema da existência de Deus e do conhecimento; exemplifica com o *Soliloquiorum*, ao afirmar que Deus é para o pensamento do homem, aquilo que o sol é para a vista, dado seja Ele a fonte de luz e da verdade: « Ainsi que la plupart des *métaphores agustiniennes* relatives à la connaissance, celle de *l'illumination* apparaît avec une parfaite netteté dans les *Soliloques* »²⁸⁴ (g.m.) (m.t.) (GILSON, 2003, p. 103).

Para Gilson (2003) é uma única questão a abeirar à Verdade:

²⁸¹Intellegibilis nempe Deus est, intellegibilia etiam illa disciplinarum spectamina; tamen plurimum differunt. Nam et terra visibilis, et lux; sed terra, nisi luce illustrata, videri non potest. Ergo et illa quae in disciplinis traduntur, quae quisquis intellegit, verissima esse nulla dubitatione concedit, credendum est ea non posse intellegi, nisi ab alio quasi suo sole illustrentur. Ergo quomodo in hoc sole tria quaedam licet animadvertere; quod est, quod fulget, quod illuminat: ita in illo secretissimo Deo quem vis intellegere, tria quaedam sunt; quod est, quod intellegitur, et quod caetera facit intellegi. Haec duo, id est, teipsum et Deum, ut intellegas, docere te audeo. Sed responde quomodo haec acceperis; ut probabilia, an ut vera?

²⁸²Intueor auroram, oriturum solem praenuntio: non sol sed futurus ortus ejus; ortum ipsum, nisi animo imaginarer, non eum passem praedicere...

²⁸³Bene moveris. Promittit enim ratio quae tecum loquitur, ita se demonstraturam Deum tuae menti, ut oculis sol demonstratur. Deus autem est ipse qui illustrat. Ego autem ratio ita sum in mentibus, ut in oculis est aspectus. Non enim hoc est habere oculos quod aspicere; aut item hoc est aspicere quod videre.

²⁸⁴Assim como a maior parte das metáforas agustinianas que tratam do conhecimento, a iluminação aparece com perfeita nitidez em *Soliloquiorum*.

Je doute et je sais que je doute; donc je connais certainement au moins une vérité, puisque je ne puis douter que je doute; et si j'en suis certain, pourquoi le suis-je, sinon parce qu'il existe une première vérité, qui illumine tout homme venant en ce monde. Si je doute, je suis; si donc il est vrai que je doute, Dieu est; l'évidence de l'existence de la pensée implique l'évidence de l'existence de Dieu²⁸⁵ (m.t.) (GILSON, 2003, p. 21).

Ricœur (2008) ao tratar dos problemas da linguagem religiosa, parte da ideia de que este discurso não carece de sentido objetivo como no ordinário, científico ou poético, dado seja ele sensato e possuir sentidos, ao menos para a comunidade de *fé* ou a um auditório ádveno. Para Ricœur esta é a primeira forma do agente se dizer e se reconhecer:

Falar é o primeiro análogo na medida em que é no meio simbólico, portanto verbal, que se determinam todas as outras modalidades do agir: a filosofia da acção é, na sua fase analítica, uma semântica das frases de acção e na sua fase reflexiva, uma investigação sobre as formas de o agente se dizer e se reconhecer verbalmente autor dos seus próprios atos (RICŒUR in Franquet Silva, 2001, p. 06).

A intencionalidade resulta, pois de um cotejo que não só pretende ser judicioso, mas também verdadeiro. Foi dessa forma que aqui se compreendeu *Soliloquiorum*, uma pretensão em provar, ao menos para o *si* de Agostinho, a veridicidade do discurso. Agostinho faz uso de metáforas que envolvem o Sol, no sentido de que este representaria o mundo inteligível a iluminar o sensível no devir, como reporta Verbeke: « Au-dessus de la connaissance sensible et au sommet de la perfection humaine, se trouve la connaissance intellectuelle : elle est supérieure aux sens extérieurs et au sens interne, parce qu'elle exerce sur eux son activité judiciaire »²⁸⁶ (m.t.) (VERBEKE, 1990, p. 508).

Portanto, o conhecimento das palavras precederia aos signos exteriorizados:

Agora consideremos os exemplos distinguidos na herética²⁸⁷: No princípio era a Palavra e, a palavra estava em Deus, e era Deus, como os outros sentidos. Ao se afirmar a palavra estava no princípio em Deus; não se pretende confessar a divindade da Palavra de Deus, mas daquela *fé* refutada [...]: E, era a Palavra de Deus, depois a submetemos: Esta estava no princípio em Deus²⁸⁸ (m.t.) (DCn, líbri IV – II.3).

Agostinho assume que a linguagem falada (*dicibilis*) se baseia em determinados sons (*sona*) e, em um sistema de signos da palavra (*verbum*); o significante (*sonus*) percute na audição, enquanto o significado (*significatio*) só poderá ser acessado se dele existir um conhecimento *a priori*:

²⁸⁵Duvido e sei que duvido, portanto saberei ao menos uma verdade primeira, aquela que ilumina todo homem que veio a este mundo. Se eu duvido, existo; logo, se é verdade que eu duvido, Deus existe; a evidência da existência do pensamento implica necessariamente a evidência da existência de Deus.

²⁸⁶Acima do conhecimento sensível, no auge da perfeição humana, se encontra o conhecimento intelectual: ele é superior aos sentidos exteriores e ao sentido interno, porque ele opera sobre a atividade judicativa.

²⁸⁷Ensino de algo frontalmente contrário à doutrina.

²⁸⁸Iam nunc exempla considera. Illa haeretica distinctio: *In principio erat Verbum, et Verbum erat in Deum, et Deus erat, ut alius sit sensus: Verbum hocierat in principio in Deum, non vult Deum Verbum confiteri. Sed hoc fidei refellendum [...]: Et Deus erat Verbum, deinde subiungamus: Hoc erat in principio in Deum.*

Acaso dizemos que a cor é uma coisa material, ou poderia ser certa qualidade do corpo²⁸⁹? [...] 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?²⁹⁰ (m.t.) (DMt, Libri I – III.4.6).

Em *De Magistro* os sentidos envolvem a forma histórica, espiritual, filosófica, mística, pedagógica, as quais requisitam interpretações mais abstrusas que os signos unívocos. Dessa forma, Agostinho apresenta sua proposição semiótica, que estende à concepção de linguagem, inclusa as que se dão através dos signos responsáveis pela comunicação das ideias e dos juízos que fazemos em nosso mundo, exceto dos fenômenos naturais. As obras de Agostinho, típicas dos discursos exegéticos do *prae-medioevo*, se caracterizam pela retórica simbólico-alegórica da Sagrada Escritura, que tinham como objetivo: “ut pateat, ut placeat, ut moveat”²⁹¹ (m.t.) (ROSA, 2007, p. 4).

Segundo Raguer (1996), o método de interpretação da Sagrada Escritura, a *quadriga*, credita-se a João Cassiano (360-435), monge da Cítia, atual Romênia, considerado um dos Padres da Igreja: “A letra ensina o que aconteceu; a alegoria o que deve crer; o sentido moral o que fazer; e, o sentido anagógico a esperança que se deve ter”²⁹² (m.t.) (CASSIANO, in Raguer, 1996, p. 158).

Agostinho aceitou ao sentido quádruplo para a escritura ao seguir a divisão criada por Cassiano: o *literal*, sentido simples, histórico; o *alegórico*, sentido oculto, velado; o *moral* (ou tropológico), ensinamento de caráter moral presente no texto e, o *Escatológico* (ou anagógico), sentido que assinala o futuro:

[...] no sentido *histórico* (Jerusalém) será a cidade ou metrópole dos judeus; no *alegórico*, a Igreja de Cristo; no *anagógico*²⁹³, a cidade celeste, que é a nossa mãe, de acordo com a crença paulina; no sentido *tropológico*²⁹⁴, será a alma humana, que vemos louvar ou repreender ao Senhor (CASSIANO in Raguer, Loc. Cit.).

Ricœur comenta que esta necessidade de interpretação é pertinente à hermenêia peripatética de Aristóteles, que não se limitava à alegoria, mas a todo o discurso significante que interpretasse a realidade na medida em que desta afirmasse algo (RICŒUR 1978, p. 8).

²⁸⁹A 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, se refere a corpos físicos, o que me levou a traduzi-la por *materiais*.

²⁹⁰Num colorem corpus dicimus an non potius quandam corporis qualitatem? [...] 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?

²⁹¹Evidenciar, aprazer e despertar.

²⁹²Littera gesta docet, quid credas allegoria, moralis quid agas, quo tendas anagogia.

²⁹³Na teologia significa: êxtase místico, arrebatamento da alma na contemplação das coisas divinas. Interpretação mística dos símbolos e alegorias das Escrituras e de outras obras de inspiração religiosa.

²⁹⁴Diz-se de sentido não literal da palavra; figurado.

O capítulo oito em *De Magistro* é dedicado à inferioridade do signo ante seu significado e, indica um caminho para a interpretação que privilegie o significado contido na palavra, e não à palavra propriamente enquanto designada por um nome, no que faz clara a diferença entre significante e significado: “[...] temo parecer risível ao iniciar e empreender tão grande caminhada ao considerar apenas os signos, e não as coisas mesmas por eles significadas”²⁹⁵ (m.t.) (DMt, Libri I – VIII.1).

Agostinho não fazia distinção entre signos e símbolos: “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”²⁹⁶ (m.t.) (DMt, Libri I – IV.47).

Agostinho, para provar a instabilidade das verdades exteriores, considerou que palavras referenciaríamos significados interpretados e estes emitiriam informações passadas, ao fazer uso doutras palavras; signos outros:

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, sequer de forma recíproca. Ao tratar dos signos digo que é preciso considerar não só o que são em *si*, mas, maiormente 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 em batalha²⁹⁷ (m.t.) (DCn, líbri IV – I.1).

É claro em *Doctrina Christiana*, que Agostinho admite em sentido *lato* tudo o que refira princípios da doutrina cristã; igualmente diáfano em ato é que consideraria as alegorias figurativas como não passíveis de serem interpretadas literalmente, porque implicaria diferir da constatação empírica, o que requer o estudo da dimensão semiótica do contexto. Agostinho admite que a fumaça possa imaginar o fogo, mas em *si* não identificaria se este ocorreu ou estaria a ocorrer. Entender-se-ia a fumaça como um signo não mimetizado do fogo, por apresentar características físicas muito diferentes, não

²⁹⁵[...] ne ridiculus videar, qui non rerum ipsarum, quae significantur, sed signorum consideratione tantam viam ingredi coeperim [...].

²⁹⁶Ne 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.

²⁹⁷Quoniam 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 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.

obstante o próprio *noema*²⁹⁸ indicasse respostas à interpretação de algo que não apareceria. No diálogo com Evodio, Agostinho questionou: “Por que, geralmente, ao ver somente a fumaça, pressupomos que sob ela existiria o fogo que não vemos?”²⁹⁹ (m.t.) (DQa, Libri I – 24.45).

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 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 noção das coisas que nós já tenhamos experimentados, e deste modo sabemos que ali o fogo deve se esconder, mas 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, uma vez que se manifestem em engramas do semblante, ainda que impeçamos que isso se mostre; porém não é minha intenção tratar das categorias dos signos agora, embora na abordagem desta matéria não se pudesse omiti-las completamente. Acredito que apenas mencioná-las nestas regras seja suficiente³⁰⁰ (m.t.) (DCn, libri IV – 1.2).

George Steiner, na questão de signos convencionalizados, revive Agostinho:

Pelo fato de todo o dizer humano consistir de signos arbitrariamente selecionados e intensamente convencionalizados, o significado não pode 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 o mesmo: as cinzas não são tradução do fogo (STEINER, 2005, p.263).

Em *De Magistro*, ao propor que as palavras em si fossem meros signos, não significantes, Agostinho fundamentou uma concepção de interpretação que primeiro procurava o sentido literal, depois o sentido dos sintagmas que revelariam a intercontextualidade com a doutrina, para só depois associar o princípio platônico que envolveria o paradigma das ideias eternas, na forma como cita André Alphons Lefevere:

O paradigma da tradução no Ocidente teria sido estabelecido, não tanto por São 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 [...] (LEFEVERE in Lages, 2002, p.76).

²⁹⁸ Objeto de percepção – as coisas em si-mesmas.

²⁹⁹ Cur ergo plerumque fumum solum videndo, ignem subter latere cognoscimus, quem non videmus?

³⁰⁰ 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 tristis affectionem animi significat, etiam nulla eius voluntate qui aut iratus aut tristis 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.

Ao se referir às coisas sensíveis, Agostinho reporta em sua teoria semiótica à escravidão da alma pelos signos: “[...] Por esse lugar, finalmente, a alma é uma miserável escrava, ao tomar os signos pelas coisas mesmas, por não poder o olho do intelecto altear à natureza corpórea para sentir a luz eterna”³⁰¹ (m.t.) (DCn, Libri IV – III.5.9).

Agostinho foi um fiel sequaz do signo como inferior à coisa significada, porque os signos são apreendidos da realidade vivida de forma imediata, enquanto seus significados transcenderiam a mera experiência e apontariam além:

Os signos convencionais são os signos que mutuamente trocam os vivos entre si para manifestar, na medida do possível, as moções da alma, como as sensações e os pensamentos. Nenhum outro motivo existiria para 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 entraria na matéria que estamos a tratar agora, por isso esta parte do argumento não permeia a obra presente como uma coisa necessária³⁰² (m.t.) (DCn, Libri IV - 2.3).

Agostinho admite que alguns signos existirem *per se*; não nasceram e não perecerão, tanto como não sofrerão acréscimos ou reduções. Ao longo de *De Magistro* não aparece o vocábulo *repraesento*, enquanto por vezes, ao tratar dos signos, surge *indicare*, uma peculiaridade da semiótica Augustiniana, em que o signo potencializa a probabilidade de *ser*: “Uma palavra é apenas um signo do 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”³⁰³ (m.t.) (DDI, Libri I - V).

A respeito dessa diferença Cassirer comenta:

³⁰¹[...] Ea demum est miserabilis animae servitus, signa pro rebus accipere, et supra creaturam corpoream oculum mentis ad hauriendum aeternum lumen levare non posse.

³⁰²Data 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 removemus.

³⁰³Verbum est uniuscuiusque rei signum, quod ab audiente possit intellegi, loquente prolatum... Signum est quod et se ipsum sensui et praeter se aliquid animo ostendit.

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 esse 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 (CASSIRER, 1956, p. 24).

Para o retor, a intencionalidade do signo seria específica dos seres racionais; os animais comandam suas ações, no entanto nestes o *signum* reflete meros sinais naturais, destituídos da intenção de significação, enquanto os signos humanos intencionais têm em si a ideia do significado, porque transcendem a sua natureza orgânica:

Contra a ignorância dos próprios signos, o grande remédio é o conhecimento das línguas [...]. 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 coisas outras necessárias, sem ignorar a força da natureza das coisas que apresentam semelhanças; colabora para a verdade dos códigos, e diligentemente as corrige na busca do melhor, para que igualmente instruído venha a discutir e resolver as passagens ambíguas da Sagrada Escritura³⁰⁴ (m.t.) (DCn, Libri III - 1.1 e II - 11.16).

Agostinho acrescentou, portanto nova dimensão ao entender que este advém desde a gênese, o *verbum intimum*; não obstante os signos significarem involuntariamente, em si não seriam independentes, enquanto os intencionais resultariam da ação humana:

E como concederias não existir 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?³⁰⁵ (m.t.) (DQa, Libri I – 26.49).

É importante não associar esta referência menor à palavra quanto à própria língua que, pelo contrário, Agostinho a tinha em suma conta; recomendava não dizer isto é *branco*, mas *compreendo que é branco*:

³⁰⁴Contra ignota signa propria magnum remedium est linguarum cognitio [...]. 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 quarundam 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.

³⁰⁵Quid? 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?

Ainda que me engane se afirmar algo pelos sentidos, os sentidos enquanto em si não se mostram de pequeno valor a persuasão e, não se constituem em engano. Certamente tenho a compreensão que de nenhum modo o Acadêmico refutará aquele que diz: Por isso, vejo que a mim parece branco; por isso entendo que minha compreensão foi seduzida e, que me agrada aquilo que é evidente e não pode ser negado; por isso me agrada conhecer [...] ³⁰⁶ (m.t.) (CAc, Libri III – 11.26).

Panofsky entende a necessidade de signos como registros deixados pelo homem:

O homem é, na verdade, o único animal que deixa registros atrás de si, pois é o único cujo produto chama 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 e separar a ideia da função a ser cumprida dos meios de cumpri-la. (PANOFSKY, 2004, p. 23)

Portanto, tanto em Agostinho quanto em Cassirer e Panofsky, percepção e pensamento dependem de um sistema simbólico e, nestes, a linguagem refere um sistema de signos convencionais. Na Sagrada Escritura, encontramos a ligação do leão com o *Anticristo*: “[...] Sêde sóbrios e vigiais. Vosso adversário, o demônio, anda ao redor de vós como o leão que ruge e busca a quem devorar” ³⁰⁷ (m.t.) (I Pe: 5.8). Eco explicita essa alegoria:

O leão tanto pode ser símbolo de Jesus como símbolo do anticristo. 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 (ECO, 1989, p. 87).

Segundo Heinz-mohr (1994), o leão é representado em numerosos pórticos de igrejas, como nos capitéis do claustro de Pipoll – Espanha, que contém um homem indefeso em suas fauces, que se comparam à porta do inferno.

Eco (1991) alude ao sentido místico absorvido do mundo helênico, o *projeto dos bestiários* ou das *imaginis mundi*, em que a cada animal, planta, parte do mundo, episódio da natureza, se predicava propriedades, que constituíram um código cósmico. Para Eco o texto bíblico sempre diz algo diferente do que parece dizer: “Uma coisa é o que foi dito, outra é o que foi demonstrado”.

³⁰⁶Ego tamen fallor, si assentiar, ait quispiam. Noli plus assentiri, quam ut ita tibi apparere persuadeas; et nulla deceptio est. Non enim video, quomodo refellat Academicus eum qui dicit: Hoc mihi candidum videri scio; hoc auditum meum delectari scio; hoc mihi iucunde olere scio; hoc mihi sapere dulciter scio.

³⁰⁷[...] sobrii estote vigilate quia adversarius vester diabolus tamquam leo rugiens circuit quaerens quem devoret [...].

Eco realça que a terrível boca da fera no *prae-medioevo* simbolizava a entrada do inferno: “*per leonem antichristum intelligitur*”.

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, suprasentidos, 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 (ECO, 1989, pp. 72-75).

Agostinho em *De Magistro*, registra essa simbologia ajustada à figura do leão:

Queria saber como te oporias àquele do qual ouvimos ter feito zombarias, quando assumiu a pessoa com quem debatia, que dela saiu pela boca o anticristo. Acaso, ao questionar e afirmar 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 ao não ter como negar o que pronunciou, dava mostras de ter vomitado uma besta feroz³⁰⁸ (m.t.) (DMt, VIII – 33).

Eco (1989) ao tratar do símbolo e da alegoria na Idade Média, escreve:

[...] o pelicano alimenta os filhos com pedaços de carne do próprio peito que dilacera com o bico e, assim se torna símbolo de Cristo que dá o próprio sangue pela humanidade e a própria carne como alimento eucarístico. [...] devemos pressintir 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 (ECO, 1989, pp. 74-75).

Eco cita que o alegorismo escritural seria interpretativo, não concernente à linguagem que representa acontecimentos, que 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; no *medioevo* esses dois termos eram sinônimos” (1989, p. 87). 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* (ECO, 1989, p. 52). Eco entende que Agostinho apresenta sua definição de signo, ao indicar o que não mostra: “O signo é toda coisa que, além da impressão que produz em

³⁰⁸Vellem scire, quomodo illi resisteres, de quo iocantes solemus audire, quod ex eius ore, cum quo disputabat, leonem processisse concluderit. Cum enim quaesisset, utrum ea, quae loqueremur, nostro ore procederent, atque ille non potuisset negare, quod facile fuit, egit cum homine, ut in loquendo leonem nominaret. Hoc ubi factum est, ridicule insultare coepit et premere, ut, quoniam, quicquid loquimur, ore nostro exire confessus erat et leonem se locutum esse nequibat abnuere, homo non malus tam inmanem bestiam vomuisse videretur.

nossos sentidos, faz com que nos venha ao pensamento outro juízo distinto”³⁰⁹ **(m.t.)** (DCn, Libri II - 2.3).

Eco comenta o signo e a semiótica em Agostinho:

[...] ele é o primeiro autor que, com base em uma cultura estóica 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 um novo conhecimento.³¹⁰ 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 (ECO, 1989, p. 83).

Eco (1989, p. 85), questiona 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. Desse episódio bíblico consta: “[...] e, ao estar aos 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 ungia com perfume”³¹¹ **(m.t.)** (Lc: 7.38).

Hannah Arendt sobrepõe: “O texto citado não é de forma alguma suscetível de interpretações porque transpassa uma nação determinada, o texto é apátrida” (2000, p. 10):

[...] 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. A análise pretende mostrar como estes pontos de vista fundamentais redefinem e chegam mesmo a desviar cada enunciado num contexto que já não é explicitamente transparente (ARENDR, 2000, p. 9).

Arendt (2000), ao tratar da linguagem simbólica em Agostinho, entende que nele 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 de um texto da Sagrada Escritura, ao qual especificamente Agostinho teria exclamado: “Eles não

³⁰⁹Signum est enim res, praeter speciem quam ingerit sensibus, aliud aliquid ex se faciens in cogitationem venire.

³¹⁰[...] signum est enim res praeter speciem, quam ingerit sensibus, aliud aliquid ex se faciens in cogitationem venires.

³¹¹[...] et stans retro secus pedes eius lacrimis coepit rigare pedes eius et capillis capitis sui tergebat et osculabatur pedes eius et unguento unguebat.

compreenderam!": "O que quereis que os homens vos façam, fazei-o também a eles"³¹²
(m.t.) (Lc: VI - 31).

Segundo Arendt (2000), o próprio Agostinho autoriza tal questão e tal interpretação, uma vez que ele só conceda a toda autoridade um papel preparatório e pedagógico, no que delimita a forma não dogmática de nossa interpretação; sugere que:

[...] fazemos 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 (ARENDR, 2000, pp. 9 -10).

Le Goff cita que o símbolo no *prae-medioevo* era utilizado para indicar coisas inefáveis e, mostra a forma pela qual 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 (LE GOFF, 1980, pp. 326-328).

Jean Ladrière, estudioso da exegese, entende que 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; 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 interpretação pelo *método hermenêutico analítico*, determinado a cada contexto, o que não significaria partir de uma matriz pré-conceituada, para a análise da obscuridade suscitada no texto. Ladrière, quando o *corpus* estiver distante no tempo, recomenda esta intervenção:

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 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 (LADRIÈRE, 1977, p. 20).

³¹²[...] et prout vultis ut faciant vobis homines et vos facite illis similiter.

Ladrière apoiou-se na tese de Donald D. Evans³¹³ para acrescentar 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*, ao serem parte integrante do ato, e ao dar a este ato a sua figura própria que o diferencia de outras formas de compromisso (LADRIÈRE, 1977, p. 92).

Agostinho preocupado com a mensagem cristã, quando necessário prescindia do *sermo eruditus* e abandonava a *Concinnitas*³¹⁴; utilizava o *sermo humilis*, a língua púnica do baixo-latim ou cartaginesa de Tagaste, como o fez em *De Catechizandis Rudibus*, obra dedicada à instrução de cristãos iletrados:

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 *punica*; afirmou tê-la ouvido daqueles que bem conhece a língua, com o significado de piedade³¹⁵ (m.t.) (DMt, Libri I – 13).

Tzvetan Todorov, estudioso da semiótica ocidental, igualmente qualificou Agostinho como o primeiro semiótico, na medida em que em suas obras, ao abordar os signos em geral, seu objetivo não foi apenas a beleza poética, sobretudo expôs o conhecimento que proporcionam (TODOROV, in Fidalgo, 1999, p. 36).

Para Ladrière, a linguagem religiosa aproximar-se-ia do sentido implicado, por não tomar os signos e imagens como dotados de faculdades outras, mas sim formas de entendimento convencionadas:

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, a constatos, e 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 (LADRIÈRE, 1977, pp. 88-92).

A hermenêutica autoimplicada, um truísmo característico da Vulgata, apresenta a veracidade do discurso implicada em *si*, sob um contexto histórico e literário que, para sua

³¹³EVANS, Donald 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*. London, SCM Press Ltd., 1963, p. 293) (in Ladriere, 1977, p.109).

³¹⁴Em retórica, era um estilo elegante, de longo período e complexo, com muitos efeitos e, ao mesmo tempo equilibrado e harmonioso, com as correspondências paralelamente simétricas.

³¹⁵Diu 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.

interpretação, indica ao exegeta dois juízos; um primeiro, manifesto, que se realiza a cada presença e, um segundo oculto na interioridade. Para Ladrière (1977-a), a linguagem da revelação explora informações em determinado domínio, que segundo a filosofia analítica seria a linguagem em *locus natus*, onde deva ser estudada; o caminho desta linguagem não vai da palavra ao significado, mas parte do significado instituído, para analisar a palavra em seu contexto. Na autoimplicação, os conteúdos mediados pela consciência são representados simbolicamente, porque a tradução hermenêutica alegórica não trata de signos lógicos, como destaca Gusdorf para a hermenêutica divinatória: « Le signe de la croix prolonge et actualise pour le fidèle l'histoire et le sacrifice du Christ »³¹⁶ (m.t.) (GUSDORF, 1953, p. 23).

Para Zilles esta filosofia é um manifestar de exigências críticas da razão frente a um dado que está aí e, que persiste no próprio processo de dessacralização:

Deve se admitir a religião concreta e se apropriar dos significados vividos pelo homem religioso para interpretá-los. A maior dificuldade para refletir sobre o fenômeno religioso na experiência humana parece se situar na tentação de pensar que o pré-conceitual possa ser esclarecido e transcrito totalmente no conceito. Sempre haverá uma diferença entre o conceito e a realidade por ele visada, de modo especial ao referir o totalmente outro (ZILLES, 2015, p. 26).

Segundo Zilles a experiência mística e da linguagem religiosa afirma que é a expressão do espírito, a mostrar silêncios que assumem o corpo; no silêncio de sua experiência o místico eleva a alma acima da linguagem, onde o silêncio dá lugar a escrita. A experiência profunda no campo religioso, por vezes carece de uma palavra adequada para expressar o realmente vivenciado, por isso a recorrência a imagens, símbolos, metáforas, jogos de linguagem, comparações conscientes da diferença entre a linguagem conceitual expressa e a realidade; problema agravado nas experiências do mistério inefável. Zilles ao tratar da fenomenologia da religião, cita que por filosofia da religião se entende a reflexão sistemática com a única ajuda da razão; Zilles exemplifica aquilo que propõe, ao citar um pequeno extrato da obra *Soliloquiorum*: “retira de mim toda ignorância para que eu reconheça a ti”³¹⁷ (ZILLES, 2015, p.73).

Ao considerar o fenômeno da *fé* em Zilles, fica claro entender em Agostinho a autoimplicação referenciada por Ladrière: “A teologia cristã nasce e se desenvolve como exigência interna da própria *fé*, como discurso dentro da Igreja, nas comunidades constituídas e, em um discurso missionário para anunciar e defender a *fé*, diante do mundo pagão com o objetivo de difundir-la” (ZILLES, 2014, p.16).

³¹⁶O sinal da Cruz amplia e atualiza a fidelidade histórica do sacrifício de Cristo.

³¹⁷Expelle a me insaniam, ut recognoscam te.

Gagnebin ao tratar das Confissões de Agostinho corrobora Ladrière e Zilles:

Simultaneamente a confissão dos pecados, de fé e de louvor, as declarações de Agostinho não precisam provar sua veracidade: Deus, interlocutor principal, recebe a narração como oferenda, mas já conhece seu conteúdo, aliás, melhor que o próprio autor, não podendo, portanto, ser enganado por eventuais ardis literários. Essa onisciência do “Tu” privilegiado de Deus, garante, de uma só vez, a sinceridade do autor e a confiança do leitor [...] (GAGNEBIN DE BONS, 2006, p.119).

Convém ressaltar que as Confissões foram escritas entre os anos de 397 e 401, época perpassada principalmente por um período de confrontos com o materialismo maniqueísta, das quais Pierre Courcelle (1950) comenta, em especial sobre o livro X, o qual contém as narrativas centrais para a análise da dialética entre o conhecimento de si e o conhecimento de Deus, o qual poderia ter sido escrito em resposta às calúnias lançadas sobre o autor Agostinho e àqueles que partilhavam da mesma fé.

Ricœur analisa esse tipo de inferência na linguagem pela qual se refere necessariamente à existência, por isso sugere uma etapa intermediária entre a semântica e a vivência, entre a compreensão dos sinais e a compreensão de *si*: “minha hipótese filosófica consiste na reflexão concreta, isto é, no *cogito* mediado pelo universo dos sinais” (RICŒUR *in* Capalbo, 1983, p. 18).

Ricœur credita a crise da linguagem à oscilação entre a desmistificação e a restauração do sentido, tal que a crítica da hermenêutica, apesar de iniciar necessariamente no plano semântico e estrutural, carece ser completada por duas etapas ulteriores:

A primeira que envolve a compreensão reflexiva, porque se impõe à prova de que a compreensão das manifestações simbólicas constitui um movimento específico da própria autoconsciência do sujeito; e, a segunda, a etapa existencial, porque o sujeito não pode ser visto como um simples *cogito*, mas como uma existência, como um ser interpretado (CAPALBO, 1983, p. 17).

Segundo Capalbo (1983), Ricœur busca na semântica um eixo de referência, para todo o conjunto do campo hermenêutico, encontrável em todos os processos de interpretação, da exegese à psicanálise, que se caracterizaria por certa arquitetura de sentido e, ao qual o objetivo consiste em mostrar algo retirável de seu encovamento. Para Capalbo, Ricœur entende que hodiernamente, a hermenêutica filosófica sugere o alargamento da fenomenologia, ao herdar as transformações por ela operadas, quando a hermenêutica intermedeia a razão científica e a filosófica: “Paul Ricœur é entre os pensadores atuais o que mais se esforça em explorar os caminhos abertos à filosofia contemporânea, através daquilo que ele chama de enxerto do problema hermenêutico sobre o método fenomenológico” (CAPALBO, 1983, p. 3).

Para Capalbo (Loc.cit.), o projeto de Ricœur é redescobrir possíveis significados da verdade e, o espaço da acção movida pela vontade, por isso o esforço da desmistificação da linguagem; para tanto, o filósofo constrói uma filosofia da vontade, fundamentada na fenomenologia e, através dela Ricœur busca ampliar o espaço aberto por análises fenomenológicas outras que, ao se concentrarem na percepção, não exploraram no âmbito fenomenológico a plenitude da praxis humana.

O corpo é o *locus* privilegiado da incessante passagem da consciência do mundo ao mundo na consciência, a realidade humana enquanto razão é a raiz verdadeira do que aparece aos sentidos; uma razão produtora e absolutamente essencial, não no sentido de ser uma pura presença a *si* ou de uma razão clara e distinta, mas de uma razão alargada que necessariamente implica uma filosofia da encarnação; este é um conceito tomado a Mauricy Merleau-Ponty em sua obra “O primado da percepção e suas consequências filosóficas” (1990), na qual apresenta um novo tipo de relação entre a razão e a experiência, onde ao abordar o primado da percepção, Merleau-Ponty sugere a necessidade de se conceber uma nova idéia de razão, que não se constituiria de uma razão desencarnada e exterior a toda situação factual, mas sim de uma *razão alargada*. Para tanto, seria necessário para apreendê-la, abandonar o solo universal da tradição científica e filosófica. Merleau-Ponty propõe uma “segunda via em direção ao universal”, a qual postularia uma universalidade lateral, oblíqua e concreta. Esse é um conceito fenomenológico, que compreende o alargar da razão como torná-la capaz de compreender o que em nós e nos outros precederia e excederia a razão e, que conduziria a uma espécie de experiência nunca peremptória.

A razão alargada de que fala Merleau Ponty caminha concomitante à experiência própria, no que implica o universal em seu mais particular, o que requisita investigar uma razão imanente à desrazão e, a liberdade que só se faz em liames do anseio do homem em suas relações com o mundo. A partir desse conceito pontyniano, em *O voluntário e o Involuntário* (1988-a), Ricœur escreveu: "Eu suporto este corpo que governo". Para Ricœur (2005-c), a vontade deveria ser analisada não somente na existência vivida, mas em *si-mesma* e, dos juízos constariam o decidir, o agir e o consentir, os quais comporiam a *dialectica* do voluntário e do involuntário:

[...] estas condiciones han sido llenadas solamente en el marco de la ontoteología que junta términos tomados del discurso religioso, esencialmente Dios, con términos que pertenecen a la metafísica (por ejemplo platónica o cartesiana), tales como ser, nada, causa primera, finalidad, infinito, finito, etc. la teodicea en sentido estricto es el florón de la ontoteología (RICŒUR, 1988, p. 179).

Em Ricœur (1978), existem três sentidos para a hermenêutica, como ponto de partida à meditação fenomenológica: a hermenêutica dos símbolos; a hermenêutica do texto; e, a hermenêutica da ação, que visa à decifração do desejo de *ser* e à compreensão das estruturas fundamentais da vontade que, em virtude do mal, carrega o agir do homem à *deformatas* e, em Deus busca encontrar o *reformatio* que indicaria ao homem à restauração de sua forma original; não exatamente igual ao momento de gênese, mas à substância ontológica desenvolvida ao longo de sua vida vivida.

A hermenêutica ricœuriana de certa forma revive o conceito augustiniano de *interpretatio*, onde o retor buscara o evidenciar, o despertar e o aprazer, contanto que Ricœur busque a explicação da linguagem simbólica igualmente em três níveis, o semântico, o reflexivo e o existencial, este que excederia a teoria da interpretação dos textos, posto não existisse reflexão sobre os signos sem sua consequente meditação, quando o compreender se faz condição anterior à explicação:

[...] 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 poderíamos reconstruir (RICŒUR, 2005, p. 38).

Para Ricœur, após todas as interpretações possíveis, teremos o escólio 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 (RICŒUR, 2005, p. 54).

A linguagem simbólica nos permite, pois compreender o mundo imbricado e anterior a nós mesmos. Nesse contexto, novamente Ricœur vinca Agostinho com a existência de sentidos em estruturas ocultas. Ricœur (2008) ao tratar do amálgama da *fé* com a filosofia identifica impasses na linguagem religiosa e, entende que na hermenêutica filosófica, a *fé* nunca abrolha como experiência imediata, senão como experiência articulada em uma linguagem, que implica o conhecimento de *si* frente a um texto. A *fé* é, portanto, a atitude daquele que se mantém em disposição de desejar interpretar a *si-mesmo*, ao decodificar o mundo do texto. Não que a *fé* seja originariamente um ato que se deixe reduzir a linguagem, bem ao contrário, representa o limite de toda hermenêutica e a origem não hermenêutica de toda interpretação.

Ricœur (1993) postula a hermenêutica não aliada apenas à esfera de pertença recíproca entre subjetividade e tradição em que a obra se insere, mas que afirma a expressão e testemunhe a acção creadora humana e, o esforço efetivo de compreensão de *si-mesmo* e do mundo. Gusdorf corrobora Ricœur ao estender o corpo à consciência: « Mais, si notre conscience s'appuie sur un monde extérieur que alimente notre expérience, elle s'appuie aussi sur un fondement intérieur, le corps »³¹⁸ (m.t.) (GUSDORF, 1948, p. 545).

4.3 Hermenêutica do *Si* em Agostinho

Ante uma possível dúvida quanto à hermenêutica poder se apoiar em fenômenos ontológicos do passado, para entender o agir humano, Emerich Coreth (1973-a), ao identificar dificuldades na interpretação textual, propõe ao interprete o exame da *dimensão de sua própria compreensão*, ciente das incompreensões resultantes por também ser ele objeto da história; igualmente, solicita ainda que se avalie o autor como *sujeito da história* e, que o compreenda historicamente. Por isso, recomenda ao interprete o aprofundamento na vida vivida do autor, em suas intenções, em seu mundo, suas ideias e representações e, que nele se transverta o mais perfeitamente possível, no se apropriar de sua história, das circunstâncias concretas de sua vida, de suas intenções, de sua forma de pensamento e de seus modos de expressão, para assim compreendê-lo melhor do que talvez ele próprio compreendesse a *si*.

Ricœur, em seu ensaio *Du texte à l'action*, parece concordar com Coreth:

O que sei de mim mesmo só pode ser atingido através das objetivações de minha própria vida; o conhecimento de *si* já é uma interpretação, que não é mais fácil que as dos outros e, até, provavelmente, mais difícil, porque só compreendo a mim mesmo pelos sinais que dou de minha própria vida e, que me são reenviados pelos outros. Todo conhecimento de *si* é mediato, através dos signos e obras (RICŒUR, 1989, p. 85).

Novaski (1984), leitor profícuo de Ricoeur, revive Agostinho como um componente imprescindível na tarefa de esclarecer os verdadeiros motivos que lançam o sujeito à ação. Justifica seu conceito através da acção da hermenêutica na linguagem, porque a toma como uma acção humana de múltiplos sentidos, pela qual o ser humano só se decifra naquilo que manifesta. Para a fenomenologia, a acção hermenêutica não deve, segundo Novaski, postular apenas a pertença recíproca entre a subjetividade e a memória em que se insere, mas carece revelar a expressão que dá testemunho da acção creadora do sujeito:

³¹⁸Mas, se nossa consciência se apoia em um mundo exterior que alimenta a nossa experiência, ela se apoia também sobre um fundamento interior, o corpo.

Mas o nascedouro está ali, no homem e, se sua acção tem múltiplos sentidos, a linguagem da existência é irreduzível a significações unívocas [...] É porque ela é multívoca ou, por outra, é porque o sentido da sua vida, manifestado em suas acções e obras, está muitas vezes alhures, não propriamente onde sua consciência acha que está, pois é preciso levar em conta o inconsciente, as ideologias e, sobretudo as artimanhas do desejo. Se for assim, então há que interpretar o sentido indireto, secundário e figurado, não propriamente por detrás dessas instâncias, mas embutido no sentido direto, primário e literal que a *consciência imediata* percebe nas manifestações (NOVASKI, 1984, p. 25).

A problemática do *se* interpretar surgiu primeiro com Tales de Mileto (625 a.C.), que afirmava: “a mais difícil de todas as coisas seria conhecer a nós mesmos”; e com a *diáiresis*³¹⁹ da realidade das coisas, deparada em Parmênides (540-470 a.C.), *terminus ad quæ*³²⁰ o “*Ser é e, o não Ser não é*”. Cabe lembrar que Parmênides não admitia a mudança e o movimento; o *ser* seria único, imutável e eterno. Desse conceito surgiu a antagônica instabilidade de tudo, que bem se assemelha a alteridade de Ricœur, apregoada antes por Heráclito de Efeso (540-480 a.C), considerado o pai do mobilismo, que em seu fragmento de nº. 91 afirmou: “nenhum homem tomará banho duas vezes num mesmo rio; na segunda vez a água não será a mesma, tampouco o homem” (EFESO *in* Konder, 1981, p. 8).

Cassirer se serve de Heráclito, para retratar a busca do homem por *si-mesmo*:

Héraclite se tient sur la ligne qui sépare la pensée cosmologique de la pensée anthropologique. Bien qu'il parle en philosophe de la nature et qu'il appartienne aux « anciens physiologues », il est cependant convaincu de l'impossibilité d'approfondir le secret de la nature sans étudier d'abord le secret de l'homme [...]. Dès lors, Héraclite pouvait caractériser toute sa philosophie par les deux mots « Je me suis cherché moi-même »³²¹ (m.t.) (CASSIRER, 1975, p. 16).

Para Bertolino (1998) a compreensão da creatura na cultura antiga deparou em Heráclito, no fragmento 67-a, o homem aranha como modelo antropológico:

Assim como a aranha, instalada no centro de sua teia, sente quando uma mosca rompe algum fio (da teia) e por isso acorre rapidamente, quase aflita pelo rompimento do fio, da mesma forma é a alma do homem, ferida alguma parte do corpo, apressadamente acode quase indignada pela lesão do corpo, ao qual está ligada firme e harmoniosamente (EFESO, 2003, p. 155).

No *De Anima*, o filósofo Crisipo de Solis (280-208 a.C.), expoente do estoicismo, ao referir o homem comparou-o a uma aranha: “[...] que utiliza seus sentidos tal como

³¹⁹Tem como objeto a explicação das realidades ontológicas que são abarcadas pela nossa reflexão.

³²⁰Termo a quem.

³²¹Heráclito se posta na linha entre o pensamento cosmológico e o antropológico. Se bem ainda fale como filósofo natural e faça parte dos “antigos fisiologistas”, está convencido de que é impossível penetrar o segredo da natureza sem estudar os segredos do homem [...]. Desta forma, Heráclito caracterizou toda a sua filosofia por duas palavras: “Eu busquei a mim mesmo”.

aquela estende suas patas desde o centro de sua teia para os pontos periféricos, de sorte a digerir as moscas que enrodilham nos fios” (CRISIPO *in* Mondolfo, 1968, p. 124).

Leopoldo e Silva, igualmente reafirma o ideal de homem no ocidente, um espírito aracnídeo a espreitar o mundo desde o interior de *si-mesmo*, para subsumi-lo em sua antropofagia insaciável, como citou Jean Paul Sartre, em seu primeiro artigo sobre Husserl:

A academia filosofica francesa após 100 anos de academismo ainda está nisso, todos nós lemos Laland, Meyerson e outros grandes mestres da época. Nós acreditamos que o *espírito aranha* atraia as coisas para dentro da teia. Cobre essas coisas com uma baba branca e depois as deglute lentamente, reduzindo-as a sua própria substância. O que é uma mesa? Uma rocha? Uma casa? Um certo conjunto de conteúdo de consciência! Ou certa ordem desses conteúdos. De forma deselegante com seus professores Sartre compara a filosofia ou a espiritualidade francesa que reinava em sua época, com esse Espírito Aranha. Sartre compara o pensamento filosófico com essa aranha, que ao devorar as próprias coisas as transformam em ideias, tal que o pensamento fosse uma espécie de nutrição ou um alimento animal. Esta é uma concepção alimentar ou algo a ser digerido pelo espírito (g.m.) (LEOPOLDO E SILVA, 2008).

O *Ego meditatus* de Husserl assinalou o afundo do empirismo de *si*, a partir do espírito aracnídeo consolidado em Descartes, que julgava ter descoberto um fundamento inabalável do conhecimento, o qual assegurava todo o saber humano na certeza do *Ego* pensante. Ricœur, para não soçobrar nessa problemática clássica do *cogito*, ao entender que este só pudesse ser reapropriado a partir de um desvio sígnico, o preencheu com um novo modelo de reflexão, retratado em seus *Essais d'Herméneutique*: “[...] é a apropriação de nosso esforço de existir e de nosso desejo de ser através de obras, que testemunham esse esforço e esse desejo” (RICŒUR, 1978, p. 21).

Aleixo (2008) revela que o *si* ricœuriano, quando aplicado à própria pessoa lançada ao mundo, só poderá ser pensado na multiplicidade de suas relações intramundanas, portanto dele constitui a fragilidade e a falibilidade, o que exige uma abordagem pragmática e, uma hermenêutica do distanciamento entre o *Ego* e o *Alter*, como condição de toda a interpretação que tem por oposição o solipsismo característico de outras filosofias. Este se daria nomeadamente se ao habitar a consciência do *Alter*, o fizesse com a certeza da consciência egóica, pois nesta representação primeira o *si* estaria sumariamente encovado:

[...] a significação do *eu* somente se forma no instante em que aquele que fala se apropria do sentido para se designar a *si-mesmo* de modo único, pois fora desta referência a um indivíduo, o pronome pessoal é um signo vazio ou um instrumento disponível para ser apropriado no discurso por quem fala (RICŒUR, s/d, p. 33).

Ricœur, ao tratar da liberdade como fonte da ética, procede à análise solipsista da exigência à efectuação da liberdade na segunda pessoa, como princípio da ética, mas não

ainda como conteúdo da moralidade, que envolve a oposição entre o *para-si* do *ethos* e o *para-outrem* dos costumes; em Ricœur a ideia de lei como *ratio cognoscendi* da liberdade implicaria necessária e reciprocamente a *ratio essendi* da lei:

Mas era preciso começar pela autoafirmação da liberdade e pela exigência de fornecer uma história real através de obras reais, dado que a liberdade na segunda pessoa é realmente o *analogon*³²² da liberdade primordial. Nisto, permaneço husserliano: na quinta Meditação Cartesiana não pode haver problemática da segunda pessoa se eu não souber o que quer dizer “eu”, o *ego*. O *outro* é verdadeiramente um *outro eu*, um *alter-ego*, *alter*, é certo, mas *alter-ego*. Se eu não compreendesse o que quer dizer para mim ser livre e ter de me torná-lo realmente, não o poderia querer para outrem (RICŒUR, 2011, p.131).

O tema da intersubjetividade se constituiu de um dos maiores interesses presentes nas *Meditações cartesianas* de Husserl, quando ele trata da: « Exposé du problème de l'expérience de l'autre; l'objection du solipsisme »³²³:

Lorsque moi, le moi méditant, je me réduis par l'phénoménologique à mon *ego* transcendantal absolu, ne suis-je pas devenu par là même *solus ipse* et ne le resté-je pas tant que, sous l'indice « phénoménologie », j'effectue une explicitation de moi-même? Une phénoménologie, qui prétendrait résoudre des problèmes touchant l'être objectif et se donnerait pour une philosophie, ne serait-elle pas à stigmatiser comme solipsisme transcendantal? Examinons la situation de plus près. La réduction transcendantale me lie au courant de mes états de conscience purs et aux unités constituées par leurs actualités et leurs potentialités³²⁴ (m.t.) (HUSSERL, 1969, p. 75).

Essa questão perpassa praticamente toda a quinta meditação cartesiana de Husserl, onde a objeção ao solipsismo e, a consequente análise fenomenológica sobre a experiência de um *alter ego*, determina o ponto culminante de todas as reflexões de meditações anteriores; enquanto na primeira meditação, Husserl indicou a necessidade de um princípio radical para a filosofia, tal a fundamentar as ciências que conduziriam do *ego cogito cartesiano* à evidência apodítica da experiência de *si-mesmo*, face à dubitabilidade de uma existência fática do mundo (2010, p. 67).

Para Ricœur, a simbologia é um segmento da compreensão de *si-mesmo* e da compreensão do “ser”:

³²²Elemento de uma analogia.

³²³O problema da experiência do outro; a objeção ao solipsismo.

³²⁴Quando eu, me ponho a meditar, eu me reduzo pela fenomenologia a meu *ego* absoluto e transcendental, eu não me infiro ao *ipse solus* mesmo, tampouco a sinais outros derivados da “fenomenologia”, eu efetuo um esclarecimento de mim-mesmo? Uma fenomenologia, que pretenda resolver problemas relacionados com o objetivo do *outro* a se dar por uma filosofia, não seria ela para estigmatizar um solipsismo transcendental? Ao examinar esta situação de forma mais detalhada. A redução transcendental me vincula à corrente de meus estados de consciência pura e conforme unidades constituídas a elas por atualidades e potencialidades.

L' 'interprétation' de la symbolique ne mérite d'être appelée herméneutique que dans la mesure où elle est un segment de la compréhension de soi-même et de la compréhension de 'l'être'. Hors de ce travail d'appropriation du sens, elle n'est rien; en ce sens l' 'herméneutique' est une discipline philosophique³²⁵ (g.m.) (m.t.) (RICŒUR, 1966, p. 409).

Do solipsismo cartesiano de Husserl e sua extensão em Ricœur, Gagnebin afirma:

Com efeito, seu impacto sobre o jovem filósofo não provém de sua pretensão a uma fundamentação originária e imediata da fenomenalidade pela consciência pura – pretensão certamente presente e importante, [...] mas de sua insistência na intencionalidade dessa mesma consciência, isto é, da relação essencial e primeira da consciência ao mundo fora da consciência. Em outras palavras, a fenomenologia husserliana rompe a *identificação cartesiana entre consciência e consciência de si* ou ainda permite *escapar ao solipsismo de Descartes* (GAGNEBIN DE BONS, 1997 p. 262).

Ernst Cassirer em seu *Essay sur l'homme*, ao abordar *La crise de La connaissance de soi*, questiona: «Qu'est-ce que l'homme? L'homme est cette créature qui est constamment en quête de *soi-même* et que, à chaque instant, doit examiner minutieusement les conditions de son existence »³²⁶ (m.t.) (CASSIRER, 1975, p. 19).

Desroches realça o *cogito* no pensamento de Gabriel Honoré Marcel: “Toda metafísica é reflexão. Existe, contudo dois graus de reflexão: a reflexão primeira, que busca as condições *a priori* do conhecimento objetivo (o *cogito*), e a reflexão segunda, que se atém mais aos núcleos das experiências fundadoras de *si*” (DESROCHES, 2002, p. 11).

Segundo Desroches (2002), o que nos orienta em Marcel, é sua abordagem indireta do *si*; principalmente o fato de ele recusar a subjetividade como ponto de partida das metafísicas, no que caracterizaria o projeto hermenêutico de Ricœur, a indicar a passagem da *reflexão abstrata* à *reflexão concreta*, que ele aclara ao tornar o *si-mesmo* único, irreduzível e diferente de todos os outros. Desroches destaca um escrito de Ricœur sobre a tomada de consciência, a qual bem retrata *Soliloquiorum*:

Todas essas filosofias (reflexivas) estão em busca da verdadeira subjetividade, do verdadeiro ato de consciência. O que temos que descobrir e redescobrir sem cessar, é que este itinerário do *mim* ao *eu* – que chamaremos de tomada de consciência – passa por certa meditação sobre a história, e que esse desvio da reflexão pela história [...] é a maneira filosófica de completar, num leitor, o trabalho do historiador (RICŒUR, 1968, p. 35-36).

Para Garrido (2002), a hermenêutica do *si* desvia a reflexão mediante a análise; a constituição do *si* não se completa em um primeiro momento. Esse desvio enceta o

³²⁵A interpretação da simbologia não merece ser chamada hermenêutica na medida em que ela é um segmento da compreensão de *si-mesmo* e da compreensão do “ser”. Esceto por este trabalho de apropriação do significado, ela não é nada; neste sentido, a hermenêutica é uma disciplina filosófica.

³²⁶O que seria o homem? O homem é uma criatura em permanente busca de *si-mesmo* e, que em todos os momentos de sua existência, precisa examinar e escrutinar as condições de sua existência.

esclarecimento do termo *identidade*, que em sua equivocidade leva a conflitos aporéticos, que Ricœur intenta solucionar pela teoria narrativa, a mediar o descrever e o prescrever, onde encontramos o sujeito em sua *identidade ética*:

Or l'équivocite de l'identité concerne notre titre à travers la synonymie partielle, en français du moins, entre *même* et *identique*. Dans ses acceptions variées, *même* est employé dans le cadre d'une comparaison; il a pour contraires : autre, contraire, distinct, divers, inégal, inverse. Le poids de cet usage comparatif du terme *même* m'a paru si grand que je tiendrai désormais la *mêmeté* pour synonyme de l'identité-*idem* et que je lui opposerai l'*ipséité* par référence à l'identité-*ipse*³²⁷ (m.t.) (RICŒUR, 1990, p. 13).

A essa identidade, Ricœur chamou *dialectica* da identidade *idem*, que constitui a permanência no tempo, o grau mais elevado de significação e, a identidade *ipse* no sentido de mutabilidade temporal:

O *si* é, portanto, o sujeito que assume a *dialectica* de sua identidade, na perpetuação de seu caráter (*idem*) e na manutenção de sua palavra e promessa (*ipse*). É aquele que acompanha a história de suas transformações, para por a experiência da alteridade; é o sujeito que é agente de suas ações, e paciente, no gozo ou na dor [...]. É nesta *dialectica* entre o *idem* e o *ipse* que se mostra a *dialectica* própria deste último, com toda a sua conotação ética (GARRIDO, 2002, p. 130).

Assim, à hermenêutica de *si* compete à análise do *ser* e do *agir*, tal que todo verdadeiro agir humano contenha atos moralmente qualificados, que para sua interpretação requerem um sistema de conclusões deduzidas de princípios universais, que constituem a filosofia moral, os quais conforme Jacques Maritain (1951) pressupõe uma anterior experiência moral. Dessa exposição é possível concluir que a ação humana, em última instância, deve ser compatível com princípios oriundos do Creador. Ricœur adotou a identidade como equivocidade, posto envolvesse a díade entre a significação de o *mesmo* e do *outro* de *si*, por isso teria adotado o conceito de identidade na perspectiva do *idem* estar sob a mediação da *ipseidade*, onde entendeu por *idem*, a pessoa que se vê em meio a tantas coisas outras do mundo, que dela faz submissa às questões que envolvem aspectos da sua permanência no mundo que perpetram sua formação identitária.

Para Ricœur o *si* se constitui de uma tarefa dupla que impõe um impasse à ética e à hermenêutica expostas à reflexão ontológica, que envolve ao homem o interpretar a *si* através dos sinais e signos do mundo. No entanto, Ricœur em *Soi-même comme un Autre* se abstrai da interpretação da *fé* bíblica como fundamento último, não obstante dela faça

³²⁷Ora, a equivocidade da identidade concerne ao nosso título através da sinonímia parcial, em francês ao menos, entre *mesmo* e *idêntico*. Em suas variadas acepções, *mesmo* é empregue na forma de comparação; ele tem por contrários: outro, contrário, distinto, diverso, desigual, inverso. O peso desse uso comparativo do termo "*mesmo*" me pareceu tão grande, que eu consideraria daqui em diante a mesmidade por sinônimo da identidade-*idem* e lhe oporia a ipseidade como referência à identidade-*ipse*.

uso como alavanca para entender, a partir de um “si mandatário”, o percurso à hermenêutica filosófica:

Ensuite, il faut affirmer que, même au plan éthique et moral, la foi biblique n’ajoute rien aux prédicats « bon » et « obligatoire » appliqués à l’action. L’*agapè* biblique relève d’une *économie du don* de caractère méta-éthique, qui me fait dire qu’il n’existe pas de morale chrétienne, sinon au plan de l’histoire des mentalités, mais une morale commune (celle que j’essaie d’articuler dans les trois études consacrées à l’éthique, à la morale et à la sagesse pratique) que la foi biblique place dans une *perspective* nouvelle, où l’amour est lié à la « nomination de Dieu »³²⁸ (m.t.) (RICŒUR, 1990, p. 37).

Assim, identificar o âmbito da permanência temporal importa um processo reflexivo, que no caso específico de *Soliloquiorum* significou um procedimento relacional, monodialógico entre o ego e o alter agustiniano, no qual a identidade não se apresenta como algo posto de forma visível, mas muito mais como um movimento que gera perspectivas múltiplas de encontro com a realidade e, busca resoluções através de complexa relação de escalas que implicam valores negativos e positivos a se contraporem em uma fronteira de ambiguidades e complexidades. À identidade que reflete a continuidade e a permanência em lugares e tempos diversos, Ricœur definiu como *mesmidade* em oposição à *ipseidade*. O modo pelo qual a alteridade se apropria de elementos da filosofia husserliana, para gerar a sua concepção hermenêutica, surge da especificidade ricœuriana de hermenêutica a retratar uma filosofia intencional, que “reside na possibilidade da compreensão de *si*, enquanto sujeito do conhecimento ético e estético” (RICŒUR, 1989, p. 37).

Essa aporese se encontra primordialmente em Agostinho, quando em *Soliloquiorum* ele descreve a *si-mesmo* e interiormente estrutura a busca de *si* concomitante a de Deus e, onde assume ao *outro de si* que quanto mais se conhecia, mais adquiria a consciência do quanto seria ignaro. Aqui se vê a atestação de Agostinho quando se põe no âmbito do ser *si-mesmo* agindo e sofrendo, não obstante o retor se vir impedido de responder em *Soliloquiorum* à questão do *quem* da acção; o retor se limitou ao *o que?*... e ao *por que?* Essa foi uma ousadia de Agostinho em chegar a *si* a partir da elucidação de sentidos de sua vida vivida, através de signos do entorno de seu tempo-espço. Essa investigação persistiu em obras posteriores, onde o retor conota sua incapacidade de captar

³²⁸ A seguir, necessário se faz afirmar que mesmo no plano ético e moral a fé bíblica nada acrescenta aos predicados “bom” e “obrigatório” quando aplicados a acção. O *ágape* bíblico exalta uma *economia do dom* de caráter metaético, a qual me obriga a afirmar não existir moral cristã, senão no plano da história das mentalidades, mas uma moral comum (aquela que eu tento articular nos três estudos consagrados à ética, à moral e à sabedoria prática) que a fé bíblica aloca em nova perspectiva, onde o amor está ligado à “nomeação de Deus.

a *si-mesmo* em um único *ictu*³²⁹: “[...] não quem fui, mas quem já sou e, quem ainda serei; ciente da impossibilidade de julgar a mim mesmo”³³⁰ (m.t.) (DCf, Libri X – 4.6).

Ricœur (1989) acura seu conceito ao elucidar duas significações exequíveis; o *ipse*, análogo ao mesmo, a *mesmidade* que muda na temporalidade e, o *idem* que implica o idêntico, aquele que permanece no tempo, a *identidade*. A *mesmidade*, portanto diverge da *identidade-ipse*, enquanto complementa a *identidade-idem*. Esta condição, aplicada à experiência com *Soliloquiorum* desvelou, afinal, o caso de que Agostinho ao ser uma incógnita para *si-mesmo*, não o era para o outro de *si*. A tônica de *Soi-même comme un Autre*, busca um invariante relacional na mutação do *si-mesmo*; Ricœur exemplifica o que pensa através da genealogia e, após com o deslocamento, como em Kant, que passa a ideia de substância do plano ontológico para o plano transcendental, semelhança aludida por Gagnebin De Bons: “Essa junção de humildade epistemológica e de responsabilidade ativa, caracteriza a filosofia política de Ricœur e a inscreve na linhagem da filosofia prática de Kant” (GAGNEBIN DE BONS, 1997, p.269).

Ricœur (1990) se faz kantiano quando postula uma espécie de dedução transcendental à noção de pessoa, ao admitir que se não tivéssemos um esquema de pensamento *a priori*, nada poderia inferir a não ser empíricas descrições. Ricœur restabelece as categorias da relação de Kant, como condição da possibilidade de pensar a mudança inevitável:

Ce será par exemple la structure invariable d’un outil dont on aura progressivement changé toutes les pièces; c’est encore le cas, qui nous touche de près, de la permanence du code génétique d’un individu biologique; ce qui demeure ici, c’est l’organisation d’un système combinatoire; l’idée de structure, opposée à celle d’événement, répond à ce critère d’identité, le plus fort que puisse être administré; elle confirme le caractère relationnel de l’identité, qui n’apparaissait pas dans l’antique formulation de la substance, mais que Kant rétablit en classant la substance parmi les catégories de la relation, en tant que condition de possibilité de penser le changement comme arrivant à quelque chose qui ne change pas, du moins dans le moment de l’attribution de l’accident à la substance; la permanence dans le temps devient ainsi le transcendantal de l’identité numérique. Toute la problématique de l’identité personnelle va tourner autour de cette quête d’un invariant relationnel, lui donnant la signification forte de permanence dans le temps³³¹ (m.t.) (RICOEUR, 1990, p. 142).

³²⁹De um só golpe.

³³⁰[...] non quis fuerim, sed quis iam sim et quis adhuc sim, *sed neque me ipsum diiudico*[...].

³³¹Isso será, por exemplo, a estrutura invariável de um meio de ação pelo qual progressivamente mudaríamos todas as peças; como é o caso de agora que nos toca de perto, a permanência do código genético de um indivíduo biológico; o que permanece aqui é a organização de um sistema combinatório. A ideia de estrutura, oposta àquela de acontecimento, a responder a esse critério de identidade, por mais forte que possa ser administrado, ela confirma o caráter relacional da identidade que não aparecia na antiga formulação da substância, mas que Kant restabeleceu, ao classifica-la entre as categorias da relação, como condição de possibilidade de pensar a mudança, tanto quanto a alguma coisa que não muda ao menos no momento da atribuição de acidente à substância; a permanência no tempo assim se faz transcendental na identidade numérica. Toda a problemática da identidade pessoal vai girar em torno dessa busca de um invariante relacional, dando-lhe a forte significação de permanência no tempo.

Para Ricœur, o *si* não é transparente para *si-próprio*; a análise pela *dialectica* reforça a mediação analítica e reflexiva que possibilita ao sujeito saber que existe, que se constitui e, que continuará a ser inevitavelmente. Em *Soi-même comme un Autre* encontramos que a pessoa não seria apenas mais um indivíduo, mas um *ser* de facto ao possuir um corpo. Para Ricœur (1990), a percepção de pessoa e de corpo é primitiva, tal que distinguir um ser humano significaria nele pressupor conceitos, dado a impossibilidade de alçar para além dele, sem pressupô-lo no argumento do qual se pretendesse derivá-lo. Nessa condição, a pessoa seria tão somente uma coisa; faltar-lhe-ia a pressuposta substância de um sujeito que se autodesigna ao falar de *si-mesmo*, no sentido da impossibilidade em se identificar sem que remeta a um ou outro desses dois tipos de conceituações, a *ipseidade* ou a *identidade*.

O professor Joaquim de Sousa Teixeira (2004-d), ao tratar dos conceitos de Ricœur, acrescenta que o objeto próprio da inteligência humana são as coisas materiais de sua imaginação, mas que além a inteligência no eixo horizontal atinge por refração a *si-mesma* e as coisas singulares envoltas na fronteira entre a *ipseidade* e *alteridade* e, no eixo vertical, atinge por analogia as coisas imateriais. Essa analogia não implica uma categoria polar de nenhum dos contendores, dado que a *ipseidade* em *Soliloquiorum* significa a “identificação com...”, o que pressupõe um ajuizamento não hierárquico, pelo qual se avalia valores anosos e novéis que se construíram ao longo do tempo.

A fronteira entre *ipseidade* e *alteridade* tem embutida em si uma concepção emblemática de pertença, que referencia o marco definido pela diferença e a alteridade na relação do *ego* agustiniano com seu *alter*. Essa fronteira não visível, em *Soliloquiorum*, se pauta por um permutar não apenas de lugar, mas principalmente por se distender no tempo e se fazer permeável ao tomar contato com o surgimento de algo novo, um terceiro elemento que espontaneamente se hibride à identidade. A demarcação se constitui, pois no encerramento de um espaço que limita algo quando fixa em *Soliloquiorum*, o *locus* privilegiado de diferenças, com conteúdos com sentidos específicos, que avança para os domínios da identidade e que corresponde a um marco de referência, definido pela relação que envolve o processo de identificação e diferenciação do *ego* com o *alter* de Agostinho.

Da observação de Ricœur é possível concluir que mesmo na identidade mais vulgar, ainda assim o *si-mesmo* só poderia ser pensado como alteridade. Portanto, identidade e ipseidade se fazem, por um lado intrínsecas e indiscerníveis e, por outro um celeiro de descobertas que se abrem à dinâmica que envolve a transitoriedade da

hermenêutica entre a dialéctica do *si-mesmo* com seu outro, que se revela na polaridade entre a identidade e a diferença e que leva a um conflito de interpretações:

La définition générique de l'altérité – caractère de ce qui est autre – invite à opposer cette notion à celle d'identité. L'« autre » est alors ce qui n'est pas le « même » et a pour synonymes le « contraire », le « distinct », le « changeant », etc. Cette définition cependant est insuffisante, étant donné le double sens de la notion d'identité quand elle est appliquée à notre personne : « mêmété » et « mienneté », « immutabilité de l'*idem* » spécifiquement comme une dimension constitutive de l'identité prise en ce deuxième sens. Il ne faut pas cependant la réduire à l'altérité, dont « trois modalités » sont distinguées qui correspondent pour nous à trois « expériences de passivité » l'altérité d'autrui, celle de notre corps propre, celle enfin de « la voix de la conscience à moi adressée du fond de moi-même »³³² (m.t.) (ABEL e PORÉE, 2007, p.9).

Para evitar os prováveis equívocos entre o *idem* e o *ipse*, Ricœur escreveu:

Jusqu'à quel point l'équivocité du terme *même* se reflète-t-elle dans notre titre *Soi-même comme un autre*? Indirectement seulement, dans la mesure où *soi-même* n'est qu'une forme renforcée de *soi*, l'expression *même* servant à indiquer qu'il s'agit exactement de l'être ou de la chose en question (c'est pourquoi il n'y a guère de différence entre *le souci de soi* et *le souci de soi-même*, sinon l'effet de renforcement qu'on vient de dire). Néanmoins, le fil ténu qui rattache *même*, placé après *soi* à l'adjectif *même*, au sens d'identique ou de semblable, n'est pas rompu. Renforcer, c'est encore marquer une identité³³³ (m.t.) (RICŒUR, 1990, p. 13).

Ricœur, em *Soi-même comme un Autre*, transpõe à questão filosófica da segunda pessoa, quando alça a figura do *outro* à culminância da discussão filosófica e que, ao investigar o *mesmo* e o *outro* responde à fenomenologia do *si*, afetada pelo diverso de *si*:

Notre thèse constante sera que l'identité au sens d'*ipse* n'implique aucune assertion concernant un prétendu noyau non changeant de la personnalité. Et cela, quand bien même l'ipséité apporterait des modalités propres d'identité, comme l'analyse de la promesse l'attestera³³⁴ (m.t.) (RICŒUR, 1990, p. 13).

Para Desroches (2002, p.38), poder-se-ia concluir deste estudo de Ricœur, a ideia de que a descentração da subjetividade, opera à relação que confere os significados postos à luz pela interpretação textual, a implicar a crítica hermenêutica da transparência, presumida

³³²A definição genérica de alteridade, cujo personagem é outro, evoca uma oposição à noção de identidade. Um outro que não é o "mesmo" e, que tem por sinônimo a indicar "contrário", "distinto", "alteração", etc. Esta definição, entretanto é insuficiente, ao ter em conta o duplo significado da noção de identidade quando ela é aplicada a nossa pessoa: "mesmidade" e « que me pertence », « a imutabilidade do *idem* » especificamente como uma dimensão constitutiva da identidade tomada neste segundo sentido. No entanto, não deve reduzida para a alteridade, cujos três termos são distinguidos tal a corresponderem para nós, as três "experiências de passividade", "a alteridade de outrem", apenas a nossos próprios corpos, tão somente "a voz da consciência que a mim se dirige do fundo de mim mesmo".

³³³Até que ponto a equívocidade do termo *mesmo* se reflete em nosso título *O si-mesmo como um outro*? Somente indiretamente, visto que na medida em que *si-mesmo* é apenas uma forma reforçada de *si*, a expressão *mesmo* serve para indicar que é o agente exatamente do *ser* ou da coisa em questão (é porque não existe quase nada de diferença entre a *preocupação de si* e a *preocupação de si-mesmo*, a não ser o efeito de reforço que acabamos de dizer). Contudo, o fio ténue que liga *mesmo* colocado após *si* ao adjetivo *mesmo*, no sentido de idêntico ou de semelhante não se rompeu. Reforçar é ainda marcar uma identidade.

³³⁴Nossa tese constante será que a identidade no sentido do *ipse* não implica nenhuma asserção concernente a um pretense núcleo não mutante da personalidade. E isso, se efetivamente a própria ipseidade trouxesse modalidades próprias de identidade.

à reapropriação do sujeito pela reflexão, a qual não será mais aplicada a *si-mesma* num solipsismo³³⁵ monológico, mas aos diferentes signos mediadores de objetividade, ou seja, aos signos que a superam em direção a um mundo habitável, o mundo do texto, ou ao mundo do leitor. Em Desroches o conceito de apropriação ou de aplicação do texto à subjetividade do leitor é revisto por uma hermenêutica do texto. Essa apropriação subjetiva responde ao sentido do texto e, não mais ao autor, conforme aponta Ricœur, que associa a ontologia à hermenêutica em seu sentido de ser, de existência:

Contrariamente à tradição do *cogito* e à pretensão do sujeito de conhecer a *si-mesmo* por intuição imediata, é preciso dizer que só nos compreendemos pelo grande desvio dos signos de humanidade depositados nas obras da cultura. [...] (a apropriação) não está atrás do texto, como uma intenção oculta estaria, mas diante dele, como o que a obra desdobra, descobre, revela. Logo, compreender é se compreender perante o texto (RICŒUR, 1989, p. 85).

Rosa ao tratar da *identidade pessoal*, aduz que Ricœur, a classifica como que um *não-sujeito*, inominável e, que mesmo na figura invertida do sujeito, ainda seria possível se perguntar: Quem sou eu? Um nada, quase nada! Onde a resposta a esse *quem...* revelaria a presença do inquiridor e, sempre a irredutível e necessária presença de uma identidade narrativa: “Conclui que não é possível elidir esta questão sem volatilizar concomitantemente o próprio homem” (ROSA, 2003, p. 30).

Ao *ego* augustiniano convém Gusdorf: « Le moi n'a pas à se frayer, dans l'absolu, un chemin jusqu'à l'être, car le moi n'existe que dans la réciprocité avec l'autre ; le moi isolé n'est à vrai dire qu'une abstraction »³³⁶ (m.t.) (GUSDORF, 1977, p.43).

Na derrelição, a identidade do sujeito, do *eu*, se constitui não só por ele próprio, mas também pelo seu *outro*. Isso Agostinho assumiu, máxime em confissões, ao expor sua fragibilidade às tentações que cedeu e, que lhe originaram posteriormente a disposição de autculpabilidade e de enfermidade de sua alma. A conotação de *si* como objeto da ética na obra *Soliloquiorum*, é patente já em seu primeiro capítulo, quando Agostinho procede a sua prece a Deus: “Ao longo de muitos dias, a mim mesmo, destinei diligente investigação; o bem que devo buscar e os males a serem evitados [...]”³³⁷ (m.t.) (SLq, Libri I - 1.1).

³³⁵O termo deriva do latim solus (só), + ipse, (mesmo), + "-ismo". A base do conceito solipsista é a negação de tudo aquilo que esteja fora da experiência do indivíduo. Doutrina segundo a qual só existem, efetivamente, o *eu* e suas sensações, sendo os outros entes (seres humanos e objetos), partícipes da única mente pensante, meras impressões sem existência própria (Embora frequentemente considerado uma possibilidade intelectual, caso limite da filosofia idealista, jamais foi endossado integralmente por algum pensador). Consciência própria à qual se reduz o existente, “eu só” (*solos ipse*); corrente filosófica que acredita que todo o existir externo pode ser mera ilusão do próprio *Eu*.

³³⁶O *eu* não tem, em absoluto, de abrir caminho para o ser, porque o *eu* só existe na reciprocidade com o *Outro*; o *eu* isolado, a bem dizer, é uma abstração.

³³⁷Volventi mihi multa ac varia mecum diu, ac per multos dies sedulo quaerenti memetipsum ac bonum meum, quidve mali evitandum esset [...].

A identidade ricœuriana em *Soliloquiorum* retrata a busca do reconhecimento de Agostinho frente à sua alteridade, através das relações que o retor mantém com o *alter*, no confronto de diferenças conceituais que envolvem a vida vivida do retor e, que distinguem diferenças fronteiriças. Na análise de Aleixo (2008-c), encontra-se que dizer *si* não seria dizer *eu*; este *si* leva à alteridade, no que pressupõe o *alter* estar presente, porque dele surge à necessidade imperativa de mediação: « Le soi, est-il besoin de le rappeler, n'est pas le moi »³³⁸ (m.t.) (RICŒUR, 1990, p.13).

Nos passos de Heráclito, Agostinho com o *Soliloquiorum* funda a consciência do *si* na seicção, onde determina sua independência e sua temporalidade. Nesse *si* agustiniano, a consciência constitui a realidade, que é o dado subitâneo à consciência, onde seu *si* divergente de suas ações e mesmo a despeito delas, perdurará sempre o mesmo, aquilo que Ricœur chamou de mesmidade. Para Gagnebin De Bons, se apreende a *si-mesmo* na autonarração. Exemplifica o que consente a partir de revelação paradigmática, da qual as *Confissões* de Agostinho se fazem exemplo:

[...] a escrita de *si* adquire seu sentido autêntico quando não é somente memória e escrita de *si* mesmo, mas também, e talvez em primeiro lugar, testemunho a respeito do(s) outro(s). Vale a pena lembrar que o conceito de “testemunho”, em sua origem histórica, remete não só ao domínio do jurídico, mas também ao do religioso e do teológico (GAGNEBIN DE BONS, 2006, p. 119).

O sujeito agustiniano em *Soliloquiorum* se apresenta diverso do *ego* ou da consciência, posto seja um *si* reflexivo. Enquanto que para o *cogito* cartesiano este *si* constitua uma verdade que compõe a *si-própria*, relativa a um *eu* absoluto e desancorado do mundo, que se põe como uma coisa pensante. Para essa identidade suscitada em Agostinho, cumpre citar Emmanuel Lévinas, que ao abordar o *eu* como identificação e acorrentamento a *si*, afirmou a impossibilidade de se desfazer dessa dualidade:

Considerar a relação entre *eu* e *si* como constituindo a fatalidade da hipóstase não é fazer drama de uma tautologia. Ser *eu* comporta um acorrentamento a *si-mesmo*, uma impossibilidade de se desfazer desse *si-mesmo*. [...] uma associação silenciosa consigo mesmo na qual uma dualidade é perceptível. Ser *eu* não é somente *ser* para *si-mesmo*, é também ser consigo mesmo (LÉVINAS, 1998, p. 105).

Em *Soliloquiorum*, a esperança de Agostinho ocupa o interstício entre o “agora” que funda a certeza da esperança e, o “ainda não” de caráter escatológico, como escreve João em sua primeira epístula: “Caríssimos, desde agora somos filhos de Deus, mas não se

³³⁸ A este *si*, é necessário lembrar que não seria o *eu*.

manifestou ainda o que havemos de ser; sabemos que, quando isto se manifestar seremos semelhantes a Ele, porquanto o vemos tal como Ele é”³³⁹ (m.t.) (I: João 3, 2).

Dessa restrospectiva constitui de Agostinho aquilo que Ricœur vai denominar identidade narrativa, que implica a consciência histórica, como sugeriu Gadamer: “[...] a história me precede e antecipa a minha reflexão; eu pertencço à história antes de me pertencer” (GADAMER *in* Rosa, 2003, p. 12).

Bem a critério da proposta de Agostinho em *Solioquorum*, Ricœur após análise conceitual da identidade-mesmidade, investiga na oposição dos termos *ipse* e o *idem*, a permanência no tempo, ancorada à questão *quem?* Conclui pela sua irredutibilidade ao inquirir respostas à questão: *Quem sou eu que penso?* O caráter do que se indaga pode ser interpretado como *o quê e de quem*, onde a identidade permanece a mesma ao longo do tempo (RICŒUR, *in* Rosa, p. 41).

A esta filosofia intencional, na qual Agostinho vê o mistério de uma presença dual, em um encontro de adesão transformante, convém à interpretação de De Bons:

[...] desapropria duplamente o sujeito da interpretação: obriga-o a uma ascese primeira diante da alteridade da obra; e, num segundo momento, desaloja-o de sua identidade primeira para abri-lo a novas possibilidades de *habitar o mundo*. Em *Tempo e narrativa*, Ricœur dará a essa transformação da experiência do intérprete (leitor) o nome de *refiguração* (GAGNEBIN DE BONS, 1997, p. 264).

Para Rosa o problema detectado por Ricœur foi aquilo que historicamente se constituiu de um equívoco fundamental entre a *identidade* identificada como *mesmidade* e, a *identidade* como *ipseidade*, radicalmente diferentes; não obstante a impossibilidade de existência duma *identidade* sem um mínimo de *mesmidade*:

Mas como é que no “eu”, a *ipseidade* se cruza equivocadamente com a *mesmidade*? É na natureza da questão para qual o “eu”, a *ipseidade*, é a resposta, que devemos procurar. E que questão é essa? É a pergunta “*Quem*”? (*Quid?*), que nunca deverá ser confundida com um “*Que*”. A resposta passa *in radice* pelo domínio da ação. É esta questão que colocamos sempre que perguntamos pelo agente, pelo autor da ação, pelo espoletador de uma nova situação ao nível da narrativa, etc. Perguntamos: *Quem fez isto?* E, quando identificamos o agente adscrevemos-lhe a ação. A acção é dele, não é do seu braço, tampouco de sua perna. É dele! (ROSA, 2003, p. 27).

Ao aplicar a teoria de Rosa a *Soliloquiorum*, tem-se que para resolver o problema da *permixtio*³⁴⁰ entre a *mesmidade* e a *ipseidade*, foi necessário passar da vida prefigurada para a refigurada, pela mediação da configurada, seu *alter*. O processo de desidentificação e despojamento fez Agostinho atingir o *alter* de seu interior, no verdadeiro *locus*

³³⁹[...] carissimi nunc filii Dei sumus et nondum apparuit quid erimus, scimus quoniam cum apparuerit similes Ei erimus quoniam videbimus Eum sicuti est.

³⁴⁰Em sentido próprio significa mistura, enquanto em sentido figurado significa confusão.

identificador de *si*, para deparar o já feito e o ainda por fazer. *Soi-même comme un Autre*, comprova que a identidade de Agostinho, em *Soliloquorum*, não poderia ser interpretada em sua *ipseidade* responsável, porque esta ao dissipar o “eu sou”, se deslocaria a pura *mesmidade*, uma neutralidade que levaria à resposta *nondum*, eu *ainda não sou*, ou *sou um nada!* Para Ricœur a sequência da narrativa perpassa o responder: *Quem? O quê? Como?* Responder a estes quesitos significa embricar o agente, a temporalidade e a interconexão dos fatos vividos: « Mais, d'un point de vue syntagmatique, les réponses à ces questions forment une chaîne quei n'est autre que l'enchaînement du récit. Raconter, c'est dire qui a fait quoi, pourquoi et comment, en étalant dans le temps la connexion entre ces points de vue »³⁴¹ (m.t.) (RICŒUR, 1990, p. 174).

A identidade postulada por Ricœur (1990) é arraigada no *Ego* ou no conhecimento de *si*, em uma permanência temporal, leva à *dialectica* entre o *Ego* e o *Alter*, quer em justaposições ou em espaçamentos, na forma como retrata *Soliloquiorum* onde a busca da identidade como conhecimento de *si*, implicou simultaneamente a experiência de conhecimento do *outro*. No verso da capa final de *Soi-même comme un Autre*, encontra-se:

Tenu pour le réfléchi de toutes les personnes grammaticales – comme dans l'expression le souci de soi, le soi renvoie immédiatement à la question de son identité : *Qui* est le locuteur du discours? *Qui* est l'agent ou le patient de l'action? *Qui* est le personnage du récit? *Qui* porte la responsabilité d'un acte? Cette interrogation sur l'identité conduit à renouveler l'ancien dialectique du même et de l'autre, puisque l'autre se dit de multiples façons et que le soi peut aussi être considéré en tant qu'autre³⁴² (m.t.) (RICŒUR, 1993, cc).

Em *Soliloquiorum*, do confronto com sua alteridade, Agostinho requisitou conhecer a alma e a Deus, tal como Este o conheceria, mas sob uma perspectiva peculiar, não exclusivamente pelo conhecimento de *si-mesmo*, mas por um *si* que se põe enquanto *Alter*, no que implicou Agostinho se confrontar e se distanciar desse *si-mesmo*, já que para o retor somente assim a *anima ordinata* se poria em movimento voluntário em direção ao conhecimento de *si-mesma*. Aqui, a relação a partir de Ricœur, sugere o *si-mesmo* com o *Alter* e com o mundo, onde alteridade e intimidade se integrariam na busca pela identidade de *si*, através da *conversio* e conseqüentemente do *formatio*, que ao final implica a *reformatio* do homem. A gênese divina levaria Agostinho à identidade transcendente em movimento de cópula ao *Alter* absoluto, onde se constituiria plenamente porque Nele

³⁴¹Mas, de um ponto de vista sintagmático, as respostas a essas questões formam uma corrente que não seria outra que não o encadeamento da narrativa. Relatar é dizer quem fez o que, por que e por quais razões, expondo no tempo a conexão entre esses pontos de vista.

³⁴²Tenho por “ O reflexo de todas as pessoas gramaticais”, como na expressão *o cuidado de si*, que este *si* é reenviado imediatamente à questão de sua identidade: Quem é o locutor do discurso? Quem é o agente ou o receptor da ação? Quem é o personagem do qual se fala? Quem tem a responsabilidade pelo ato? Esta interrogação sob a identidade conduz à renovação da antiga dialectica do *Mesmo e do Outro*, pois que o *outro* se diz de múltiplas formas e, o que sou pode também ser considerado enquanto *outro*.

estaria a identidade das criações. Rosa (2007) entende que nessa transcensão³⁴³ que contém encenações do ego, ocultam-se o excelso e a alteridade divina que revelam, mas que ao se interpor *ego* e experiência vivida, assombrar-se-á alma e a Deus.

Agostinho em *De Trinitate*, dedicou um parágrafo inteiro à importância do conhecimento de *si* e, da beleza de se conhecer, mesmo que não desvendasse o total de *si* e, de onde o retor infere o episódio de a mente já conhecer a *si-mesma* ao se procurar:

O que é que a mente ama quando, com ardor, procura a si própria para se conhecer enquanto de *si* é desconhecida? Não há dúvida de que *procura a si-mesma para se conhecer*, e arde nesse desejo. Consequentemente, ama. Mas o que é que ama? Se a *si-mesma*, de que modo, uma vez que ainda não se conhece, e ninguém pode amar o que não sabe? [...] Por que motivo é, pois que ela deseja conhecer outras mentes, se não conhece a *si*, quando nada pode ser-lhe mais presente do que ela mesma? Se, para os olhos do corpo, são mais conhecidos os outros olhos do que eles próprios a *si-mesmos* se conhecem; que a mente não se busque a *si-mesma*, porque jamais se encontrará. De facto, fora de um espelho, os olhos jamais se verão, e de modo nenhum se deve pensar que, na observação das coisas incorpóreas se use um processo idêntico de tal forma que *a mente se conheça como num espelho*. Ou será que ela vê na razão da Verdade eterna o como é belo conhecer-se a si-mesma, e ama aquilo que vê, se esforça por realizá-lo em *si*, porque embora não se conheça a *si-mesma*, conhece, contudo, como é bom conhecer a *si-mesma*? [...] Por isso, *precisamente porque se procura, convence-se de que é para si mais conhecida do que desconhecida*. De facto, na medida em que se procura para se conhecer, conhece-se como procurante e como nesciente³⁴⁴ (g.m.) (m.t.) (DTn, Libri X - 3.5).

Em *Soliloquiorum* Agostinho descreve a insensatez de sua vida decorrida, que o levou da incompletude de *si* à concreção de *si-mesmo*, não obstante sua vontade em potencializar o uso da memória e do intelecto, concomitante suplicar à responsabilidade que implicava o auxílio de seu *Outro*. Na obra Agostinho não tem nenhuma dúvida sobre *si-mesmo*, ao contrário se faz mediador de suas reflexões e, as media pelo confronto e pela assumpção do que lhe é próprio e do alter distinto de *si*, ao se voltar para si-mesmo já como um si maduro que se reconhece reflexivamente através do revelar sua identidade pela narração mediada entre a dialéctica identitária do descrever e do prescrever, para reencontrar o sujeito Agostinho em sua identidade ética, através da ipseidade ricœuriana,

³⁴³A somatória de transcendências. Ato ou efeito de transcender.

³⁴⁴Quid ergo amat mens, cum ardentem se ipsam quaerit ut noverit, dum incognita sibi est? Ecce enim mens semetipsam quaerit ut noverit, et inflammatur hoc studio. Amat igitur: sed quid amat? Si se ipsam, quomodo, cum se nondum noverit, nec quisquam possit amare quod nescit? An ei fama praedicavit speciem suam, sicut de absentibus solemus audire? [...] Quod si ut oculis corporis magis alii oculi noti sunt, quam ipsi sibi; non se ergo quaerat numquam inventura. Numquam enim se oculi praeter specula videbunt; nec ullo modo putandum est etiam rebus incorporeis contemplantis tale aliquid adhiberi, ut mens tamquam *in speculo* se noverit. An in ratione veritatis aeternae videt quam speciosum sit nosse semetipsam, et hoc amat quod videt, studetque in se fieri quia, quamvis sibi nota non sit, notum ei tamen est quam bonum sit, ut sibi nota sit? [...] Nam novit quod alia noverit, se autem non noverit; hinc enim novit et quid sit nosse. Quo pacto igitur se aliquid scientem scit, quae se ipsam nescit? Neque enim alteram mentem scientem scit, sed se ipsam. Scit igitur se ipsam. [...] Quapropter non potest omnino nescire se, quae dum se nescientem scit, se utique scit. Si autem se nescientem nesciat, non se quaeret ut sciat. Quapropter eo ipso quo se quaerit, magis se sibi notam quam ignotam esse convincitur. Novit enim se quaerentem atque nescientem, dum se quaerit ut noverit.

na constância de *si* e do diverso de *si*. No retor o conhecimento desse *si*, ao *não ser* em *si* suficiente *para ser*, requisitou seu Alter, para deparar a sua Verdade:

Tudo quanto aqui digo tu és, venha em meu socorro, meu único Deus; única, eterna e verdadeira substância, donde não existe nenhuma discordância, nem dúvidas, nem mudanças, nem carências, nem morte. Apenas superior concórdia, superior evidência, superior constância, superior plenitude, e uma vida suprema. Donde nada falta nem sobra. Donde o que gera e o gerado são unos³⁴⁵ (Jo: 10, 30). Deus, ao qual tudo que é servível assiste; ao qual obedecem todas as boas almas³⁴⁶ (m.t.) (SLq, Libri I - 1.4).

O pronome *si* designa a pessoa da qual refere, que em *Soliloquiorum* assume uma pseudodicotomia, o Alter como *si-mesmo* e, o *si-mesmo* como Alter. A hermenêutica de *si*, em Agostinho, apresenta a autointerpretação do revelar da alteridade que também revela sua identidade que só é autenticamente pessoal ao envolver a responsabilidade em assumir seus conflitos, na busca pela sua superação em suas relações interpessoais. Como cita Gusdorf: « L'esprit se découvre soi-même comme un absolu sans conditions, et qui se suffit »³⁴⁷ (m.t.) (1953, p. 188).

O pronome *si* adquire uma amplitude filosófica omnitemporal ao se associar ao modo verbal no infinitivo, como em designar-se a *si-mesmo*, que segundo Aleixo (2008-c), implícita a designação filosófica do *si*, que faz com que o *si-mesmo* na forma acentuada do *si*, faça do termo *mesmo* apenas a ênfase da qualidade daquilo que está a ser designado, o *si-mesmo* enquanto outro. Em *Soliloquiorum* brota a substancialização de um *Ego* ao expor a seu outro, aquilo que ele é em *si* e que constitui sua real identidade. Essa é uma *dialectica* interna do personagem a envolver a *mesmidade* e a *ipseidade* que reflete o conflito de *si-mesmo*, de sua identidade, em face de uma busca agonizante na temporalidade e na dualidade do próprio *Ego*.

A busca pela identidade de *si* permeou a vida de Agostinho, como *modus operandi*, a suplantar a precariedade de sua vivência, como quando arguiu ao Criador: “[...] quem sou eu, qual a minha natureza?”³⁴⁸ (m.t.) (DCf, Libri IX - 1.1).

Do exposto se conclue que o drama existencial de Agostinho visa sempre o contra ponto, entre a insatisfação de *si* e seu *proficiendum semper in via ad Deum*; o que configura o homem sempre se constituir de um projeto aberto, inacabado, pela qual a razão em sua busca por um sentido à vida, encontra-se diante de algo infinitamente maior que ela

³⁴⁵[...] ego et Pater unum sumus (Jo 10, 30) (Eu e o pai somos um).

³⁴⁶Quidquid a me dictum est, unus Deus tu, tu veni mihi in auxilium; una aeterna vera substantia, ubi nulla discrepantia, nulla confusio, nulla transitio, nulla indigentia, nulla mors. Ubi summa concordia, summa evidentia, summa constantia, summa plenitudo, summa vita. Ubi nihil deest, nihil redundat. Ubi qui gignit, et quem gignit *unum est*. Deus cui serviunt omnia quae serviunt; cui obtemperat omnis bona anima.

³⁴⁷O espírito se descobre como *si-mesmo*; um absoluto sem condições e isso é suficiente.

³⁴⁸Quis ego et qualis ego?

mesma: “Sempre te desagrade do que já és se queres chegar àquilo que ainda não és. Pois onde te agradaste, aí paraste. E, se, pensares que aí já bastou, aí feneceste. Acrescente sempre, avança sempre, aperfeiçoe sempre”³⁴⁹ (m.t.) (SRt, 169 - 15.18).

A narrativa implícita em *Soliloquiorum* se mostra um campo narrativo fértil para a constituição do *si*, que ante o *si-mesmo* se vê enigmático, ao servir como proposta de interpretação de conhecimentos assimétricos e ao mesmo tempo íntimos. Agostinho ao estruturar o ritmo do aleive, enuncia os tópicos de discussão, porém enquanto personagem ativo se aparta e se faz neutro, para que o *si-mesmo* e o outro se instale em *dialectica*, a fim de que se construa a *ipseidade* do real. Na perspectiva de narratividade, *Soliloquiorum* se reveste de valores existenciais ideais. Para Gagnebin de Bons (2011), o papel peremptório na constituição do presente, envolve relações com o passado e, que a partir de Agostinho se debruça sobre o *enigma da temporalidade*, particularmente na forma como Ricœur, o denomina, um enigma do passado que implica um tempo que não mais permanece, mas perdura e reflete um interstício entre *mémoire et histoire* e, que requisita à narração ser exposta de geração a geração sem que se perca seu sentido.

A alteridade agustiniana consiste, pois da busca de *si-mesmo*, imediatamente na prece inserida no início do *Liber Primus* de *Soliloquiorum*, no pedido para conhecer a Deus tal como por Deus seria conhecido, não somente no conhecimento de *si*, ou pelo conhecimento de *si-mesmo*, mas de um *si* que se revela na alteridade:

Tu creastes o homem a tua imagem e semelhança³⁵⁰ (Gn 1, 26), assim como distinguirá todo homem que a *si-mesmo* se conhecer. Ouvi-me, escutai-me e atendei-me. Meu Deus, Senhor, Rei e Pai, minha origem e meu creator, minha esperança, herança, honra, casa, pátria, saúde, luz e minha vida. Escuta-me, escuta-me, escuta-me como é de teu feitio tão pouco versado³⁵¹ (m.t.) (SLq, Libri I – 1.4).

Compete saber em Agostinho o que necessariamente implica esta *dialectica* visceral, de conhecer a Deus tal como por ele seria conhecido? Quais as implicações do conhecer a *si-mesmo*, a partir do conhecimento de Deus? O conhecimento de *si-mesmo* conduziria ao conhecimento de Deus, ou o conhecimento de Deus conduziria ao conhecimento de *si-mesmo*? Seria possível estabelecer essa relação entre um conhecimento

³⁴⁹Semper tibi displiceat quod es, si vis pervenire ad id quod nondum es. Nam ubi tibi placuisti, ibi remansisti. Si autem dixeris: Sufficit; et peristi. Semper adde, semper ambula, semper profice.

³⁵⁰[...] et ait faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram et praesit piscibus maris et volatilibus caeli et bestiis universaeque terrae omnique reptili quod movetur in terra (Gn 1, 26) (Façamos o homem à nossa semelhança. Que ele reine sobre os peixes do mar, sobre as aves dos céus, sobre os animais domésticos, sobre toda a terra, e sobre todos os répteis que se arrastam sobre a terra.

³⁵¹Qui fecisti hominem *ad imaginem et similitudinem tuam* (Gn 1, 26), quod qui se ipse novit agnoscit. Exaudi, exaudi, exaudi me, Deus meus, Domine meus, rex meus, pater meus, causa mea, spes mea, res mea, honor meus, domus mea, patria mea, salus mea, lux mea, vita mea. Exaudi, exaudi, exaudi me more illo tuo paucis notissimo.

correlato e outro presencial, que envolve consciência e (in) consciência? Observar aqui a diferença cabal entre adquirir a consciência de algo e ter algo na consciência de forma nata.

A vida insciente³⁵² de Agostinho em sua juventude foi imperativa para a proficuidade de *Soliloquiorum*; isto é, buscar sentidos para uma vida vivida sem sentidos. As razões da busca de Agostinho abroham em Confissões, principalmente no capítulo XVIII, na qual Agostinho descreve sua conversão e sua extenuante luta entre a vontade de viver segundo Deus e a de viver segundo homem: “Quando eu deliberava, como tinha me proposto, servir enfim ao meu Senhor Deus, era eu quem queria e, era eu quem não queria; era *eu-mesmo*. Nem queria, nem deixava de querer inteiramente. Por isso lutava comigo mesmo e me dissociava de mim mesmo”³⁵³ (DCf, VIII 10. 22).

Soliloquiorum denota o método dessa busca empreendida por Agostinho através da aderência de seu *Alter-ego* configurado na obra como um *tu*, que não corresponderia a mesmidade, também não a qualquer outra entidade congênere; se constitui como condição para o advento do apreender a *si* próprio, ato este que Sócrates teria nominado de *maïeutica*, a arte de “parir o saber”, *práxis dialectica* por meio da qual ele fazia seu interlocutor perceber a inconsistência de seu discurso (PLATÃO, 2014).

A alteridade implícita em *Soliloquiorum* impõe à consciência de Agostinho, refletida no plano presentativo-representativo, o recobrar desse *si* e de seu existir, ao plasmar juízos de valor, sobretudo em suas diferenças, conquanto institutos de um mesmo espaço físico-temporal. Esse encontro implica uma construção e reconstrução crítica, em uma baliza antitética, o que proporciona ao retor uma experiência pregnante de sentido, o encontro de *si* em sua verdade vivida com o *si-mesmo*, onde o único dado objetivável é o corpo senciente. Essa instalação reflete o argumento ricœuriano citado por Garrido:

O *si* não refletiria o sujeito em dúvida permanente sobre *si-mesmo*, mas o sujeito que mediante suas reflexões, pelas mediações, confronto e assumpção do que é próprio a *si* e, do outro distinto de *si*, volta a *si-mesmo* como um *si* maduro, que foi reconhecido reflexivamente. [...] aquele que se proporciona uma ampliação e maturação constante da personalidade. Esta semelhança pode ser vista quando Ricœur assinala que a consciência não é nosso ponto de partida, mas de chegada (GARRIDO, 2002, p. 129).

Essa sujeição, aplicada à experiência com *Soliloquiorum* desvelou, afinal, o caso de que Agostinho ao se desvendar ignoto para *si-mesmo*, não o era para o *outro* de *si*. De

³⁵²Estado de suspensão da consciência. Não é um estado de anulação, porque a consciência sempre é consciência de algo, e nesse momento é consciência de sua suspensão.

³⁵³Ego cum deliberabam, ut iam servirem Domino Deo meo, sicut diu disposueram, ego eram, qui volebam, ego, qui nolebam; ego, ego eram. Nec plene volebam nec plene nolebam. Ideo mecum contendebam et dissipabar a me ipso [...].

outro lado, Ricœur partiu da identidade pessoal em *Soi-même comme un Autre* (1990), para em *Temps et Récit* (1984), embricar a identidade narrativa como constituição do *si*:

O frágil rebento oriundo da união entre a história e da ficção é a *atribuição* a um indivíduo ou a uma comunidade de uma identidade específica que podemos chamar de identidade narrativa. O termo “identidade” é aqui tomado no sentido de uma categoria prática. (...) Responder à questão “quem?”, como o dissera Hannah Arendt, é contar a história de uma vida. A história narrada diz o *quem* da ação. A *identidade do quem é apenas, portanto, uma identidade narrativa*. Sem o auxílio da narração, a problemática da identidade pessoal está, com efeito, fadada a uma antinomia sem solução (RICŒUR, 1997, p. 424).

Em Ricœur (1990), não existe um *ipseísmo* puro; a *ipseidade* surge na alteridade, porque o homem compreende e media a *si-mesmo* na ambiência de sua vivência, o que faz a identidade ter várias faces. A filosofia da consciência intencional de Ricœur aponta para *Soliloquiorum* ao situar a alteridade como constitutiva da *ipseidade*, como forma de identidade que indica a unidade; uno na medida em que lhe pertencem dois aspectos: “indiviso intrinsecamente e distinto de qualquer outro” (TEIXEIRA, 2004, p.18).

Teixeira (2004) entende que a *ipseidade*/alteridade de Ricœur tem um sentido adstrito, pois Ricœur ao se desobrigar da ontologia da substância, optou pela identidade pessoal que, ao não ser uma coisa, jamais poderia ser substância. Segundo Teixeira a identidade ricœuriana se afirma onde o ser é e não pode não ser, portanto o ser exclui, enquanto ser, a compossibilidade³⁵⁴ de seu contrincante, tal que o *ser* e o *não ser* apele para a existência de um puro ser subsistente, perfeitamente uno e idêntico:

A concepção da identidade e, por conseguinte, da *ipseidade* depende intrinsecamente da noção que se tiver de ser, da ontologia em questão. De um lado identidade real de todas as coisas, encontrada no trabalho de Parmênides, Spinoza, Schelling, e de outro, as filosofias que salvaguardam identidade e diferença, a unidade e a multiplicidade, que admitem a realidade de uma única natureza específica nos indivíduos singulares, onde a unidade específica ou genérica não passa de uma unidade conceitual, embora com base na realidade. Este segundo caso é o mais favorável a uma ontologia do indivíduo e da *ipseidade*, a unidade de algo comum a diversas substâncias não é propriamente da ordem da identidade (TEIXEIRA, 2004, p.19).

Para Teixeira, na alteridade o homem é expressão de *si*, porque na medida em que se altera em face de experiências ou conhecimentos apreendidos, concomitante constitui o *outro* de *si*.

³⁵⁴Conceito filosófico desenvolvido por Leibniz; completamente individual (uma pessoa, por exemplo) é caracterizada por todas as suas propriedades, e estas determinam suas relações com outros indivíduos. A existência de um indivíduo pode contradizer a existência de outro. Um mundo possível é composto por indivíduos que são compossíveis — ou seja, indivíduos que podem existir juntos. Um mundo entre eles é percebido como mundo real e este é o mais perfeito de todos.

O retor antecipa a *Intuição do Invariante*³⁵⁵ husserliana, que o retor apresenta em um tríptico³⁵⁶: morte, alma e Verdade; elementos apresentados por Agostinho no último capítulo de *Soliloquiorum*, que mais representam sua preocupação com a vida *post-mortem*. Assim, nesta pesquisa, de um lado pulsa a *ipseidade*/alteridade de Ricœur, que abdica da pretensão de autossuficiência do conhecimento de *si* e, de outro, a obra *Solioquorum* de um Agostinho, que não substantivou o pronome *si*; influenciado por Paulo de Tarso, talvez o ensinasse ao declinar das sensações da carne: “Sabemos, de fato, que a Lei é espiritual, mas eu sou carnal, vendido ao pecado”³⁵⁷ (m.t.) (Rm: 7:14).

Agostinho em *Soliloquiorum* observa em *si-mesmo* a mutabilidade e a fragilidade ao atribuir seu conflito a ignorância e, ao desconhecimento de sua capacidade em resistir às tentações, o que provocou a ruptura de sua comunhão com Deus e, o colocou em um estado de impermanência de *si*, a se revelar em presença a *si-mesmo*:

Pois tenho para mim que te causaria grande tristeza imaginar que a morte humana acabaria com a alma, e assim reduzisse ao esquecimento todas as coisas, incluso essa verdade que temos investigado.

Não se tem ideia do quanto seria terrível este mal. Porque o que seria a vida eterna se a morte acabasse com a alma. Imagine o exemplo de morte de um recém-nascido ou até mesmo na vida intrauterina, ali também há uma vida.

Seja bem vivificada; Deus assistirá e já ensina com experiência àqueles que investigam a verdade e, concluem que após a morte corporal haverá um beatíssimo repouso e sem dúvida a posse absoluta da Verdade.

Que se cumpra nossa esperança!³⁵⁸ (m.t.) (SLq, Libri II - 20.36).

Para Agostinho, o conhecimento de *si-mesmo* depara o Deus que habita o homem interior, o que impõe conhecer a um para identificar o outro, confrontar a afirmação de *si* e seu reverso, na denegação de *si*, para só então se achar na Verdade suprema; assim Agostinho se ajuíza ao descobrir de *si in conspectu Dei*. De tal forma, do *Soliloquiorum* alude questionar: que tipo de conhecimento é esse que Agostinho suscita, a partir do reconhecimento da presença de Deus em seu íntimo? Qual seu propósito ao buscar a *si-mesmo*? Por que *Soliloquiorum* se apresenta como o caminho que permite o acesso à Verdade? Que tipo de verdade é essa que se apresenta? De que forma ela se dá? Essa

³⁵⁵O homem forma uma multiplicidade de variações daquilo que lhe é dado e enquanto mantém a multiplicidade, dirige sua atenção àquilo que permanece imutável, a essência que subsiste idêntica continuamente e, que Husserl chamou de "o Invariante".

³⁵⁶Um tríptico é geralmente um conjunto de três pinturas unidas por uma moldura tríplice (dando o aspecto de serem uma obra), ou somente três pinturas juntas formando uma única imagem.

³⁵⁷Scimus enim quod lex spiritalis est ego autem carnalis sum venundatus sub peccato.

³⁵⁸R. – Non enim credo te parum formidare ne mors humana, etiamsi non interficiat animam, rerum tamen omnium, et ipsius si qua comperta fuerit, veritatis oblivionem inferat.

A. - Non potest satis dici quantum hoc malum metuendum sit. Qualis enim erit illa aeterna vita, vel quae mors non ei praeponenda est, si sic vivit anima, ut videmus eam vivere in puero mox nato? ut de illa vita nihil dicam quae in utero agitur; non enim puto esse nullam.

R. - Bono animo esto; Deus aderit, ut iam sentimus, quaerentibus nobis, qui beatissimum quiddam post hoc corpus, et veritatis plenissimum sine ullo mendacio pollicetur.

A. - Fiat ut speramus.

Verdade é capaz de transformar Agostinho em seu próprio ser enquanto um sujeito? É um ato que leva a autotranscendência? Seria o conhecimento de Deus que levaria o homem ao conhecimento de *si*, ou é o conhecimento de *si* que levaria ao conhecimento de Deus? Seria o sentido de imanência a intervir na criação e responsável pelo desejo de transcensão do homem, rumo à alteridade de *si*?

Essa é a questão-chave da narrativa em *Soliloquiorum*, onde o próprio personagem se vê como causa de dispersão em face de tentações, quando evidencia seu desejo de busca pela unidade invariante, ressaltada em sua alteridade que o confronta.

CONCLUSIO

Após viva peregrinação, comboiado de proeminentes autores e suas obras, no que mais rememorou o mito do Fio de Ariadne³⁵⁹, esta odisseia submergiu na apreciação da vida contemplativa e vivida de Aurélio Agostinho e de sua obra *Soliloquiorum*, na qual o bispo de Hipona antevê o absconso em cada acatamento de seu fadário. Parceiros elucidados acompanharam o signatário deste alvitre: Edmund Husserl; Etienne Gilson; Georges Gusdorf; Leszek Kolakowski; Jacques-Bénigne Bossuet; Ernest Cassirer; Maurice Merleau-Ponty; Umberto Eco; Hannah Arendt; Friedrich Schleiermacher; Jean Ladrière; Franklin Leopoldo e Silva; Augusto João Crema Novaski; Ernst Cassirer; Daniel Desroches; Jeanne Marie Gagnebin De Bons, Urbano Zilles e nomeadamente Paul Ricœur, além de outrem de não só menos importância.

Do imperativo “NOSCE TE IPSVM”, não deixa de ser arcano que a divindade do Oráculo recebesse o visitador com tal admonição, posto daí se possa concluir a existência de um *si-próprio* em cada um de seus hóspedes, o que se oporia à ideia do *l’homme, cet inconnu*³⁶⁰. Desse brocardo do Oráculo, aqui se pautou o pensamento que pensou a obra *Soliloquiorum*, na relevância do *conhecer a si-mesmo* ao adentrar o templo interior que Agostinho denominou de o *Abditum Mentis*, para lá conhecer a potestade que o estanciará. Importante ressaltar a observação de Ernst Cassirer, que associa o conhece-te a ti mesmo ao *Imperativo Categórico* kantiano como ideia central à adequada compreensão de moralidade e eticidade: « *Connais-toi toi-même* est considérée comme un impératif catégorique, comme une loi morale et religieuse fondamentale »³⁶¹ (m.t.) (CASSIRER, 1975, p. 16).

Este exame considerou o texto narrativo em *Soliloquiorum* apoiado em obras outras de Agostinho e, mormente na interpretação da Sagrada Escritura, para o desvelamento do *si* agustiniano, onde o discurso interior se apresenta consoantes duas leituras interpretativas que se correlacionam e se complementam: a *identidade narrativa* que não é a identidade pessoal, posto implique a permanência no tempo e, a constituição do *si* fundamentado na dialectica entre a *mesmidade* e a *ipseidade*, que faz a alteridade abrolhar no diálogo, em uma conformação filosófico-teológica que requisita a visada dual

³⁵⁹No âmbito da filosofia identifica a metáfora que diz respeito ao símbolo do labirinto, onde o homem adentra e para não se perder, estica um fio ao longo do caminho para poder depois voltar ao ponto de entrada. Assim, nesta metáfora, o fio é o guia para a jornada interior na busca pelo autoconhecimento.

³⁶⁰Título de uma obra literária do conhecido biólogo francês Alexis Carrel.

³⁶¹Conheça-te a ti mesmo é considerado como um imperativo categórico, como uma lei moral e religiosa fundamental.

a implicar o conceito de identidade desenvolvido por Paul Ricœur. Não obstante ao longo da jornada deparar várias obras outras de Agostinho, no enfoque basal, *Soliloquiorum*, o retor dialeticamente assume sua especular contingência, no conhecimento de *si* a um *si-outro*, denominação tomada a Ricœur como o *si-mesmo*, que prescreve alternâncias à vida vivida de Agostinho.

Em *Soliloquiorum*, o retor se posta como locutor que fala a um interlocutor que dele seria seu *si-mesmo*, ou seja, ele fala e simultaneamente se faz agente das ações percutidas. Essa propriedade de *Soliloquiorum* surge em *Tempo e Narrativa III* de Ricœur, que a caracteriza como o ritmo ternário que exhibe o *descrever*, o *narrar* e o *prescrever*. Ricœur (1990) ressalta a necessidade de se ir além e, pesquisar não apenas aquele que fala, mas também sobre o quê de particular se fala e, dessa forma coloca a análise da pessoa sobre o plano público da localização espaço-temporal que o contém, o que é assinalado pela noção cardinal de reidentificação. Essa observação foi capital para a análise de *Soliloquiorum*, não apenas o particular de base refletido no corpo orgânico de Agostinho, mas fundamentalmente na tradução hermenêutica do conteúdo da obra, em que pese à ascrição do processo de desconfiança instituído por Ricoeur, em que esta acção não refletiria nenhum caráter específico que o distinguisse de um processo comum de atribuição: « [...] le déclassement des événements mentaux et de la conscience par rapport à la position de particulier de base, donc de sujet logique, a pour contrepartie une occultation accrue de la question du soi »³⁶² (m.t.) (RICŒUR, 1990, p.48).

O termo *si* em Ricœur, se põe para prevenir uma presumível redução a um *ego* centrado em *si-mesmo*, onde o *si* de certa forma refletisse todas as pessoas gramaticais. Assim, é a este outro, conjecturado como *Alter-Ego* e, tomado ao conceito de alteridade, que no capítulo primeiro de *Soliloquiorum* o retor afirma não identificar o gênero de quem lhe redargue; singularmente, uma voz interior que elucidará ao longo do texto: “[...] ouvi algo, quer viesse de mim mesmo quer de outrem ignoto, quer do exterior ou de meu interior: de fato é isto que me esforçarei para aqui elucidar”³⁶³ (SLq, 1.1).

A constituição do *si* em *Soliloquiorum* mostra Agostinho em uma dualidade de tensão, que envolve a afirmação e a negação de *si*, ao mesmo tempo em que apresenta a sua *imanência* como característica subjetiva, a envolver a inópia de seu conhecimento do Creador, motivo de sua busca por conhecê-lo e à própria alma, tal como desejasse alcançar

³⁶²[...] a desclassificação de eventos mentais e da consciência com relação à posição de particular de base, por conseguinte apresenta um sujeito lógico que contém o acréscimo da ocultação da questão do si.

³⁶³[...] ait mihi subito, sive ego ipse, sive alius quis extrinsecus, sive intrinsecus, nescio: nam hoc ipsum est quod magnopere scire molior.

seu próprio ser a partir de uma Verdade superior, o que por vezes denota o retor ser um enigma ante *si-mesmo*. Cumpre esclarecer que em *Soliloquiorum*, o vocábulo que indica a veracidade ora se põe como a Verdade no sentido de imutável, incorruptível, infalível e, em momentos outros surge com a ideia da Verdade suprema, o Creador, quando a rigor, Deus e a Verdade significariam o mesmo episódio.

Na correlação desses dois conhecimentos, Creador e alma apresentam certa dessimetria em face de sua conexão e correspondência em um vínculo ontológico, não obstante sejam indispensáveis para de o conhecimento de um chegar ao da outra. É exatamente por saber existir essa dessemelhança que Agostinho enseja se assemelhar ao Creador. Portanto, em Agostinho a constituição do si se desenvolve na dialética interna do personagem, entre a afirmação de si e a negação de si, que apresenta a imanência do homem como característica pessoal, que na busca pela felicidade ensaia em seu íntimo o desejo de transcendência via ao seu Creador. Esta é uma análise da tensão existente entre a visão que o ser humano tem da consciência de si e a que ele tem de Deus. Em outras palavras é a consciência da própria imanência que o confronta à sublimidade e, o impulsiona a necessidade de testemunhar a alteridade que lhe constitui através da relação eu – Tu na forma como manifestou na obra: “O que queres saber exatamente? Quero conhecer a Deus e a alma. Nada mais? Absolutamente mais nada!”. (SLq, Libri I – 2.7).

Para Gagnebin De Bons (2006), essa onisciência de um Tu privilegiado, por sua vez afiança, a não necessidade de um “pacto autobiográfico” entre o retor e Ele, já que a interlocução repousa em um entendimento divino, benevolente e anterior à comunicação humana, que enquanto garantia divina, se faz a fidúcia no Sublime.

Soliloquiorum pode ser inserido em um gênero autobiográfico, onde o “eu” assume o papel prevaemente de sua estrutura e, no qual o retor parte de devãos interiores que lhe revelam a existência de seu *si-mesmo*, para através do *interpretatio* se ver ante uma orientação ética, que reflete o sentido de sua existência vivida. Na obra, a narrativa é definida por uma configuração tal que o narrador anuncia sua intencionalidade ao se fazer ativo na estrutura dialectica, quando agencia uma sequência de episódios, na busca por sua própria identidade, onde a consciência de *si* é o primeiro movimento antes de adentrar à memória para compreender a *si-mesmo* e, dela revive sua ignorância e obscuridade, para estabelecer o correlato de sua vivência entre presença e ausência, consciência e (in) consciência, onde intui sua fragilidade resultante de tentações que levaram à enfermidade de sua alma. Essa consciência-de-si bem se apresenta no artigo de Jeanne Marie Gagnebin de Bons, que reporta à obra *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, onde Ricœur conceitua sua

posição à historiografia em relação com o passado, por uma exigência simultaneamente epistemológica e ética: “[...] pensar a presença, o passado no presente, não em termos de representação, mas em termos daquilo que ele chama de *représentance*, a relação orientada pelo reconhecimento da dívida que o presente tem em relação ao passado [...]” (GAGNEBIN DE BONS, 2011, p. 160).

Gagnebin (2011) sustenta que na representança ganha cabal força a dupla aceitação do adjetivo e do substantivo “passado”, que não se constitui apenas daquilo que passou, decrepitou e se extinguiu, mas igualmente do que “perdura” no ser último, através do *cumplatio* presente que implica todo o futuro. Dessa forma, à proposta ricœuriana de uma alteridade de *seipso*, soçobrou arrimos na obra *Soliloquiorum* à medida que ela se estriba em *Soi-même comme un Autre*; primeiro através de acurada observação de *si*, que a partir de seu contexto, proveu respostas ao que seria conhecer-se a *si-mesmo* e, que faz da culminância uma replica do *alter-ego*, quando Agostinho vê no Eterno a medida da totalidade, o Uno da causa vazado na pluralidade dos efeitos, conquanto por segundo, tanto Agostinho quanto Ricœur se aproximasse do sofista Protagoras de Abdera (480 a.C.), que divisava o homem escantilhão do universo: "O homem como a medida de todas as coisas, das que são enquanto são e, das coisas que não são enquanto não são" (PROTAGORAS *in* Maldonato, 2004, p. 123).

Ler Agostinho em *Soliloquiorum*, em fuga da dispersão de sua vida, com as devidas ressalvas já postuladas, indica que sua busca por *si-mesmo* no outro de *si* sugere o retor tecer seu próprio tempo, o tempo da alma, para finalizar contrariamente ao escantilhão protagoriano, ao ter não no homem, mas no eterno a medida de todas as coisas. Para referir Agostinho é possível acompanhar Vriberch (1300), quando este afirma que pensar o homem significa fazê-lo segundo o seu ato de ser entre as coisas da natureza, onde a energética existe realmente por receber a vida do Ser subsistente em *si-mesmo*. Assim, em todo o *opus* agustiniano não seria Deus a dividir espaços na memória com coisas outras, mas é a memória humana que pela *fé* busca o conhecimento e se vê colidir desde sempre com o Creador. Cabe, ainda aludir a Mircea Eliade que em *Le sacré et le profane* escreve: « [...] de l’homme, tous ses gestes avaient une signification religieuse »³⁶⁴ (m.t.) (1981, p.141)

Do contra ponto aqui instituído entre Agostinho e Paul Ricœur e, entre *Soliloquiorum* e *Soi-même comme un Autre*, de certa maneira implicou deitar em via o viés humano de Protagoras, dado a intensidade da mensuração do homem Agostinho imerso em

³⁶⁴[...] do homem, todas as suas ações implicam um significado hierático.

sua cultura e dele, deparar de *si* com prefigurações, refigurações e configurações, quando sua identidade se fez autonarração do comedimento de seu *ser*, em contra ponto a Ricœur que parte do privilégio da mensuração humana, que se faz medida do *ser*, a definir a *si* em sua identidade; a questão-chave para Ricoeur é o tempo como fator de dessemelhança, de afastamento e diferença. Ricœur faz uso da análise do tempo intercadente como uma questão-chave, que se aplicado a *Soliloquiorum* no sentido único de permanência cronológica, carregaria à obra um cenário de dessemelhança, de afastamento e de diferença, que levaria ao infundado: “[...] a ameaça do tempo representada para a identidade não é inteiramente conjurada, a não ser que possamos colocar em sua base a similitude e a continuidade ininterrupta da mudança, como um princípio de permanência no tempo” (RICŒUR, 2012, p. 140).

Ambos, Agostinho e Ricœur, imersos no labirinto do tempo têm em comum, principalmente, a insatisfação pela condição humana. Ricœur em *Temps et Récit* (2012) vê o tempo como condição de identificação através da acção de quem narra de *si-mesmo*, onde o problema que se coloca consiste em articular conceitualmene o que, sob o nome de dívida, ainda é apenas um sentimento: “o historiador é submetido ao que, um dia, foi; tem uma dívida para com o passado, uma dívida de reconhecimento que faz dele um devedor insolvente [...] onde o passado é um *vis-à-vis de la représentation*” (RICŒUR, 2012, p. 237).

Ricœur, bem a caráter do que propõe Agostinho, considera a *fé* como um rasgo pré-linguístico e supralinguístico de inquietude última, subjacente a todas as disposições, por um sentimento de dependência absoluta e, de uma confiança incondicionada em um caminho de esperança, apesar dos obstáculos que convertem toda razão de desesperar em razão do esperar. Por isso, a *fé* desliza à hermenêutica e atesta que esta não constitui nem a primeira nem a última palavra, que Ricœur reforça a *fé* bíblica não poder se apartar da interpretação que a eleva à linguagem: “A inquietude última permaneceria muda se não fosse sustentada por uma palavra renovada que não cessasse na interpretação dos signos e dos símbolos que, por assim dizer, transmitem essa inquietude através dos séculos” (RICŒUR, 2008, p. 64).

Ao interpretar *Soliloquiorum* à luz lançada pela linguagem religiosa de Ricœur (2008-b), encontrar-se-á a esperança fiducial e incondicionada de um Agostinho a cerzir um modo de existência, que invoca a visceral relação do homem com o Creador, as quais resultariam ilusórias e insubstanciais, caso não se apoiassem em uma interpretação reconstruída por acontecimentos atestados na Escritura, em particular pelos relatos que

indicam o encontro com a *libertas*, na medida em que esta se faz palavra de um Deus providente; tal é a hermenêutica da *fé* bíblica, pela qual o *si* pode se alterar em face de circunstâncias mutáveis do homem. Em ambas as obras aqui consideradas como aporte a tese, Agostinho e Ricœur se imbricam em análoga campanha do conhecer a *si-mesmo*; em especial, em *Temps et Récit* (2012), Ricœur retoma a ideia de *Soi-même comme un Autre* e o associa com a concepção de “reefetuação” da história, enquanto um pensamento histórico do passado em relação a um presente dado em percepção:

Não digo que a ideia de passado se constrói [...] afirmo apenas que dizemos algo de sensato sobre o passado ao pensá-lo sucessivamente sob o signo do Mesmo, do Outro e do Análogo. [...] A passagem de uma dessas posições filosóficas para a outra resultará da incapacidade de cada uma para resolver de forma unilateral e exaustiva o enigma da representância (RICŒUR, 2012, p. 239).

O conhecimento histórico de *si*, em Agostinho, se faz **reconstrução** crítica do passado a partir do presente epocal de *Soliloquiorum*, no que seria necessário estabelecer correlações entre a história vivida e a entendida como natural. De tal modo, *Soliloquiorum* não se pôs antes da iniciativa pessoal que o pensou e o colocou em movimento; a obra se constituiu de um todo complexo, animado de intenção e de significação, tal que correspondesse à prolação de um sentido; por isso a análise aqui empreendida, entre outros, considerou a especial apreciação de Rosa, que ao escrever “Ricœur, leitor de Agostinho”, citou que o filósofo francês se defrontou com a mesma questão que assolava o retor, ao escrever em *L'Identité*: « Seule ne peut être abolie la question: *qui suis-je?* » (m.t.) (RICŒUR *in* Rosa, 2003, p. 53).

O conhecimento de *si* de Agostinho assume em *Soliloquiorum* uma identidade, que não se constitui na imediatez de seu pensamento, nem como certeza fundadora de seu *eu*, mas de uma teia de relações cênicas que representam acções percutidas em matizes de sua vida vivida, na qual o conhecimento de *si* se instituiu e, da qual o leitor tem a sensação de que as presencia pessoalmente. *Soliloquiorum* se fez *locus* e atestação do *ser* agustiniano quando dele se faz contrafacção e, simultaneamente se funda como *locus* de acontecimento, ao situar o ser do retor em um horizonte de explicitação, no qual apresenta suas possibilidades de expressão e, onde o ser do ente agustiniano, não obstante sua impermanência coincide com seu próprio aparecer, ao visar muito mais um *vir-a-ser*. Especificamente, o édito de *Soliloquiorum* repassa que pela palavra o homem adveio ao mundo, e neste a palavra se fez de seu pensamento, em uma relação da qual a vida pessoal se tornou um lugar de passagem, aonde o retor experienciou o mundo para encontrar a *si-mesmo*, como definiu Gusdorf em “La découverte de soi”: « ma vie est nulle si elle n'est

pas au monde, mais le monde n'a pas de sens si je ne vis pas en lui »³⁶⁵ (m.t.) (GUSDORF, 1948, p. 496).

Nessa refração, pela qual Agostinho se serve de um *pondus* para um *desvelar* histórico de *si* e deparar sua real vocação, ele açoda sua consciência para poder concorrer à *dialectica* interior entre o conhecimento de *si* e de seu *alter-ego*, em uma moção na qual harmoniza elementos intelectuais e de *fé*, a envolver sua responsabilidade moral e o reconhecimento de sua insuficiência enquanto humano lançado no mundo, onde agiu e suportou acções, exposto às contingências de fatos de um tempo ido, que na intratemporalidade leva o retor a inquietude na eternidade e, que Ricœur (2012) acrescenta à intemporalidade do ato de pensar como substituto outro de negação da noção temporal de mudança para uma nova detenção temporal que a inclui no gênero do “Mesmo”. O mérito de Agostinho, com *Soliloquiorum*, foi a forma pela qual o exibiu ao nele antecipar o primado da interioridade, não como autoimersão egológica, mas nele distinguir a arcada de acesso do *si-mesmo* ao outro de *si*; razão suficiente para justapô-lo a *Soi-même comme un Autre*, que sugere a *ipseidade* do *si-mesmo* implicar a *alteridade* em grau tão íntimo que, dado assaz incidência, pensar uma implica necessariamente pensar a outra.

Na prospecção desta pesquisa, à consagração do *Cogito* cartesiano se antepôs o *Cogito* agustiniano e, se pospôs o *Cogito* ricœuriano fragmentado. Para Ricœur o cogito cartesiano está ferido por dentro, remete a alma à reflexão, daí a necessidade de extensão do cogito ao próprio corpo. Essa estilha nada mais representa que possibilidades do homem escolher vivenciar o mundo e encontrar no outro de *si* o espaço de atestação de *si-mesmo*, concomitante se deparar como um existente alético ante a reciprocidade de seu *Alter*. Foi o que exatamente esta pesquisa buscou; instanciar *Soliloquiorum* como transposição da precariedade da condição humana ao longo de uma vida vivida, para a reelaboração de *si* num tempo e espaço específico; a cisão do sujeito Agostinho ao dialogar com seu *Alter-ego*, se viu colidir com uma vivência ética e religiosa que no coetâneo sugere não apenas a presença da alteridade ricœuriana, mas também sua transposição, ao constatar que em Husserl a fórmula correta não seria tanto *cogito ergo sum*, mas *ego cogito cogitatum*³⁶⁶ e que esta tese, a Agostinho, pretendeu expandi-lo ao *cogito incarnatum*, imerso em uma experiência corpórea, por isso integralmente encarnado, na forma como expõe Ricœur (1990):

³⁶⁵Minha vida seria frívola se não fosse o mundo, mas o mundo não teria sentido se eu não vivesse nele.

³⁶⁶Eu penso o pensado.

Moi, comme chair, avant la constitution de l'alter ego, c'est ce que la stratégie de la constitution intersubjective de la nature commune exige de penser. Que nous devions à une impossible entreprise la formation du concept ontologique de chair, voilà la divine surprise. [...] La chair s'avère ainsi être le pôle de référence de tous les corps relevant de cette nature propre³⁶⁷ (m.t.) (RICŒUR, 1990, p.374).

Ricœur refere em nota de rodapé, que a citação acima teria sido retirada de uma tradução de Husserl por Didier Franck :

Parmi les corps proprement saisis de cette *nature*, je trouve, dans une distinction unique en son genre, ma chair, à savoir comme l'unique corps qui n'est pas simplement corps, mais précisément *chair*, l'unique objet à l'intérieur de ma couche abstraite de monde auquel, conformément à l'expérience, j'ajoute des champs de sensations, et ce sous divers modes d'appartenance (champ des sensations tactiles, champ du chaud et, froid, etc.), l'unique objet *sur* lequel je règne et domine immédiatement, et en particulier dont je domine chaque organe³⁶⁸ (m.t.) (HUSSERL, 1981, pp.93-94).

O conhecimento fenomenológico-existencial de um *cogito* temporalmente encarnado implica o corpo como laboratório da experiência ontológica de *si*, um fenômeno manifesto e estendido do homem composto de carne e ossos, que excede sua animalidade para racionalmente alcançar uma segunda visão, a interior, com a qual se vê como espírito e, que tem um lugar de acontecimento ao longo de toda a experiência invocada na mundivivência. Desroches expõe a crítica de Ricœur à pretensão de objetividade do conhecimento e, assim põe em dúvida a segurança absoluta de uma metafísica atestada na existência do sentir; sugere, pois a experiência da encarnação: “[...] dismantelar as duas faces do maciço cogito-cogitatum. Do lado do objeto, e preciso reconquistar a primazia do sentir e, do lado do sujeito, a de encarnação (DESROCHES, 2002, p.29).

Para Desroches, no primeiro tomo da “Filosofia da Vontade”, o “Voluntário”, Ricœur empreende um cogito encarnado que assumiria o próprio corpo a envolver tanto quanto o involuntário que o nutre. Cumpre aqui recordar que na autoimplicação, tão aventada aqui a *Soliloquiorum*, os conteúdos não são apenas percebidos pela consciência, mas mediados por esta e, representados simbolicamente, porque a interpretação 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

³⁶⁷Eu, enquanto carne, ante a constituição do *alter ego*; é o que a estratégia da constituição intersubjetiva da natureza comum exige do pensamento. Que deveríamos a uma impossível empreitada à formação do conceito ontológico da carne, eis uma divina surpresa. [...] A carne se mostra assim como a existência de um polo de referência de todos os corpos dependentes dessa natureza própria.

³⁶⁸Entre os corpos propriamente colhidos dessa natureza, encontro, numa distinção única em seu gênero, minha carne, a saber, como o único corpo que não é simplesmente corpo, mas precisamente carne, o único objeto no interior de minha categoria abstrata de mundo ao qual, conformemente à experiência, acrescento campos de sensações, e isso sob diversos modelos da dependência (campo das sensações táteis, campo do quente e frio etc) como o único objeto sob o qual eu reino e domino imediatamente e, em particular, do qual eu domino cada órgão.

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, repleto de graça e de verdade”³⁶⁹ (m.t.) (Jo: 1.14).

Soliloquiorum expõe a íntima experiência da existência para saltar além do corporal ao se fazer consciência reflexiva no *sum si me fallit*, e que poderia ser traduzida por *sum si me vivit*, pois implica a permanente coexistência de *si* com o *outro de si*, conceito que põe em dúvida a existência de um abstraído *cogito ergo sum* univérsico e desencarnado e, que requisita uma interpretação de *si* através da hermenêutica do distanciamento, que requer refletir se o cogito seria uma verdade filosófica ou o seu fundamento? Uma das vias para encontrar uma resposta a essa dúvida pode estar em *Soi-même comme un Autre*, que requisita uma resposta para a questão: Quem sou eu? Responder a essa questão significa ser reconhecido por acções justapostas ao longo de uma vida vivida, que acabam por revelar a condição humana.

É interessante observar que a fundamentação do cogito agostiniano antecipou não somente a Descartes, mas também a Husserl (2010), quando este reafirma o *Ego* transcendental como portador de uma experiência que se dá na arcada do mundo. Disso convém entender que o *Ego* seria algo tal como um representante interno do mundo exterior e assim, se deduz que *Ego* e realidade andam *pari passu* no participar da ordem temporal. Entretanto, convém não perder de vista a observação de prudência de Ricœur (1977), na qual adverte que embora o *Ego* e a realidade se aproximem também se opõem na medida em que, a realidade é exatamente aquilo que faz face a um *Ego* intenso, em sua capacidade de conciliação entre as instâncias internas e a realidade, ao atenuar o idealismo de todo homem. Recordar que Husserl visou impedir o conflito entre o *ego* e a *res cogitans*, por isso de suas conferências em Paris, consta: “[...] talvez, com a descoberta cartesiana do *ego*, se abra também uma nova ideia de fundamentação, a saber, a fundamentação transcendental” (HUSSERL, 1992, p. 10).

É nesse sentido, que se dá a perspectiva de imbricação da obra *Soliloquiorum* de Agostinho, com o conceito de *ipseidade/alteridade* da obra *Soi-même comme un Autre* de Ricœur, que ao partir da evidência fenomenológica de que a consciência não seria um objeto dado *a priori*, mas sim o primado da mediação intencional da moção dessa consciência, que ao superar a concepção no imediatismo do sujeito lançado no mundo, enfatiza a acção que o objeto simbólico possuiria na constituição do *cogito*. Agostinho mostra que o homem ao perscrutar respostas para o mundo de seu entorno identifica sua

³⁶⁹[...] et Verbum caro factum est et habitavit in nobis et vidimus gloriam eius gloriam quasi unigeniti a Patre plenum gratiae et veritatis.

vida vivida no olhar do *outro* de *si*; necessário, pois se faz de *si* se distanciar para deparar a Verdade em *si-mesmo*. Essa proeza, em *Soliloquiorum*, denotou o fragor do retor ao assumir um projeto divino e, a precisão de incorrer em um caminho não só de superação, mas também de conversão de *si-mesmo*. Assim, no transcursar de *Soliloquiorum*, a razão implica um movimento reverso em uma construção argumentativa peculiar, a qual exhibe o pressuposto da imortabilidade da alma, ao tratar, fundamentalmente, da conexão intrínseca da alma com a sapiência. A condição finita de Agostinho fez ser possível esse cariz proeminente de *Soliloquiorum*, no encontro do homem com sua natureza dual, ao se descobrir simultaneamente como cognoscente e cognoscível.

Após essa extensa peroração, surge imperiosa a necessidade de ultimar os resultados da imbricação de Agostinho e Paul Ricœur, de *Soliloquiorum* e *Soi-même comme un autre* e responder à questão de partida suscitada no início desta pesquisa: Quem e, que gênero de presença é essa que se manifesta em *Soliloquiorum*?

Agostinho, ao longo da narrativa, apresenta essa voz interior que lhe fala, sob uma miríade probabilística: sua alma, sua razão, sua consciência e, por vezes acena a esta presença como a do *benedictio Almo*³⁷⁰; ao não reconhecer o que seria próprio de *si*, usou da *confessio laudis* para deprecar sua natureza ao Creador, porque reconhecia ser Ele o único a identificá-lo; *Domine qui fecisti eum* se aloja no *si* agustiniano, aspecto reafirmado com convicção em sua obra posterior, as Confissões, quando assume que Deus se põe internamente ao homem e este em Deus; aspecto alentado por Gusdorf: « L'absolu, d'abord défini comme l'Autre radical, devient aussitôt après le Même, à la manière du Dieu augustinien qui m'est plus intime que moi-même »³⁷¹ (m.t.) (GUSDORF, 1956, p. 174).

Essa posição de Gusdorf se vê reforçada em outra de suas obras, *La découverte de soi*: « Se connaître, c'est se choisir; dépasser sa propre histoire pour s'affirmer en face des éventualités à venir [...] Il n'y aurait de pleine connaissance de soi qu'au contact de l'absolu »³⁷² (m.t.) (GUSDORF, 1948, p. 544).

Bossuet já tinha admitido este episódio de Gusdorf: « La sagesse consiste à connoître Dieu et à se connoître soi-Même. La connoissance de nous-Mêmes nous doit élever à la connoissance de Dieu »³⁷³ (m.t.) (BOSSUET, 1922, p. 01).

³⁷⁰ Divindade bendita, o próprio Creador.

³⁷¹ O absoluto é primeiro definido radicalmente como o Outro, para logo a seguir tomar a mesma forma do Deus agustiniano, que de mim está mais íntimo que *eu-mesmo*.

³⁷² Se conhecer, é escolher. Exceder sua própria história para se afirmar frente às contingências futuras [...]. Não existe pleno conhecimento de *si-mesmo*, se não em contato com o absoluto.

³⁷³ A sabedoria consiste em conhecer a Deus e a si-mesmo. O conhecimento de nós-mesmos nos eleva ao conhecimento de Deus.

A partir dos conceitos de GUSDORF e BOSSUET é possível entender que ao procurar por ele mesmo, Agostinho encontraria a Deus, seu Criador, o que seria suficiente, se esta fosse a busca empreitada em *Soliloquiorum*. Henri Irénée Marrou, reafirma a posição de GUSDORF através de Pierre Courcelle: « P. Courcelle nous fournit lui-même la contre-partie à cette formule imprudente, car il nous invite [...] à tenir compte du ler Alcibiade où Platon « montre que l'homme, en se connaissant, découvre en lui, non seulement un caractère divin, mais la divinité même »³⁷⁴ (m.t.) (MARROU, 1975, p. 131).

Contudo, essa conclusão é refutável, conquanto o próprio Agostinho em sua reflexão sobre Deus, na discussão dialética do *De Ordine*, escrito no mesmo ano em que escreveu *Soliloquiorum*, D`ele tenha assumido *tamquam ignotum* dado a sua inefabilidade: “Quem quer que seja esse *eu* ignorado, e aqui não falo do summo Deus, este que melhor se conhece quanto mais se desconhece, mas da alma mesma que pela vontade interpela, no que pode tanto errar quanto errar em alto grau”³⁷⁵ (m.t.) (DOd, Libri II – 16. 44).

A incerteza que aponta a essa inviabilidade surge também no capítulo 6.12 de *Soliloquiorum*, onde Agostinho trata do *anima oculum* com os quais se percebe a Deus: “É razoável teu interesse. Porque este outro que te fala, mostrará Deus assim como se mostra o sol aos olhos”³⁷⁶. Observar que é um outro que fala a Agostinho e que lhe mostrará o Deus. Da *voluntas* em conhecer a Deus e a alma, Agostinho iniciou sua busca pelo orbe e, embora experimentasse a *gesta Dei*³⁷⁷ em *si* e, em todas as coisas que o circundava, a Ele mesmo não deparou, tão-somente chegou a certo grau de probabilidade, enquanto à alma o autoconhecimento surge e se reafirma no pensamento do retor, como exercício da atividade cognitiva expressa pelo verbo *cogitare*, como fundamento indubitável de verdade. Assim, a partir do conhecimento da alma, Agostinho insiste na busca por Deus ao procurá-lo em seus sentidos corporais, mais precisamente na argúcia das imagens da percepção imediata, mas ali também não encontrou rebate. Restou como afirmou em suas Confissões, procurar nos vastos palácios da memória das realidades inteligíveis, ainda seduzido pela reencarnação pitagórico-platônica que reiterava respostas à memória de vidas anteriores. Então, Agostinho pesquisou na memória dos afetos da alma, mas mesmo aí não encontrou um Deus vivo que lho respondesse e, por fim, aporta à própria memória da memória, à

³⁷⁴Courcelle nos fornece a contraparte para esta fórmula, a qual seria imprudente se aplicada somente ao homem. Courcelle nos convida para ter em conta que no Alcibiades de Platon, este nos "mostra que o homem, ao se conhecer, nele descobre não apenas o caráter divino, mas a divindade mesmo.

³⁷⁵Quisquis ergo ista nesciens, non dico de summo illo Deo, qui scitur melius nesciendo, sed de anima ipsa sua quaerere ac disputare voluerit, tantum errabit quantum errari plurimum potest.

³⁷⁶Bene moveris. Promittit enim ratio quae tecum loquitur, ita se demonstraturam Deum tuae menti, ut oculis sol demonstratur.

³⁷⁷Acção de Deus.

pura função mnésica, onde obstufato a vê vazia de quaisquer conteúdos; deparou, então, um paroxismo que o levaria a seu segundo quiasma; a passagem de uma memória conteudística, de realidades vividas e múltiplas, para uma memória de gênese e, em ambas também não encontraria respostas. Por isso, em suas Confissões assumiu esse estranhamento: “[...] a consciência humana é um abismo”³⁷⁸ (m.t.) (DCf, Libri X – 2.2).

Rosa (2007-c) afirma que ao deparar Deus nenhures, Agostinho intuiu procurá-lo na própria alma e, somente a esta deparou, porém para ele o Creador seria indubitável, por isso a Ele inquiriu novamente: “Onde te encontrei para que o apreendesse? Não que de fato já estivesse em minha memória antes de te conhecer. Onde, pois te encontrei para te apreender, a não ser imanente a mim?”³⁷⁹ (m.t.) (DCf, Libri X – 26. 37).

Para Gagnebin De Bons, Agostinho até poderia renunciar à memória:

Agostinho pode deliberadamente renunciar a uma reconstrução memorialística exaustiva e escolher suas lembranças em função de sua estratégia textual, porque parte do pressuposto que Deus o conhece totalmente, muito melhor que ele próprio o poderia conseguir. Sua narração deve, portanto, testemunhar muito mais da onisciência e da bondade divina do que fornecer o relato completo de sua vida humana, completude fundamentalmente impossível e inútil. Não é necessário provar a sinceridade de sua narração, já que Deus sabe melhor que Agostinho o que esse sabe de si e, igualmente, o que de si ignora (GAGNEBIN DE BONS, 2006, p. 119).

Assim, a alternativa da alma como o gênero manifesto também seria impreciso, posto o próprio Agostinho assumir em *Soliloquiorum*, que a alma poderia errar, ao afiançar não se distinguir inteiramente, tampouco a *animus seipso*. Assenta, pois recorrer a Charles Sanders Peirce que entendeu a totalidade coletiva de tudo aquilo que, de alguma maneira e em qualquer sentido que seja, esteja presente à alma, sem considerar de modo algum que isso corresponda a alguma coisa real ou não: “Se me perguntarem quando? E, a alma de quem? Respondo que deixo estas questões sem resposta, ao não ter a menor dúvida de que estes traços do *faneron*³⁸⁰ que encontrei na minha alma estejam presentes desde sempre a todas as almas” (Peirce, Collected Papers, Harvard Univ. Press, vol. 1, parágrafo 284).

Sobeja ainda a mesma questão a assolar este exame: Quem e, que gênero de presença é essa que se manifesta em *Soliloquiorum*? Ou, na forma como requisitou Christoph Horn: ao que este *si outro* de Agostinho permitiria acesso e, do qual afirmou ser *intima scientia*?

³⁷⁸[...] est abyssus humanae conscientiae.

³⁷⁹Ubi ergo te inveni, ut discerem te? Neque enim iam eras in memoria mea, priusquam te discerem. Ubi ergo te inveni, ut discerem te, nisi in te supra me?

³⁸⁰Na contemporaneidade a preocupação fenomenológica foi pensada e reelaborada por inúmeros pensadores. Um destes, Charles S. Peirce, a partir do verbo *fáinein*, forjou para a fenomenologia, um novo termo *Faneroscopia*; do grego *phaneros* (o visível, o aparente, o manifesto, o fenômeno) e *skopéo* (olhar, observar, refletir).

Impera lembrar, conforme Ildefonse (2006), que para essa *scientia*, enquanto conhecimento, os estóicos a definiam como a passagem do evidente ao não evidente; certo tipo de representação compreensiva que tinha a evidência ou característica, como modelo conjuntivo do mundo que o sustenta, uma rede sem rasgos da Providência e, que gera ao pesquisador a responsabilidade de fidelidade hermenêutica ao conteúdo de um escrito:

O objetivo do lugar lógico é explicar como um enunciado, recebido na ausência de seu autor, que não poderá garantir-lhe a defesa e nem arguir sua boa-fé, e fora da situação perceptiva que o suscitou, oferecido como um dado sensorial exangue através da voz possa, entretanto, ser considerado fiável, verdadeiro ou falso, diretamente ou por inferência (C. IMBERT in Ildefonse, 2006, p.67)

Ricœur aclara que: « L'un des termes qui répondent à la question qui? *Um princípio qui est soi, um soi qui est princípio*. Voilà le trait marquant de la relation cherchée »³⁸¹ (m.t.) (RICŒUR, 1990, p. 113).

Ricœur retoma o conceito da *Teoria da Atestação*, preceito recuperado da Filosofia Analítica, que acredita na capacidade de um *si* falar e interagir com o *outro* de *si*, no sentido de uma manifestação seguida de uma imputação ética e moral a mediar o que o sujeito é e, que se traduz por conhecimento de *si*. Para o filósofo francês este *si* se materializa e se sustenta em duas vias da filosofia da linguagem, a *referência identificante* e a *flexibilidade da enunciação*, através de um ato perlocutório³⁸², caracterizado por uma circularidade entre o sujeito que fala e o que ouve.

Dissipadas outras possibilidades, uma possibilidade plausível e coerente de desvelamento do gênero que se mostra em *Soliloquiorum*, permite a este estudo concluir que de forma crível no coevo, que a alternativa que melhor identifica o *alter* agostiniano, seria aquilo que Eco (1991) denominou de *dictio* do *verbum vocis*, que esta tese postula primacialmente a Agostinho em *Soliloquiorum* e, que nada mais seria além do desvelamento do movimento ontológico-intencional do *Ego* alargado da consciência pelo *ratio sensus* da consciência de Agostinho. Uma consciência que descobriu sua *deformitas* ao longo de sua *vida vivida* e, em Deus buscou sua *reformatio*, para restaurar sua *substância ontológica*, e assim, reencontrou um *si-mesmo* solidário a um novo mundo que se tornou seu universo e, que lhe apresentou a unidade de todas as perspectivas possíveis sobre a realidade.

³⁸¹Um dos termos que respondem à questão quem? Seria: Um princípio que existe em si, um si que é princípio. Eis o traço marcante da relação procurada.

³⁸²Corresponde aos efeitos de um dado ato ilocutório; refere-se aos efeitos que são provocados pelo dizer e que fazem do discurso um estímulo que produz resultados.

Da probabilidade exposta se pode entender que no próprio *ego* existiria toda a manifestação absolutamente livre da verdade, por ser ele uma relação concomitante seu conteúdo e, situado em *locus* distinto, o *Abditum Mentis* ao qual só se chega através do ato de *intencionalidade da consciência*, que busca a *si-mesma* e, que replica uma filosofia da encarnação que se purgará ao contrair a *consciência-de-si*. Portanto, em *Soliloquiorum*, o *ser* depende de sua procepção e só se nesta se realiza e, que é possível visualizar no retornado ele se constituiu não apenas de um ser-em-si, mas muito mais de um-ser-para-si que se revela em seu *abditum mentis* e, ao qual Ricœur arrolou de *alter-ego*: « la voix de la conscience à moi adressée du fond de moi-même »³⁸³ (m.t.) (2007, p.9).

Em *Soliloquiorum* não existe apenas a reflexão, mas principalmente um caminho que permitiu a Agostinho uma dimensão inteiramente distinta a uma nova experiência, a alteridade que implica a encontro do Eu de Agostinho em seu Outro, não em uma transmutação figurativa, mas em uma presentificação que implica um regressar às coisas mesmas e, onde a consciência do *alter* é fundamentalmente *consciência-de-si*, que importa de Agostinho ante o problema de vigência de seu puro *ego*, deparar a *si-mesmo* como *cogito* de *si* na original experiência de seu mundo vivido, onde seu *ego* se faz conteúdo da relação concomitante ser a relação mesma. Esse é um conhecimento disponibilizado pelo intelecto, porque nada é válido sem que antes não se tenha uma prévia ciência, *nihil volitum nisi praecognitum*, contando que essa é uma operação reversa, onde o intelecto age sobre a *voluntas* que por sua vez retroage sobre o intelecto.

Portanto o *ser-outro* de Agostinho, não obstante poder instituir um momento adverso, uma viável negação de *si*, sempre será um ser que contém a unidade que se faz relação diferencial e interior entre a *consciência-de-si* e o *si-mesmo*; fenômeno onde cada qual é arrebatado de sua impessoabilidade, na perspectiva de um *vir-a-ser*, que acaba por revelar a essência desse *si* e, descortinar a identidade do *intellectus ego*, quanto maior for o reconhecimento do *alter* como o *outro-de-si-mesmo*, ambos postados na não identidade do Absoluto. Impera, pois observar que a experiência temporal de Agostinho, se deu pelo reconhecimento da falência de experiências negativas sucessivas e, que ao colapsarem na exterioridade, moveram intencionalmente o retornado à interioridade de *si*.

Da probabilidade exposta se pode entender que no próprio *ego* existiria toda a manifestação absolutamente livre da verdade, por ser ele uma relação concomitante seu conteúdo e, situado em *locus* distinto ao qual só se chega através do ato de *intencionalidade da consciência*, que se purifica ao também ser *consciência-de-si* e, onde o

³⁸³ [...] "a voz da consciência que a mim se dirige do fundo de mim mesmo".

ego tem sua permanência não cristalizada, mas em permanente moção da certeza sensível à percepção, da percepção à propriocepção, da propriocepção à reflexão, da reflexão objetiva ao entendimento, do entendimento à certeza de si e, desta à verdade da razão que o estóico Crisipo estabelecera como a unicidade de um governo racional que não exclui o dinamismo da consecução das partes: “uma conexão entre nossa razão e a razão divina, que rege e governa as coisas do mundo” (ILDEFONDE, 2006, p. 35)

Em Agostinho essa razão compartilhada se constitui como o próprio objeto de *si*, ao restaurar o atávico momento do *ser-outro* suprasumir o *ego*. A essa liberdade necessária à intencionalidade convém notar a observação de Lavelle: « Le moi, c’est la rencontre d’une opération et d’une donnée, ce qui lui permet de constituer son être propre, par un consentement à être qui fait de lui un être libre »³⁸⁴ (m.t.) (LAVELLE, 1947, p. 46).

Para Zilles (1996), a intencionalidade da consciência é mais um conceito fundamental da fenomenologia de Husserl, ligado à ideia de a consciência se direcionar ou estar consciente de algo. Para Husserl a consciência não seria uma essência, não teria uma realidade substancial, constituir-se-ia apenas do movimento de olhar, de visar às coisas, porquanto seria uma propriedade da funcionalidade do ato humano de ver, de visar o mundo, seria pois uma consciência posicional a qual Husserl chamou de intencionalidade, a qual determina que o visado só adquira existência na visão de quem a visou e, que recriaria para além do entendimento subjacente à visão, tal que aquilo que aparece é o próprio ser da aparição, o ser primeiro na forma como se revela ao mostrar o conjugado de determinações vividas, que fazem com que o visado seja distintamente o que para o *ego* exista; por isso a ideia de intencionalidade implícita no movimento de desvelamento da consciência, que Agostinho em *Soliloquiorum* se sobrepõe por intermédio de sua *mens rationalis*, ao implicar simultaneamente uma existência que envolve *esse, vivere et intellegere*, como expõe Ricœur: “a consciência não será a primeira realidade que poderemos conhecer, mas a última, é preciso vir a ela, e não partir dela” (RICŒUR, 1978, p. 272).

Nesse ponto, a proposição conclusiva desta tese se deita em um carácter essencialmente orgânico, elícito da ideia mesma de vida orgânica como o conjunto de funções vitais que se caracteriza por um se mover de *si-mesmo*; conforme cita Bossuet: « Ce corps, à le regarder comme organique, est un par la proportion et la correspondance

³⁸⁴Para mim, lá (na intencionalidade) se reencontra a operação e a concessão, que permitirá a ele (o sujeito) constituir seu ser próprio, tal a consentir uma existência que dele faça um ser livre.

de ses parties ; de sorte que'on peut l'appeler un même organe »³⁸⁵ (m.t.) (BOSSUET, 1922, p. 97).

Rosa (2002-a), afirma que foi desse paradigma da consciência, que a modernidade filosófica leu e releu Agostinho, num percurso que partiu de Lutero a Descartes e, deste até Husserl. Este é o subsídio pelo qual Rosa afiança que de modo algum Agostinho teria reduzido seu *ser* à consciência, até porque a consciência humana seria um abismo. Assim, em *Soliloquiorum*, de um paradigma se depara um enigma e, ante essa imprecisão é possível idear o primeiro quiasma que levou Agostinho a um impasse; procurou fora e dentro e, tal foi a constância desta busca que se poderia concluir por um não encontro. Segundo Rosa (2007-c), a autgnose agustiniana, para satisfazer o desejo infatigável pelo conhecimento da Verdade, recaiu em uma hermenêutica vivencial, em uma busca que findou em *si-mesmo*. Igualmente, essa pesquisa se põe finda ao manifestar de *Soliloquiorum* mais uma atualidade de Aurelii Augustini, filósofo que extrapolou seu tempo quando suas inquietações e indagações muito mais alçaram incitar que propriamente apresentar respostas as suas dúvidas, quando ele expõe inserções vivenciais pelas quais sua filosofia intenta o fazer ver dos problemas da humanidade e, onde o pensar não se vê separado do pensamento.

Do movimento ontológico-intencional da consciência de um *Ego* alargado, como conclusão possível a esta tese, convém a relevância d'ele nas palavras de GUSDORF: “La nouvelle conscience sera conscience d'un monde nouveau, découverte de soi solidaire de la découverte d'un monde qui est vraiment devenu l'univers, c'est-à-dire l'unité de toutes les perspectives possibles sur la réalité”³⁸⁶ (m.t.) (GUSDORF, 1953, p.159).

Este epílogo desta pesquisa faz-se não sem antes atestar a interminabilidade dessa tarefa, porque a obra agustiniana se alimenta de uma *veritas* em um horizonte que unifica, mas não encerra a concretude do pensado, tampouco esgota seu sentido nuclear; pretensão esta de fidelidade à observação de prudência de Gagnebin De Bons: « La philosophie est le domaine de la sobriété et de l'argumentation, sans pouvoir prétendre à l'établissement d'une vérité universelle »³⁸⁷ (m.t.) (GAGNEBIN DE BONS, 2008, p.01).

³⁸⁵Este corpo, considerado orgânico, está dimensionado em adequada proporção e correspondência entre suas partes; então se pode chamá-lo de um mesmo organismo.

³⁸⁶A nova consciência é consciência da descoberta de um mundo novo, descoberta de um si solidário a um mundo que se tornou realmente o universo, isto demonstra a unidade de todas as perspectivas possíveis sobre a realidade.

³⁸⁷A filosofia é o campo de sobriedade e argumentação, sem ser capaz de reivindicar o estabelecimento de uma verdade universal.

Essa proposição é, pois parcialmente conclusiva, posto que o investigador jacente desde o princípio tenha assumido não ser esta mais que uma artificiosa investigação, incapaz de exaurir todo universo da *philosophia* do preclaro Pai da teologia latina, alertado que estava por Leszek Kolakowski, o grande filósofo que ousou delinear os contornos do Absoluto e, que ao deparar a obra de Cornelius Otto Jansenius (1585-1638), teólogo e bispo de Ypres - Holanda, um dos exegetas da Sagrada Escritura e, Doutor em teologia pela Universidade de Louvain, dela predicou: “[...] antes de escrever sua grande obra *O Augustinus*³⁸⁸, Jansenius se viu obrigado a ler sua obra completa por dez vezes e aquelas em que o retor versa sobre a graça, trinta vezes” (KOLAKOWSKI, 1988, p.107).

³⁸⁸Obra póstuma, publicada em 1640, que serviu aos seus sucessores como fundamento para a campanha jansenista. Obra que causou polêmica à época, proibida pela Inquisição, que retrata especialmente três episódios: a controvérsia pelagiana, a negação do estado de pureza pura e, a concepção da noção de graça eficaz; fruto de muitos anos de estudo, foi um dos clássicos do movimento a respeito do ‘Doutor da Graça’, que deu o tom retintamente agostiniano a grande parte da corrente de teologia e espiritualidade do século XVII. Jansenius declarava que a razão filosófica era a “mãe de todas as heresias” e, sustentava que Adão, antes de pecar, era livre; pelo pecado perdeu a liberdade e tornou-se escravo da concupiscência, que o arrastou para o mal. Tornou-se também um dos marcos miliários nestas prolongada luta, por século e meio, entre Jesuítas e Jansenistas (*in*: PASCAL, Blaise. Pensamentos. São Paulo: Abril Cultural, 1999).

BIBLIOGRAFIA DE FUNDAMENTAÇÃO

AVGVSTINI, Aurelii. **Soliloquiorvm LIBRI II (386); Contra Academicos LIBRI III (386); De Ordine LIBRI II (386); De Beata Vita Liber Unus_ (386); De Immortalitate Animae Liber Unus (387); De Dialectica Liber Unus (387); De Quantitate Animae Liber Unus (388); De Vera Religione Liber Unus (389 – 391); De Libero Arbitrio LIBRI III (388 – 395); De Magistro Liber Unus (389); De Fide et Symbolo Liber Unus (393); Doctrina Christiana LIBRI IV (396 – 397); Confessionum LIBRI XIII (397 – 401); De Trinitate LIBRI XV (399 – 419); De Civitate Dei contra Paganos LIBRI XXII (413 – 426); Sermones e Retractationum LIBRI II (428); De Duabus Animabus Liber Unus; Regula Ad Servos Dei.** BIBLIOTHECA PATROLOGIAE LATINAE ELENCHVS - <http://www.hs-augsburg.de/~harsch/Chronologia/Lspost05/Augustinus/aug_c000.html> Prof. Ulrich Harsch. Acesso em 9 de julho de 2015.

AGOSTINHO. **A vida feliz.** Trad. de Nair de Assis Oliveira. Ed. Paulus, São Paulo: 1998.

RICŒUR, Paul. **Soi-même comme un Autre.** Éditions du Seuil, Paris: 1990.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABEL, Olivier; PORÉE, Jérôme. **Le Vocabulaire de Paul Ricœur.** Ellipses Édition, Paris: 2007.

ABDERA, Demócrito. **Os Pré-socráticos.** Coleção Os Pensadores. Trad. de José Cavalcante de Souza et al. São Paulo: Nova Cultural: 2000.

ALEIXO, Maria Alice Fontes. **Estima de Si, Solicitude, Igualdade – O triângulo de base da vida ética, segundo P. Ricœur.** Coleção – Artigos Lusosofia-press, Universidade da Beira Interior. Covilhã: 2008.

_____. **REAFIRMAÇÃO DA ESPERANÇA – Da Vontade em Le Volontaire ET l'Involontaire de P. Ricœur.** Coleção – Artigos Lusosofia-press, Universidade da Beira Interior. Covilhã: 2010.

ARENDDT, Hannah. **A vida do Espírito: o pensar, o querer e o julgar.** Trad. de Antonio Abranches, Cesar Augusto R. de Almeida e Helena Martins. Ed. Relumé Dumará. Rio de Janeiro: 1995.

_____. **O Conceito de Amor em St. Agostinho.** Trad. de Alberto Pereira Dinis. Ed. do Inst. Piaget, Lisboa: 2000.

ARIÈS, Philippe; DUBY, Georges. **História da vida privada – Do Império Romano ao ano mil.** Trad. de Hildegard Feist. São Paulo: Ed. Cia. das Letras, 2004.

ARISTÓTELES. **Poética.** Trad. E. de Souza, Ed. Globo, Porto Alegre: 1996.

BERTOLINO, Pedro; EHRLICH, Irene Fabrícia; SOUZA, Ana Cláudia; CASTRO, Fernando de; RAGASSI, Doroti M. M.; TEIXEIRA, Cláudia Félix; FRANCISCO, Paulo Roberto. **As Emoções – Psicologia Fenomenológica Existencialista.** Núcleo Castor de Estudos e Atividades em Existencialismo. Florianópolis: Ed. Independentes: 1998.

BOEHNER, Philotheus e GILSON, Etienne. **História da Filosofia Cristã.** Trad. de Raimundo Vier. 4 ed. Vozes, Petrópolis: 1998.

BORNHEIM, Gerd. **Os filósofos pré-socráticos.** 3.ed. São Paulo: Cultrix, 1977.

_____. **Metafísica e Finitude (Observações sobre a presença da Metafísica Platônica no pensamento de Agostinho).** São Paulo: Perspectiva, 2001.

BOSSUET, Jacques-Bénigne. **De La Connoissance de Dieu et de Soi-même.** Librairie Garnier Flères. Paris: 1922.

BRÉHIER, Émile. **Historia da Filosofia**. Tradução de Eduardo Sucupira Filho. Ed. Mestre Jou, São Paulo: 1977.

CANTUÁRIA, Anselmo da. **Proslogion**. L' Œuvre d' Anselme de Cantorbéry, ed. M. Corbin et al., Les Éditions du Cerf, Paris: 1986.

CAPALBO, Creusa. **Fenomenologia e Hermenêutica**. Ed. Âmbito Cultural. Rio de Janeiro, 1983.

CAPORALINI, José Beluci. **Reflexões sobre O Essencial de Santo Agostinho**. Maringá: Clichetec Gráfica Editora, 2007.

CASSIRER, Ernest. **Essai sur l'homme**. Traduit de l'anglais par Norbert Massa. Les Éditions de Minuit. Paris : 1975.

_____. **Esencia y efecto del concepto de símbolo**. Traducción de Armando Morones. México: Fondo de Cultura Económica, 1956.

CEZAR, Constança Marcondes. GARRIDO, Sonia Vásquez. DESROCHES, Daniel. **A Hermenêutica Francesa - Paul Ricœur**. Org. Constança Marcondes Cezar (org.), EDIPUCRS, Porto Alegre: 2002.

CICERO, Marcus Tullius. **Tusculanae Disputationes**. Ed. M. Pohlenz. Leipzig: 1918.

_____. **HORTENSIVS FRAGMENTA VEL PHILOSOPHIAM**. Tradução Bilingue anotada e comentada da edição de A. Grilli, Milano 1962, por Antonio A. Minghetti, Editora φ. Porto Alegre: 2016.

COSTA, Marcos Roberto Nunes. **O problema do mal: na polêmica antimaniquêia de Santo Agostinho**. EDIPUCRS, Porto Alegre: 2002.

COURCELLE, Pierre. **Recherches sur les "Confessions"**. Paris, 1950.

DARTIGUES, André. **O que é a fenomenologia?** Ed. Moraes, São Paulo: 1992.

DERRIDA Jacques. **Torres de Babel**, do original: *Des Tours de Babel*. In: **Difference in Translation** (1985) (Ed. Joseph F. Graham) Cornell University Press. Tradução de Junia Barreto, Ed. UFMG, Belo Horizonte, MG, 2006.

_____. **La différance** in *Marges de la Philosophie*. Paris: Les Editions de Minuit; Collection «Critique». 2003.

DESCARTES, René. **Los Principios De La Filosofía**. Trad. De Guillermo Quintás. Biblioteca de los grandes pensadores. Barcelona: 2002.

_____. **Meditações**. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Jr. Abril Cultural. São Paulo: 1983.

ECO, Umberto. **Tratado geral de semiótica**. Trad. de Antônio de Pádua Danesi e Gilson Cesar Cardoso de Souza. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1980.

_____. **Arte e Beleza na Estética Medieval**. Trad. de Mario Sabino Filho. São Paulo: Ed. Globo, 1989.

_____. **Semiótica e Filosofia da Linguagem**. Trad. de Maria Rosaria Fabris e José Luiz Fiorin. São Paulo: Ed. Ática, 1991.

EFESO, Heraclito de. **Fragmento - Antologia da Cultura Grega**. Diels - Kranz, in Maria Helena da Rocha Pereira. **Hélade** - Porto: 2003.

ELIADE, Mircea. **Le sacré et le profane**. Éditions Gallimard, pour l'édition française. France : 1981.

FIDALGO, António. **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.

FRAYLE, Guillermo. **História de la filosofía**. B.A C., v.1, Madrid: 1978.

FREIBERG, Teodorico de. **O Ente e a Essência**. Trad. de Mário Santiago de Carvalho. Ed. Minerva. Coimbra: 2003.

FOUCAULT, Michel. **Nietzsche, Freud, Marx – Theatrum Philosophicum**. Tradução Jorge Lima Barreto. São Paulo: Princípio: 1997.

FURLAN, Oswaldo A. **Gramática Básica do Latim**. Florianópolis: Ed. UFSC, 1993.

FUSTER, Joan. **El hombre, medida de todas las cosas**. Seminarios y Ediciones. Madri: 1970.

GAGNEBIN DE BONIS, Jeanne Marie. **Uma filosofia do cogito ferido: Paul Ricœur**. Scielo Brasil - Estudos Avançados 11 (30), 1997.

_____. **Lembrar, Escrever, Esquecer**. Editorial H34. São Paulo: 2006

_____. **A voz de Deus e os livros dos homens**. Revista Remate de Males – 26(1) – jan./jun. 2006. Publicação **semestral** do Departamento de Teoria Literária do Instituto de Estudos da Linguagem da UNICAMP. Paris: 2006-a.

_____. **La mémoire, l’histoire, l’oubli (version française du texte présenté le 4/09/08 à l’Unicamp)**. Universidade Estadual de Campinas: 2008.

GAUTHIER, H. A. & JOLIF, J. Y. **Introduction. In: ARISTÓTELES. L’éthique à Nicomaque**. Tomo I/1. Intr., trad. e comentários de R.-A. Gauthier & J.-Y. Jolif, 2ª ed. (com uma nova introdução). Louvain (Bel.)/Paris: Publications Universitaires-Béatrice-Nauwelaerts, 1970.

GILSON, Etienne. **La Philosophie Au Moyen Age – Des Origines Patristiques a la fin du XIV^o Siècle**. Ed. Payot. Paris : 1962.

_____. **Constantes Filosóficas de L’Être**. Lib. Philosophique – J.Vrin. Place de La Sorbonne. Paris : 1983.

_____. **Deus e a filosofia**. Trad. de Aínda Macedo. Edições 70, Lisboa: 2002.

_____. **Introduction a l’étude de Saint Augustin**. Librairie Vrin, Paris: 2003.

_____. **O Espírito da Filosofia Medieval**. Trad. de Eduardo Brandão. Ed. Martins Fontes. São Paulo: 2006.

GREUEL, Marcelo da Veiga. **Reflexões Fenomenológicas sobre a Teoria da Tradução**. Cadernos de Tradução Nº 1. Ed. UFSC, Florianópolis: 1996.

GUSDORF, Georges. **La découverte de soi** (Bibliothèque de Philosophie contemporaine). Université de Lyon. Persée - Revue Philosophique de Louvain, Volume 47, Numéro 16, p. 540 – 545 - Année Presses universitaires de France. Paris : 1948

_____. **Mythe et Métaphysique – Introduction a la Philosophie**. Flammarion, Éditeur. France:1953.

_____. **La Parole**. PUF - Les Presses universitaires de France, 1re. édition, 1952. 8ª Édition, Paris: 1977.

HAMMAN, Adalbert-Gautier. **Os padres da Igreja**. Trad. da Irmã Isabel Fontes Leal Ferreira. São Paulo: Ed. Paulinas, 1985.

HEINZ-MOHR, Gerd. **Dicionário dos Símbolos – Imagens e sinais da arte cristã**. Tradução de João Rezende Costa. São Paulo: Ed. Paulus, 1994.

HINRICHSEN, Luís Evandro e, SILVA, Nilo César Batista da. **Agostinho de Hipona – Ensaio sobre Deus, Liberdade e Comunidade**. Ed. Letra & Vida. Porto Alegre: 2014.

HRYNIEWICZ, Severo. **A ética da autosalvação em Plotinus**. Dissertação de mestrado em filosofia. Rio de Janeiro: Universidade Gama Filho, 1996.

HORN, Christoph. **Agostinho: Conhecimento, Linguagem e Ética**. Trad. de Roberto Hofmeister Pich. EdIPUCRS, Porto Alegre: 2008.

HORNICH, Daner. **Hannah Arendt e o problema da vontade em santo Agostinho**. Impactum – Coimbra University Press. Revista *Synesis* no. 02 - Universidade Católica de Petrópolis: 2009.

HUSSERL, Edmund. **Méditations Cartésiennes – Introduction a la Phénoménologie**. Librairie Philosophique J. Vrin. Paris: 1969.

_____ **Chair et corps: Sur la phénoménologie de Husserl.** Tradução de Didier Franck de: Éditions de Minuit, Arguments. Paris: 1981.

_____ **Conferências de Paris.** Trad. de Artur Morão e António Fidalgo. Coleção – Artigos Lusosofia-press, Universidade da Beira Interior, Covilhã: 1992.

_____ **Meditações cartesianas e conferências de Paris.** Trad. de P. M. S. Alves. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2010.

ILDEFONSE, Frédérique. **Os Estóicos I – Zenão, Cleontes e Crisipo.** Tradução de Mauro Pinheiro. Ed. Estação Liberdade, 2001. São Paulo: 2006.

KOCH, Isabelle. **Sobre o conceito de voluntas em Agostinho.** Trad. de Moacyr Novaes. Université du Provence/Marseille. Ed. Discurso 40. Revista do Dep. de Filosofia da Usp. São Paulo: 2012.

KOLAKOWSKI, Leszek. **Horror Metafísico.** Trad. de Aglaia D. P. Coutinho Castro. São Paulo: Ed. Papyrus: 1988

KONDER, Leandro. **O que é Dialectica.** 4ª Ed., São Paulo, Ed. Brasiliense, 1981.

LAVELLE, Louis. **DE L'ÊTRE.** Aubier, Éditions Montaigne, Paris: 1947.

LADRIÈRE, Jean. **A Articulação do Sentido.** Trad. de Salma Tannus Muchail. São Paulo: Ed. EDUSP, 1977.

LAGES, Susana K. **Walter Benjamin – Tradução & Melancolia.** São Paulo: Ed. EDUSP, 2002.

LAUAND, Jean. **Tomás de Aquino e o Neutro.** Revista Internacional d'Humanitas n. 18 - CEMOrOc-Feusp / Univ. Autònoma de Barcelona: jan-abr 2010.

Le GOFF, Jacques. **Para um Novo Conceito de Idade Média.** Trad. de Maria Helena da Costa Dias. Lisboa: Ed. Estampa: 1980.

LEOPOLDO E SILVA, Franklin. **Palestra sobre Fenomenologia e Existencialismo sartreano.** Café Filosófico na TV Cultura. SP: programa exibido em Março de 2008.

_____ **O Outro.** Ed. Martins Fontes, São Paulo: 2012.

LÉVINAS, Emmanuel. **Da existência ao existente.** Título Original: De l'existence à l'existant, Ed. Papyrus, tradução de Paul Albert Simon et al. São Paulo: 1998.

LIBERA, Alain de. **A Filosofia Medieval.** Trad. de Nicolás Nyimi Campanário e Yvone M. de Campos T. da Silva. Ed. Loyola, São Paulo: 2004.

LYOTARD, J. F. **A fenomenologia.** São Paulo: Difusão, 1967.

MALDONATO, Mauro. **Raízes Errantes.** Trad. de Roberta Barni. Editora 34, SESC - São Paulo: 2004.

MANLY, P. Hall. **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. Acesso em 2 de Março de 2014.

MARITAIN, J. **Neuf leçons sur les notiuon premières de la philosophie morale.** Ed. Pierre Tèqui. Paris : 1951.

MARROU, Henri Irénée. **Pierre Courcelle « Connais-toi toimême », de Socrate à saint Bernard.** Études Augustiniennes, Paris : 1975.

MATTHEWS, Gareth B. **Santo Agostinho – A vida e as ideias de um filósofo adiante de seu tempo.** Trad. de Álvaro Cabral. Ed. Zahar, Rio de Janeiro: 2007.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da Percepção.** Trad. de Reginaldo di Piero. Liv. Freitas Bastos. São Paulo: 1971.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **O homem e a comunicação – A prosa do mundo.** Trad. de Celina Luz. Rio de Janeiro: Ed. Bloch, 1974.

- _____. **O primado da Percepção e suas Consequências Filosóficas.** Trad., Constança M. César, São Paulo, Papirus, 1990,
- MIRANDOLA, Giovanni Pico. **De Homini Dignitate.** Trad. de Antonio A. Minghetti, Editora φ. Porto Alegre: 2016.
- MONDOLFO, Rodolfo. **La comprenson del Sujeito Humano en la Cultura Antiga.** Ed. Eudeba, Buenos Aires: 1968.
- MONTAGNER, Airto Ceolin. **De Constructione – análise da sentença latina segundo Prisciano de Cesaréia.** Revista Eletrônica do Instituto de Humanidades, UERJ/ UNIGRANRIO. Abril-Junho, Rio de Janeiro: 2004.
- MONTANELLI, Indro e GERVASO, Roberto. **Idade Média: treva ou luz.** Trad. de Jeronimo Monteiro. São Paulo: Ed. IBRASA: 1967.
- MORA, José Ferrater. **Dicionário de Filosofia.** Public. Dom Quixote. Lisboa: 1977.
- MOREIRA, D. A. **O Método Fenomenológico na Pesquisa.** Thompson Pioneira, São Paulo: 2002.
- MORENO, Francisco. **São Jerônimo - a Espiritualidade do Deserto.** Trad. de Maria Stela Gonçalves. Edições Loyola. São Paulo: 1992.
- MORRIS, Charles W. **Fundamentos da Teoria dos Signos.** Trad. de Milton José Pinto. Ed. USP – Livraria Eldorado Tijuca, Rio de Janeiro: 1976.
- NOVAES, Moacyr. **Notas sobre o problema da universalidade em Agostinho, do ponto da vista da relação entre fé e razão.** In: *Cadernos de História da Filosofia e da Ciência.* Campinas, Série 3, v. 7, n. 2: 1997.
- NOVASKI, Augusto João Crema. **Fenomenologia da Ação.** Tese de Doutorado em Filosofia da Educação – SP: UNICAMP: 1984.
- OLIVEIRA E SILVA, Paula. **Ordem e Mediação – A ontologia relacional de Agostinho de Hipona.** Editora Letra & Vida. Porto Alegre: 2012.
- PASCOAES, Teixeira de. **Agostinho (Comentários).** Livraria Civilização, Pôrto: 1945.
- PANOFISKY, Erwin. **Significado nas Artes Visuais.** Trad. De Maria Clara F. Kneese e J. Guinsfurg. São Paulo: Ed. Perspectiva, 2004.
- PETERSON, M. Allen. **Introdução à Filosofia Medieval.** Fortaleza: Ed. UFC: 1981.
- PLATÃO. **Diálogos – A República.** Trad. Leonel Vallandro. Ed. Tecnoprint, Rio de Janeiro: 1971.
- _____. **Fédon ou da Alma.** Trad. de Márcio Pugliesi e Edson Bini da USP. São Paulo: Ed. Hemus: 1981.
- _____. **Menon.** Trad. de Maura Iglésias. Ed. Loyola, São Paulo: 2001.
- _____. **O Sofista.** Trad. de Carlos Alberto Nunes. eBooks Brasil. UFB: 2003.
- _____. **Da República.** Trad. de Amador Cisneiros. São Paulo: Ed. Escala, 2005.
- _____. **Teeteto.** Trad. de Carlos Alberto Nunes. Ed. Acrópolis. Disponível em: <http://br.egroups.com/group/acropolis/>. Acesso em: 20 de Jul.: 2014.
- PLOTINUS. **Eneadas - Sobre a Natureza, a Contemplação e o Unus.** Tradução e comentário de José Carlos Baracat Júnior. Campinas: Editora da UNICAMP: 2008.
- RAGUER, Hilari (Ernest) i Suñer. **Para compreender os Salmos - João Cassiano.** Conferencia XIV, sobre la ciencia espiritual. Editora Loyola. São Paulo: 1996.
- REALE, Giovanni. **História da filosofia antiga.** Trad. de Marcelo Perine e Henrique Cláudio de Lima Vaz. Ed. Loyola, v. 1, São Paulo: 1994.
- RIBEIRO JR, João. **Fenomenologia.** São Paulo : PANCAST, 1991.

- RICŒUR, Paul. **Philosophie de la volonté, I. Le volontaire et l'involontaire**. Ed. Aubier. Paris : 1950.
- _____. **Le consciente et l'inconsciente**. Bibliothèque Neuro-Psychiatrique de Langue Française. Sesclée de Bouwer, Paris: 1966.
- _____. **História e Verdade**. Trad. de F. A. Ribeiro. Ed. Forense. São Paulo: 1968.
- _____. **Freud: Una interpretación de la cultura**. Trad. de Armando Suárez. Madri: Ed. Siglo Veintiuno: 1973.
- _____. **Da interpretação: ensaio sobre Freud**. Trad. de Hilton Japiassu. Ed. Imago. Rio de Janeiro: 1977.
- _____. **O Conflito das Interpretações – Ensaio de Hermenêutica**. Trad. de Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Ed. Imago, 1978.
- _____. **O Mal - Um desafio à Filosofia e à Teologia**. Trad. de Maria da Piedade Eça de Almeida. Campinas: Papirus: 1988.
- _____. **Do Texto à Acção: Ensaio De Hermenêutica II**. Trad. de Alcino Cartaxo e Maria José Sarabando. Porto: Rés-Editora: 1989.
- _____. **Da Metafísica à Moral (Autobiografia Intelectual)**. Trad. de Silvia Menezes, Lisboa: Instituto Piaget: 1997.
- _____. **Teoria da Interpretação: O Discurso e o excesso de Significação**. Edições 70. Lisboa: 1999.
- _____. **A Metáfora Viva**. Trad. de Dion Davi Macedo. Ed. Loyola. São Paulo: 2000.
- _____. **Finitud y Culpabilidad**. Trad. de Cristina de Peretti, Julio Díaz Galán y Carolina Meloni. Madrid: Ed. Trotta: 2004.
- _____. **Sobre la traducion**. Traducción y prólogo de Patricia Willson. Buenos Aires: Ed. Paidós, 2005.
- _____. **La mémoire, l'histoire, l'oubli (A memória, a história, o esquecimento)**. Campinas, SP: Editora da Unicamp. Trad. Alain Fraçois. Ed. Unicamp, Campinas: 2008.
- _____. **Vivo Hasta la Muerte**. Trad. por Horacio Pons. Buenos Aires: Ed. Fondo de Cultura Económica de Argentina S.A.: 2008-a.
- _____. **Fe y Filosofia: problema del lenguaje religioso**. Traducción de Nestor A. Corona, Ricardo Ferrara, Juan Carlos Gorlier y Marie-France Begué. Ed. Prometeo Libros. Universidad Católica Argentina. Buenos Aires: 2008-b.
- _____. **O Pecado Original: Estudo de Significação**. Trad. de José M. S. Rosa - Universidade da Beira Interior. Covilhã: 2008-c.
- _____. **Études Ricoëuriennes / Ricœur Studies**. Vol 2, No 2, pp. 129-145 ISSN 2155-1162 (online) DOI 10.5195/errs.2011.110 - <http://ricoeur.pitt.edu>: 2011.
- _____. **La mémoire, l'histoire, l'oubli**. In *Teoria Literária e Hermenêutica Ricoëuriana- Um diálogo possível*. Organizadoras: Adna Candido de Paula e Suzi Frankl Sperber. Universidade Federal da Grande Dourados – UFGD. Dourados, MS: 2011- a.
- _____. **O Problema do Fundamento da Moral**. Études Ricoëuriennes / Ricœur Studies, Vol 2, No 2 - pp. 129-145 ISSN 2155-1162 (online) DOI 10.5195/errs.2011.110 <http://ricoeur.pitt.edu>. This journal is published by the University Library System of the University of Pittsburgh as part of its D-Scribe Digital Publishing Program, and is cosponsored by the University of Pittsburgh Press: 2011- b.
- _____. **Tempo e Narrativa**. Tradução de Márcia Valéria Martinez de Aguiar. Editora Martins Fontes 3v. São Paulo: 2012.
- ROCHA, Frei Hylton Miranda. **Pelos Caminhos de Santo Agostinho**. Edições Loyola, São Paulo, 1989.

ROSA, José M. da Silva. **Da cisão extrema, no maniqueísmo, à identidade como relação, em Confissões X**. Editora da Universidade Católica. Lisboa: 2002.

_____. **Da Identidade Narrativa – Paul Ricœur, leitor de Santo Agostinho**. Editora da Universidade Católica. Lisboa: 2003.

_____. **As Confissões de Sto. Agostinho - Retóricas da Fé**. Editora da Universidade Católica. Lisboa: 2007.

SILVA, Edna Lúcia da e, MENEZES, Eстера Muszkat. **Metodologia da Pesquisa e Elaboração de Dissertação**. 3. Ed. rev. atual. –Laboratório de Ensino a Distância da UFSC, Florianópolis: 2001.

SILVA, Miguel Franquet dos S. **O Contributo Da Comunicação para a Constituição de “Si-Mesmo”**. Editora da Universidade Católica. Lisboa: 2001.

STEINER, George. **Depois de Babel – Questões de Linguagem e Tradução**. Trad. de Carlos Alberto Faraco. Curitiba: Ed. UFPR, 2005.

TEIXEIRA, Joaquim de Sousa. **Ipseidade e Alteridade – Uma Leitura da Obra de Paul Ricœur**. Vol I e II, Ed. Imprensa Nacional – Casa da Moeda. Lisboa: 2004.

TODOROV, Tzvetan. **Linguagem e Motivação**. Trad. de Ana Maria Ribeiro Filipouski. Porto Alegre: Ed. Globo, 1977.

_____. **A Conquista da América - A questão do Outro**. (*La Conquête de L’Amérique: La Question de L’Autre*). Trad. de Beatriz Perrone Moi, 2ª Ed. São Paulo: 1982.

TUGENDHAT, Ernst. **Egocentricidade e Mística**. Trad. de Adriano Naves de Brito e Valerio Rohden. Ed. Martins Fontes, São Paulo: 2013.

VÄÄNÄNEN, Veikko. **Introducción AL Latín Vulgar**. Trad. de Sánchez Pacheco. Madrid: Ed. Gredos, 1968.

VAN STEENBERGHEN, Fernand. **História da Filosofia - Período cristão**. Lisboa:1986.

VERBEKE, Gérard. **D’Aristote à Thomas d’Aquin: antécédents de la pensée moderne - Connaissance de soi et connaissance de Dieu chez saint Augustin**. Recueil d’Articles. Leuven – University Press, Belgium: 1990.

VILELA, Orlando Pe. **A pessoa humana no mistério do Mundo**. Ed. Vozes, Petrópolis: 1971.

ZILLES, Urbano. **Crer e compreender**. Edipucrs, Porto Alegre: 2004.

_____. **O que é ética?** Ed. EST. Porto Alegre: 2006.

_____. **Antropologia Teológica**. Ed. Paulus, São Paulo: 2011.

_____. **História da Teologia Cristã**. Ed. Letra & Vida, Porto Alegre: 2014.

_____. **A Experiência Religiosa e Mística**. Ed. Letra & Vida, Porto Alegre: 2015.

ÍNDICE ONOMÁSTICO

- Abel, Olivier e, Porée, Jérôme: 64, 133.
Abdera, Demócrito de: 75.
Abdera, Protágoras de: 166.
Aleixo, Maria Alice Fontes: 126.
Arendt, Hannah: 113, 156.
Ariès, Philippe: 81.
BERG *in* Ragassi: 65,
Bertolino, Pedro: 125.
Bons, Jeanne Marie Gagnebin de: 12, 15, 30,
43, 59, 64, 93, 127, 131, 135, 136,
160, 166, 174, 178.
Bornheim, Gerd: 73.
Bossuet, Jacques-Bénigne: 54, 89, 91, 108,
173, 177.
Cantuária, Anselmo da: 35.
Capalbo, Creusa: 41, 144, 161.
Caporalini, José Beluci: 59, 86, 88.
Carvalho, Mario Santiago de: 82.
Cassiano, João: 150.
Cassirer, Ernst: 28, 95, 110, 125, 126, 152.
Cicero, M. Tullius: 85.
Courcelle, Pierre: 21, 160.
Dartigues: 10.
Derrida, Jacques: 64.
Descartes, René: 58, 59, 60.
Desroches, Daniel. A.: 128, 134, 170.
Eco, Umberto: 154, 155, 156.
Efeso, Heraclito de: 124, 125.
Eliade, Mircea: 24, 166.
Frayle, Guillermo: 23.
Foucault, Michel: 64, 67.
Fuster, Joan: 45.
Gadamer, Hans-Georg: 135.
GARRIDO, Sonia Vásquez : 129, 142.
Gilson, Etienne: 29, 40, 52, 54, 56, 66, 87,
98, 103, 106, 147.
Gisel, Pierre: 113.
Greuel, Marcelo da Veiga: 94.
Gusdorf, Georges: 03, 30, 36, 37, 55, 69, 94,
102, 103, 132, 138, 147, 159, 162,
169, 172, 178.
Heinz-Mohr, Gerd: 154.
hinrichsen, Luís Evandro: 108.
Hryniewicz, Severo: 24.
Horn, Christoph: 55, 57, 68, 107.
Husserl, Edmund. 112, 113, 127, 170, 171,
177.
Jerônimo, Eusébio Sofrônio: 116.
Kolakowski, Leszek: 34, 78, 97, 178.
Koch, Isabelle: 12, 95, 140.
Ladrière, Jean: 83, 156, 158, 159.
Lauand, Jean: 45.
Lavelle, Louis : 53, 176.
Lefevere, André Alphons: 151.
Le Goff, Jacques: 80, 156.
Leopoldo e Silva, Franklin: 110, 125.
Lévinas, Emmanuel: 135.
Libera, Alain de: 83.
Lyotard: 12.
Manly, P. Hall: 80.
Matthews, Gareth B.: 72.
Marrou, Henri Irénée : 61, 173.
Merleau-Ponty, Maurice: 32.
Mirandola, Giovanni Pico: 80.
Mora, Ferrater: 85.
Moreira: 11.
Moreno, Francisco: 14, 116.
Morris, Charles W.: 116.
Novaes, Moacyr: 99.
Novaski, Augusto João Crema: 64, 69, 124.
Oliveira e Silva, Paula: 98, 99, 106, 114.
Panofsky, Erwin: 107, 154.
Pascoaes, Teixeira de: 83.
Peterson, M. Allen: 40.
Platão: 92, 93, 141.
Plotinus: 76.
Ragassi: 67.
Raguer, Hilari: 168.
Reale, Giovanni: 121.
Ricœur, Paul: 33, 58, 61, 67, 68, 69, 77, 93,
94, 123, 124, 126, 127, 128, 129,
130, 131, 132, 133, 134, 136, 137,
142, 143, 148, 150, 161, 167, 169,
170, 175, 177.
Rocha, Frei Hylton Miranda: 30.
Rosa, José M. da Silva: 96, 107, 134, 136,
148.
Silva, Edna Lúcia da: 09, 57.
Silva, Miguel Franquet dos S: 58.
Solis, Crisipo de: 125.
Steiner, George: 84, 151.
Teixeira, Joaquim de Sousa: 72, 132, 143.
Todorov, Tzvetan: 44, 158.
Tugendhat, Ernst: 72.
Väänänen, Veikko: 44.
Verbeke, Gérard: 42, 148.
Vriberch, Theodoricus Teutonicus de: 166.
Zilles, Urbano: 91, 97, 159, 160, 176.

APPENDIX

Aurelii Augustini Soliloquiorum libri duo Opus Conversium

LIBER PRIMUS

LIVRO PRIMEIRO

CAPITVLVM I

Prece a Deus

1. 1. AUGUSTINI - Volventi mihi multa ac varia mecum diu, ac per multos dies sedulo quaerenti memetipsum ac bonum meum, quidve mali evitandum esset; ait mihi subito, sive ego ipse, sive alius quis extrinsecus, sive intrinsecus, nescio: nam hoc ipsum est quod magnopere scire molior; ait ergo mihi:

RATIO - Ecce, fac te invenisse aliquid; cui commendabis, ut pergas ad alia?

A. - Memoriae scilicet.

R. - Tantane illa est ut excogitata omnia bene servet?

A. - Difficile est, imo non potest.

R. - Ergo scribendum est. Sed quid agis, quod valetudo tua scribendi laborem recusat? Nec ista dictari debent; nam solitudinem meram desiderant.

A. - Verum dicis. Itaque prorsus nescio quid agam.

R. - Ora salutem et auxilium quo ad concupita pervenias, et hoc ipsum litteris manda, ut prole tua fias animosior. Deinde quod invenis paucis conclusiunculis breviter collige. Nec modo cures invitationem turbae legentium; paucis ista sat erunt civibus tuis.

A. - Ita faciam.

1. 2. Deus universitatis conditor, praesta mihi primum ut bene te rogem, deinde ut me agam dignum quem exaudias, postremo ut liberer. Deus per quem omnia, quae per se non essent, tendunt esse. Deus qui ne id quidem quod se invicem perimit, perire permittis. Deus qui de nihilo mundum istum creasti, quem omnium oculi sentiunt pulcherrimum. Deus qui malum non facis, et facis esse ne pessimum fiat. Deus qui paucis ad id quod vere est refugientibus, ostendis malum nihil esse. Deus per quem universitas etiam cum sinistra parte perfecta est. Deus a quo dissonantia usque in extremum nulla est, cum deteriora melioribus concinunt. Deus quem amat

1. 1. AGOSTINHO – Ao longo de muitos dias, a mim mesmo destinei diligente investigação; o bem que devo buscar e os males a serem evitados; até que subitamente ouvi algo, quer viesse de mim mesmo quer de outrem ignoto, quer do exterior ou de meu interior: de fato é isto que me esforçarei para aqui elucidar. Dizia-me aquela voz:

RAZÃO – Eis teres apreendido algo; onde o depositaria para outrem?

A. – Sem dúvidas à memória!

R. - Acredita ser ela segura para reter fielmente esse conhecimento?

A. – Seria difícil, quase impossível!

R. – Por isso necessitas escrever. Ocorre que andas renitente a anotar? Estas coisas não devem ser impostas, posto requisite completa solidão.

A. - Dizes uma verdade. Estou confuso sobre o que fazer.

R. - Peça ânimo e ajuda para impender esta tarefa e a faça com tuas próprias letras, para que a redação realce teu voto a Deus. Sintetize o que deparar em breve conclusão. Que não te inquiete! Vindicações da massa de leitores serão suficientes para o círculo de teus concidadãos.

A. – Assim farei!

1. 2. Deus, creador do universo, primeiro me dê a graça de te suplicar adequadamente, depois me fazei digno de por ti ser ouvido e por último me libertai. Deus, de ti tudo procede, dado que posto por si não existissem e, só passaram a ser por vós. Deus, não consinta que seres se aniquilem e que por si promovam a destruição. Deus que creaste o mundo do nada, a coisa mais bela que os olhos possam contemplar. Deus, que não promove o mal e faz com que este não impere. Deus, que em seu ser poucos verdadeiramente se refugiam, que mostra o mal como a privação do existir. Deus, por quem o universo das existências é a perfeição. Deus, do qual não provêm dissonâncias, mesmo aos mais

omne quod potest amare, sive sciens, sive nesciens Deus in quo sunt omnia, cui tamen universae creaturae nec turpitudine turpis est, nec malitia nocet, nec error errat. Deus qui nisi mundos verum scire noluisti. Deus pater veritatis, pater sapientiae, pater verae summaeque vitae, pater beatitudinis, pater boni et pulchri, pater intellegibilis lucis, pater evigilationis atque illuminationis nostrae, pater pignoris quo admonemur redire ad te.

1. 3. Te invoco, Deus veritas, in quo et a quo et per quem vera sunt, quae vera sunt omnia. Deus sapientia, in quo et a quo et per quem sapiunt, quae sapiunt omnia. Deus vera et summa vita, in quo et a quo et per quem vivunt, quae vere summeque vivunt omnia. Deus beatitudo, in quo et a quo et per quem beata sunt, quae beata sunt omnia. Deus bonum et pulchrum, in quo et a quo et per quem bona et pulchra sunt, quae bona et pulchra sunt omnia. Deus intellegibilis lux, in quo et a quo et per quem intellegibiliter lucent, quae intellegibiliter lucent omnia. Deus cuius regnum est totus mundus, quem sensus ignorat. Deus de cuius regno lex etiam in ista regna describitur. Deus a quo averti, cadere; in quem converti, resurgere; in quo manere, consistere est. Deus a quo exire, emori; in quem redire, reviviscere; in quo habitare, vivere est. Deus quem nemo amittit, nisi deceptus; quem nemo quaerit, nisi admonitus; quem nemo invenit, nisi purgatus. Deus quem relinquere, hoc est quod perire; quem attendere, hoc est quod amare; quem videre, hoc est quod habere. Deus cui nos fides excitat, spes erigit, caritas iungit, Deus per quem vincimus inimicum, te deprecor. Deus quem accepimus ne omnino periremus. Deus a quo admonemur ut vigilemus. Deus per quem a malis bona separamus. Deus per quem mala fugimus, et bona sequimur. Deus per quem non cedimus adversitatibus. Deus per quem bene servimus et bene dominamur. Deus per quem discimus aliena esse quae aliquando nostra, et nostra esse quae aliquando aliena putabamus. Deus per quem malorum escis atque illecebris non haeremus. Deus per quem nos res minutae non minuunt. Deus per quem melius

apartados. Deus que ama a tudo quanto possa amar quer seja cōscio quer inconsciente. Deus, que está em todo o universo das criaturas, que não empreende quaisquer mazelas, tampouco em erros incide. Deus, que só aos impolutos destina a Verdade. Deus, Pai de verdadeira Sapiência, de plena vida, de boa ventura, de tudo o que é bom e belo, de luz inteligível as nossas inspirações, que evanesce nossa vigília e nos ilumina. Pai de qualidades que nos precata ao retorno a ti.

1. 3. Invoco-te Deus Verdade, princípio, origem e fonte de todas as coisas verdadeiras. Deus, autor e fonte da sapiência de todos aqueles que sabem. Deus, suprema e verdadeira vida, de quem e por quem vivem todas as coisas que verdadeiramente existem. Deus bem-aventurança, em quem e para quem são bem aventurados quantos assim almejarem. Deus, Bondade e Perfeição, princípio, fonte e concausa de todas as coisas boas e perfeitas. Deus, Luz espiritual, que banha as coisas que iluminam a inteligência. Deus, do qual o reino é todo o mundo, o qual nossos sentidos não impetram. Deus que em seu reino também reina as suas leis. Deus, apartar de ti é ruir, apreender a ti é se elevar; permanecer em ti e lhe assumir com solidez. Deus, se afastar de ti é fenecer, voltar a ti é reviver, jazer em ti é viver. Deus, do qual ninguém se aparta se não for iludido e, que ninguém busca se não avistar um sinal, que ninguém descobre se não estiver purificado. Deus deixá-lo é ir à morte; segui-lo é amar, vê-lo é possuí-lo. Deus, que nos desperta para a fé e soergue a esperança, nos una na caridade. Eu o chamo meu Deus, por quem venceremos o inimigo. Deus do qual nem tudo aceitamos solidamente. Deus, que nos alerta a estarmos vigilantes. Deus por quem distinguimos o bem do mal. Deus, por quem evitamos o mal e perpetramos o bem. Deus, por quem não sucumbimos ante as adversidades. Deus, por quem ao bem conviemos e por ele somos dominados. Deus, por quem apreendemos que é alheio o que acreditamos ser nosso e, que é nosso aquilo que acreditamos ser alheio. Deus, por quem sobrepujamos estímulos e adulações do mal. Deus, por quem as coisas menores não nos aviltam. Deus por quem nosso melhor deteriora se a ele não estivermos submetidos. Deus, por quem a

nostrum deteriori subiectum non est. Deus per quem mors absorbetur in victoriam (1 Cor 15, 54). Deus qui nos convertis. Deus qui nos eo quod non est exuis, et eo quod est induis. Deus qui nos exaudibiles facis. Deus qui nos unis, Deus qui nos in omnem veritatem inducis, Deus qui nobis omnia bona loqueris, nec insanos facis, nec a quoquam fieri sinis. Deus qui nos revocas in viam. Deus qui nos deducis ad ianuam. Deus qui facis ut pulsantibus aperiatur (Mt 7, 8). Deus qui nobis das panem vitae (Gv 6, 35.48). Deus per quem sitimus potum, quo hausto nunquam sitiamus (Gv 4, 14; 6, 35). Deus qui arguis saeculum de peccato, de iustitia, et de iudicio (Gv 16, 8). Deus per quem nos non movent qui minime credunt. Deus per quem improbamus eorum errorem, qui animarum merita nulla esse in te putant. Deus per quem non servimus infirmis et egenis elementis (6 Gal 4, 9), Deus qui nos purgas, et ad divina praeparas praemia, adveni mihi propitius tu.

1. 4. Quidquid a me dictum est, unus Deus tu, tu veni mihi in auxilium; una aeterna vera substantia, ubi nulla discrepantia, nulla confusio, nulla transitio, nulla indigentia, nulla mors. Ubi summa concordia, summa evidentia, summa constantia, summa plenitudo, summa vita. Ubi nihil deest, nihil redundat. Ubi qui gignit, et quem gignit unum est (Gv 10, 30). Deus cui serviunt omnia quae serviunt; cui obtemperat omnis bona anima. Cuius legibus rotantur poli, cursus suos sidera peragunt, sol exercet diem, luna temperat noctem: omnisque mundus per dies, vicissitudine lucis et noctis; per menses, incrementis decrementisque lunaribus; per annos, veris,

morte será submergida pela vitória³⁸⁹ (1 Cor 15, 54-55). Deus que nos converte. Deus que não conduz enquanto não nos despojarmos, e que nos transforma ao encaminhar. Deus que nos faz suplicar. Deus que nos une; Deus que nos reveste de toda verdade; Deus que a nos fala tudo de bom, e que insensatos não germina, tampouco os permite em qualquer lugar. Deus que nos reconduz ao caminho. Deus que nos transporta ao portal de passagem³⁹⁰. Deus aberto àqueles que solicitam acesso³⁹¹ (Mt 7, 8). Deus, que nos dá o pão da vida³⁹² (Jo 6, 35). Deus, que nos dá a sede de beber aquilo que tomado nos sacia³⁹³ (Jo 4, 14). Deus, que nos mostra uma geração de pecado, de justiça e de juízo³⁹⁴ (Jo 16, 8). Deus, por quem não se atraem aqueles que pouco crêem. Deus que reprova os erros daqueles que pensam que as almas não tenham nenhum mérito em se purificar. Deus, por quem não somos escravos dos tolos e fracos (Gal 4, 9)³⁹⁵. Deus, que nos purifica e prepara para a recompensa divina, nos propicie vivê-lo.

1. 4. Tudo quanto aqui digo tu és, venha em meu socorro, meu único Deus; única, eterna e verdadeira substância, donde não existe nenhuma discordância, nem dúvidas, nem mudanças, nem carências, nem morte. Apenas a superior concórdia, a superior evidência, a superior constância, a superior plenitude, e uma vida suprema. Donde nada falta nem sobra. Donde o que gera e o gerado são unos³⁹⁶ (Jo 10, 30). Deus, que a todos os servos assiste; e, ao qual obedecem todas as boas almas. Deus, de quem as leis contêm todo o movimento incessante do universo; o sol produz o dia e a lua adiciona a noite, organiza todo o mundo em dias, pela sucessão de luzes e noites; para a apreciação, durante os meses, das luas

³⁸⁹ [...] cum autem mortale hoc induerit immortalitatem tunc fiet sermo qui scriptus est absorta est mors in victoria [...] ubi est mors victoria tua ubi est mors stimulus tuus (1 Cor 15, 54-55). (Quando este corpo corruptível estiver revestido da incorruptibilidade, e quando este corpo mortal estiver revestido da imortalidade, então se cumprirá a palavra da Escritura; A morte foi tragada pela vitória).

³⁹⁰ Referência a Ianus, divindade das portas de passagem.

³⁹¹ [...] omnis enim qui petit accipit et qui quaerit invenit et pulsanti aperiatur (Mt 7, 8). (Porque todo aquele que pede, recebe. Quem busca, acha e a quem bate, abrir-se-á).

³⁹² Dixit autem eis Iesus ego sum panis vitae qui veniet ad me non esuriat et qui credit in me non sitiet umquam (Jo 6, 35). (Eu sou o pão da vida: aquele que vem a mim não terá fome, e aquele que crê em mim jamais terá sede).

³⁹³ [...] sed aqua quam dabo ei fiet in eo fons aquae salientis in vitam aeternam (Jo 4, 14). (Mas a água que eu lhe der virá a ser nele fonte de água que jorrará até a vida eterna).

³⁹⁴ [...] et cum venerit ille arguet mundum de peccato et de iustitia et de iudicio (Jo 16, 8). (E quando ele vier, convencerá o mundo a respeito do pecado, da justiça e do juízo).

³⁹⁵ [...] nunc autem cum cognoveritis Deum immo cogniti sitis a Deo quomodo convertimini iterum ad infirma et egena elementa quibus denuo servire vultis (Gal 4, 9). (Agora, porém, conhecendo a Deus, ou melhor, sendo conhecidos por Deus, como é que tornais aos rudimentos fracos e miseráveis, querendo de novo escavar-vos a eles?)

³⁹⁶ [...] ego et Pater unum sumus (Jo 10, 30) (Eu e o pai somos um).

aestatis, autumni et hiemis successionibus; per lustra, perfectione cursus solaris; per magnos orbis, recursu in ortus suos siderum, magnam rerum constantiam, quantum sensibilis materia patitur, temporum ordinibus replicationibusque custodit. Deus cuius legibus in aevo stantibus, motus instabilis rerum mutabilium perturbatus esse non sinitur, frenisque circumeuntium saeculorum semper ad similitudinem stabilitatis revocatur: cuius legibus arbitrium animae liberum est, bonisque praemia et malis poenae, fixis per omnia necessitatibus distributae sunt. Deus a quo manant usque ad nos omnia bona, a quo coercentur a nobis omnia mala. Deus supra quem nihil, extra quem nihil, sine quo nihil est. Deus sub quo totum est, in quo totum est, cum quo totum est. Qui fecisti hominem ad imaginem et similitudinem tuam quod qui se ipse novit agnoscit. Exaudi, exaudi, exaudi me, Deus meus, Domine meus, rex meus, pater meus, causa mea, spes mea, res mea, honor meus, domus mea, patria mea, salus mea, lux mea, vita mea. Exaudi, exaudi, exaudi me more illo tuo paucis notissimo.

1. 5. Iam te solum amo, te solum sequor, te solum quaero, tibi soli servire paratus sum, quia tu solus iuste dominaris; tui iuris esse cupio. Iube, quaeso, atque impera quidquid vis, sed sana et aperi aures meas, quibus voces tuas audiam. Sana et aperi oculos meos, quibus nutus tuos videam. Expelle a me insaniam, ut recognoscam te. Dic mihi qua attendam, ut aspiciam te, et omnia me spero quae iusseris esse facturum. Recipe, oro, fugitivum tuum, Domine, clementissime pater: iamiam satis poenas dederim, satis inimicis tuis, quos sub pedibus habes, servierim, satis fuerim fallaciarum ludibrium. Accipe me ab istis fugientem famulum tuum, quia et isti me quando a te fugiebam acceperunt alienum. Ad te mihi redeundum esse sentio: pateat mihi pulsanti ianua tua; quomodo ad te

crescente e minguante, durante os anos, na sucessão da primavera, verão, outono e inverno; para iluminar na perfeição do curso solar, onde grandes planetas giram no espaço em órbita ao sol; magnas e constantes coisas, enquanto parte sensível da matéria, na ordem dos tempos na revolução celeste que conserva. Deus, em suas leis eternas não existe inquietação variável dos corpos em movimento, que com segurança o fazem por séculos em sua estabilidade: tuas leis dão liberdade ao arbítrio humano ao premiar os bons e acoimar os maus, ao fixar e abastar as necessidades de tudo. Deus de ti procede até nós todos os bens e, de nos afastas todos os males. Deus, nada existe acima de ti, tampouco fora, sem o qual nada é. Deus, sob o qual tudo permanece e pelo qual tudo é e, com o qual a totalidade existe. Tu criaste o homem a tua imagem e semelhança³⁹⁷ (Gn 1, 26), assim como distinguirá todo homem que a *si-mesmo* se conhecer Ouvi-me, escutai-me e atendei-me. Meu Deus, Senhor, Rei e Pai, minha origem e meu criador, minha esperança, herança, honra, casa, pátria, saúde, luz e minha vida. Escuta-me, escuta-me, escuta-me como é de teu feitio tão pouco versado.

1. 5. Agora amo somente a ti, que busco e sigo e que me disponho a servir porque somente tu reinas de forma justa; assim, desejo pertencer a teu reino. Peça o que quiseres, mas acura meus ouvidos para ouvir tua voz e abre meus olhos para entender teus sinais; retira de mim toda ignorância para que eu te reconheça. Diz-me aonde devo dirigir minha atenção para ver-te, e farei tudo o que pedires. Senhor Pai clementíssimo eu te peço que retomes este teu prófugo; basta com o que já lhe fiz sofrer, basta de teus inimigos, coloco-me a teus pés, basta de me saciar de falsas aparências. Receba-me para que esse teu servo se salve daqueles que o aliciaram sem que a eles pertencesse, porque de ti vivia longe. Retornar a ti é meu sentimento. Abra o portal de passagem que me reconduza ao caminho, me ensina o modo para chegar a ti. Nada mais tenho quanto essa vontade;

³⁹⁷ [...] et ait faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram et praesit piscibus maris et volatilibus caeli et bestiis universaeque terrae omnique reptili quod movetur in terra (Gn 1, 26). (Façamos o homem à nossa semelhança. Que ele reine sobre os peixes do mar, sobre as aves dos céus, sobre os animais doméstios, sobre toda a terra, e sobre todos os répteis que se arrastam sobre a terra.

perveniatur doce me. Nihil aliud habeo quam voluntatem; nihil aliud scio nisi fluxa et caduca spernenda esse; certa et aeterna requirenda. Hoc facio, Pater, quia hoc solum novi; sed unde ad te perveniatur ignoro. Tu mihi suggere, tu ostende, tu viaticum praebe. Si fide te inveniunt qui ad te refugiunt, fidem da; si virtute, virtutem; si scientia, scientiam. Auge in me fidem, auge spem, auge caritatem. O admiranda et singularis bonitas tua!

1. 6. Ad te ambio, et quibus rebus ad te ambiatur, a te rursum peto. Tu enim si deseris, peritur sed non deseris, quia tu es summum bonum, quod nemo recte quaesivit, et minime invenit. Omnis autem recte quaesivit, quem tu recte quaerere fecisti. Fac me, Pater, quaerere te, vindica me ab errore; quaerenti te mihi nihil aliud pro te occurrat. Si nihil aliud desidero quam te, inveniam te iam, quaeso, Pater. Si autem est in me superflui alicuius appetitio, tu ipse me munda, et fac idoneum ad videndum te. Caeterum de salute huius mortalis corporis mei, quamdiu nescio quid mihi ex eo utile sit, vel eis quos diligo, tibi illud committo, Pater sapientissime atque optime, et pro eo quod ad tempus admonueris deprecabor: tantum oro excellentissimam clementiam tuam, ut me penitus ad te convertas, nihilque mihi repugnare facias tendenti ad te, iubeasque me dum hoc ipsum corpus ago atque porto, purum, magnanimum, iustum, prudentemque esse, perfectumque amatorem perceptoremque sapientiae tuae, et dignum habitatione, atque habitatorem beatissimi regni tui. Amen, amen.

CAPITVLVM II

2. 7. A. - Ecce oravi Deum (Lv 19, 18).
R. - Quid ergo scire vis?
A. - Haec ipsa omnia quae oravi.
R. - Breviter ea collige.
A. - Deum et animam scire cupio.
R. - Nihilne plus?
A. - Nihil omnino.
R. - Ergo incipe quaerere. Sed prius explica quomodo tibi si demonstratur Deus, possis dicere: Sat est.
A. - Nescio quomodo mihi demonstrari debeat, ut dicam: Sat est: non enim credo me scire aliquid sic, quomodo scire Deum desidero.

nenhuma coisa outra saberia, a não ser de minha desprezível fraqueza e efemeridade, ante a certa e eterna busca. O que devo fazer Pai, porque me percebo só; mas para chegar a ti desconheço o como. Ensina-me, me mostre, me forneça recursos a esta campanha. Se com a *fé* chegam a ti os que te buscam, dá-me *fé*, se com a virtude, dá-me virtude, se com ciência, dá-me conhecimento. Aumente minha *fé*, minha esperança, minha caridade... Oh! Quão admirável e singular é tua bondade.

1. 6. A ti se elevam minhas aspirações, e peço para a ti volver. Se tu me abandonares, a morte se lançará sobre mim; mas sei que isto tu não permitirás, porque é o sublime Bem, e sem este nada se busca adequadamente. Desejo o que de ti recebi, o dom de te buscar. Pai, que eu possa te procurar, sem incorrer em erros e, que nenhum outrem me decorra desde agora senão ti, pois meu único desejo é tê-lo em mim; esteja ao meu alcance, e se em mim algum desejo supérfluo existir, me purifique para te ver. À saúde do meu corpo mortal, que de há muito tempo desconheço a utilidade e, àqueles que eu considero desejo que se unam em ti. Pai sapientíssimo e perfeito, eu lhe suplico por esta minha necessidade, que sei oportunamente consentirá. Agora só imploro tua nobilíssima clemência para que me converta plenamente a ti e, em mim se dissipe todas as aversões que se oponham a isto, ao tempo necessário para o esforço deste corpo, a fim de que se torne puro, magnânimo, justo e prudente, perfeito amante, conhecedor de tua sapiência e digno desta habitação. E, enquanto seu habitante, que eu mereça teu bem aventurado reino. Amém!

O que existe a se amar?

2. 7. A. - Meu Deus! Suplico-te.
R. - O que queres saber exatamente?
A. - Tudo o que tenho te rogado.
R. - Faça uma breve síntese.
A. - Desejo conhecer a Deus e a alma.
R. - Nada mais?
A. - Absolutamente mais nada.
R. - Logo inicie tua busca. Mas, antes esclare o modo que a ti se demonstraria Deus, para que asseverasses ser o suficiente.
A. - Não sei de que modo a mim demonstraria, tal a ser suficiente, porque desconheço a profundidade pela qual poderei conhecer a

R. - Quid ergo agimus? Nonne censes prius tibi esse sciendum, quomodo tibi Deum scire satis sit, quo cum perveneris non amplius quaeras?

A. - Censeo quidem; sed quo pacto fieri possit, non video. Quid enim Deo simile unquam intellexi, ut possim dicere: Quomodo hoc intellego, sic volo intellegere Deum?

R. - Qui nondum Deum nosti, unde nosti nihil te nosse Deo simile?

A. - Quia si aliquid Deo simile scirem, sine dubio id amarem: nunc autem nihil aliud amo quam Deum et animam, quorum neutrum scio.

R. - Non igitur amas amicos tuos?

A. - Quo pacto eos possum, amans animam, non amare?

R. - Hoc modo ergo et pulices et cimices amas?

A. - Animam me amare dixi, non animalia.

R. - Aut homines non sunt amici tui, aut eos non amas: omnis enim homo est animal, et animalia te non amare dixisti.

A. - Et homines sunt, et eos amo, non eo quod animalia, sed eo quod homines sunt; id est, ex eo quod rationales animas habent, quas amo etiam in latronibus. Licet enim mihi in quovis amare rationem, cum illum iure oderim qui male utitur eo quod amo. Itaque tanto magis amo amicos meos, quanto magis bene utuntur anima rationali, vel certe quantum desiderant ea bene uti.

CAPITVLVM III

3. 8. R. - Accipio istud: sed tamen si quis tibi diceret: Faciam te sic Deum nosse, quomodo nosti Alypium; nonne gratias ageres, et diceres: Satis est?

A. - Agerem quidem gratias, sed satis esse non dicerem.

R. - Cur, quaeso?

A. - Quia Deum ne sic quidem novi quomodo Alypium, et tamen Alypium non satis novi.

R. - Vide ergo ne impudenter velis satis Deum nosse, qui Alypium non satis nosti.

A. - Non sequitur. Nam in comparatione siderum, quid est mea coena vilis? et tamen cras quid sim coenaturus ignoro; quo autem signo luna futura sit, non impudenter me scire profiteor.

Deus.

R. - Logo o que faremos? Não avalias que primeiro a ti deveria ser conhecido a forma pela qual esse conhecimento de Deus seria satisfatório, tal a cessar tua busca?

A. - Concordo; mas não vejo como conseguir isso. Acaso conhecerias algo semelhante a Deus para que eu pudesse expor: "Assim como conheço isto, quero conhecer a meu Deus".

R. - Se admite a Deus desconhecer, como saberia lhe existir algo semelhante?

A. - Porque se eu conhecesse algo análogo a Deus, sem dúvida o amaria: agora nenhuma coisa outra amo como a Deus e a alma, que ambos desconheço.

R. - Então não amas a teus amigos?

A. - Ao amar a alma, como poderia não os amar?

R. - Logo, por esse modo, amarias também pulgas e fungos?

A. - Afirmei amar as almas e, não seres vivos outros.

R. - Ou os homens não são teus amigos ou não os ama: pois todo homem é um ser vivo, um animal e tu proferes não amá-los.

A. - Amo os homens não por sua natureza animal, mas pela humana, isto significa que eles têm almas racionais, e isto eu aprecio até nos ladrões. Posso assim amar a razão de todos, mesmo que tempestuosos usem o mal, ainda os amarei. Desta forma, tanto mais amo meus amigos quanto melhor utilizem sua alma racional, ou ainda quando mais desejem dela fazer uso.

O conhecimento de Deus

3. 8. R. - Aceito o que dizes. Contudo se alguém te propusesse: Far-te-ei conhecer a Deus assim como conheces a Alípio! Dirias: Isso me satisfaz?

A. - Eu o agradeceria, mas não me daria por satisfeito.

R. - Indago por quê?

A. - De que modo conhecer a Deus como a Alípio, se deste o conhecimento que tenho não me satisfaz.

R. - Reflita sobre não ser uma insolência querer conhecer a Deus o suficiente, se nem ao amigo Alipius conheces.

A. - Discordo. Comparado ao universo, o que existiria de mais ínfimo que minha ceia?

Contudo, não sei o que cearei amanhã, mas reconheço o sinal da fase da lua em que estaremos.

R. - Ergo vel ita Deum nosse tibi satis est, ut nosti quo cras signo luna cursura sit?

A. - Non est satis: nam hoc sensibus approbo. Ignoro autem utrum vel Deus vel aliqua naturae occulta causa subito lunae ordinem cursumque commutat: quod si acciderit, totum illud quod praesumpseram, falsum erit.

R. - Et credis hoc fieri posse?

A. - Non credo. Sed ego quid sciam quaero, non quid credam. Omne autem quod scimus, recte fortasse etiam credere dicimur; at non omne quod credimus, etiam scire.

R. - Respui igitur in hac causa omne testimonium sensuum?

A. - Prorsus respuo.

R. - Quid? illum familiarem tuum quem te adhuc ignorare dixisti, sensu vis nosse, an intellectu?

A. - Sensu quidem quod in eo novi, si tamen sensu aliquid noscitur, et vile est, et satis est: illam vero partem qua mihi amicus est, id est ipsum animum, intellectu assequi cupio.

R. - Potestne aliter nosci?

A. - Nullo modo.

R. - Amicum igitur tuum et vehementer familiarem, audes tibi dicere esse ignotum?

A. - Quidni audeam? Illam enim legem amicitiae iustissimam esse arbitror, qua praescribitur ut sicut non minus, ita nec plus quisque amicum quam seipsum diligat (Lv 19, 18). Itaque cum memetipsum ignorem, qua potest a me affici contumelia, quem mihi esse dixero ignotum, cum praesertim, ut credo, ne ipse quidem se noverit?

R. - Si ergo ista quae scire vis, ex eo sunt genere quae intellectus assequitur, cum dicerem impudenter te velle Deum scire, cum Alypium nescias, non debuisti mihi coenam tuam et lunam proferre pro simili, si haec, ut dixisti, ad sensum pertinent.

CAPITVLVM IV

4. 9. R. - Sed quid ad nos? Nunc illud responde: si ea quae de Deo dixerunt Plato et Plotinus vera sunt, satisne tibi est ita Deum scire, ut illi sciebant?

A. - Non continuo, si ea quae dixerunt, vera sunt, etiam scisse illos ea necesse est. Nam multi copiose dicunt quae nesciunt, ut ego ipse omnia quae oravi, me dixi scire cupere,

R. - Ficiarias satisfeito, em conhecer a Deus como sabes a fase da lua amanhã?

A. - Não seria suficiente, porque isso compete à percepção sensível. Por outro lado, ignoro se porventura ou Deus ou algo natural oculto e imprevisto alterará a ordem do curso da lua; se ocorrer adiantaria ser uma falsidade.

R. - E julgas que isso seria possível?

A. - Não creio! Todavia agora busco o saber, não a crença. Tudo o que conhecemos, por certo deveríamos dizer crer e, do mesmo modo tudo que cremos, também conhecemos.

R. - Desta forma, neste ponto recusas o testemunho dos sentidos?

A. - Totalmente.

R. - Por quê? Aquele teu amigo, de ti desconhecido, queres conhecê-lo com os sentidos ou com o conhecimento?

A. - Aquilo que dele sei pelos sentidos, se é que por estes conheçamos, é de pouco valor e me basta; porém quero conhecer a parte que amo, a alma que espero alcançar pelo intelecto.

R. - Poderia conhecê-la de forma outra?

A. - De modo algum!

R. - E, te atreves a afirmar que desconhece um amigo tão afetuoso e familiar?

A. - Por que não ousaria? Julgo justíssima a lei da amizade, a qual prescreve amar a um amigo nem menos e nem mais do que se ama a *si-mesmo*. E, como eu não conheço nem a mim próprio, não vejo nenhuma injustiça dizer que um amigo é desconhecido, sobretudo se nem ele mesmo se conhece, segundo imagino.

R. - Assim, logo quererás indagar a natureza intelectual. Ao te censurar com a presunção do conhecer a Deus sem conhecer a Alípio, não estaria bem a propósito à lua ter como exemplo; esta pertence ao domínio dos sentidos, segundo dizes.

A verdadeira ciência

4. 9. R. - Mas e para nós, além disso? Agora responda a isso: se for verdade o que de Deus disseram Platão e Plotinus, a ti seria suficiente o que eles conheciam?

A. - A isso não dou créditos. Do que disseram se verdades fossem, não se conclui que o fizeram com ciência. Em verdade, muitos

quod non cuperem si iam scirem: num igitur eo minus illa dicere potui? Dixi enim non quae intellectu comprehendi, sed quae undecumque collecta memoriae mandavi, et quibus accommodavi quantam potui fidem: scire autem aliud est.

R. - Dic, quaeso, scisne saltem in geometrica disciplina quid sit linea?

A. - Istud plane scio.

R. - Nec in ista professione vereris Academicos?

A. - Non omnino. Illi enim sapientem errare noluerunt; ego autem sapiens non sum. Itaque adhuc non vereor earum rerum quas novi, scientiam profiteri. Quod si, ut cupio, pervenero ad sapientiam, faciam quod illa monuerit.

R. - Nihil renuo: sed, ut quaerere coeperam, ita ut lineam nosti, nosti etiam pilam quam sphaeram nominant?

A. - Novi.

R. - Aequè utrumque nosti, an aliud alio magis aut minus?

A. - Aequè prorsus. Nam in utroque nihil fallor.

R. - Quid haec, sensibusne percepisti, an intellectu?

A. - Imo sensus in hoc negotio quasi navim sum expertus. Nam cum ipsi me ad locum quo tendebam pervexerint, ubi eos dimisi, et iam velut in solo positus coepi cogitatione ista volvere, diu mihi vestigia titubarunt. Quare citius mihi videtur in terra posse navigari, quam geometricam sensibus percipi, quamvis primo discentes aliquantum adiuvaré videantur.

R. - Ergo istarum rerum disciplinam, si qua tibi est, non dubitas vocari scientiam?

A. - Non, si Stoici sinant, qui scientiam tribuunt nulli, nisi sapienti. Perceptionem sane istorum me habere non nego, quam etiam stultitiae concedunt: sed nec istos quidquam pertimesco. Prorsus haec quae interrogasti scientia teneo: perge modo; videam quorsum ista quaeris.

R. - Ne propra, otiosi sumus. Intentus tantum accipe, ne quid temere concedas. Gaudentem te studeo reddere de rebus quibus nullum casum pertimescas, et quasi parvum negotium sit, praecipitare iubes?

A. - Ita Deus faxit, ut dicis. Itaque arbitrio tuo rogato, et obiurgato gravius, si

copiosamente falam daquilo que desconhecer tal como eu mesmo expressei em minhas preces; a mim o desejo é conhecer e, não o desejaria se já o soubesse. Por acaso não deveria expressá-lo? Tecer de fato, conceitos que o intelecto desconhece, recolhidos aqui e ali para depositar na memória e harmonizá-los com a *fé*; mas, saber é outra coisa!

R. - Dize-me então, se sabes o que é uma linha na geometria?

A. - Certamente que sei!

R. - Não temes este conceito dos acadêmicos?

A. - Não totalmente, porque eles são sábios e não pretendem errar e, eu não pertença a essa casta. Não temo, pois, confessar a ciência das coisas que conheço. Mas sim, como chegar à sapiência; farei o que me aconselhar.

R. - Nada me oponho: mas, continuemos na busca. Como conheces a linha? Saberias a figura a qual se denomina esfera?

A. - Conheço.

R. - Ambas igualmente, ou conhecerias mais uma que outra?

A. - Conheço ambas igualmente. Com efeito, não me enganaria com as duas.

R. - Percebe ambas com os sentidos ou com a inteligência?

A. - Até este ponto os sentidos me serviram como barcos e, quando me transportaram ao ponto almejado, lá os deixei. Assentado em terra firme, os analisei com o pensamento, o que abalou meus fundamentos por muito tempo. Acredito que por terra se possa navegar e perceber os sentidos geométricos, o que seria uma ajuda aos alunos principiantes.

R. - Logo, esta disciplina que conhece, acredita poder chamá-la de ciência?

A. - Não! Se acaso os estoicos adjudicaram só serem sábios os que possuíssem a ciência, a isso eu tenho uma clara percepção da qual muito receio, de ser uma concessão insensata. Tenho ciência das verdades que me interrogas. Prosigamos e vejamos aonde me levarás.

R. - Não te apresse, nenhum trabalho nos obriga a fazê-lo dessa forma. Proceda com cautela e não te precipite. Gostaria de te ver na posse de algumas verdades, sem temor de erro e, se me julgares lento, me estimule a acelerar a marcha?

A. - Pois bem! Deus ilumine tuas palavras.

quidquam tale posthac.

4. 10. R. - Ergo lineam in duas lineas per longum scindi. Manifestum tibi est nullo modo posse?

A. - Manifestum.

R. - Quid, transversim?

A. - Quid, nisi infinite secari posse?

R. - Quid, sphaeram ex una qualibet parte a medio, ne duos quidem pares circulos habere posse pariter lucet?

A. - Pariter omnino.

R. - Quid linea et sphaera? unumne aliquid tibi videntur esse, an quidquam inter se differunt?

A. - Quis non videat differre plurimum?

R. - At si aequae illud atque hoc nosti, et tamen inter se, ut fateris, plurimum differunt, est ergo differentium rerum scientia indifferens?

A. - Quis enim negavit?

R. - Tu paulo ante. Nam cum te rogassem quomodo velis Deum nosse, ut possis dicere: Satis est; respondisti te ideo nequire hoc explicare, quia nihil haberes perceptum, similiter atque Deum cupis percipere, nihil enim te scire Deo simile. Quid ergo nunc? linea vel sphaera similes sunt?

A. - Quis hoc dixerit?

R. - Sed ego quaesiveram, non quid tale scires, sed quid scires sic, quomodo Deum scire desideras. Sic enim nosti lineam ut nosti sphaeram, cum se non sic habeat linea ut se habet sphaera. Quamobrem responde utrum tibi satis sit sic Deum nosse, ut pilam illam geometricam nosti; hoc est, ita de Deo nihil, ut de illa, dubitare.

CAPITVLVM V

5. 11. A. - Quaeso te, quamvis vehementer urgeas atque convincas, non audeo tamen dicere ita me velle Deum scire, ut haec scio. Non solum enim res, sed ipsa etiam scientia mihi videtur esse dissimilis. Primo, quia nec linea et pila tantum inter se differunt, ut tamen eorum cognitionem una disciplina non contineat: nullus autem geometres Deum se docere professus est. Deinde, si Dei et istarum rerum scientia par esset, tantum gauderem quod ista novi; quantum

Segundo tua prudência me censure firme se incorrer em faltas semelhantes.

4.10. A. - Seria evidente para ti que uma linha longitudinal não poderia se dividir em duas?

A. – Evidentemente.

R. – E transversalmente?

A. – Sim. Infinitas intersecções se fariam.

R. - Não seria também evidente que na esfera, de qualquer ponto externo ao centro, se possam ter linhas divergentes (raio)?

A. – Também é evidente.

R. – O que sabes da linha e da esfera? São coisas idênticas ou diferentes entre si?

A. – Quem não veria tanta diferença?

R. - Sim, pois igualmente conheces ambas que diferem muito entre si, segundo afirmas, logo existe uma ciência indistinta para coisas diferentes.

A. - Existe alguém que negasse isto?

R. - Tu o fizeste há pouco, quando questionado sobre como querias conhecer a Deus tal que fosse suficiente, respondestes não poder explicar por não saber como aferir o conhecimento de Deus, posto nada semelhante a Ele a ciência teria. Bem e agora: a linha e a esfera são semelhantes?

A. - Quem afirmaria isto?

R. - Mas eu não perguntei se conhecias algo parecido a Deus, ou se conhecias algo como uma ciência tão perfeita como aquilo que espera conhecer de Deus. Conheces a linha e a esfera, não obstante serem coisas distintas entre si. Dize-me então, se a ti bastará conhecer a Deus como conheces uma esfera geométrica; um conhecimento sensível certo e seguro?

Como uma mesma ciência pode abarcar coisas diversas?

5. 11. A. - Por mais que me apresse não me atreveria dizer que desejo conhecer a Deus como às verdades matemáticas. Porque não são senão uma mesma ciência, da qual objetivo me parece ser diferente. Primeiro, porque nem a linha nem a esfera diferem tanto entre si que não sejam compreendidas por uma mesma disciplina. Entretanto, nenhum geômetra presumiria ensinar a Deus. Além do que, coisas tão distintas de Deus como as ciências, delas teria eu prazer em conhecê-las, como

me Deo cognito gavisurum esse praesumo. Nunc autem permultum haec in illius comparatione contemno, ut nonnumquam videatur mihi si illum intellexero, et modo illo quo videri potest videro, haec omnia de mea notitia esse peritura: siquidem nunc prae illius amore iam vix mihi veniunt in mentem.

R. - Esto plus te ac multo plus quam de istis Deo cognito gavisurum, rerum tamen non intellectus dissimilitudine; nisi forte alio visu terram, alio serenum coelum intueris, cum tamen multo plus illius quam huius aspectus te permulceat. Oculi autem si non falluntur, credo te interrogatum utrum tibi tam certum sit terram te videre quam coelum, tam tibi certum esse respondere debere, quamvis non tam terrae quam coeli pulchritudine atque splendore laeteris.

A. - Movet me, fateor, haec similitudo, adducorque ut assentiar quantum in suo genere a coelo terram, tantum ab intellegibili Dei maiestate spectamina illa disciplinarum vera et certa differre.

CAPITVLVM VI

6. 12. R. - Bene moveris. Promittit enim ratio quae tecum loquitur, ita se demonstraturam Deum tuae menti, ut oculis sol demonstratur. Nam mentis quasi sui sunt oculi sensus animae; disciplinarum autem quaeque certissima talia sunt, qualia illa quae sole illustrantur, ut videri possint, veluti terra est atque terrena omnia: Deus autem est ipse qui illustrat. Ego autem ratio ita sum in mentibus, ut in oculis est aspectus. Non enim hoc est habere oculos quod aspicere; aut item hoc est aspicere quod videre. Ergo animae tribus quibusdam rebus, opus est ut oculos habeat quibus iam bene uti possit, ut aspiciat, ut videat. Oculus animae mens est ab omni labe corporis pura, id est, a cupiditatibus rerum mortalium iam remota atque purgata: quod ei nihil aliud praestat quam fides primo. Quod enim adhuc ei demonstrari non potest vitiis inquinatae atque aegrotanti, quia videre nequit nisi sana, si non credat aliter se non esse visuram, non dat operam suae sanitati. Sed quid, si credat quidem ita se rem habere ut dicitur, atque ita se, si videre potuerit, esse visuram, sanari se tamen posse desperet; nonne se prorsus abicit

igualmente seria o prazer em conhecer a Deus. Agora menosprezo tudo que a Ele confronta e, acredito que conhecê-lo e vê-lo de algum modo possível, faria debandar de minha mente todas as outras informações das coisas, porque agora, minha memória só se ocupa do amor que a Ele tenho.

R. - Concordo que do conhecimento divino experimentarás um prazer que não te dão coisas outras, isso se deve à natureza destas e não ao intelecto. Talvez tenhas outro olhar para a beleza e harmonia da terra que à serenidade do céu. Salvo engano, já te questionei se seria igual a tua visão do céu e a da terra e, a resposta deve ter sido afirmativa, porque não sentes o prazer da alma e da terra com o esplendor e magnificência que julgas encontrar no céu.

A. - Interessa-me esta analogia que me induz a afirmar que assim como está distante a verdade das coisas do céu e da terra, estariam também seguras e certas as verdades de disciplinas da inteligência sublime de Deus.

Os olhos da alma com os quais se percebe a Deus

6. 12. R. – É razoável teu interesse. Porque este outro que te fala mostrará Deus assim como se mostra o sol aos olhos. A energia da alma é como os olhos da mente; os axiomas e verdades das ciências se assemelham aos objetos ilustrados pelo sol, para que possam ser vistos como a terra e tudo o que é terreno. Deus é o sol que ilumina com sua luz. Eu, seu outro, estou para a tua mente como o raio da visada para os olhos. Não é a mesma coisa ter olhos e ter uma visão, nem visar e ver. Logo a alma necessita de três coisas: ter olhos, visar, e ver. Os olhos são pretextos para a mente pura de toda manifestação corporal, isto é, distante e limpa do impulso instintivo das coisas corruptíveis. E isto, máxime é obtido primeiro com a fé, porque nenhuma outra se esforçará tanto para conseguir a sanidade dos olhos, se não a imaginarmos indispensável para ver àquilo que não pode se mostrar por se achar infectado e débil. Mas, também acreditar que realmente ao sanar esta enfermidade alcançar-se-ia a visão seria incorrer na falta de esperança em desfrutar da saúde; não seria uma verdade que a todo remédio recusado seria uma resistência à recomendação médica?

atque contemnit, nec praeceptis medici obtemperat?

A. - Omnino ita est, praesertim quia ea praecepta necesse est ut morbus dura sentiat.

R. - Ergo fidei spes adicienda est.

A. - Ita credo.

R. - Quid, si et credat ita se habere omnia, et se speret posse sanari, ipsam tamen quae promittitur lucem non amet, non desideret, suisque tenebris, quae iam consuetudine iucundae sunt, se arbitretur debere interim esse contentam; nonne medicum illum nihilominus respuit?

A. - Prorsus ita est.

R. - Ergo tertia caritas necessaria est.

A. - Nihil omnino tam necessarium.

R. - Sine tribus istis igitur anima nulla sanatur, ut possit Deum suum videre, id est intellegere.

6. 13. R. - Cum ergo sanos habuerit oculos, quid restat?

A. - Ut aspiciat.

R. - Aspectus animae, ratio est: sed quia non sequitur ut omnis qui aspiciat videat, aspectus rectus atque perfectus, id est quem visio sequitur, virtus vocatur; est enim virtus vel recta vel perfecta ratio. Sed et ipse aspectus quamvis iam sanos oculos convertere in lucem non potest, nisi tria illa permaneant: fides, qua credat ita se rem habere, ad quam convertendus aspectus est, ut visa faciat beatum; spes, qua cum bene aspexerit, se visurum esse praesumat; caritas, qua videre perfruique desideret. Iam aspectum sequitur ipsa visio Dei, qui est finis aspectus; non quod iam non sit, sed quod nihil amplius habeat quo se intendat: et haec est vere perfecta virtus, ratio perveniens ad finem suum, quam beata vita consequitur. Ipsa autem visio, intellectus est ille qui in anima est, qui conficitur ex intellegente et eo quod intellegitur: ut in oculis videre quod dicitur, ex ipso sensu constat atque sensibili, quorum detracto quolibet, videri nihil potest.

CAPITVLVM VII

7. 14. R. - Ergo cum animae Deum videre, hoc est Deum intellegere contigerit, videamus utrum adhuc ei tria illa sint necessaria. Fides quare sit necessaria, cum

A. - Por certo será desse modo, sobretudo porque tais percepções são difíceis para os doentes.

R. - Logo, há de adjudicar a *esperança* e a *fé*.

A. - Tenho a mesma opinião.

R. - E se admitirmos tudo isto ao considerar a *esperança* de se poder curar, mas sem desejar a luz prometida e ao estar satisfeito em tuas trevas, que como de costume se dizem agradáveis, não seria verdade que se aborreceria ao médico?

A. - Certamente.

R. - Logo se faz necessário uma terceira, a *caridade*.

A. - Nada seria mais necessário.

R. - Logo, sem estas três coisas, nenhuma alma poderia se curar e assim estar habilitada à visão de Deus.

6. 13. R. - Se tiver olhos saudáveis, o que mais te restaria?

A. - Visar!

R. - A razão é a visada da alma, mas como nem todo aquele que visa vê, a boa e perfeita visada seguida da visão se chama virtude, que é a reta e perfeita razão. Contudo a mesma visada dos olhos não poderá se voltar à luz se não possuir as três virtudes: a *fé*, ao crer que na visão do objeto a visar estará a sua felicidade; a *esperança*, ao confiar que o que verá se visou muito bem; a *caridade*, ao querer contemplá-la e nela sentir encanto. A visada segue a mesma visão de Deus, claridade plena a tudo, não porque não se apresente, mas porque Deus é o único ente do qual a possessão se aspira; tal é a verdadeira e perfeita virtude, uma razão que chega a seu fim, premiada com a vida feliz. A visão é um ato intelectual que se verifica na alma como resultado da união do entendimento e do ente conhecido, o mesmo que para a visão ocular concorrem o sentido e o objeto visível e, nenhum deles se possa eliminar, sob júdice de se anular a própria visão.

Fé, Esperança e Caridade

7. 14. R. - Indaguemos, ainda, se estas três coisas serão necessárias à alma, uma vez superada a visão ou intelecção de Deus. A *fé*,

iam videat? Spes nihilominus, quia iam tenet. Caritati vero non solum nihil detrahetur, sed addetur etiam plurimum. Nam et illam singularem veramque pulchritudinem cum viderit, plus amabit; et nisi ingenti amore oculum infixerit, nec ab aspiciendo usquam declinaverit, manere in illa beatissima visione non poterit. Sed dum in hoc corpore est anima, etiamsi plenissime videat, hoc est intellegat Deum; tamen quia etiam corporis sensus utuntur opere proprio, nihil quidem valente ad fallendum, non tamen nihil agente, potest adhuc dici fides ea qua his resistitur, et illud potius verum esse creditur. Item quia in ista vita, quamquam Deo intellecto anima iam beata sit; tamen, quia multas molestias corporis sustinet, sperandum est ei post mortem omnia ista incommoda non futura. Ergo nec spes, dum in hac est vita, animam deserit. Sed cum post hanc vitam tota se in Deum collegerit, caritas restat qua ibi teneatur. Nam neque dicenda est fidem habere quod illa sint vera, quando nulla falsorum interpellatione sollicitatur; neque quidquam sperandum ei restat, cum totum secura possideat. Tria igitur ad animam pertinent, ut sana sit, ut aspiciat, ut videat. Alia vero tria, fides, spes et caritas, primo illorum trium et secundo semper sunt necessaria: tertio vero in hac vita, omnia; post hanc vitam, sola caritas.

CAPITVLVM VIII

8. 15. R. - Nunc accipe, quantum praesens tempus exposcit, ex illa similitudine sensibilibus etiam de Deo aliquid nunc me docente. Intellegibilis nempe Deus est, intellegibilia etiam illa disciplinarum spectamina; tamen plurimum differunt. Nam et terra visibilis, et lux; sed terra, nisi luce illustrata, videri non potest. Ergo et illa quae in disciplinis traduntur, quae quisquis intellegit, verissima esse nulla dubitatione concedit, credendum est ea non posse intellegi, nisi ab alio quasi suo sole illustrentur. Ergo quomodo in hoc sole tria quaedam licet animadvertere; quod est, quod fulget, quod illuminat: ita in illo secretissimo Deo quem vis intellegere, tria quaedam sunt; quod est, quod intellegitur, et quod caetera facit intellegi. Haec duo, id est, teipsum et Deum, ut intellegas, docere te audeo. Sed responde quomodo haec

como poderia ser-lhe necessária, se estás de posse de sua visão? E a *esperança*, ao tempo em que já o conhece? No entanto, a *caridade*, longe de acabar, será fortalecida enormemente. Pois ao contemplar aquela magnificência, soberana e verdadeira, lhe crescerá a chama do amor e, se nele não fixar seus olhos com grande vigor, sem desviar o olhar, não permanecerá nesta virtuosa contemplação. Mas enquanto a alma habitar este corpo mortal, ao compreender Deus como a totalidade, os sentidos se ocuparão destas operações, se bem não lhes seduzam, e ainda que invisíveis, poderia se chamar *fé* àquilo que resiste aos seus afagos e se liga ao sumo Bem. Assim, nesta vida, ainda que seja a alma bem aventurada com o conhecimento de Deus, não obstante padece de muitas enfermidades e espera que se acabe com a morte. Da mesma forma a *esperança* acompanha a alma enquanto peregrina por este mundo. Após a vida presente, ambas se recolhem em Deus e, restará somente a *caridade* que justificou essa ligação. Não se pode chamar de *fé* a união à verdade, livre do risco de erro, tampouco há de se esperar algo, onde tudo se possua. Outras três coisas são necessárias à alma para que esteja saudável, vise e veja: *fé*, *esperança* e *caridade* são imperiosas para do primeiro nível atingir o segundo; conhecer a Deus nesta vida é necessário as três e, na outra vida, só subsistirá a caridade.

Condições para conhecer a Deus

8. 15. R. - Agora, segundo nos permite o tempo, receba este ensinamento derivado daquela analogia das coisas sensíveis. Inteligível é Deus, e à mesma ordem de inteligência pertencem às verdades e teoremas do conjunto de regras para bem dizer ou bem fazer qualquer coisa, embora muito se diferenciem entre si. É visível a Terra e também a luz, mas a primeira não se poderia ver se não houvesse a segunda. Desta forma, tampouco os axiomas das ciências, aceitemos como verdades evidentes sem nenhuma hesitação, a não ser que os iluminemos como um sol. Assim, de forma análoga, na visibilidade do recôndito sol divino podemos notar na alma três evidências: tem uma *existência*, *ilumina* e *resplandece* e, do qual o conhecimento aspira tornar inteligíveis as demais coisas. Atrevo-me, desta forma, a te proporcionar noções das coisas: de Deus e da

acceperis; ut probabilia, an ut vera?

A. - Plane ut probabilia; et in spem, quod fatendum est maiorem surrexi: nam praeter illa duo de linea et pila, nihil abs te dictum est quod me scire audeam dicere.

R. - Non est mirandum: non enim quidquam est adhuc ita expositum, ut abs te sit flagitanda perceptio.

CAPITVLVM IX

9. 16. R. - Sed quid moramur? Aggredienda est via: videamus tamen, quod praecedit omnia, utrum sani simus.

A. - Hoc tu videris, si vel in te, vel in me aliquantum aspicere potes: ego quaerenti, si quid sentio, respondebo.

R. - Amasne aliquid praeter tui Deique scientiam?

A. - Possem respondere, nihil me amare amplius, pro eo sensu qui mihi nunc est; sed tutius respondeo nescire me. Nam saepe mihi usu venit ut cum alia nulla re me crederem commoveri, veniret tamen aliquid in mentem, quod me multo aliter atque praesumpseram pungeret. Item saepe, quamvis in cogitationem res aliqua incidens non me pervellerit, revera tamen veniens perturbavit plus quam putabam: sed modo videor mihi tribus tantum rebus posse commoveri: metu amissionis eorum quos diligo, metu doloris, metu mortis.

R. - Amas ergo et vitam tecum carissimorum tuorum et bonam valetudinem tuam, et vitam tuam ipsam in hoc corpore: neque enim aliter amissionem horum metueres.

A. - Fateor, ita est.

R. - Modo ergo, quod non omnes tecum sunt amici tui, et quod tua valetudo minus integra est, facit animo nonnullam aegritudinem: nam et id esse consequens video.

A. - Recte vides; negare non possum.

R. - Quid, si te repente sano esse corpore sentias et probes, tecumque omnes quos diligis concorditer, liberali otio frui videas, nonne aliquantum tibi etiam laetitia gestiendum est?

A. - Vere aliquantum; imo, si haec praesertim, ut dicis, repente provenerint,

alma, mas antes comente o que te expus. Consideras esta argumentação como provável ou como uma verdade?

A. - Como provável, mas confesso que me vejo levado a uma esperança maior, pois alheio àquelas proposições relativas à linha e à esfera, nada me falou tal que eu pudesse me atrever a dar o nome de ciência.

R. - Não fiques admirado, porque até agora não te ofereci nada que pudesse exigir tal limite de percepção.

O amor a nós próprios

9. 16. R. – Mas, por que nos detivemos? Continuemos em nossa conversa para verificar se estamos profícuos.

A. – A isto vejas tu, se existe em ti ou em mim algum empecilho danoso e, logo procurarei responder o que sinto.

R. - Amas alguma coisa fora do conhecimento de tua alma e de Deus?

A. - Poderia responder de forma negativa segundo meu anseio atual, mas me parece prudente dizer que não sei. Em inúmeros experimentos, coisas outras para as quais estava indiferente, ao voltarem a minha memória, impressionaram muito mais do que poderia presumir, e outras representadas pela imaginação não me fizeram falta; na realidade me perturbaram mais do que eu supunha. No estado atual, a meu ver somente me perturbariam três coisas: o medo de perder os amigos, a dor e a morte.

R. - Então, amas a vida de teus amigos, a boa saúde e a vida temporal do corpo, porque se assim não fosse não temerias perdê-los.

A. - Confesso que é bem isso.

R. - Nesse momento, não presente entre teus amigos e não satisfatória tua saúde, isto causaria desordem em tua alma; não existe lógica no que te digo?

A. – Estás certo; não posso negar.

R. - E se de repente experimentasse uma melhora de saúde e aqui vislumbrasse todos os teus amigos a desfrutar de um livre repouso, não te alegrarias extravazar uma extraordinária alegria?

A. - Não há porque negar isso, sobretudo se como diz, tudo ocorresse de improviso. Como

quando me capiam; quando id genus gaudii vel dissimulare permittar?

R. - Omnibus igitur adhuc morbis animi et perturbationibus agitaris. Quoniam ergo talium oculorum impudentia est, velle illum solem videre?

A. - Ita conclusisti quasi prorsus non sentiam quantum sanitas mea promoverit, aut quid pestium recesserit, quantumque restiterit. Fac me istud concedere.

CAPITVLVM X

10. 17. R. - Nonne vides hos corporis oculos etiam sanos, luce solis istius saepe repercuti et averti, atque ad illa sua obscura confugere? Tu autem quid promoveris cogitas, quid velis videre non cogitas: et tamen tecum hoc ipsum discutiam, quid proiecisse nos putas. Divitias nullas cupis?

A. - Hoc quidem non nunc primum. Nam cum triginta tres annos agam, quatuordecim fere anni sunt ex quo ista cupere destiti, nec aliud quidquam in his, si quo casu offerrentur, praeter necessarium victum liberalemque usum cogitavi. Prorsus mihi unus Ciceronis liber facillime persuasit, nullo modo appetendas esse divitias, sed si provenerint, sapientissime atque cautissime administrandas.

R. - Quid honores?

A. - Fateor, eos modo, ac pene his diebus cupere destiti.

R. - Quid uxor? Nonne te delectat interdum pulchra, pudica, morigera, litterata, vel quae abs te facile possit erudiri, afferens etiam dotis tantum, quoniam contemnis divitias, quantum eam prorsus nihilo faciat onerosam otio tuo, praesertim si speres certusque sis nihil ex ea te molestiae esse passurum?

A. - Quantumlibet velis eam pingere atque cumulare bonis omnibus, nihil mihi tam fugiendum quam concubitus esse decrevi: nihil esse sentio quod magis ex arce deiciat animum virilem, quam blandimenta feminea, corporumque ille contactus, sine quo uxor haberi non potest. Itaque, si ad officium pertinet sapientis (quod nondum comperi) dare operam liberis, quisquis rei huius tantum gratia concumbit, mirandus mihi videri potest, at vero imitandus nullo modo: nam tentare hoc periculosius est,

poderia dominar e dissimular minha alegria?

R. – Desta forma se faria vítima de todas as paixões e enfermidades da alma. Não seria uma temeridade visar com tais olhos o sol?

A. - Interroga-me como se não reconhecesse nenhum progresso no estado de minha saúde, e nem soubesse quanta pestilência foi de mim extirpada. Se é que me permite assim observar.

O amor pelas coisas corporais e exteriores

10. 17. R. - Não notas como alguns olhos de corpos saudáveis se ofuscam e retrocedem com o reflexo do sol, e buscam o alívio na escuridão? Miras os olhos ao que está adiante, sem pensar no que desejas ver. Mas, examinemos os progressos que pensas ter conquistado. Não desejas possuir alguma riqueza?

A. - Não é de agora minha renúncia a estas! Tenho trinta e três anos, e faz quatorze que deixei de desejá-las, nem quaisquer outras que mo oferecessem, delas só me serviria o suficiente para meu necessário sustento. Um livro de Cícero espontaneamente me persuadiu de que não se deve pôr o coração em riqueza, e caso a tivesse haveria de administrá-la com grande cautela e prudência.

R. - E as honrarias?

A. - Também deixei de ambicioná-las nestes dias.

R. - E as mulheres? Não te agradaria ter uma esposa bela, casta, virtuosa, instruída ou pelo menos disposta a sê-lo? Ela traria no matrimônio um dote, não para te enriquecer, pois isto te aborreceria, mas o suficiente para uma vida tranquila e, isenta de incômodos e opressões.

A. - Por melhor que dela me fale, mesmo que a adorne de mil atributos, ainda estaria muito distante de meu propósito tal vida conjugal, porque nada arruína um senhorio e a força viril de sua alma, quanto os afagos e o vínculo carnal com uma mulher. Se como tarefa do sábio inclui-se a formação de filhos, (coisa que ainda não descobri), seria somente com esta finalidade que se procura essa tenra opressão. Isso me parece mais algo a ser admirado que imitado. Há mais risco em tentar do que

quam posse felicius. Quamobrem, satis, credo, iuste atque utiliter pro libertate animae meae mihi imperavi non cupere, non quaerere, non ducere uxorem.

R. - Non ego nunc quaero quid decreveris, sed utrum adhuc lucteris, an vero iam ipsam libidinem viceris. Agitur enim de sanitate oculorum tuorum.

A. - Prorsus nihil huiusmodi quaero, nihil desidero; etiam cum horrore atque aspersione talia recordor. Quid vis amplius? Et hoc mihi bonum in dies crescit: nam quanto augetur spes videndae illius qua vehementer aestuo pulchritudinis, tanto ad illam totus amor voluptasque convertitur.

R. - Quid ciborum iucunditas? Quantae tibi curae est?

A. - Ea quae statui non edere, nihil me commovent. Iis autem quae non amputavi, delectari me praesentibus fateor, ita tamen ut sine ulla permotione animi vel visa vel gustata subtrahantur. Cum autem non adsunt prorsus, non audet haec appetitio se inserere ad impedimentum cogitationibus meis. Sed omnino sive de cibo et potu, sive de balneis, caeteraque corporis voluptate nihil interroges: tantum ab ea peto, quantum in valetudinis opem conferri potest.

CAPITVLVM XI

11. 18. R. - Multum profecisti: ea tamen quae restant ad videndam illam lucem, plurimum impediunt. Sed molior aliquid quod mihi videtur facile ostendi; aut nihil edomandum nobis remanere, aut nihil nos omnino profecisse, omniumque illorum quae resecta credimus tabem manere. Nam quaero abs te, si tibi persuadeatur aliter cum multis carissimis tuis te in studio sapientiae non posse vivere, nisi ampla res aliqua familiaris necessitates vestras sustinere possit; nonne desiderabis divitias et optabis?

A. - Assentior.

R. - Quid, si etiam illud appareat, et multis te persuasurum esse sapientiam, si tibi de honore auctoritas creverit, eosque ipsos familiares tuos non posse cupiditatibus suis modum imponere, seque totos convertere ad quaerendum Deum, nisi et ipsi fuerint honorati, idque nisi per tuos honores dignitatemque fieri non posse? nonne ista

felicidade no desfrutar desse benefício. Assim, por zelar pela liberdade de meu espírito, de forma justa e proveitosa, estou resoluto em não desejar, não buscar e a não ter esposa.

R. - Não perguntarei sobre tuas intenções, a não ser que julgues ter vencido a paixão sensual. Estou a examinar a sanidade na interioridade de teus olhos.

A. - Neste ponto nada desejo, nada peço, sinto desprezo e aversão a estas coisas. E agora, o que mais desejas? Porque vejo em mim um progresso crescente todos os dias, pois quanto mais desejo ardentemente contemplar aquela perfeição incorruptível, tanto mais a ela se volta minha afeição e desejo.

R. - E te cativa o gosto pelas iguarias da vida? Ou destas guardas alguma reserva?

A. - Não me perturba nada entre as coisas das quais tenho intenção de privar-me. Os víveres de que me sirvo, certamente, me proporcionam deleite ao saboreá-los, e depois de degustados e, retirados da mesa, não resta nenhum outro apego de minha parte. Se não os tenho, o desejo não aparece e nem tua falta não perturba meus pensamentos. Não questione, dessa forma, a respeito de manjares, bebidas, banhos e outras coisas pertencentes ao prazer corporal, porque só os desejos na medida em que contribuam para a saúde do corpo.

O justo uso dos bens exteriores

11. 18. R. - Muito tens progredido. Contudo, as afeições que ainda tens te impedem muito de ver aquela luz. Utilizarei um meio fácil de demonstrar isso; mesmo se nada nos restar a reprimir e nada tivermos a tirar proveito e, afastadas todas as enfermidades possíveis, questiono se fores persuadido por outros homens de sapiência, de que é impossível se consagrar ao estudo da sapiência sem uma boa base econômica, não desejarias as riquezas?

A. - Sim!

R. - E se igualmente te convencerem que para mostrar a outrem tua sapiência, é conveniente reforçar tua autoridade com mostras de tua honra e, mesmo teus familiares terão também que ser honrados, no evitar excessos de costumes e se dedicar intensamente à investigação da verdade divina. Se tudo isto só

etiam desideranda erunt, et ut proveniant magnopere instandum.

A. - Ita est ut dicis.

R. - Iam de uxore nihil disputo; fortasse enim non potest, ut ducatur, existere talis necessitas: quamquam, si eius amplo patrimonio certum sit sustentari posse omnes quos tecum in uno loco vivere otiose cupis, ipsa etiam concorditer id sinente, praesertim si generis nobilitate tanta polleat, ut honores illos quos esse necessarios iam dedisti, per eam facile adipisci possis, nescio utrum pertineat ad officium tuum ista contemnere.

A. - Quando ego istud sperare audeam?

11. 19. R. - Ita istud dicis, quasi ego nunc requiram quid speres. Non quaero quid negatum non delectet, sed qui delectet oblatum. Aliud est enim exhausta pestis, aliud consopita. Ad hoc enim valet quod a quibusdam doctis viris dictum est, ita omnes stultos insanos esse, ut male olere omne coenum, quod non semper, sed dum commoves, sentias. Multum interest utrum animi desperatione obruatur cupiditas, an sanitate pellatur.

A. - Quamquam tibi respondere non possum, nunquam tamen mihi persuadebis ut hac affectione mentis, qua nunc me esse sentio, nihil me profecisse arbitrer.

R. - Credo propterea tibi hoc videri, quia quamvis ista optare posses, non tamen propter seipsa sed propter aliud expetenda viderentur.

A. - Hoc est quod dicere cupiebam: nam quando desideravi divitias, ideo desideravi ut dives essem, honoresque ipsos, quorum cupiditatem modo me perdomuisse respondi, eorum nescio quo nitore delectatus volebam; nihilque aliud in uxore semper attendi, cum attendi, nisi quam mihi efficeret cum bona fama voluptatem. Tunc erat istorum in me vera cupiditas; nunc ea omnia prorsus aspernor: sed si ad illa quae cupio non nisi per haec mihi transitus datur, non amplectenda appeto, sed subeo toleranda.

R. - Optime omnino: nam nec ego ullarum rerum vocandam puto cupiditatem, quae propter aliud requiruntur.

pode ser obtido com honra, não ambicionarias estas vantagens e, trabalharias para conseguilas?

A. - Sim! É como diz.

R. - Sobre a mulher não discutirei mais, pois talvez não haja necessidade de chegar a um vínculo matrimonial, contudo com um generoso e rico patrimônio de tua mulher, em que ela consentisse com essa finalidade de vida comum, poderias sustentar todos os que vivem em tua companhia, além disso, chegarias à classe da nobreza, que segundo vejo, seria tão útil para as honrarias; terias, dessa forma, força para renunciar a estas vantagens?

A. - Como poderia esperar essas coisas?

11. 19. R. - Respondes como se incitasse tuas esperanças! Não questioneei o prazer daquilo que é negado, mas a sedução do que é oferecido; uma coisa é a infecção extirpada, outra seria ela estar adormecida. A isto um sábio afirmou: "Todos os estúpidos são insensatos, como todo lodo é fétido, mas não estaremos sensíveis a estes se não os remexermos de alguma forma". Interessa se a enfermidade ou cobiça do espírito adormeceu pela desesperança ou foi eliminada pela pureza da saúde.

A. - Ainda que não possa responder nunca me persuadirá, máxime agora, com a vocação íntima que tenho de não me deixar levar por minhas vontades.

R. - Pensas assim porque poderias desejar essas coisas, mas elas não te interessam por si mesmas, a não ser por outros benefícios anexos a elas.

A. - Sim! Foi isso que eu tentei dizer, porque ao desejar riquezas, meu coração foi atrás delas para ser rico e obter honras que agora indiferente se fazem. Por não saber que seus fulgores me seduziriam, e no desejo atrativo de mulheres, buscava o prazer através da boa reputação. Sentia então verdadeira paixão por coisas que agora menosprezo. Contudo se me oferecem isto como um caminho necessário para ir aonde anseio, então, por melhor que sejam estas intenções terão de se contentar com a recusa.

R. - Muito bem, eu também acredito que não se deva chamar de cobiça ao desejo de coisas que se busca, como meio para conseguir outras.

CAPITVLVM XII

Como todos os desejos e paixões devem se dirigir ao sumo bem?

12. 20. R. - Sed quaero abs te, cur eos homines quos diligis, vel vivere, vel tecum vivere cupias?

A. - Ut animas nostras et Deum simul concorditer inquiramus. Ita enim facile cui priori contingit inventio, caeteros eo sine labore perducit.

R. - Quid, si nolunt haec illi quaerere?

A. - Persuadebo ut velint.

R. - Quid, si non possis, vel quod se invenisse iam, vel quod ista non posse inveniri arbitrantur, vel quod aliarum rerum curis et desiderio praepediuntur?

A. - Habebo eos, et ipsi me, sicut possumus.

R. - Quid, si te ab inquirendo etiam impediatur eorum praesentia? nonne laborabis atque optabis, si aliter esse non possunt, non tecum esse potius quam sic esse?

A. - Fateor, ita est ut dicis.

R. - Non igitur eorum vel vitam vel praesentiam propter seipsam, sed propter inveniendam sapientiam cupis?

A. - Prorsus assentior.

R. - Quid? ipsam vitam tuam si tibi certum esset impeditio esse ad comprehendendam sapientiam, velles eam manere?

A. - Omnino eam fugerem.

R. - Quid? si doceris, tam te relicto isto corpore, quam in ipso constitutum, posse ad sapientiam pervenire, curares utrum hic, an in alia vita eo quod diligis frueris?

A. - Si nihil me peius excepturum intellexerem, quod retroageret ab eo quo progressus sum, non curarem.

R. - Nunc ergo propterea mori times, ne aliquo peiore malo involvaris, quo tibi auferatur divina cognitio.

A. - Non solum ne auferatur timeo, si quid forte percepi, sed etiam ne intercludatur mihi aditus eorum quibus percipiendis inhio; quamvis quod iam teneo, mecum mansurum putem.

R. - Non igitur et vitam istam propter seipsam, sed propter sapientiam vis manere.

A. - Sic est.

12. 21. R. - Dolor corporis restat, qui te fortasse vi sua commovet.

A. - Et ipsum non ob aliud vehementer

12. 20. R. - Agora me diz: Por que àqueles amigos a quem amas, desejas que vivam e que contigo permaneçam?

A. - Para investigar o conhecimento de Deus e da alma, tal que aqueles que chegassem primeiro à Verdade pudessem anunciá-la aos outros.

R. - E se não quisessem se dedicar a esta busca?

A. - Eu lhes daria razões para que o fizessem.

R. - E se eles não realizassem teu desejo, por imaginarem já possuir a verdade, ou pela impossibilidade da proposta, ou preocupações e necessidades outras?

A. - Teria a eles e, eles a mim, na forma como possível fosse.

R. - E se mesmo com sua presença, eles desviassem da busca da verdade? E se não conseguisses fazer com que eles não fossem obstáculos aos teus estudos, preferirias estar sem eles que juntos nessa empreita?

A. - Certamente seria como dizes.

R. - Queres a vida e a companhia deles não por si próprias, mas como meio de com eles alcançar a verdade?

A. - Penso assim de fato.

R. - E se tivesses certeza de que tua vida em si é um obstáculo ao alcance da sapiência, quererias prolongá-la?

A. - Absolutamente; dela me desprenderia.

R. - O que farias exatamente se soubesse que tanto no corpo vivo ou ele deposto, a sapiência alcançada seria desfrutada tanto aqui quanto em outra vida?

A. - Isso não me preocupa em face do progresso que fiz e do qual não recuarei, porque nada de ruim me ocorrerá.

R. - Logo terias medo da morte, ao tê-la em conta como um mal maior que possa ocorrer e lhe haurir o conhecimento divino.

A. - Temo perder aquilo que já consegui, se é que de fato o tenha e, que não mais me seja dado o acesso às coisas que ardentemente desejo, ainda que o que já possuo julgue comigo permanecerá.

R. - Por isso anseia a permanência dessa vida não por ela em si, mas pela sapiência que nela jaz.

A. - Exatamente.

12. 21. R. - Restariam os grandes sofrimentos do corpo a te preocupar.

A. - Frente a esses outros tenho muito medo, a

formido, nisi quia me impedit a quaerendo. Quamquam enim acerrimo his diebus dentium dolore torquerer, non quidem sinebar animo volvere, nisi ea quae iam forte didiceram; a discendo autem penitus impediabar, ad quod mihi tota intentione animi opus erat: tamen mihi videbatur, si se ille mentibus meis veritatis fulgor aperiret, aut me non sensurum fuisse illum dolorem, aut certe pro nihilo toleraturum. Sed quia etsi nihil maius aliquando pertuli, tamen saepe cogitans quanto graviores possint accidere, cogor interdum Cornelio Celso assentiri, qui ait summum bonum esse sapientiam, summum autem malum dolorem corporis. Nec eius ratio mihi videtur absurda. Nam quoniam duabus, inquit, partibus compositi sumus, ex animo scilicet et corpore, quarum prior pars est animus melior, deterius corpus est; summum bonum est melioris partis optimum, summum autem malum pessimum deterioris: est autem optimum in animo sapientia, est in corpore pessimum dolor. Summum igitur bonum hominis sapere, summum malum dolere, sine ulla, ut opinor, falsitate concluditur.

R. - Posterius ista videbimus. Aliud enim fortasse nobis ipsa ad quam pervenire nitimur sapientia persuadebit. Si autem hoc esse verum ostenderit, hanc de summo bono et summo malo sententiam sine dubitatione tenebimus.

CAPITVLVM XIII

13. 22. R. - Nunc illud quaerimus, qualis sis amator sapientiae, quam castissimo conspectu atque amplexu, nullo interposito velamento quasi nudam videre ac tenere desideras, qualem se illa non sinit, nisi paucissimis et electissimis amatoribus suis. An vero si alicuius pulchrae feminae amore flagrares, iure se tibi non daret, si aliud abs te quidquam praeter se amari comperisset; sapientiae se tibi castissima pulchritudo, nisi solam arseris, demonstrabit?

A. - Quid ergo adhuc suspensor infelix, et cruciatu miserabili differor? Iam certe ostendi nihil aliud me amare, siquidem

não ser que me impeça desejá-los. Agora mesmo nesses dias, uma enorme dor de dentes me incomodou e, impedia minha concentração; não me consentia pensar senão nas coisas que entendi e por causa dela não consigo apreender coisas novas, porque para isso preciso de toda atenção. Mas pensei que se aquela luz da Verdade minha mente iluminasse, eu não a sentiria ou a suportaria como se nada houvesse. Ao pensar em quantas coisas piores poderia suceder, ocorre-me por concordar com Cornélio Celso³⁹⁸ e, do qual o raciocínio não me consta errôneo, ao afirmar que: “A sapiência é o sumo bem e a dor corpórea seria o sumo mal”. Ele considerou que somos compostos de duas partes, alma e corpo, onde a primeira, a alma, seria a melhor, e a segunda, o corpo, seria a pior. O sumo bem seria a perfeição da parte melhor, e o sumo mal seria a imperfeição da parte pior. Na alma a perfeição seria a sapiência e, no corpo a imperfeição seria a dor, a agonia. Assim, sem qualquer aleivosia, é possível compreender que o sumo bem do homem estaria em seu saber e o sumo mal no sofrimento.

R. – Adiante volveremos a esse tema. De fato até a própria sapiência pela qual estejamos a nos empenhar, poderia nos convencer de algo diverso. Acreditaremos naquilo que ela nos mostrar ser o sumo bem e o sumo mal.

Como e por quais graus se tem acesso à sapiência e ao amor verdadeiro?

13. 22. R. - Vamos procurar agora, qual seria o teu amor à sapiência, aquela que desejas ver sem nenhum véu e assim a abraçar como real, tal como ela se mostra aos seus raríssimos e privilegiados amantes. Se amasses uma linda mulher e ela percebesse que tinhas colocado também este amor em outras coisas, além dela, com toda razão te negaria a mão. Da mesma forma, pensas que a beleza pura da sapiência a ti se mostrará se não for o único objeto de tua afeição?

A. - Pobre de mim! Por que me priva do objeto de meu amor e, prolonga o tormento de meu desejo? Já demonstrei que nenhum outro amor

³⁹⁸ Augustini está, muito provavelmente, a referir Aulo Cornélio Celso (25 a.C. – 50 d.C.), enciclopedista e possivelmente um médico.

quod non propter se amatur, non amatur. Ego autem solam propter se amo sapientiam, caetera vero vel adesse mihi volo, vel deesse timeo propter ipsam; vitam, quietem, amicos. Quem modum autem potest habere illius pulchritudinis amor, in qua non solum non invideo caeteris, sed etiam plurimos quaero qui mecum appetant, mecum inhiant, mecum teneant, mecumque perfruantur; tanto mihi amiciores futuri quanto erit nobis amata communior.

13. 23. R. - Prorsus tales esse amatores sapientiae decet. Tales quaerit illa cuius vere casta est, et sine ulla contaminatione coniunctio. Sed non ad eam una via pervenitur. Quippe pro sua quisque sanitate ac firmitate comprehendit illud singulare ac verissimum bonum. Lux est quaedam ineffabilis et incomprehensibilis mentium. Lux ista vulgaris nos doceat quantum potest, quomodo se illud habeat. Nam sunt nonnulli oculi tam sani et vegeti, qui se, mox ut aperti fuerint, in ipsum solem sine ulla trepidatione convertant. His quodammodo ipsa lux sanitas est, nec doctore indigent, sed sola fortasse admonitione. His credere, sperare, amare satis est. Alii vero ipso quem videre vehementer desiderant, fulgore feriuntur, et eo non viso saepe in tenebras cum delectatione redeunt. Quibus periculosum est, quamvis iam talibus ut sani recte dici possint, velle ostendere quod adhuc videre non valent. Ergo isti exercendi sunt prius, et eorum amor utiliter differendus atque nutriendus est. Primo enim quaedam illis demonstranda sunt quae non per se lucent, sed per lucem videri possint, ut vestis, aut paries, aut aliquid horum. Deinde quod non per se quidem, sed tamen per illam lucem pulchrius effulgeat, ut aurum, argentum et similia, nec tamen ita radiatum ut oculos laedat. Tunc fortasse terrenus iste ignis modeste demonstrandus est, deinde sidera, deinde luna, deinde aurorae fulgor, et albescentis coeli nitor. In quibus seu citius seu tardius, sive per totum ordinem, sive quibusdam contemptis, pro sua quisque valetudine assuescens, sine trepidatione et cum magna voluptate solem videbit. Tale aliquid sapientiae studiosissimis, nec acute, iam tamen videntibus, magistri optimi faciunt. Nam ordine quodam ad eam

me domina, porque o que não se ama por si-mesmo, não se ama! Eu amo a sapiência por ela mesma, mas sua falta me faz temer pelas demais coisas que desejo possuir: a vida, a paz, os amigos. Que limites podem existir no amor àquela beleza da qual outras não invejo, e que ainda desejo multiplicá-la àqueles que como eu queira amá-la? Que a busque, possua e a aprecie; para mim tanto mais amigos quanto mais for nossa amada comum?

13. 23. R. - Assim devem ser aqueles que aspiram à Sapiência. Uma busca que envolve uma honesta e imaculada promessa. Mas não é o único caminho que existe para chegar até ela, pois cada qual, segundo seu estado de sanidade e de energia, segue àquele singular e verdadeiro bem, a luz indizível e incompreensível às inteligências. Nossa luz vulgar pode dela nos dar alguma ideia. Existem olhos tão saudáveis e vigorosos que depois de se abrirem, vislumbram alvo por alvo mesmo sob as dificuldades do brilho da luz do sol. Para eles, a luz é uma qualidade sem que para esse entendimento necessite de ensino, mas apenas de alguma orientação. A alguns basta crer, esperar e amar, para outros, ao contrário, ofuscam-se e desvanecem com a luz que vão contemplar e, sem conseguir o que querem muitas vezes se voltam ao prazer da sombra. A estes, mesmo que melhorem até poderíamos considerá-los saudáveis, mas é arriscado mostrar o que ainda não podem ver. É preciso exercitá-los antes, para haurir seu amor com proveitosa paciência. Primeiro se lhes mostram objetos opacos, mas banhados de luz, como vestidos, casas, etc. Passar depois a fixar a vista em coisas brilhantes não por si mesmas, mas com a reverberação do sol, como o ouro, a prata e outros metais, dos quais o reflexo não danifique os olhos. Logo poderemos lhes mostrar o fogo terreno, e sucessivamente os astros, a lua, o alvorecer, e o cândido resplendor celeste. Cada qual ao se habituar segundo sua disposição à ordem das coisas em sua integridade ou parcialmente, cedo ou tarde se capacitará para encarar o mesmo sol sem dificuldades e com grande prazer. Assim procedem alguns bons professores como os muitos amantes da sapiência, capazes de ver, mas carentes de precisão. À boa disciplina compete a ela chegar por graus, pois chegar sem ordem seria difícil à felicidade. Mas hoje

pervenire bonae disciplinae officium est, sine ordine autem vix credibilis felicitatis. Sed hodie satis, ut puto, scripsimus; parcendum est valetudini.

CAPITVLVM XIV

14. 24. A. - Et alio die: Da, quaeso, inquam, iam si potes, illum ordinem. Duc, age qua vis, per quae vis, quomodo vis. Impera quaevis dura, quaelibet ardua, quae tamen in mea potestate sint, per quae me quo desidero, perventurum esse non dubitem. R. - Unum est quod tibi possum praecipere; nihil plus novi. Penitus esse ista sensibilia fugienda, cavendumque magnopere, dum hoc corpus agimus, ne quo eorum visco pennae nostrae impediatur, quibus integris perfectisque opus est, ut ad illam lucem ab his tenebris evolemus: quae se ne ostendere quidem dignatur in hac cavea inclusis, nisi tales fuerint ut ista vel effracta vel dissoluta possint in auras suas evadere. Itaque, quando fueris talis ut nihil te prorsus terrenorum delectet, mihi crede, eodem momento, eodem puncto temporis videbis quod cupis.

A. - Quando istud erit, oro te? Non enim puto posse mihi haec in summum venire contemptum, nisi videro illud in cuius comparatione ista sordescant.

14. 25. R. - Hoc modo posset et iste oculus corporis dicere: Tum tenebras non amabo, cum solem videro. Videtur enim quasi et hoc ad ordinem pertinere, quod longe est secus. Amat enim tenebras, eo quod sanus non est; solem autem nisi sanus videre non potest. Et in eo saepe fallitur animus, ut sanum se putet et sese iactet; et quia nondum videt, veluti iure conqueritur. Novit autem illa pulchritudo quando se ostendat. Ipsa enim medici fungitur munere, meliusque intellegit qui sint sani, quam iidem ipsi qui sanantur. Nos autem quantum emerserimus, videmur nobis videre: quantum autem mersi eramus, et quo progressi fueramus, nec cogitare, nec sentire permittimur, et in comparatione gravioris morbi sanos esse nos credimus. Nonne vides quam veluti securi hesterno die pronuntiaveramus, nulla iam nos peste detineri, nihilque amare nisi sapientiam; caetera vero non nisi propter istam quaerere aut velle? Quam tibi sordidus, quam foedus,

acredito que temos dado muita ênfase à necessidade de também olhar pela saúde.

Como a sapiência cura os olhos da alma e os disponibiliza a visão?

14. 24. A. - É outro dia. Rogo-te, se for possível que me ordene agora. Vamos! Conduza-me com energia, pela via, nas coisas e na forma que quiser. Ordene acções difíceis, árduas, mas realizável tal que por elas eu possa chegar claramente ao lugar de meus desejos. R. - A ti somente uma coisa poderei prescrever: Uma fuga completa das coisas sensíveis e nos cuidarmos muito enquanto estivermos neste corpo, para que nossas asas não sejam dilaceradas pelas coisas supérfluas desse mundo. Trabalha com afinco durante esta vida terrena para não estimular as asas do espírito. A ela é necessário que esteja íntegra e perfeita, para voar das trevas à luz, esta que não se mostra aos encarcerados na prisão do corpo, a não ser que dele nos libertemos. Desta forma, se nada terreno o atrair, creia-me, verás o que deseja.

A. - Sim! E quando chegará este momento? Penso que nunca alcançarei completamente tal renúncia sem antes ver aquela maravilha da qual a luz tudo ofusca.

14. 25. R. - O mesmo poderia ser dito da visão corporal: Deixou de amar as sombras ao ver o Sol? Como se não fosse da mesma amplitude o assunto que estamos a tratar! Se te satisfazes às sombras é porque estás débil; o sol só pode ser visto com olhos saudáveis. Aqui se engana muito a alma, ao se imaginar saudável ao não estar e, por não se propor à observação, imagina ter direito a se lamentar. Porém, aquela maravilha sabe a ocasião em que deve se apresentar, porque age como um médico que melhor conhece quem está saudável, que os próprios que se põem em suas mãos para se curar. A nós é possível quantificar a nossa evolução, mas nos passa despercebido o abismo de nossa involução e, dessa forma, ainda que submisso a grande enfermidade, nos vangloriamos como se estivéssemos muito bem. Lembra a segurança com que falávamos que nenhuma moléstia nos contagiava e que somente amávamos a sapiência, para sujeitar todo o resto a essa ideia? Que impuro! Quanto

quam execrabilis, quam horribilis complexus femineus videbatur, quando inter nos de uxoris cupiditate quaesitum est! Certe ista nocte vigilantes, cum rursus eadem nobiscum ageremus, sensisti quam te aliter quam praesumpseras, imaginatae illae blanditiae et amara suavitas titillaverit; longe quidem longe minus quam solet, sed item longe aliter quam putaveras; ut sic tibi secretissimus ille medicus utrumque demonstraret, et unde cura eius evaseris, et quid curandum remaneat.

14. 26. A. - Tace obsecro, tace. Quid crucias? quid tantum fodis alteque descendis? Iam flere non duro, iamiam nihil promitto, nihil praesumo, ne me de istis rebus interroges. Certe dicis quod ille ipse quem videre ardeo, noverit quando sim sanus; faciat quod placet: quando placet sese ostendat; iam me totum eius clementiae curaeque committo. Semel de illo credidi quod sic erga se affectos sublevare non cesset. Ego nihil de mea sanitate, nisi cum illam pulchritudinem videro, pronuntiabo.

R. - Prorsus nihil aliud facias. Sed iam cohibe te a lacrymis, et stringe animum. Multum omnino flevisti, et hoc omnino morbus iste pectoris tui graviter accipit.

A. - Modum vis habere lacrymas meas, cum miseriae meae modum non videam? aut valetudinem corporis considerare me iubes, cum ego ipse tabe confectus sim? Sed, quaeso te, si quid in me vales, ut me tentes per aliqua compendia ducere, ut vel vicinitate nonnulla lucis illius, quam, si quid profeci, tolerare iam possum, pigeat oculos referre ad illas tenebras, quas reliqui; si tamen relictas dicendae sunt, quae caecitati meae adhuc blandiri audent.

CAPITVLVM XV

15. 27. R. - Concludamus, si placet, hoc primum volumen, ut iam in secundo aliquam, quae commoda occurrerit, aggrediamur viam. Non enim huic affectioni tuae a moderata exercitatione cessandum est.

A. - Non sinam omnino concludi hunc libellum, nisi mihi modicum quo intentus sim de vicinia lucis aperueris.

R. - Gerit tibi ille medicus morem. Nam nescio quis me quo te ducam fulgor invitat

execrável e horrível seria o abraço conjugal ao discutirmos sobre a servidão da carne! Mas na vigia da noite passada, ao analisar temas de exames anteriores, imaginou sem que se apercebesse, o quanto lhe aguçava o apetite, carícias femininas com sua cruel suavidade, com as quais certamente não estaria afeito, e que poderiam ser muito mais do que imaginava. E assim, aquele médico oculto teria lhe feito ver duas coisas: a enfermidade da qual tinha se livrado e o que restaria para sua cura.

14. 26. A. – Cale-te, por favor, cale-te! Por que me atormentas? Por que me angustias dessa forma, ao revolver meus males? Não suporto mais o pranto de meus olhos. Chega de promessas, tampouco da presunção do pensamento sobre tais fatos. Disse muito bem; o médico a que aspiro conhecer saberá de meu saneamento, então se cumpra e manifeste sua vontade, me entrego inteiramente a sua clemência e cuidado. Ao aqui exposto, não cessará exaltação. Agora, chega de alardear minha sanidade até que me aviste com aquela maravilha.

R. - Porquanto, não faça nenhuma coisa outra. Agora, enxugue tuas lágrimas e te anima. O pranto que tu derramas agravará a enfermidade de teu peito.

A. - Como poderia cessar meu pranto se ele contém o meu infortúnio? Aconselha-me a olhar pela saúde do corpo, quando sou vítima desta moléstia? Mas te rogo, se tens algum poder sobre mim, me guie por algum caminho que se aproxime um pouco daquela luz já conhecida, que me faz crescer, ao não deixar que meus olhos se voltem às trevas desamparadas, se é que assim possam ser chamadas, já que afagaram minha cegueira.

Conhecimento da alma e confiança em deus

15. 27. R. - Terminaremos este primeiro volume se concordar, para no segundo empreender um caminho direcionado ao nosso fim. Não seria esta indisponibilidade que faria cessar este exercício de prudência.

A. - Não concordarei em finalizar este livro se antes não encontrar algo que me aproxime da luz a que aspiro.

R. - Ao teu desejo aquele Médico acederá.

et tangit. Itaque accipe intentus.
A. - Duc, oro te, ac rape quo vis.

R. - Animam te certe dicis, et Deum velle cognoscere?

A. - Hoc est totum negotium meum.

R. - Nihilne amplius?

A. - Nihil prorsus.

R. - Quid? veritatem non vis comprehendere?

A. - Quasi vero possim haec nisi per illam cognoscere.

R. - Ergo prius ipsa cognoscenda est, per quam possunt illa cognosci.

A. - Nihil abnuo.

R. - Primo itaque illud videamus, cum duo verba sint veritas et verum, utrum tibi etiam res duae istis verbis significari, an una videatur.

A. - Duae res videntur. Nam, ut aliud est castitas, aliud castum, et multa in hunc modum; ita credo aliud esse veritatem, et aliud quod verum dicitur.

R. - Quod horum duorum putas esse praestantius?

A. - Veritatem opinor. Non enim casto castitas, sed castitate fit castum; ita etiam, si quid verum est, veritate utique verum est.

15. 28. R. - Quid? cum castus aliquis moritur, censes mori etiam castitatem?

A. - Nullo modo.

R. - Ergo, cum interit aliquid quod verum est, non interit veritas.

A. - Quomodo autem interit aliquid verum? Non enim video.

R. - Miror te istud quaerere: nonne ante oculos nostros millia rerum videmus interire? Nisi forte putas hanc arborem, aut esse arborem, sed veram non esse, aut certe interire non posse. Quamvis enim non credas sensibus, possisque respondere, ignorare te prorsus utrum arbor sit; tamen illud non negabis, ut opinor, veram esse arborem, si arbor est: non enim hoc sensu, sed intellegentia iudicatur. Si enim falsa arbor est, non est arbor, si autem arbor est, vera sit necesse est.

A. - Concedo istud.

R. - Quid illud alterum? nonne concedis hoc genus rerum esse arborem, quod nascatur et intereat?

A. - Negare non possum.

R. - Concluditur ergo aliquid quod verum

Desconheço as razões de aquela luz me forçar a te conduzir e guiar. Escutai com atenção.

A. - Leve-me, te suplico, arrebatame para onde for.

R. - Afirmas querer conhecer a Deus e a Alma?

A. - Este é meu único desejo!

R. - Não desejas nada mais?

A. - Nada mais!

R. - E não gostarias de saber o que é a verdade?

A. - Como poderia conhecer outras coisas sem conhecer a verdade!

R. - Então, é importante conhecer primeiro aquele que nos guia ao conhecimento das demais coisas.

A. - Não me oponho a isto!

R. - Vejamos, pois primeiramente se estas duas palavras, verdadeiro e verdade significam uma mesma coisa ou têm sentido diferentes.

A. - Parecem coisas distintas. Uma coisa é a castidade, outra o casto e, assim vários exemplos, como ao afirmar que uma coisa é a verdade e outra o verdadeiro.

R. - E qual sentido te parece ser mais magnífico?

A. - Sem dúvida, a verdade, porque o casto não faz a castidade, mas a castidade faz o casto.

Tudo que é verdadeiro só o é pela existência da verdade.

15. 28. R. - De que forma? A castidade dos que morrem, cessa com a morte?

A. - De modo algum!

R. - Da mesma forma quão morre algo verdadeiro, não fenece a verdade.

A. - Mas como poderia morrer o verdadeiro? Não consigo entender!

R. - Muito me admira tua dúvida já que vemos perecer mil coisas ante nossos olhos. Ou talvez imagine que uma árvore seria árvore, mas não verdadeira, e assim não poderia morrer? Mas poderias ainda dar crédito aos sentidos e responder que não sabes se é uma árvore; ao não negar a existência da árvore, ela seria verdadeira porque não julgou com os sentidos, mas com a inteligência. Se for uma árvore falsa, não é árvore, e se é árvore necessariamente tem que ser verdadeira.

A. - Não discordo do que dizes!

R. - E quanto às outras? As árvores pertencem ao gênero das coisas que nascem e morrem?

A. - Também não posso negar isto!

sit, interire

A. - Non contravenio.

R. - Quid illud? nonne tibi videtur intereuntibus rebus veris veritatem non interire, ut non mori casto mortuo castitatem?

A. - Iam et hoc concedo, et magnopere quid moliaris, exspecto.

R. - Ergo attende.

A. - Istic sum.

15. 29. R. - Verane tibi videtur ista sententia: Quidquid est, alicubi esse cogitur?

A. - Nihil me sic ducit ad consentiendum.

R. - Fateris autem esse veritatem?

A. - Fateor.

R. - Ergo ubi sit, necesse est quaeramus; non est enim in loco, nisi forte aut esse in loco aliquid aliud praeter corpus, aut veritatem corpus esse arbitraris.

A. - Nihil horum puto.

R. - Ubinam igitur illam esse credis? Non enim nusquam est quam esse concedimus.

A. - Si scirem ubi esset, nihil fortasse amplius quaererem.

R. - Saltem ubi non sit, potes cognoscere?

A. - Si commemorares, fortasse potero.

R. - Non est certe in rebus mortalibus.

Quidquid enim est, in aliquo non potest manere, si non maneat illud in quo est: manere autem, etiam rebus veris intereuntibus, veritatem paulo ante concessum est. Non igitur est veritas in rebus mortalibus. Est autem veritas, et non est nusquam. Sunt igitur res immortales. Nihil autem verum in quo veritas non est. Conficitur itaque non esse vera, nisi quae sunt immortalia. Et omnis falsa arbor, non est arbor, et falsum lignum non est lignum, et falsum argentum non est argentum, et omnino quidquid falsum est, non est. Omne autem quod verum non est, falsum est. Nulla igitur recte dicuntur esse, nisi immortalia. Hanc tu tecum ratiunculam diligenter considera, ne quid tibi concedendum non esse videatur. Si enim rata est, totum negotium pene confecimus, quod in alio fortasse libro melius apparebit.

15. 30. A. - Habeo gratiam, et ista mecum

R. - Então poderemos deduzir que coisas verdadeiras podem morrer!

A. - Nada contraponho!

R. - E não acreditas que ao fenecerem coisas verdadeiras, não feneceria a verdade, assim como a morte do casto não implicaria na morte da castidade?

A. - Concordo com tudo que dizes, mas gostaria de saber aonde queres chegar!

R. - Continue a ouvir!

A. - Sim! Estou atento.

15. 29. R. - Aceitarias por verdade aquele dizer: Tudo o que existe, em alguma parte deve estar?

A. - Não tenho nada a opor!

R. - Confessas existir uma verdade?

A. - Confesso!

R. - Logo está em algum local; necessário é que a procuremos, ao não ser que não esteja em nenhum lugar, pois se não ocupa espaço, não é material, a não ser que julgues àquelas outras como corpo físico.

A. - Rebato as duas hipóteses!

R. - Onde pensa estaria a verdade? Em algum lugar estará aquilo que admitimos existir.

A. - Ah! Se eu soubesse, não necessitaria procurá-la.

R. - Saberias ao menos, onde ela não estaria?

A. - Se me auxiliar talvez eu descubra.

R. - Não está certamente nas coisas mortais porque o que está em um sujeito não pode existir se não subsistir o próprio sujeito. Assim concluímos que a verdade subsistiu, mesmo ao fenecer as coisas verdadeiras. Não está, pois nas coisas temporais. Existe, então, primeiro uma verdade que não se encontra em nenhum lugar, e segundo, existem coisas imortais. Mas nada é verdadeiro se não for pela verdade, e assim concluímos que só são verdadeiras as coisas imortais. Toda árvore falsa não é árvore, e toda lenha falsa não é lenha, e toda moeda falsa não é moeda, e tudo que é falso não existe. Mas se tudo aquilo que não é verdadeiro for falso, logo nada poderemos afirmar seguramente que existe, exceção às coisas imortais. Considere bem este argumento, que por si contém talvez alguma assertiva insustentável! Se isto fosse concludente, teríamos quase conseguido o nosso intento, segundo veremos com maior profundidade em outro livro.

15. 30. A. - Isso me agrada, e na proteção do silêncio, argumentarei contigo e

atque adeo tecum, quando in silentio sumus, diligenter cauteque tractabo, si nullae se tenebrae immittant, siquidem etiam, quod vehementer formido, mihi faciant delectationem.

R. - Constanter Deo crede, eique te totum committe quantum potes. Noli esse velle quasi proprius et in tua potestate, sed eius clementissimi et utilissimi Domini te servum esse profiteri. Ita enim te ad se sublevare non desinet, nihilque tibi evenire. permittet, nisi quod tibi prosit, etiam si nescias.

A. - Audio, credo, et quantum possum obtempero; plurimumque ipsum deprecor, ut plurimum possim, nisi quid forte amplius a me desideras

R. - Bene habet interim facies postea quidquid iam visus ipse praeceperit.

LIBER SECUNDUS

CAPITVLVM I

1. 1. A. - Satis intermissum est opus nostrum, et impatiens est amor, nec lacrymis modus fit, nisi amori detur quod amatur: quare, aggrediamur librum secundum.

R. - Aggrediamur.

A. - Credamus Deum adfuturum.

R. - Credamus sane, si vel hoc in potestate nostra est.

A. - Potestas nostra ipse est.

R. - Itaque ora brevissime ac perfectissime, quantum potes.

A. - Deus semper idem, *noverim me, noverim te*. Oratum est.

R. - Tu qui vis te nosse, scis esse te?

A. - Scio.

R. - Unde scis?

A. - Nescio.

R. - Simplicem te sentis, ane multiplicem?

A. - Nescio.

R. - Moveri te scis?

A. - Nescio.

R. - Cogitare te scis?

A. - Scio.

R. - Ergo verum est cogitare te.

A. - Verum.

consequentemente comigo, mesmo que tema nesse entremeio a interposição de algumas trevas que venham a me afagar com seus prazeres.

R. - Acredite firmemente em Deus e te lance em seus braços com todo teu ser. Expropria a ti mesmo, te salva de teu domínio e assume ser servo de teu clemente e generoso Senhor e, ele o levará a sua presença e não cessará de te cobrir com benefícios, mesmo sem os pedir.

A. - Ouço, acredito e obedecerei como puder. Suplico-te com todo meu coração que aumentes minha capacidade e força, a não ser que queiras algo mais de mim.

R. - Por ora estou feliz, depois farás o que peço na medida em que eu te expôr.

LIVRO SEGUNDO

Da imortalidade da alma

1. 1. A. - Temos interrompido constantemente nossa obra. O desejo e o pranto intenso não cessarão enquanto não atender ao amor que te peço, portanto empreendamos logo o segundo livro.

R. - Pois então, mãos à obra!

A. - Creamos que Deus nos atenderá.

R. - Sim! Acreditemos se é que temos competência para tanto.

A. - Deus próprio é a nossa força.

R. - Nessa condição, vamos com a máxima brevidade e perfeição possível.

A. - Oh Deus! Que é sempre o mesmo, conheça-me, e deixe-me conhecê-lo. Eis aqui minha prece.

R. - Tu que desejas conhecer a *si-mesmo*, tens consciência de tua existência?

A. - Sim, tenho!

R. - E de onde vem este conhecimento?

A. - Não sei!

R. - Conhece-te como um ser simples ou composto?

A. - Não sei!

R. - Saberias o que te move?

A. - Não sei!

R. - Está consciente de que pensas?

A. - Sim!

R. - Então o teu pensar é uma verdade!

A. - Certamente!

R. - Immortalem te esse scis?
 A. - Nescio.
 R. - Horum omnium quae te nescire dixisti, quid scire prius mavis?
 A. - Utrum immortalis sim.
 R. - Vivere igitur amas?
 A. - Fateor.
 R. - Quid, cum te immortalem esse didiceris? satisne erit?
 A. - Erit id quidem magnum, sed id mihi parum.
 R. - Hoc tamen quod parum est quantum gaudebis?
 A. - Plurimum.
 R. - Nihil iam flebis?
 A. - Nihil omnino.
 R. - Quid, si ipsa vita talis esse inveniatur, ut in ea tibi nihil amplius quam nosti, nosse liceat? temperabis a lacrymis?
 A. - Imo tantum flebo ut vita nulla sit.

R. - Non igitur vivere propter ipsum vivere amas, sed propter scire.
 A. - Cedo conclusioni.
 R. - Quid, si eadem ipsa rerum scientia miserum faciat?
 A. - Nullo id quidem pacto fieri posse credo. Sed si ita est, nemo esse beatus potest; non enim nunc aliunde sum miser, nisi rerum ignorantia. Quod si et rerum scientia miserum facit, sempiterna miseria est.
 R. - Iam video totum quod cupis. Nam, quoniam neminem scientia miserum esse credis, ex quo probabile est ut intelligentia efficiat beatum; beatus autem nemo nisi vivens, et nemo vivit qui non est: esse vis, vivere et intellegere; sed esse ut vivas, vivere ut intellegas. Ergo esse te scis, vivere te scis, intellegere te scis. Sed utrum ista semper futura sint, an nihil horum futurum sit, an maneat aliquid semper, et aliquid intercidat, an minui et augeri haec possint, cum omnia mansura sint, nosse vis.

A. - Ita est.
 R. - Si igitur probaverimus semper nos esse victuros, sequetur etiam semper futuros.
 A. - Sequetur.
 R. - Restabit quaerere de intellegendo.

CAPITVLVM II

2. 2. A. - Manifestissimum ordinem video

R. - Tens consciência de que és imortal?
 A. - Não sei.
 R. - De todas estas coisas das quais desconhece, qual gostaria de saber agora?
 A. - Acaso, da minha imortalidade!
 R. - Então, amas a vida?
 A. - Confesso que sim.
 R. - E quando eu te disse que era imortal? Isso te satisfez?
 A. - Sim, foi de grande alegria, mas insuficiente a meu propósito.
 R. - Este conhecimento insuficiente, quanto de júbilo te dá?
 A. - Uma satisfação enorme.
 R. - Então não existe lugar para pranto?
 A. - Acredito que não.
 R. - E se a investigação revelar que nesta vida teu conhecimento não evoluirá além daquilo que já possuis, segurarias teu pranto?
 A. - A vida não tem valor para mim, face à angústia a que sou acometido.
 R. - Então amas a vida, não por ela mesma, mas pela sapiência.
 A. - Tens toda a razão!
 R. - E se este caminho acabar por te levar a ser ainda mais infeliz?
 A. - Não poderia aceitar isto porque se assim fosse, a felicidade seria uma quimera, porque a ignorância é nesse momento o que mais me deixa infeliz. Se o conhecimento promove idêntica infelicidade, eterno seria meu infortúnio.
 R. - Veja bem para onde vais! Ao pensar que nada é desdito pelo conhecimento, provavelmente concluirás que o entendimento se constitui na bem-aventurança. Mas, somente é bem-aventurado aquele que vive, e nada vive se não existir. Queres ser, viver, entender e existir para viver, e viver para entender. Logo sabes que existe, sabes que vive, sabes que entende. Talvez queiras alargar teu conhecimento e comprovar se estas coisas vão sobreviver para sempre, se vão fenecer, ou se alguma delas permanecerá para sempre e outras não, ou ainda se podem evoluir e involuir, supondo que sejam eternas.
 A. - Assim é.
 R. - Ao comprovar que sempre teremos de viver, concluiremos pela nossa imortalidade.
 A. - É lógica essa conclusão.
 R. - Restaria investigar o entendimento.

A eternidade da verdade

2. 2. A. - Parece-me uma colocação muito clara

atque brevissimum.

R. - Hic ergo esto nunc, ut interroganti caute firmeque respondeas.

A. - Istic sum.

R. - Si manebit semper mundus iste, verum est mundum semper mansurum esse?

A. - Quis hoc dubitet?

R. - Quid, si non manebit? nonne ita verum est mundum non esse mansurum.

A. - Nihil resisto.

R. - Quid, cum interierit, si interiturus est? nonne tunc id erit verum, mundum interisse? Nam quamdiu verum non est mundum occidisse, non occidit: repugnat igitur ut mundus occiderit, et verum non sit mundum occidisse.

A. - Et hoc concedo.

R. - Quid illud? Videtur tibi verum aliquid esse posse, ut veritas non sit?

A. - Nullo modo.

R. - Erit igitur veritas, etiamsi mundus intereat.

A. - Negare non possum.

R. - Quid, si ipsa veritas occidat? nonne verum erit veritatem occidisse?

A. - Et istud quis negat?

R. - Verum autem non potest esse, si veritas non sit.

A. - Iam hoc paulo ante concessi.

R. - Nullo modo igitur occidet veritas.

A. - Perge ut coepisti, nam ista collectione nihil est verius.

CAPITVLVM III

3. 3. R. - Nunc respondeas mihi velim, utrum tibi sentire anima videatur, an corpus?

A. - Anima videtur.

R. - Quid? intellectus videtur tibi ad animam pertinere?

A. - Prorsus videtur.

R. - Ad solam animam, an ad aliquid aliud?

A. - Nihil aliud video praeter animam, nisi Deum, ubi intellectum esse credam.

R. - Iam illud videamus. Si tibi quispiam istum parietem non esse parietem, sed arborem diceret, quid putares?

A. - Aut eius sensum, aut meum falli, aut hoc nomine ab eo parietem vocari.

R. - Quid, si et illi species arboris in eo

e justa.

R. - Concentra tua atenção e responde com cautela e firmeza as minhas questões.

A. - Assim farei.

R. - Se este mundo é eterno, então será uma verdade que subsistirá para todo o sempre?

A. - Quem poderia duvidar disto?

R. - E se não permanecer? Não seria ainda verdade que ele pereceu?

A. - Nada tenho a opor.

R. - E se o mundo perecer após sua ruína, não seria verdade que teria perecido? O mundo não perecerá; então ele continua a existir. Permanece a contradição entre estas duas visões: um mundo finito e um mundo que não finda.

A. - Concordo!

R. - O que te parece: Poderia existir algo verdadeiro sem que existisse a verdade?

A. - De modo algum.

R. - Dessa forma a verdade subsistirá mesmo que o mundo se finde!

A. - Não posso negar isto!

R. - E se a verdade perecer, não seria verdade que ela teria sucumbido?

A. - A mim parece uma dedução lógica.

R. - Então não poderia existir coisa verdadeira sem a verdade.

A. - Concluí isso ainda há pouco!

R. - Assim de nenhum modo poderia a verdade morrer.

A. - Bem, vamos continuar porque são consequências evidentes e verdadeiras.

Se sempre existirem a falsidade e a percepção sensível, concluir-se-á que nunca deixará de existir alguma alma

3. 3. R. - Agora te proponho uma questão: Quem sente; o corpo ou a alma?

A. - Acredito ser a alma.

R. - E o intelecto não pertenceria à alma?

A. - Sem nenhuma sombra de dúvida!

R. - Somente pertenceria à alma ou talvez a alguma outra substância?

A. - Não vejo nenhuma outra entidade inteligente fora da alma, a não ser Deus.

R. - Examinemos a questão: Se alguém dissesse que esta parede não é uma parede, mas uma árvore, o que pensarias?

A. - Que foi enganado por seus sentidos ou eu pelos meus, ou que chamam de árvore aquilo que seria parede.

R. - Mostrou-se algo para alguém com

appareat, et tibi parietis? nonne poterit utrumque verum esse?

A. - Nullo modo; quia una eademque res, et arbor et paries esse non potest. Quamvis enim singulis nobis singula esse videantur, necesse est unum nostrum imaginationem falsam pati.

R. - Quid, si nec paries nec arbor est, et ambo fallimini?

A. - Potest id quidem

R. - Hoc ergo unum superius praetermiseras.

A. - Fateor

R. - Quid, si agnoscatis aliud vobis videri quam est? numquidnam fallimini?

A. - Non

R. - Potest igitur et falsum esse quod videtur, et non falli cui videtur.

A. - Potest.

R. - Confitendum est igitur non eum falli qui falsa videt, sed eum qui assentitur falsis.

A. - Plane confitendum.

R. - Quid ipsum falsum? quare falsum est?

A. - Quod aliter sese habet quam videtur.

R. - Si ergo non sint quibus videatur, nihil est falsum.

A. - Sequitur.

R. - Non igitur est in rebus falsitas, sed in sensu: non autem fallitur qui falsis non assentitur. Conficitur ut aliud simus nos, aliud sensus; siquidem, cum ipse fallitur, possumus nos non falli.

A. - Nihil habeo quod contradicam.

R. - Sed numquid, cum anima fallitur, audes te dicere non esse falsum?

A. - Quo pacto istud audeam?

R. - At nullus sensus sine anima, nulla falsitas sine sensu. Aut operatur igitur anima, aut cooperatur falsitati.

A. - Trahunt praecedentia consensionem. An falsitas non intereat oporteat.

3. 4. R. - Illud nunc responde, utrum videatur posse fieri ut aliquando falsitas non sit.

A. - Quomodo mihi hoc videri potest, cum tanta sit difficultas inveniendae veritatis, ut absurdus dicatur falsitatem quam veritatem esse non posse?

R. - Numquidnam arbitraris eum qui non vivit, posse sentire?

A. - Non potest fieri.

aparência de árvore e a ti como uma parede? Não seriam verdadeiras ambas as afirmações?

A. - De modo algum. Não poderia ser árvore e parede a um só tempo. Ainda que a cada um de nós se mostre de forma singular, um dos dois cometeria um erro de imaginação.

R. - E se não fosse nem árvore nem parede, ambos se enganaram?

A. - Também poderia ocorrer.

R. - Não tinha te ocorrido isto antes?

A. - Sim, é verdade!

R. - Ao descobrir que algo difere do que parecia ser tu seria vítima de um erro?

A. - Neste caso não!

R. - Poderia existir aparência enganosa, sem que necessariamente se tivesse erro.

A. - Admito que seja possível.

R. - Confesso que não é bem assim. Não se enganaria com a aparência, mas sim a consentiria.

A. - Estou de acordo com isso!

R. - O que seria o falso e por que ele existe?

A. - Trata-se de algo diferente daquilo na forma como se apresenta.

R. - Se não existe um quem a aparecer, não haveria falsidade.

A. - Sim isso tem lógica!

R. - A falsidade não está nas coisas, mas nos sentidos; não se enganaria aquele que não deixasse se levar por aparências. Uma coisa somos nós mesmos e outra seriam os sentidos, e se não confiarmos neles, como nos precaver de cometer erros.

A. - Aqui não tenho nada a opor.

R. - E se a alma se enganasse. Atreverias-te dizer que não existiu falsidade?

A. - Como poderia eu afirmar tal coisa?

R. - Bem! Não existem sentidos sem a alma, nem falsidade sem os sentidos. A alma é a causa ou cúmplice da falsidade.

A. - As premissas anteriores me obrigam a aceitar esta consequência.

3. 4. R. - Responde-me agora: Seria possível que em alguma circunstância não existisse falsidade?

A. - Conforme tenho percebido tão difícil quanto encontrar a verdade, seria afirmar a impossibilidade da existência do falso que a do verdadeiro.

R. - Admitirias que quem não viva pudesse sentir?

A. - De modo algum.

R. - Confectum est animam semper vivere.
 A. - Nimis cito urges me in gaudia: pedetentim, quaeso.
 R. - Atqui, si recte illa concessa sunt, nihil de hac re dubitandum video.
 A. - Nimis cito est, inquam. Itaque facilius adducor ut me temere aliquid concessisse arbitrer, quam ut iam securus de immortalitate animae fiam. Tamen evolve istam conclusionem, et quomodo id effectum sit ostende.
 R. - Falsitatem dixisti sine sensu esse non posse, et eam non esse non posse: semper igitur est sensus. At nullus sensus sine anima: anima igitur sempiterna est. Nec valet sentire, nisi vivat. Semper igitur anima vivit.

CAPITVLVM IV

4. 5. A. - O plumbeum pugionem! (Cicerone, De fin. 4, 18, 48) Posses enim concludere hominem esse immortalem, si tibi concessissem nunquam istum mundum esse posse sine homine, eumque mundum esse sempiternum.
 R. - Bene quidem vigilas. Sed tamen non parum est quod confecimus, rerum naturam sine anima esse non posse, nisi forte in rerum natura falsitas aliquando non erit.
 A. - Istud quidem consequens esse confiteor. Sed iam amplius deliberandum censeo, utrum superius concessa non nutent. Non enim parvum gradum ad animae immortalitatem factum esse video.
 R. - Satisne considerasti, ne quid temere dederis?
 A. - Satis quidem, sed nihil video quo me arguam temeritatis.
 R. - Ergo confectum est rerum naturam sine anima viva esse non posse.
 A. - Confectum hactenus, ut possint vicissim aliae nasci, aliae mori.
 R. - Quid, si de natura rerum falsitas auferatur? nonne fiet ut vera sint omnia?
 A. - Consequi video.
 R. - Responde unde tibi videatur paries iste verus esse.
 A. - Quia eius non fallor aspectu.
 R. - Ergo quia ita est ut videtur.
 A. - Etiam.
 R. - Si igitur aliquid inde falsum est quod aliter videtur atque est, inde verum quod ita

R. - Desta forma a alma seria imortal.
 A. - Isto a mim proporciona enorme prazer. Peço que agora caminhemos lentamente.
 R. - Se teu raciocínio estiver bem encadeado, não vejo motivo para dúvidas.
 A. - Para chegar a tão importante conclusão, me parece muito rápido. Por isso estou receoso em fazer afirmações da certeza a respeito da imortalidade da alma. Peço que desenvolvas a conclusão e me mostre a união destas proposições.
 R. - Reconheceste não existir a falsidade sem os sentidos e, que sempre existirá falsidade; logo os sentidos não jazeriam sem a alma sensível, assim ela é imortal. Não se pode sentir sem viver, no que determina a sua eternidade.

Pode-se concluir pela perenidade do falso e a verdade da imortalidade da alma?

4. 5. A. - Zombas com este argumento fraco! Poderias concluir que o homem seria imortal, se admitisse que este fosse uma parte inseparável do mundo e que o mundo fosse eterno.
 R. - Percebo que tu estas atento, contudo não é pouco o que avançamos: que a alma não poderia coexistir com a natureza das coisas, se dela não faltasse a falsidade em alguma oportunidade.
 A. - Nesta conclusão vejo uma consequência coerente. Mas me parece que há que se voltar um pouco atrás para assegurar nossas posições, sem negar que temos dado alguns passos para o conhecimento da imortalidade da alma.
 R. - Aquilo que bem se visa, por si, possibilitaria tirar uma conclusão rápida?
 A. - Creio que sim, e não pontuo esta afirmação como temerária.
 R. - Logo fica demonstrado que o universo não subsistiria sem almas vivas.
 A. - Sim, mas de tal forma que umas pudessem morrer e outras nascerem.
 R. - Ao suprimir da natureza toda a falsidade, tudo não seria verdadeiro?
 A. - Acho conclusiva esta ilação!
 R. - Responde-me, pois: por que essa parede te parece verdadeira?
 A. - Porque não me engano ao vê-la.
 R. - Logo ela é tal como te parece.
 A. - Assim é!
 R. - Se uma coisa é falsa porque diverge do que parece ser e, que a verdade consistirá no que

ut est videtur; ablato eo cui videtur, nec falsum quidquam, nec verum est. At si falsitas in rerum natura non sit, vera sunt omnia. Nec videri quidquam nisi viventi animae potest. Manet igitur anima in rerum natura, si auferri falsitas non potest; manet, si potest.

A. - Video robustius quidem esse factum quod iam conclusum erat; sed nihil hac adiectione promovimus. Nihilominus enim manet illud quod plurimum me movet, nasci animas et interire, atque ut non desint mundo, non earum immortalitate, sed successione provenire.

4. 6. R. - Videntur tibi quaeque corporea, id est sensibilia, intellectu posse comprehendi?

A. - Non videntur.

R. - Quid illud? videtur tibi sensibus uti Deus ad res cognoscendas?

A. - Nihil audeo de hac re temere affirmare; sed quantum conicere datur, nullo modo Deus utitur sensibus.

R. - Ergo concludimus non sentire posse nisi animam.

A. - Conclude interim quantum probabiliter licet.

R. - Quid illud? dasne istum parietem, si verus paries non sit, non esse parietem?

A. - Nihil hoc facilius dederim.

R. - Neque quidquam, si verum corpus non sit, corpus esse?

A. - Tale etiam hoc est.

R. - Ergo si nihil verum est, nisi ita sit ut videtur; nec quidquam corporeum videri nisi sensibus potest; nec sentire, nisi anima; nec, si verum corpus non sit, corpus esse: restat ut corpus esse non possit, nisi anima fuerit.

A. - Nimis urges, et quid resistam non habeo.

CAPITVLVM V

5. 7. R. - Attende in ista diligentius.

A. - En adsum.

R. - Certe hic lapis est, et ita verus est, si non se habet aliter ac videtur; et lapis non est, si verus non est; et non nisi sensibus videri potest.

A. - Etiam.

parece, ao suprimir o sujeito da percepção, não existiria verdade nem falsidade. Se esta não existe na natureza das coisas, todas seriam verdadeiras e, nem apareceria algo mais aos olhos da alma; logo ela é inseparável da natureza das coisas e, se a esta a falsidade estiver anexa, necessariamente, só permanecerá se for consentida.

A. - Vejo que fortaleceste tua hipótese, mas andamos pouco nesta linha, porque apesar dela, ainda me inquieta uma objeção; é que as almas nascem e morrem, de sorte que sua sobrevivência no mundo não provém de sua imortalidade, mas de suas sucessões.

4. 6. R. - Acreditas que as coisas sensíveis ou corporais podem ser compreendidas com o entendimento?

A. - Por certo que não!

R. - E acreditas que Deus usa dos sentidos para conhecer as coisas?

A. - Não quero afirmar nada temerariamente acerca deste ponto; conjeturo que de forma alguma, Deus necessitaria de sentidos conhecer coisas.

R. - Logo, somente as almas podem sentir.

A. - Dessa proposição se conclui ser provável.

R. - E o que me dizes disto? Esta parede, se não é verdadeira não será parede?

A. - Isto é fácil de aceitar.

R. - Aceitarias igualmente que nada é corpo, se não for um corpo verdadeiro?

A. - Também aceito!

R. - Dessa forma, se a verdade for aquilo que realmente parece ser, o corpóreo só pode se manifestar pelos sentidos, e estes são próprios da alma; não existem de outra parte, corpos que não sejam verdadeiros, logo não pode haver corpo se não existir alma.

A. - Viandas tão célere, que não tenho como questionar.

O que é a verdade?

5. 7. R. - Esteja atento ao que virá.

A. - Estou a tua disposição.

R. - Aqui está uma pedra verdadeira, porque é exatamente como parece e, se não fosse verdadeira não seria pedra. Somente a percebes com os sentidos.

A. - Sim! É verdade.

R. - Non sunt igitur lapides in abditissimo terrae gremio, nec omnino ubi non sunt qui sentiant: nec iste lapis esset, nisi eum videremus; nec lapis erit cum discesserimus, nemoque alius eum praesens videbit. Nec, si loculos bene claudas, quamvis multa in eis incluseris, aliquid habebunt. Nec prorsus ipsum lignum intrinsecus lignum est. Fugit enim omnes sensus quidquid in altitudine est corporis minime perlucetis, quod non esse omnino cogitur. Etenim si esset, verum esset; nec verum quidquam est, nisi quod ita est ut videtur: illud autem non videtur; non est igitur verum nisi quid habes ad haec quod respondeas.

A. - De iis quidem quae concessi, hoc natum esse video; sed absurdum ita est, ut quidquid vis illorum facilius negem, quam hoc verum esse concedam.

R. - Nihil repugno. Vide ergo quid dicere velis: corporea nisi sensibus videri posse, an sentire nisi animam, an esse lapidem vel quid aliud, sed verum non esse, an ipsum verum aliter esse definiendum.

A. - Istuc ipsum, oro te, ultimum videamus.

5. 8. R. - Defini ergo verum.

A. - Verum est quod ita se habet ut cognitori videtur, si velit possitque cognoscere.

R. - Non erit igitur verum quod nemo potest cognoscere? Deinde, si falsum est quod aliter quam est, videtur; quid, si alteri videatur hic lapis, lapis; alteri lignum? eadem res et falsa et vera erit?

A. - Illud me magis superius movet, quomodo si quid cognosci non potest, eo fiat ut verum non sit. Nam quod simul una res, et vera et falsa est, non nimis curo. Etenim video unam rem diversis comparatam, simul et maiorem et minorem esse. Sed ex eo istud contingit, quod nihil per se maius aut minus est. Comparisonis enim sunt ista nomina.

R. - At si dicis nihil esse verum per se, non times ne sequatur ut nihil sit per se? Unde enim lignum est hoc, inde etiam verum lignum est. Nec fieri potest ut per se ipsum, id est sine cognitore lignum sit, et verum lignum non sit.

A. - Ergo illud dico et sic definio, nec vereor ne definitio mea ob hoc improbetur, quod nimis brevis est: nam verum mihi

R. - Assim não existiriam pedras nas profundezas da terra, ou em outro lugar se não existisse quem as visse. Imagine nossos móveis com as portas fechadas, por mais que tenham coisas dentro, nada se poderia afirmar como algo lá dentro existente. Se pensarmos nas entranhas das árvores, por debaixo da casca, não conseguimos ver, então não seria madeira? O mesmo ocorre com o íntimo de todos os corpos, nos quais nossa percepção sensível não conseguir adentrar; concluiremos de forma lógica que todas as coisas não têm existência e não são verdades. Tua definição de verdadeiro seria aquilo que é tal como aparece. Tu terias alguma objeção a fazer a esta minha conclusão?

A. - Esta conclusão é consequência de minhas afirmações, a qual agora se apresenta tão absurda que me disponho a negar a verdade de minhas conclusões.

R. - Não recusarei o que dizes. Diz que corpos só são percebidos com os sentidos, que não sentes com a alma a existência de pedras e outras coisas e, que não sabes se a verdade se definiria por outra forma.

A. - Gostaria que nos aprofundássemos na discussão deste último ponto.

5. 8. R. - Defina teu conceito de Verdade.

A. - Verdadeiro é em si tal como parece a um sujeito conhecedor, se este puder e quiser conhecê-lo.

R. - Não seria verdadeiro o que não se conhece? Se o falso não tem aparência, então, algo que se mostrasse como pedra a uma pessoa e, a outra como madeira. Seria falsa e verdadeira ao mesmo tempo?

A. - Me atino a algo não conhecido, não existir e não ser verdade. Não estou certo que possa ser verdadeiro e falso a um só tempo. Coisas comparadas entre si são maiores ou menores e, isto mostra grandezas comparativas que resultariam de percepções diferentes. Nada seria maior ou menor, tratar-se-ia apenas de uma forma de comparação.

R. - Ao afirmar que nada é verdadeiro por si, entender-se-ia nada existir por si? Se algo é madeira, seria verdade por nossa percepção. Não poderia ocorrer de ela ser por si mesma, sem relação a um sujeito conhecedor? Assim seria ao mesmo tempo verdade e inverdade.

A. - Assim, para tanto afirmo sem receio de errar nesta minha pronta resposta, que em minha opinião a verdade é o que é.

videtur esse id quod est.

R. - Nihil ergo erit falsum, quia quidquid est, verum est.

A. - In magnas angustias me coniecisti, nec inuenio prorsus quid respondeam. Ita fit ut cum aliter doceri nolim quam istis interrogationibus, verear iam tamen interrogari.

CAPITVLVM VI

6. 9. R. - Deus cui nos commisimus, sine dubitatione fert opem, et de his angustias liberat nos, modo credamus, et eum rogemus devotissime.

A. - Nihil plane libentius hoc loco fecerim; nam nusquam tantam caliginem pertuli. Deus, Pater noster, qui ut oremus hortaris, qui et hoc quod rogaris praestas; siquidem cum te rogamus, melius vivimus, melioresque sumus: exaudi me palpitantem in his tenebris, et mihi dexteram porrige. Praetende mihi lumen tuum, revoca me ab erroribus; te duce in me redeam et in te. Amen.

R. - Hic esto quantum potes, et vigilantissime attende.

A. - Dic, quaeso, si quid tibi suggestum est. ne pereamus.

R. - Hic esto.

A. - Ecce habes me nihil aliud agentem. An per visum aliud aliud imitetur.

6. 10. R. - Prius quid sit falsum, etiam atque etiam ventilemus.

A. - Miror si quidquam aliud erit, quam quod non ita est ut videtur.

R. - Attende potius, et ipsos sensus prius interrogemus. Nam certe quod oculi vident, non dicitur falsum, nisi habeat aliquam similitudinem veri. Ut verbi causa, homo quem videmus in somnis, non est utique verus homo, sed falsus, eo ipso quod habet veri similitudinem. Quis enim canem videat, et recte se dicat hominem

R. - Assim nada seria falso, porque tudo o que existe seria verdadeiro.

A. - Coloca-me em grande dificuldade e não vejo saída a esta proposição. Sucede-me que, ao não querer ser ensinado sem fazer interpelações³⁹⁹, eu tema por estas.

De onde vem e onde se encontra a falsidade?

6. 9. R. – Deus, a quem, em suas mãos nos colocamos, libertai-nos de dúvidas e armadilhas, conquanto nele acreditemos e o invoquemos com devoção.

A. - Nada mais agradável a mim que esta aproximação, porque nunca houve em meu caminho tanta névoa. Deus, nosso Pai, que exorta à oração e nos concede o que pedimos; ao te buscar vivemos e somos melhores, escutai-me, porque vivo nas trevas, estendei tua mão direita e me socorra com tua luz, livrai-me de claudicações e mostrai o caminho para ti. Amém.

R. - Concentra-te no que segue e preste muita atenção.

A. - Me dê alguma sugestão e a certeza de que não acabaremos em erro.

R. - Presta atenção!

A. - Eis o que me interessa antes de qualquer outra coisa. Acaso uma visão poderia reproduzir outra?

6. 10. R. - Discutamos primeiro com seriedade o que seria o falso.

A. – Admirar-se-ia se definido fosse como outro, o que não é o que parece.

R. - Escutai com atenção, antes vamos consultar os sentidos. Pois, o que os olhos veem não se chama falso, mesmo que não tenha a aparência de verdade. Por exemplo: o homem a quem vemos em sonhos não é verdadeiro, mas falso, porque tem apenas uma semelhança com o verdadeiro. Pergunto: E quem ao ver em sonhos um cão, afirmaria ter

³⁹⁹ Em latim, *interrogatio* nem sempre designa um interrogatório, e, no contexto de *Soliloquiorum* se apresenta como uma *interpelação*: *Nem todos estão de acordo que interrogatio seja uma acusação...* “Interrogatio non omnis gravis est neque concinna [...]” - in RHETORICA AD HERENNIVM Liber IV. 22; obra datada do final anos 80 A.C atribuída a Cícero, mas que hoje se tem ser de autoria desconhecida. 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 se pretendia obter qualquer resposta, tinha somente um efeito de interpelação, obrigando o interpelado a pensar numa resposta apropriada.

somniasse? Ergo et ille falsus canis est, ex eo quod similis vero est.

A. - Ita est ut dicis.

R. - Quid, vigilans quisque si viso equo putet se hominem videre? nonne eo fallitur quod ei appareat aliqua hominis similitudo? Nam si nihil ei appareat, nisi equi species, non potest arbitrari sese hominem videre.

A. - Prorsus cedo

R. - Dicimus item falsam arborem quam pictam videmus, et falsam faciem quae de speculo redditur, et falsum turrium motum navigantibus, falsamque infractionem remi, ob aliud nihil nisi quod verisimilia sunt.

A. - Fateor.

R. - Ita et in geminis fallimur, ita in ovis, ita in singulis sigillis uno annulo impressis, et in caeteris talibus.

A. - Sequor omnino atque concedo.

R. - Similitudo igitur rerum quae ad oculos pertinet, mater est falsitatis.

A. - Negare non possum.

6. 11. R. - Sed haec omnis silva, nisi me fallit, in duo genera dividi potest. Nam partim aequalibus in rebus, partim vero in deterioribus est. Aequalia sunt, quando tam hoc illi quam illud huic simile esse dicimus, ut de geminis dictum est, vel de impressionibus annuli. In deterioribus autem, quando illud quod deterius est, simile esse dicimus meliori. Quis enim in speculum attendat, et recte dicat se esse illi imagini similem, ac non potius illam sibi? Hoc autem genus partim est in eo quod anima patitur, partim vero in iis rebus quae videntur. Sed ipsum quod anima patitur, aut in sensu patitur, ut turris motum qui nullus est; aut in seipsam ex eo quod accepit a sensibus, qualia sunt visa somniantium, et fortassis etiam furentium. Porro illa quae in ipsis rebus quas videmus apparent, alia a natura, caetera ab animantibus exprimuntur atque finguntur. Natura gignendo vel resultando similitudines deteriores facit. Gignendo, cum parentibus similes nascuntur; resultando, ut de speculis cuiusmodi. Quamvis enim pleraque specula homines faciant, non tamen ipsi effingunt eas quae redduntur imagines. Iam vero animantium opera sunt in picturis, et

visto um homem? Logo aquele é um cão falso.

A. - Sim, tens razão!

R. - E se a alguém acordado, um cavalo parecer um homem? Não estaria ele enganado ao perceber no cavalo a aparência de um homem? Considere que ele só conseguirá perceber a forma do cavalo; assim jamais veria ali um homem!

A. - Concordo. Prossigamos.

R. - Chamaríamos de falsa a uma árvore pintada em um quadro, a uma imagem refletida no espelho, ao movimento dos edifícios quando se está a navegar, quão falsa seria a ruptura de um remo quando parte dele está dentro da água; todas estas coisas chamamos de falsas não obstante serem semelhantes às verdadeiras.

A. - De fato.

R. - Da mesma forma nos enganamos com os gêmeos, com os ovos, e com os brasões impressos por um mesmo anel e várias outras coisas semelhantes.

A. - Estou atento a tua explicação.

R. - A semelhança das coisas como ilusão de ótica é a origem da falsidade.

A. - Não há como negar tua conclusão.

6. 11. R. - Toda essa abundância, salvo engano meu, poder-se-ia juntar em dois grupos: o primeiro formado por coisas iguais e de mesmo valor, e o segundo pelas desiguais de menor valor. Por iguais entendo os objetos que se parecem entre si, como gêmeos ou marcas de um anel. Mas em coisas desiguais, um objeto menos valioso se diz semelhante a um de maior valor. Pergunto; aquele que olha no espelho dirá que se parece com a imagem, e não ao contrário, que a imagem se parece com ele? Esta forma de ver compreende ora as impressões que recebe a alma, ora as semelhanças que vêm da natureza. É o que a alma experimenta, ou recebe dos sentidos ao navegarmos, como o movimento ilusório dos edifícios fixos, ou, que experimenta em si mesma por meio sensorial, como ocorre naqueles que sonham e, talvez até nos alienados. Com respeito às semelhanças que vêm de uma mesma realidade, umas são formadas da natureza, outras são expressões obtidas a partir dos seres animados. A natureza produz seres semelhantes por geração. O primeiro caso tem lugar nos pais, que geram filhos semelhantes e o segundo em todo tipo de espelho. Embora os homens fabriquem espelhos, não são eles a produzir as imagens

huiuscemodi quibusque figmentis: in quo genere includi etiam illa possunt, si tamen fiunt, quae daemones faciunt. Umbrae autem corporum, quia non nimis ab re abest ut corporibus similes et quasi falsa corpora dicantur, nec ad oculorum iudicium pertinere negandae sunt; in illo eas genere poni placet, quod resultando a natura fit. Resultat enim omne corpus lumini obiectum, et in contrariam partem umbram reddit. An tibi aliquid contradicendum videtur?

A. - Mihi vero nihil. Sed quonam ista tendant, vehementer exspecto.

6. 12. R. - Atqui oportet patienter feramus, donec nobis caeteri sensus renuntient in veri similitudine habitare falsitatem. Nam et in ipso auditu totidem fere genera veniunt similitudinum: veluti cum loquentis vocem, quem non videmus, audientes, putamus alium quempiam, cui voce similis est; atque in deterioribus vel echo testis est, vel tinnitus ille ipsarum aurium, vel in horologiis merulae aut corvi quaedam imitatio, vel quae sibi somniantes aut furentes videntur audire. Falsae autem voculae quae dicuntur a musicis, incredibile est quantum attestantur veritati, quod post apparebit: tamen etiam ipsae, quod sat est nunc, non absunt ab earum similitudine quas veras vocant. Sequeris haec?

A. - Et libentissime. Nam nihil laboro ut intellegam.

R. - Ergo, ne moremur, videtur tibi aut liliu a lilio posse odore, aut mel thyminu a melle thymino de diversis alveariis sapore, aut mollitudo plumarum cyni ab anseris tactu facile diiudicari?

A. - Non videtur.

R. - Quid, cum talia nos vel olfacere, vel gustare, vel tangere somniamus? nonne similitudine imaginum eo deteriore quo inaniore decipimur?

A. - Verum dicis.

R. - Ergo apparet nos in omnibus sensibus sive aequalibus, sive in deterioribus rebus, aut similitudine lenocinante falli; aut etiamsi non fallimur suspendentes consensionem, seu differentiam dignoscentes, tamen eas res falsas nominare quas verisimiles deprehendimus

refletidas. As obras dos seres animados estão nas pinturas e ficções de mesmo gênero; e assim também se pode incluir o que fazem os espíritos, se é que realmente o fazem. As sombras dos corpos, que não diferem do real seriam semelhantes aos corpos como imagens falsas, que pertencem ao juízo dos sentidos, como no caso da reflexão. A sombra reflete qualquer corpo exposto. Tens algo a opor a isto?

A. - Nada, mas espero ansiosamente ver aonde me levará por esse caminho.

6. 12. R. - Tenha paciência até que os demais sentidos nos informem e digam que a falsidade está na verossimilhança. No tocante ao ouvido, valem quase as mesmas semelhanças, como ao ouvirmos alguém que nos fala, mas sem vê-lo, e atribuímos à voz a outro por julgá-la parecida com a voz deste. E em coisas inferiores, temos o exemplo do eco, o do zumbido nos ouvidos, e na imitação do canto melodioso do pássaro Melro ou do grito do Corvo, dos quais os sons alertam como alguns relógios àqueles que sonham e deliram. Podemos considerar aquilo que músicos chamam de vozes em falsete, como confirmação desta proposição, que veremos depois; bastaria observar aquelas inflexões que imitam vozes verdadeiras. Consegues acompanhar este raciocínio?

A. - Com grande prazer. Não é nenhum esforço mental para entender isso.

R. - Distinguirias um lírio de outro por seu aroma, ou diferenciaria pelo sabor o mel da flor de tomilho de uma colméia em relação ao mel da mesma flor produzido por outra. Ou, pelo tato perceber a suavidade das plumas de um cisne em relação às de um ganso?

A. - Não acredito que possa!

R. - E ao usarmos nossos sentidos, como os ouvidos, o paladar e o tato em determinados objetos? Não nos enganamos quanto à semelhança, ao admitir que quanto mais imperfeita for uma percepção, mais irreal seria o objeto?

A. - Isso é uma verdade!

R. - Fica claro que em todas as coisas sejam elas iguais ou desiguais, os sentidos podem se enganar pela semelhança; e se não nos enganarmos por suspender o juízo do entendimento ou por não reconhecer diferenças, as coisas ainda seriam falsas simplesmente por não serem verdadeiras.

A. - Dubitare non possum.
Similium an dissimilium sit imitatio.

CAPITVLVM VII

7. 13. R. - Nunc attende, dum eadem rursus recurrimus, quo fiat apertius quod conamur ostendere.
A. - Eccum, loquere quod vis. Nam ego circumitum istum semel statui tolerare, neque in eo defatiscar spe tanta perveniendi quo nos tendere sentio.
R. - Bene facis. Sed attende utrum tibi videatur, cum ova similia videmus, aliquod eorum falsum esse recte nos posse dicere.
A. - Nullo modo videtur. Omnia enim si ova sunt, vera ova sunt.
R. - Quid, cum de speculo resultare imaginem videmus? quibus signis falsam esse comprehendimus?
A. - Scilicet quod non tenetur, non sonat, non per se movetur, non vivit, et caeteris innumerabilibus, quae prosequi longum est.
R. - Video te nolle immorari, et properationi tuae mos gerendus est. Itaque, ne singula repetam, si et illi homines quos videmus in somnis, vivere, loqui, teneri a vigilantibus possent, nihilque inter ipsos differret, et eos quos expergefacti ac sani alloquimur et videmus, numquidnam eos falsos diceremus?
A. - Quo pacto istud recte diceretur?
R. - Ergo si eo veri essent, quo veri simillimi apparerent, nihilque inter eos et veros omnino distaret, eoque falsi quo per illas vel alias differentias dissimiles convincerentur; nonne similitudinem veritatis matrem, et dissimilitudinem falsitatis esse fatendum est?
A. - Non habeo quid dicam, et pudet me tam temerariae consensionis meae superioris.

7. 14. R. - Ridiculum est si te pudet, quasi non ob id ipsum elegerimus huiusmodi sermocinationes: quae quoniam cum solis nobis loquimur, Soliloquia vocari et inscribi volo; novo quidem et fortasse duro nomine, sed ad rem demonstrandam satis idoneo. Cum enim neque melius quaeri veritas possit, quam interrogando et respondendo, et vix quisquam inveniatur quem non pudeat convinci disputantem, eoque paene semper eveniat ut rem bene inductam ad discutiendum inconditus

A. - Neste ponto não há lugar para dúvidas.

Do verdadeiro e do semelhante

7. 13. R. - Segue-me com atenção, porque voltarei às mesmas asseverações para elucidar aquilo que aqui almejamos.
A. - Eis-me aqui, diga o que precisa. Estou resoluto a seguir-te por esta dedução sem sentir fadiga, com a esperança de chegar à meta almejada.
R. - No que faz muito bem, dize-me primeiro: Não te parece que ao vermos ovos semelhantes, a nenhum deles poderíamos chamar de falso?
A. - Sim, porque todos são verdadeiros se ovos realmente forem.
R. - E com relação à semelhança do espelho, por quais razões dizemos ser falsa sua imagem?
A. - Por que na imagem projetada não podemos pegar, ela não sonha, não se move per si, não vive, e por coisas outras vastas ao enumerá-las.
R. - Percebo que não queres te deter, e ao mesmo tempo tens de atender aos teus desejos. Para abreviar, se as figuras de homens que vemos em nossos sonhos, vivessem, falassem, tivessem um corpo físico real, sem quaisquer diferenças com aqueles que conhecemos no cotidiano, ao estamos acordados e lúcidos. Os consideraria também falsos?
A. - Como afirmar isto com certeza?
R. - Seriam tão mais verdadeiros quanto mais semelhantes aos homens reais, e contrariamente outros seriam falsos se houvesse uma diferença, uma não similaridade. Como notado, deduz-se que a semelhança é a mãe da verdade, e a não semelhança uma fonte de ilusões.
A. - Não sei o que responder, e me envergonho por afirmações que fiz anteriormente.

7. 14. R. - Não se justifica tua vergonha, dado esta conversa não ter propósito outro! O que fazemos, chamo Solilóquios, para designar esta conversa que temos a sós. Essa palavra é nova e talvez incisiva, mas apropriada para bem defini-la. Considero o melhor procedimento na busca da Verdade, onde se procede por perguntas e respostas de si para consigo. Ao existir mais de um interlocutor, é raro que um destes que não fique mortificado ao ser vencido na discussão. Ocorre invariável se em debate

pervicaciae clamor explodat, etiam cum laceratione animorum, plerumque dissimulata, interdum et aperta; pacatissime, ut opinor, et commodissime placuit, a meipso interrogatum mihi respondeentem, Deo adiuvante, verum quaerere: quare nihil est quod vereare, sicubi te temere illigasti, redire atque resolvere; aliter hinc enim evadi non potest. Fluctuat Agostinho ratio.

CAPITVLVM VIII

8. 15. A. - Recte dicis; sed quid male concesserim non plane video: nisi forte id recte dici falsum quod habeat aliquam veri similitudinem, cum prorsus mihi nihil aliud dignum falsi nomine occurrat; et rursus tamen cogor fateri eo falsa vocari quae vocantur, quo a veris differunt. Ex quo conficitur eam ipsam dissimilitudinem causam esse falsitatis. Itaque conturbor, non enim mihi facile quidquam venit in mentem, quod contrariis causis gignatur.

R. - Quid, si hoc unum est in rerum natura genus, et solum quod ita sit? An ignoras, cum per animalium innumerabilia genera cucurreris, solum crocodilum inveniri qui superiorem in mandendo partem moveat; praesertim cum paene reperiri nihil queat ita cuique rei simile, ut non in aliquo etiam dissimile sit?

A. - Video quidem ista; sed cum considero illud quod falsum vocamus, et simile aliquid habere veri et dissimile, ex qua potius parte meruerit falsi nomen, non valeo discernere. Si enim ex eo quod dissimile est, dixeris; nihil erit quod non falsum dici possit: nihil enim est quod non alicui rei dissimile sit, quam veram esse concedimus. Item, si dixeris eo quod simile est, falsum appellandum; non solum ova illa reclamabunt quae vera eo ipso sunt quo simillima, sed etiam sic non effugiam eum qui me coegerit falsa esse omnia confiteri, quod omnia sibi ex aliqua parte similia esse negare non possum. Sed fac me non metuere illud respondere, similitudinem ac dissimilitudinem simul efficere ut aliquid falsum recte nominetur; quam mihi evadendi viam dabis? Instabitur enim nihilominus ut omnia falsa esse renuntiem;

acalorado, a intransigência sobrepujar a fraternidade e colocar o consenso por terra, com argumentações de interesse pessoal, no que causa danos ao amor próprio que, por vezes, se dissimula, mas nem sempre. Por isso investigar a verdade com a ajuda de Deus, ao me perguntar e me responder; não existirá desonra se por concessão temerária, voltar-se atrás em busca de melhores soluções, porque não existe meio melhor para encontrar respostas.

A razão em Agostinho hesita!

A origem do falso e do verdadeiro

8. 15. A. - Discorres muito bem, mas temerariamente não vejo o que poderias fazer para colaborar; a não ser aquela ideia de que falso é o que tem alguma verossimilhança, pois nenhuma outra me ocorre ser digno do nome falso; por outro lado, confesso que o falso é assim por sua não semelhança ou diferença com o verdadeiro. Disso resulta a não semelhança engendrar a falsidade. Por isso fico em dúvida, pois nada mais encontro que sugira outras razões.

R. - Seria a forma singular da natureza das coisas? Creio que não sabes, que na variedade de animais existentes, somente o crocodilo move a mandíbula superior para comer, e ainda assim, não consegues perceber que nenhuma coisa pode ser exatamente semelhante à outra sem que desta possua alguma indiferença?

A. - Concordo, contudo ao considerar que o falso também tenha algo de semelhante e de diferente, não consigo discernir através de quais dessas propriedades se diz ser falso. Se disser ser pela não semelhança, todas as outras poderiam ser consideradas falsas e não existiria nenhuma que diferente fosse de outra verdadeira. Se disser ser falsa, seu nome advém da semelhança. Não só chamaríamos de ovos, porque são verdadeiros, por serem semelhantes entre si; assim eu não poderia rebater aquele que me obrigasse a confessar que tudo é falso porque as coisas estão vinculadas entre si com traços de semelhança. No entanto, não me amedronta dizer que a similitude e a não semelhança dão juntamente origem ao falso. Será que terei então uma saída? Se me antecipo em afirmar serem falsas todas as coisas, por serem semelhantes e ao mesmo tempo dessemelhantes entre si. Poderia chamar de falso a outro que é diverso do que parece, e aí

quippe omnia sibimet, ut supra dictum est, et similia quadam ex parte, et dissimilia reperiuntur. Restaret ut nihil aliud falsum esse dicerem nisi quod aliter se haberet atque videretur, ni vererer illa tot monstra quae me dudum enavigasse arbitrabar. Nam eo rursus repellor vertigine inopinata, ut verum id esse dicam quod ita se habet ut videtur. Ex quo confit sine cognitore nihil verum esse posse: ubi mihi naufragium in scopulis occultissimis formidandum est, qui veri sunt, etiamsi nesciantur. Aut, si verum esse id quod est dixero, falsum non esse usquam concludetur, quovis repugnante. Itaque redeunt illi aestus, nec quidquam tanta patientia morarum tuarum processisse me video.

CAPITVLVM IX

9. 16. R. - Attende potius; nam nullo modo in animum inducam, frustra nos auxilium divinum implorasse. Video enim, tentatis quantum potuimus omnibus rebus, non remansisse quod falsum iure dicatur, nisi quod aut se fingit esse quod non est, aut omnino esse tendit et non est. Sed illud superius falsi genus, vel fallax etiam, vel mendax est. Nam fallax id recte dicitur quod habet quemdam fallendi appetitum; qui sine anima intellegi non potest: sed partim ratione fit, partim natura; ratione, in animalibus rationalibus, ut in homine; natura, in bestiis, tamquam in vulpecula. Illud autem quod mendax voco, a mentientibus fit. Qui hoc differunt a fallacibus, quod omnis fallax appetit fallere; non autem omnis vult fallere qui mentitur: nam et mimi et comoediae et multa poemata mendaciorum plena sunt, delectandi potius quam fallendi voluntate, et omnes fere qui iocantur, mentiuntur. Sed fallax vel fallens is recte dicitur, cuius negotium est ut quisque fallatur. Illi autem qui non id agunt ut decipiant, sed tamen aliquid fingunt, vel mendaces tantum, vel si ne hoc quidem, mentientes tamen vocari nemo ambigit. Nisi quid habes adversus ista quod dicas.

9. 17. A. - Perge, quaeso; nunc enim fortasse de falsis non- falsa docere coepisti: sed iam illud genus exspecto quale sit quod dixisti, esse tendit et non est.
R. - Quidni exspectes? Eadem illa sunt,

voltaríamos àquela definição, recusada por suas disparatadas consequências, ideia que já me acreditava livre. Volto a aquele redemoinho que me obriga a afirmar que a verdade é o que parece, donde resulta que sem o sujeito conhecedor, nada pode ser verdade, e neste caminho temo naufragar em obstáculos insondáveis, não menos verdadeiros por estarem ocultos. Se disser que a verdade é o que é, concluir-se-á diferente, que o falso não está em nenhuma parte. Volto à fadiga anterior porque nada avançamos com rodeios e caminhadas pausadas desse pensamento.

O falso, o ardiloso e o mentiroso

9. 16. R. - Redobre tua atenção; não me induzirás a crer temos invocado em vão o auxílio de Deus. Ao examinar tudo muito bem, vejo que não existem argumentos que possam definir a falsidade: o falso finge o que não é ou tende absolutamente a ser e não ser. Mas o primeiro gênero de falso se aplicaria melhor ao ardiloso ou ao mentiroso. Este intenciona enganar, o que pressupõe uma vontade, que se verifica em parte com a razão e em parte com a natureza. O falso se utiliza da razão; nos animais racionais como o homem, e com a natureza nos irracionais, como a raposa. Mentirosos são aqueles que mentem e assim diferem dos ardilosos, porque tudo o que a astúcia quer é enganar, mas nem todos os que mentem pretendem enganar, pois as sátiras, comédias e muitos poemas contem mentiras ou ficções para deleite e não para engano; assim são as troças entrelaçadas de mentiras. O ardiloso dispõe de tudo para seu fim em lograr, produzir engano. Porém aqueles que fazem isto sem intenção de enganar e, fingem ser alguma coisa, são simplesmente mentirosos ou nem sequer merecem este nome, embora não digam a verdade. Terias algo a opor a este raciocínio?

9. 17. A. - Vamos adiante, porque acredito que agora se elucide a ideia a respeito do falso. Espero a explicação do segundo gênero acerca daquilo que tende a ser e não ser.
R. - O que mais anseias? São as mesmas coisas

quorum multa supra memoravimus. Annon tibi videtur imago tua de speculo quasi tu ipse velle esse, sed ideo esse falsa, quod non est?

A. - Valde hoc videtur.

R. - Quid omnis pictura vel cuiuscemodi simulacrum, et id genus omnia opificum? nonne illud esse contendunt, ad cuius quidque similitudinem factum est?

A. - Prorsus adducor.

R. - Iam ea quibus vel dormientes vel furentes falluntur, concedis, ut opinor, in eo esse genere.

A. - Et nulla magis: nam nulla magis tendunt talia esse, qualia vel vigilantes vel sani cernunt; et eo tamen falsa sunt, quo id quod tendunt esse non possunt.

R. - Quid iam de turrium motu, vel de merso remo, vel de umbris corporum plura dicam? Planum est, ut arbitror, ex hac regula esse metienda.

A. - Planissimum.

R. - Taceo de ceteris sensibus; nam nemo considerans non hoc inveniet, falsum appellari in rebus ipsis quas sentimus, quod esse aliquid tendit et non est.

Quaedam vera qua falsa sunt.

CAPITVLVM X

10. 18. A. - Recte dicis: sed miror cur ab hoc genere tibi discernenda illa poemata et ioca visa sunt, caeteraque fallaciae.

R. - Quia scilicet aliud est falsum esse velle, aliud verum esse non posse. Itaque ipsa opera hominum velut comoedias aut tragoedias, aut mimos, et id genus alia possumus operibus pictorum fictorumque coniungere. Tam enim verus esse pictus homo non potest, quamvis in speciem hominis tendat, quam illa quae scripta sunt in libris comicorum. Neque enim falsa esse volunt, aut ullo appetitu sua farsa sunt; sed quadam necessitate, quantum fingentis arbitrium sequi potuerunt. At vero in scena Roscius voluntate falsa Hecuba erat, natura verus homo; sed illa voluntate etiam verus tragoedus, eo videlicet quo implebat, institutum: falsus autem Priamus, eo quod Priamum assimilabat, sed ipse non erat. Ex quo iam nascitur quiddam mirabile, quod

mencionadas acima e que te serviram de luz. Não percebe que tua imagem no espelho anseia ser como tu és, e assim é falsa, porque não consegue?

A. - Me agrada esta tua observação.

R. - Será que todas as pinturas, esculturas e outros gêneros de arte não aspiram à semelhança daquilo que imitam?

A. - Me parece justo.

R. - Minha opinião é que ao mesmo gênero pertenceria às imagens enganosas da fantasia dos sonhadores e delirantes.

A. - Mais que qualquer outra, porque são as que mais imitam o que veem dos lúcidos. São falsas precisamente porque não podem ser o que imitam.

R. - Que dizer do movimento de edifícios ao navegarmos, do remo submergido na água e das sombras dos corpos? Com a mesma regra poderíamos aferi-las.

A. - Parece evidente.

R. - Atenta para o endurecimento dos sentidos, pois tudo aquilo que reflita sobre este ponto, convencerá que as coisas que sentimos seriam falsas, porque nos faz sentir uma verdade que não é.

Coisas verdadeiras e ao mesmo tempo falsas?

10. 18. A. - Definiu muito bem o falso. Surpreende que tenhas excluído deste gênero os poemas, jogos e demais falácias.

R. - Uma coisa é ser falsa e outra é não ser verdadeira. Neste gênero, comédias e tragédias ou farsas e ficções, são passíveis de serem acrescentadas às obras de pintores e a tipos outros de arte. É tanto impossível que um homem pintado seja verdadeiro, quanto uma propensão de se imitar o ser humano, através de obras literárias de ficção e comédia. Estas não têm o caráter intencional de serem falsas, mas por alguma instância própria o são, até por necessidade de seguir a ideia do artista. Roscius, por natureza um verdadeiro homem, que na cena muito bem apresentou a falsa Hecuba. Quando ele representou Priamus, o ator trágico, era um falso Priamus, assemelhava-se a ele sem sê-lo de verdade. Disto resulta uma coisa maravilhosa, admitida por todos⁴⁰⁰.

⁴⁰⁰ Referência a Quintus Roscius Gallus (126 a.C. – 62 a.C.), ator romano de enorme popularidade, professor de Cícero, com destaque especialmente na comédia. Afirmava que o ator poderia expressar um pensamento ou uma emoção com

tamen ita se habere nemo ambigit.

A. - Quidnam id est?

R. - Quid putas, nisi haec omnia inde esse in quibusdam vera, unde in quibusdam falsa sunt, et ad suum verum hoc solum eis prodesse, quod ad aliud falsa sunt? Unde ad id quod esse aut volunt aut debent, nullo modo perveniunt, si falsa esse fugiunt. Quo pacto enim iste quem commemoravi, verus tragoedus esset, si nollet esse falsus Hector, falsa Andromache, falsus Hercules, et alia innumera? aut unde vera pictura esset, si falsus equus non esset? unde in speculo vera hominis imago, si non falsus homo? Quare, si quibusdam, ut verum aliquid sint, prodest ut sint aliquid falsum; cur tantopere falsitates formidamus, et pro magno bono appetimus veritatem?

A. - Nescio, et multum miror, nisi quia in exemplis istis nihil imitatione dignum video. Non enim tamquam histriones, aut de speculis quaeque relucetia, aut tamquam Myronis buculae ex aere, ita etiam nos ut in nostro quodam habitu veri simus, ad alienum habitum adumbrati atque assimilati, et ob hoc falsi esse debemus; sed illud verum quaerere, quod non quasi bifronte ratione sibique adversanti, ut ex aliqua parte verum sit, ex aliqua falsum sit.

R. - Magna et divina quaedam requiris. Quae tamen si invenerimus, nonne fatebimur his ipsam confici, et quasi conflari veritatem, a qua denominatur omne quod verum quoquo modo nominatur?

A. - Non invitus assentior.

CAPITVLVM XI

11. 19. R. - Quid tibi ergo videtur? disciplina disputandi verane, an falsa est?

A. - Quis dubitet veram? Sed vera est etiam grammatica.

R. - Itane ut illa?

A. - Non video quid sit vero verius.

R. - Illud profecto quod nihil falsi habet:

A. - Sim! O que?

R. - Todas estas coisas em alguns momentos são verdadeiras e noutros falsas. Contudo, por que só realçamos o fato de serem falsas? Por isso outras deixam de ser falsas ou de fingir, ao não conseguirem ser o que deveriam? Como o ator citado que poderia ser verdadeiramente trágico se não consentisse ser o falso Héctor, uma falsa Andrômaca, um falso Hércules e, inúmeros outros. Imagine como seria o cavalo pintado se não fosse um cavalo falso? Pense no espelho; seria possível existir uma verdadeira imagem de homem se não fosse um homem falso? Se em alguns casos se favorece a falsidade que dá realce à verdade, por que tememos e procuramos a verdade como grande bem?

A. - Não sei e me admira muito, talvez porque nos exemplos citados não vejo coisa digna de imitação. Como não somos charlatães, não somos as figuras que refletem nos espelhos e, por não sermos as vacas de bronze de Myronis⁴⁰¹, não devemos nos confundir e tampouco assimilar a atitude de outros, falsos enquanto atores, ao representarem aquela verdade, que não tem duas faces e nem um aspecto contraditório, mostraram-na a um só tempo como verdadeira e falsa.

R. - Peça algo grande e divino. Mas se tentarmos encontrá-lo como poderíamos assegurar que neste esforço seria possível conseguir e formar um conceito de verdade, o qual poderia ser aplicado a tudo o que é verdadeiro?

A. - Concordo plenamente!

A verdade das ciências, a fábula e a gramática

11. 19. R. - Agora o que dirias sobre a *dialectica*; é verdadeira ou falsa?

A. - Quem duvidaria de sua verdade? No entanto a gramática é verdadeira.

R. - Seria igual à primeira?

A. - Não vejo nada que possa ser mais verdadeiro que a própria verdade.

grande efeito, mas sem demonstrar as mentiras da arte da representação, na qual deveriam ter moderação, evitando a figura do vilão e sua aleivosia. Retratou no palco a figura de Hecuba rainha troiana feita escrava e, Riamus rei de Troia.

⁴⁰¹ Segundo “El gran diccionario historico, o Miscellanea curiosa de la Historia Sagrada” de: Louis Moreri, esta é uma referência a uma das obras de arte grego-romana, do Templo no monte Palatino em Roma em homenagem a Apolo; são quatro vacas de Bronze, do escultor Myron de Eleuterias, chamadas de *Armenta Myronis*, representavam as quatro filhas de Preto, Rei dos Argos.

quod intuens paulo ante offendebare ex iis rebus quae nescio quomodo nisi falsae essent, verae esse non possent. An ignoras omnia illa fabulosa et aperte falsa ad grammaticam pertinere?

A. - Non ignoro istud quidem; sed, ut opinor, non per grammaticam falsa sunt, sed per eam qualiacumque sunt, demonstrantur. Siquidem est fabula compositum ad utilitatem delectationemve mendacium. Est autem grammatica vocis articulatae custos et moderatrix disciplina: cuius professionis necessitate cogitur humanae linguae omnia etiam figmenta colligere, quae memoriae litterisque mandata sunt, non ea falsa faciens, sed de his veram quamdam docens asserensque rationem.

R. - Recte sane: nihil nunc curo, utrum abs te ista bene definita atque distincta sint; sed illud quaero utrum hoc ita esse ipsa grammatica, an vero illa disciplina disputationis ostendat.

A. - Non nego vim peritiamque definiendi, qua nunc ego ista separare conatus sum, disputatoriae arti tribui.

11. 20. R. - Quid ipsa grammatica? nonne si vera est, eo vera est quo disciplina est? Disciplina enim a discendo dicta est: nemo autem quae didicit ac tenet, nescire dici potest; et nemo scit falsa. Omnis ergo vera est disciplina.

A. - Non video quidem quid in ista ratiuncula temere concedatur. Movet me tamen ne per istam cuiquam videatur etiam illas fabulas veras esse; nam et has discimus et tenemus.

R. - Numquidnam magister noster nolebat nos credere quae docebat, et nosse?

A. - Imo vehementer ut nossemus instabat.

R. - Numquid aliquando institit ut Daedalus volasse crederemus?

A. - Hoc quidem nunquam. Sed plane nisi teneremus fabulam, vix nos posse aliquid manibus tenere faciebat.

R. - Tu ergo negas verum esse quod ista fabula sit, et quod ita sit Daedalus diffamatus?

A. - Hoc non nego verum esse.

R. - Non negas ergo te didicisse verum, cum ista didiceris. Nam si volasse Daedalus verum est, et hoc pueri pro ficta fabula acciperent atque redderent, eo ipso

R. - Não vejo nada de falso, no modo em que a pouco estranhavas as coisas que não podiam ser verdadeiras sob a condição de serem falsas. Ou não sabes que todas as fábulas e outras ficções tidas como falsas pertencem ao domínio da gramática?

A. - Não ignoro o que diz, mas a mim me parece que não seriam falsas pela gramática, porquanto esta somente se limita a ensiná-las a ser como são. A fábula é uma ficção ou mentira composta com fins recreativos e educativos. A gramática é a arte de conservar a memória que ordena as palavras articuladamente e, que visa recolher todas as ficções da linguagem humana, que se tenha conservado por tradição ou escrita, sem as falsificar, para retirar proveitos para o ensino.

R. - Muito bem. Em nada importa agora se as definições e divisões existem; o que porventura busco no modo como segue é se esta mesma gramática constitui a disciplina da correta disputa mostrada.

A. - Não nego a força da aptidão que a define, por onde agora eu a separo do empenho da arte exalada em disputas.

11. 20. R. - Mesmo que seja a gramática? Não que não seja fato, dado ser ciência? É um conhecimento do qual se conclui aprender; não se ignora o aprendizado obtido e assim o de coisas sabidamente falsas. Toda educação é verdadeira.

A. - Não vejo o que neste raciocínio se confirme tão rápido. Força-me considerar no exposto, ser possível acreditar que fábulas sejam verdadeiras, porque as aprendemos e guardamos na memória.

R. - Realmente, nossos mestres não acreditavam ensinar o que concebiam?

A. - Certamente nos compeliram a aprendê-las.

R. - Contudo, por acaso insistiram em que acreditássemos no voo de Dédalo?

A. - Isso nunca. E, se não dominássemos essa fábula, não nos permitiam ter outra coisa nas mãos.

R. - Logo, negarias a verdade dessa fábula e que ela tenha desacreditado Dédalo?

A. - Não nego esta verdade.

R. - Não negas ter aprendido algo verdadeiro com esta fábula. E, se fosse verdade que Dédalo tivesse ido aos céus e voado; ao se

falsa retinerent, quo vera essent illa quae redderent. Hinc enim exstitit illud quod superius mirabamur, de volatu Daedali veram fabulam esse non potuisse, nisi Daedalum volasse falsum esset

A. - Iam teneo istud; sed quid ex eo proficiamus exspecto.

R. - Quid, nisi non esse falsam illam rationem, qua collegimus disciplinam, nisi vera doceat, disciplinam esse non posse?

A. - Et hoc quid ad rem?

R. - Quia volo dicas mihi unde sit disciplina grammatica: inde enim vera est, unde disciplina est.

A. - Nescio quid tibi respondeam.

R. - Nonne tibi videtur, si nihil in ea definitum esset, et nihil in genera et partes distributum atque distinctum, eam nullo modo disciplinam esse potuisse?

A. - Iam intellego quid dicas; nec ulla mihi occurrit cuiusvis facies disciplinae, in qua non definitiones ac divisiones et ratiocinationes, dum quid quidque sit declaratur, dum sine confusione partium sua cuique redduntur, dum nihil praetermittitur proprium, nihil annumeratur alienum, totum hoc ipsum quo disciplina dicitur egerint.

R. - Ergo et totum ipsum quo vera dicitur.

A. - Video consequi.

11. 21. R. - Responde nunc quae disciplina contineat definitionum, divisionum, partitionumque rationes.

A. - Iam superius dictum est haec disputandi regulis contineri.

R. - Grammatica igitur eadem arte creata est, ut disciplina, et ut vera esset, quae est abs te superius a falsitate defensa. Quod non de una grammatica mihi licet concludere, sed prorsus de omnibus disciplinis. Nam dixisti, vereque dixisti, nullam disciplinam tibi occurrere, in qua non definiendi ius atque distribuendi idipsum, ut disciplina sit, fecerit. At, si eo verae sunt quo sunt disciplinae, negabitne quispiam, veritatem ipsam esse per quam omnes verae sunt disciplinae?

A. - Prope est omnino ut assentiar: sed illud me movet, quod etiam rationem disputandi inter easdem disciplinas numeramus. Quare illam potius existimo esse veritatem, qua et ista ipsa ratio vera est.

R. - Optime omnino ac vigilantissime: sed

ensinar desta forma às crianças a apreenderiam como uma farsa, conquanto estivéssemos a apresentar como um feito real. Disso resulta a fábula de Dédalo não ser verdadeira senão na condição de ser um voo falso.

A. - Começo a concordar com isso, mas espero um final para esta conclusão.

R. - Qual seria a não ser rebater aquela tua afirmação que a educação que não ensinar verdades, não pode ser educação?

A. - Qual a finalidade do que afirmas?

R. - Para afirmar que a gramática é uma educação e por assim ser, é verdadeira, donde se faz ciência.

A. - Não sei o que responder.

R. - Não percebes que sem ela não existiria definições, distinções e divisões em gêneros e partes. Se assim não fosse dirias que ela não seria uma educação?

A. - Bem agora percebo onde queres chegar, porque eu não concebo uma educação na qual não existam estes estudos que declarem a natureza das coisas, ao fornecer a cada qual o que se deve, sem omitir nada daquilo que lhe pertença e, tampouco acrescentar nada que seja estranho, porque esse é o ofício de qualquer educação.

R. - Exatamente aqui reside o fundamento da verdade de uma educação.

A. - Vejo e concordo.

11. 21. R. - Responde-me agora, a que arte corresponderia definir, dividir e distribuir?

A. - Já afirmei que a meu ver seria à *dialectica*.

R. - Logo, a gramática recebeu seu estatuto de educação verdadeira da *dialectica*, a qual tem censurado como falsa. E isto não se limita à gramática, mas também às outras artes liberais, como afirmou com razão que nenhuma educação dispensaria a função de definir e distribuir; isso lhe daria a dignidade de existir como tal. Se elas são verdadeiras por ser educação, poderia alguém negar que é esta mesma verdade que faz com que todas elas possam ser verdadeiras?

A. - Estou por concordar com tua afirmação, mas me ponho a pensar que esta mesma *dialectica* já se encontra entremeio às outras educações. Por isso acredito que é uma razão existente em outras igualmente verdadeiras.

non negas, ut opinor, eo veram esse quo disciplina est

A. - Imo id ipsum est quod me movet.

Adverti enim etiam disciplinam esse, et ob hoc veram dici.

R. - Quid ergo? istam putas aliter disciplinam esse potuisse, nisi omnia in ea definita essent et distributa?

A. - Nihil aliud habeo quod dicam.

R. - At, si ad eam pertinet hoc officium, per seipsam disciplina vera est. Quisquamne igitur mirum putabit si ea qua vera sunt, omnia ab ipsa vera sunt, si et ipsa sit veritas.

A. - Nihil mihi obstat quominus recta pergam in istam sententiam.

CAPITVLVM XII

12. 22. R. - Ergo attende pauca quae restant.

A. - Profer si quid habes, modo tale sit quod intellegam, libenterque concedam.

R. - Esse aliquid in aliquo, non nos fugit duobus modis dici. Uno quo ita est, ut etiam seiungi atque alibi esse possit, ut hoc lignum in hoc loco, ut sol in oriente: altero autem quo ita est aliquid in subiecto, ut ab eo nequeat separari, ut in hoc ligno forma et species quam videmus, ut in sole lux, ut in igne calor, ut in animo disciplina, et si qua sunt alia similia. An tibi aliter videtur?

A. - Ista quidem vetustissima sunt nobis, et ab ineunte adolescentia studiosissime percepta et cognita: quare non possum de his interrogatus, quin ea sine ulla deliberatione concedam.

R. - Quid illud? nonne concedis, quod in subiecto est inseparabiliter, si subiectum ipsum non maneat, manere non posse?

A. - Hoc quoque video necessarium; nam manente subiecto, posse id quod in subiecto est non manere, quisquis diligenter res advertit, intellegit. Siquidem huius corporis color potest vel valetudinis ratione vel aetate immutari, cum ipsum corpus necdum interierit. Et hoc non peraeque in omnibus valet, sed in his in quibus, non ut sint ipsa subiecta, ea quae in subiectis sunt coexistunt. Non enim ut sit iste paries, paries hoc colore fit, quem in eo videmus; cum etiam si quo casu nigrescat aut albescat, vel aliquem alium mutet colorem, nihilominus tamen maneat paries ac dicatur.

R. - É profunda tua resposta, mas isso não nega a *dialectica* ser verdadeira em si por ser isoladamente uma educação.

A. - É precisamente a razão que coloco, pois tinha advertido que seria verdadeira exatamente por ser educação.

R. - Acreditarias que ela poderia ser uma educação por outro motivo além das definições e divisões nela introduzidas?

A. - A isso nada tenho a opor.

R. - A *dialectica* pertence a um ofício, e em si mesma seria educação verdadeira. Quem não admirará uma ciência que faz com que outras sejam verdadeiras, e ainda ela por si é ela mesma uma verdade?

A. - Não vejo dificuldade em admitir esta reta sentença.

De quantos modos estão unidas as coisas?

12. 22. R. - Fique atento, agora, ao pouco que resta.

A. - Diga o que pretende de forma tal que eu entenda e conceda com prazer.

R. - Existem duas formas de crer que uma coisa pode se encontrar em outra; uma seria pela separação, como uma madeira aqui e o sol no Oriente. Outra forma seria na inseparabilidade, como encontramos na madeira a sua forma em sua própria natureza, assim como no sol a luz, no fogo o calor; ocorrem nas artes e coisas outras análogas que se encontram na alma. Concordarias?

A. - Essa anosa distinção me é muito conhecida e a compreendo desde meus primeiros anos de adolescência, assim, digo que para ela tens minha inteira aprovação.

R. - Não concederias também que o que está inseparavelmente unido a um sujeito, ao morrer este, não poderia subsistir?

A. - Também me parece uma consequência necessária, porque na existência de um sujeito ocorrem mudanças de fato, e assim poderíamos considerar também esta. A cor de um corpo humano pode mudar por enfermidades ou com o passar dos anos, sem que ele pereça. Mas não ocorre o mesmo com as propriedades inerentes a um sujeito, senão naqueles dos quais as existências não passem pela ação do pensamento. Para a existência desta parede a cor não é necessária e, ainda que a pintemos de branco, preto ou outra, continuará a ser parede. Mas o fogo se perder calor não será fogo e, tão pouco a neve poderíamos assim chamá-la se

At vero ignis si calore careat, ne ignis quidem erit; nec nivem vocare, nisi candidam, possumus.

CAPITVLVM XIII

13. 23. A. Illud vero quod interrogasti, quis concesserit, aut cui posse fieri videatur, ut id quod in subiecto est, maneat ipso intereunte subiecto? Monstruosum enim et a veritate alienissimum est, ut id quod non esset nisi in ipso esset, etiam cum ipsum non fuerit possit esse.

R. - Illud igitur quod quaerebamus inventum est.

A. - Quid narras?

R. - Id quod audis.

A. - Iamne ergo liquido constat animum esse immortalem?

R. - Si ea quae concessisti vera sint, liquidissime: nisi forte animum dicis, etiamsi moriatur, animum esse.

A. - Nunquam equidem hoc dixerim; sed eo ipso quo interit, fieri ut animus non sit, dico. Nec me ab hac sententia revocat, quod a magnis philosophis dictum est, eam rem quae, quocumque venerit, vitam praestat, mortem in se admittere non posse. Quamvis enim lumen quocumque intrare potuerit, faciat id lucere, tenebrasque in se propter memorabilem illam vim contrariorum non possit admittere; tamen exstinguitur locusque ille exstincto lumine tenebratur. Ita illud quod tenebris resistebat, neque ullo modo in se tenebras admisit, et sic eis intereundo locum fecit, ut poterat etiam discedendo. Itaque timeo ne mors ita contingat corpori, ut tenebrae loco, aliquando discedente animo ut lumine, aliquando autem ibidem exstincto ut iam non de omni morte corporis, securitas sit, sed aliquod genus mortis sit optandum, quo anima ex corpore incolumis educatur, perducaturque ad locum, si est ullus talis locus, ubi non possit exstingui. Aut, si ne hoc quidem potest, atque in ipso corpore anima quasi lumen accenditur, nec alibi potest durare, omnisque mors est exstinctio quaedam animae in corpore vel vitae; aliquod genus eligendum est quantum homo sinitur, quo id ipsum quod vivitur, cum securitate ac tranquillitate vivatur, quamquam nescio quomodo istud possit fieri si anima moritur. O multum beatos, quibus sive ab ipsis, sive abs quolibet, non

não fosse fria e alva.

Dedução da imortalidade da alma

13. 23. A. - Com respeito a sua pergunta: Como é possível que aquilo que está unido a um sujeito permaneça se este deixar de existir? Quero afirmar que é um equívoco e seria falso sustentar que possa subsistir uma coisa se lhe faltar suporte, àquilo a que sua existência se liga indefectivelmente.

R. - Logo chegaremos àquilo que queremos descobrir.

A. - Bem e o que sugeres?

R. - Gostaria que me ouvisse!

A. - Sim, mas como se deduz a imortalidade da alma?

R. - Muito claro, se o que afirmou for verdade, a não ser que sustente a ideia da morte da alma ao morrer o corpo.

A. - Estou longe de aceitar tal proposição, porque ao morrer deixaria de ser alma. E, não me aparto da máxima de alguns grandes filósofos: que todo princípio vivificante que se pense, não poder ser objeto de morte. A luz tudo adentra, tudo ilumina por uma maravilhosa força de contrários; por si não conhece trevas, o que sem dúvidas a faria cair às escuras em algum lugar. Assim, o que resiste à obscuridade, sem que a admita de algum modo em si, ao se extinguir, dá lugar a sua oposição, como sucederia da mesma forma ao se retirar. Por isso, como a obscuridade que advém a um lugar, temo que a morte sobrevenha ao corpo, e dele retire a alma de forma semelhante à retirada da luz ou a extinga ali mesmo. Não existe, pois, segurança alguma contra a morte corporal, e há de se desejar certo gênero de morte, da qual se separe a alma viva do corpo para que ela possa ir a um lugar onde não morra se possível. Porém, se não ocorrer, dado a alma estiver inserida em um corpo onde forma um todo único, assim como a luz que não subsistiria só em outro lugar, toda morte consistiria na extinção da alma ou da vida em um corpo. Então haverá de se escolher segundo permitir a condição humana, um gênero de vida tranquilo e seguro, ao qual não imagino como seria, posto ser a alma imortal. Disseram mil vezes os que conseguiram a certeza por convicção própria ou ao utilizar uma autoridade alheia, de que não se deve temer a

esse metuendam mortem, etiamsi anima intereat, persuasum est! At mihi misero nullae adhuc rationes, nulli libri persuadere potuerunt. Recolligit dicta de disciplina atque veritate.

13. 24. R. - Noli gemere, immortalis est animus humanus.

A. - Unde hoc probas?

R. - Ex iis quae cum magna cautione, ut arbitror, superius concessisti.

A. - Nihil quidem me minus vigilanter interroganti tibi meminisse dedisse: sed collige iam ipsam summam, oro te; videamus quo tantis ambagibus pervenerimus, nec me iam interrogas volo. Si enim ea breviter enumeraturus es quae concessi, quonam rursus responsio mea desideratur? An ut moras gaudiorum mihi frustra inferas, si quid boni forte confecimus?

R. - Faciam quod te velle video, sed attende diligentissime.

A. - Loquere iam, hic sum; quid enecas?

R. - Omne quod in subiecto est, si semper manet, ipsum etiam subiectum maneat semper necesse est. Et omnis in subiecto est animo disciplina. Necesse est igitur semper ut animus maneat, si semper manet disciplina. Est autem disciplina veritas, et semper, ut in initio libri huius ratio persuasit, veritas manet. Semper igitur animus manet, nec animus mortuus dicitur. Immortalem igitur animum solus non absurde negat, qui superiorum aliquid non recte concessum esse convincit. Adhuc fluctuat ratio...

CAPITVLVM XIV

14. 25. A. - Iam me volo in gaudia mittere, sed duabus aliquantum revocor causis. Nam primum me movet quod circuitu tanto usi sumus, nescio quam ratiocinationum catenam sequentes, cum tam breviter totum de quo agebatur, demonstrari potuerit, quam nunc demonstratum est. Quare, me sollicitum facit quod tam diu quasi ad insidiandum obambulavit oratio. Deinde non video quomodo in animo semper sit disciplina, praesertim disputandi, cum et tam pauci eius gnari sint, et quisquis eam novit, tanto ab infantia tempore fuerit indoctus. Non enim possumus dicere aut imperitorum animos non esse animos, aut

morte, mesmo que a alma seja mortal.

Entretanto sou desafortunado, não usurpo esta certeza com minha razão, muito menos com a autoridade de outrem.

13. 24. R. - Não lamente! A alma humana é imortal.

A. - Como poderias demonstrar isto?

R. - Com as premissas que me concedeste de forma muito cautelosa.

A. - Não me recordo de haver dito uma afirmação tão imprudente; contudo, faz-me um resumo, te suplico; e vejamos aonde teremos chegado por tantas voltas, enquanto isso gostaria que não me interrogasse mais! Para sintetizar este resumo de minhas concessões não me faltam perguntas. Ou queres retardar meu prazer pelo êxito de nosso discurso?

R. - Farei este teu gosto, mas atente com muita atenção.

A. - Fale já, eu estou atento, não sei por que me atormenta dessa forma.

R. - Se o que pertence a um sujeito permanece sempre, necessariamente a alma há de permanecer no sujeito onde se aloca. É assim que toda instrução está na alma como em um sujeito. Logo, é necessária que subsista a alma se subsistir a educação. Mas a educação é a verdade, e esta, segundo demonstrado no início deste livro é imortal. Logo permanece a alma, e não poderíamos creditá-la mortal. Só poderia rechaçar a imortalidade da alma quem não admitisse a verdade das proposições acima assentadas.

Exame do silogismo anterior

14. 25. A. - Gostaria de soltar as rédeas a bel-prazer, mas dois motivos me detêm. O primeiro é o surpreendente rodeio que fizemos com um encadeamento de raciocínios que às vezes não entendi bem, se tudo poderia ser apresentado de forma concisa como agora. Por isso me angustiei ao pensar que talvez tais circunlóquios discursivos só servissem para ocultar alguma armadilha. Por segundo, não vejo como a educação pudesse subsistir sempre na alma, sobretudo a *dialectica*, que tantos não a conhecem e os que a ela se habilitam não a sabem desde a infância. Não poderíamos dizer que não existem almas nos ignorantes ou que

esse in animo eam quam nesciant disciplinam. Quod si vehementer absurdum est, restat ut aut non semper in animo sit veritas, aut disciplina illa veritas non sit.

14. 26. R. - Vides quam non frustra tantos circuitus egerit nostra ratiocinatio. Quaerebamus enim quid sit veritas, quod ne nunc quidem in hac quadam silva rerum, omnibus pene callibus oberratis, video nos investigare potuisse. Sed quid facimus? An incoepa omittimus, et exspectamus ecquid nobis librorum alienorum in manus incidat, quod huic quaestioni satisfaciat? Nam et multos ante nostram aetatem scriptos esse arbitror, quos non legimus: et nunc, ut nihil quod nescimus opinemur, manifestum habemus, et carmine de hac re scribi, et soluta oratione; et ab iis viris quorum nec scripta latere nos possunt, et eorum ingenia talia novimus, ut nos in eorum litteris quod volumus, inventuros desperare non possimus: praesertim cum hic ante oculos nostros sit ille, in quo ipsam eloquentiam quam mortuam dolebamus, perfectam revixisse cognovimus. Illene nos sinet, cum scriptis suis vivendi modum docuerit, vivendi ignorare naturam?

A. - Non arbitror equidem et multum inde spero, sed unum doleo quod vel erga se, vel erga sapientiam studium nostrum non ei ut volumus valemus aperire. Nam profecto ille miseretur sitim nostram, et exundaret multo citius quam nunc. Securus enim est, quod sibi iam totum de animae immortalitate persuasit, nec scit aliquos esse fortasse, qui huius ignorationis miseriam satis cognoverunt, et quibus praesertim rogantibus non subvenire crudele sit. Ille autem alius novit quidem pro familiaritate ardorem nostrum; sed ita longe abest, et ita nunc constituti sumus, ut vix ad eum vel epistolae mittendae facultas sit. Quem credo iam otio Transalpino perfecisse carmen quo mortis metus excantatus effugiat, et antiqua glacie duratus animae stupor frigusque pellatur. Sed interim dum ista proveniunt, quae in nostra potestate non sunt, nonne turpissimum est perire otium nostrum, et totum ipsum animum ex incerto arbitrio pendere deligatum?

nelas exista um conhecimento desconhecido. Se concluirmos ser isto absurdo, seguirá que a verdade não está na alma ou que aquela educação não corresponde à verdade.

14. 26. R. - Logo verás que não foi em vão este nosso recurso de tantos rodeios. Procuramos nos indagar sobre o que seria a verdade e, a isto acredito que mesmo agora, neste emaranhado de informações, talvez possamos descobrir. Então o que poderemos fazer? Deixaremos tudo a meio caminho, na expectativa que venha até nossas mãos algum livro que satisfaça nosso desejo? Sei que há muitos escritos anteriores que não conhecemos, mas temos notícia de que ainda escrevem em prosa e verso sobre este tema; e, isto é feito por homens dos quais os livros e o talento não podem nos passar despercebidos e, o que alenta nossa esperança de falar com eles, sobre o que estamos a buscar, sobretudo sabedores que ante nossos olhos brilha aquela disposição na qual revive a eloquência que imaginava morta. Será que após estes pensadores nos ensinarem o modo de viver, ainda nos permitiríamos continuar a ignorar a natureza da própria vida?

A. - Não acredito. Deles espero muito, se bem me entristeça não poder aderir a estes pensadores que nem conseguiriam satisfazer nosso desejo de sapiência. Por certo eles se compadeceriam de minha alma, atormentada, e tentariam enchê-la com a viva água de sua fonte. Eles vivem tranquilos na convicção da imortalidade da alma, e talvez não saibam da existência dos que experimentam a miséria do desconhecer e, da crueldade em não satisfazer essa necessidade, àqueles que tanto se esforçam por saber. Existe outrem que talvez soubessem de nossos desejos, mas estão tão distantes que nem por escrito conseguiríamos nos comunicar. Este, com o ócio que desfruta além dos Alpes, talvez tenha terminado seu poema para dissipar o temor pela morte e o pavor pelo congelamento da sua alma inteiriçada em antiga amargura. Enquanto não chegam socorros, por que não aproveitar nosso ócio para retirar a alma prisioneira da dependência dessa penosa incerteza?

15. 27. A. - Ubi est quod Deum et rogavimus et rogamus, ut nobis non divitias, non corporis voluptates, non populares suggestus atque honores, sed animam nostram seque ipsum quaerentibus, iter aperiat? Itane nos deseret, aut a nobis deseretur?

R. - Alienissimum quidem ab ipso est ut eos qui talia desiderant deserat: unde a nobis quoque alienum esse debet ut tantum ducem deseramus. Quare, si placet, repetamus breviter unde illa duo confecta sint, aut semper manere veritatem, aut veritatem esse disputandi rationem. Haec enim vacillare dixisti, quo minus nos faciat totius rei summa securos. An potius illud quaeremus, quomodo esse possit in imperito animo disciplina, quem non possumus non animum dicere? Hinc enim commotus videbare, ut de illis quae concesseras, dubitare rursus necesse fuerit.

A. - Imo discutiamus prius illa, deinde hoc quale sit videbimus. Ita enim, ut opinor, nulla controversia remanebit.

R. - Ita fiat, sed adesto totus atque cautissimus. Scio enim quid tibi eveniat attendenti, dum nimis pendes in conclusionem, et ut iam iamque inferatur exspectas, ea quae interrogantur non diligenter examinata concedis.

A. - Verum fortasse dicis; sed enitar contra hoc genus morbi quantum possum: modo iam tu incipe quaerere, ne superfluis immoremur.

15. 28. R. - Ex eo, quantum memini, veritatem non posse interire conclusimus, quod non solum si totus mundus intereat, sed etiam si ipsa veritas, verum erit et mundum et veritatem interisse. Nihil autem verum sine veritate: nullo modo igitur interit veritas.

A. - Agnosco ista, et multum miror si falsa sunt.

R. - Ergo illud alterum videamus.

A. - Sine me paululum considerare, oro te, ne huc iterum turpiter redeam.

R. - Ergone interisse veritatem verum non erit? Si non erit verum, non ergo interit. Si verum erit, unde post occasum veritatis verum erit, cum iam veritas nulla est?

A. - Nihil habeo quid plus cogitem atque considerem, perge ad aliud. Certe faciemus, quantum possumus, ut docti atque

15. 27. A. - Onde está o fruto de nossas súplicas a Deus, para que ele não nos desse: riqueza, deleites carnis, honras e estimas populares, mas tão somente o conhecimento de nossa própria alma? Será que Ele nos desampará ou será nós que d'Ele abdicaremos?

R. - Seria muito estranho Ele abandonar àqueles que clamam pela verdade; longe de nós, abdicar de um guia tão seguro. Por isso repetamos, se concordar, as duas partes de nossa argumentação que é interessante conhecer bem: a verdade sempre permanece e a *dialectica* é a verdade. Havia dito que duvidava delas, o que me impediu de completar com segurança as nossas conclusões. Questionou a possibilidade da ciência na alma de um inculto, por que não poderíamos negar sua existência? Aí parou e acabou por não enxergar o valor de nossos discursos anteriores.

A. - Discutiremos o primeiro e, depois buscaremos solução a essa dificuldade, e acredito que tudo ficará bem exposto.

R. - Façamos como preferir, mas presta muita atenção, pois sei o que acontece quando escutas e estás fortemente indeciso com a conclusão e, por ansiar rapidamente por uma resolução, não tens examinado bem o que investigas.

A. - Talvez tenhas razão, procurarei lutar contra esta minha ansiedade da forma que puder; comece, pois a investigação e não percamos tempo com coisas supérfluas.

15. 28. R. - Se me recordo, chegamos à conclusão que a verdade não pode morrer, mesmo ao morrer o mundo; se assim fosse não seria uma proposição verdadeira e, que não existiria nada verdadeiro sem a verdade, então esta não poderia perecer.

A. - Admito essa conclusão e ficaria surpreso se falsa fosse.

R. - Vamos investigar outro ponto.

A. - Permita-me antes uma pausa para considerar o que foi dito, para que não tenhamos que voltar atrás depois.

R. - Então, não seria verdade que esta possa perecer? Se for assim, a verdade subsistirá. Se afirmativo, desaparecida a verdade, como existir o verdadeiro sem a existência daquela?

A. - Nada tenho a opor ou acrescentar a isto, portanto vamos em frente. Faremos o possível

prudentes viri legant haec, et nostram, si qua est, corrigant temeritatem: nam me nec modo, nec aliquando arbitror quid contra hoc dicatur posse invenire.
de falso qua videtur et qua imitetur.

15. 29. R. - Numquidnam ergo dicitur veritas, nisi qua verum est quidquid verum est?

A. - Nullo modo.

R. - Numquidnam recte dicitur verum, nisi quod non est falsum?

A. - Hinc vero dubitare dementia est.

R. - Num falsum non est quod ad similitudinem alicuius accommodatum est, neque id tamen est cuius simile apparet?

A. - Nihil quidem aliud video quod libentius falsum vocem. Sed tamen solet falsum dici, etiam quod a veri similitudine longe abest.

R. - Quis negat? sed tamen quod habeat ad verum nonnullam imitationem.

A. - Quomodo? Non enim cum dicitur, iunctis alitibus anguibus Medeam volasse, ulla ex parte res ista verum imitatur; quippe quae nulla sit, nec imitari aliquid possit ea res quae omnino non sit.

R. - Recte dicis; sed non attendis eam rem quae omnino nulla sit, ne falsum quidem posse dici. Si enim falsum est, est: si non est, non est falsum.

A. - Non ergo dicemus illud de Medea, nescio quod monstrum, falsum esse?

R. - Non utique; nam si falsum est, quomodo monstrum est?

A. - Miram rem video: itane tandem cum audio: Angues ingentes alites iunctos iugo (Cicerone, De inv. 1, 19, 27), non dico falsum?

R. - Dicis plane: est enim quod falsum esse dicas.

A. - Quid, quae so?

R. - Illam scilicet sententiam quae ipso versu enuntiatur:

A. - Et quam tandem habet ista imitationem veri?

R. - Quia similiter enuntiaretur, etiamsi vere illud Medea fecisset. Imitatur ergo ipsa enuntiatione veras sententias falsa sententia. Quae si non creditur, eo solo imitatur veras quod ita dicitur, estque tantum falsa, non etiam fallens. Si autem fidem impetrat, imitatur etiam creditas veras.

A. - Iam intellego multum interesse inter

para que os homens doutos e prudentes leiam este escrito e ante nossa temeridade o corrijam se julgarem oportuno, embora eu não veja, agora e nunca, quem possa se colocar contra o que está dito.

15. 29. R. - Poderia se chamar de verdade àquilo que não é fundamento de tudo o que for verdadeiro?

A. - De forma alguma!

R. - E não chamamos com razão de verdadeiro àquilo que não é falso?

A. - Seria loucura duvidar disto.

R. - Acaso o falso não seria aquilo que nos arremessa a outro, sem ser aquele ao qual se assemelha?

A. - Nenhuma coisa outra é mais digna desse nome. Mas também se chama falso o que está muito distante de se assemelhar ao verdadeiro.

R. - Isso ninguém nega, mas alguma semelhança com a verdade tem que ter?

A. - Como? Pois quando se diz que Medeia voou em um dragão, de nenhum modo esta ficção imita a verdade por se tratar de uma coisa inteiramente irreal.

R. - Tua observação é exata, mas te adverti que àquilo que nada é, tampouco se poderia dar o nome de falso. O falso existe, porque se não existisse o verdadeiro, ele não seria um falso.

A. - Assim, não chamaríamos de falso ao prodígio atribuído a Medeia?

R. - De modo algum, se falso fosse, de que forma existiria a monstruosidade?

A. - Estou pasmo! Assim, por certo ao ouvir: “grandes dragões atrelados em voos harmoniosos” (Cícero, De Inventione, 1, 19, 27), não diria ser uma falsidade?

R. - Sem dúvidas! Porém, na verdade existe algo de falso neste enunciado.

A. - Sim, e o que seria?

R. - Evidentemente, a proposição que o mesmo verso enunciou anteriormente.

A. - Então diga em que ela imita a verdade?

R. - No fato de que não expressaria de forma outra se Medeia realmente tivesse voado. Uma falsa proposição se assemelha em sua forma a uma verdadeira. Se a ela não se der crédito, só existirá uma imitação e, assim seria falsa sem produzir engano. Se a ela dermos crédito, então imitaria a verdadeira.

A. - Agora mostrarei a grande diferença entre

illa quae dicimus, et illa de quibus dicimus aliquid; quare iam assentior: nam hoc solo revocabar, quidquid falsum dicimus non recte dici, nisi habeat veri alicuius imitationem. Quis enim lapidem falsum argentum esse dicens non iure rideatur? tamen si quisquam lapidem argentum esse dicat, dicimus falsum eum dicere, id est falsam proferre sententiam. Stannum autem vel plumbum non absurde, ut opinor, falsum argentum vocamus, quod id res ipsa velut imitatur: neque ex eo falsa est nostra sententia, sed illud ipsum de quo enuntiatur.

CAPITVLVM XVI

16. 30. R. - Bene intellegis. Sed illud vide, utrum et argentum falsi plumbi nomine congruenter appellare possimus.

A. - Non mihi placet.

R. - Quid ita?

A. - Nescio; nisi illud video, vehementer contra voluntatem meam dici.

R. - Num forte propterea quod argentum melius est, et quasi in contumeliam eius dicitur; plumbi autem quidam velut honor est, si falsum argentum vocetur?

A. - Prorsus explicasti quod volebam. Et ideo credo iure infames intestabilesque haberi, qui muliebri habitu se ostentant, quos nescio utrum falsas mulieres, an falsos viros melius vocem. Veros tamen histriones, verosque infames sine dubitatione possumus vocare; aut, si latent nec infame quidquam nisi a turpi fama nominatur, veros nequam non sine veritate dicimus, ut opinor.

R. - Alius locus nobis erit de istis rebus disserendi: multa enim fiunt, quae quasi facie populari turpia videntur, aliquo tamen fine laudabili honesta monstrantur. Et magna quaestio est utrum patriae liberandae causa muliebri tunica indutus, debeat hostem decipere, hoc ipso quo mulier falsa sit, fortasse verior vir futurus: et utrum sapiens qui aliquo modo certum habeat necessariam fore vitam suam rebus humanis, malit emori frigore, quam femineis vestibus, si aliud non sit, amiciri. Sed de hoc, ut dictum est, alias videbimus. Profecto enim cernis quantae inquisitionis

os atributos e os sujeitos a quem os aplicamos, da qual fundamento o que afirmo e, porque me detive a acreditar que tudo o que é falso apresenta certa imitação do verdadeiro. Quem não sorriria daquele que afirmasse que uma pedra é uma moeda de prata? Sem sombra de dúvidas se alguém assegurar que uma pedra é uma moeda, responderemos que está a fazer uma falsa proposição. Em troca, com alguma razão, poderíamos chamar de moeda de prata falsa a um pedaço de estanho ou de chumbo, porque de algum modo a imitam, e assim não seria falsa nossa proposição, mas apenas o próprio objeto.

A possibilidade de coisas melhores serem denominadas com nomes de menor valor

16. 30. R. - Vejo que compreendes. Mas pensas agora se poderíamos chamar a prata com o nome falso de chumbo?

A. - Não! Isto vai contra o que penso.

R. - Por quê?

A. - Não sei exatamente, só posso dizer que tenho aversão a esta suposição.

R. - Será que talvez não seja porque a prata tenha qualidade maior e se a ela nominarmos chumbo, rebaixaremos seu estatuto; o chumbo provavelmente se sentiria honrado ao ser identificado como prata, mesmo que ela seja falsa?

A. - Com esta explicação alcança o que eu buscava; a razão pela qual se consideram abomináveis alguns homens, por isso, execrados porque se vestem de mulheres, a quem não sei se denomino de falsas mulheres ou falsos homens; verdadeiros histriões e infames se forem ocultos, pois todo infame se relaciona com a fama. Melhor seria chamá-los de verdadeiros depravados ou pervertidos.

R. - Deixemos para outra ocasião o estudo destes pontos polêmicos, porque muitas coisas que acontecem e que se mostram indecorosas, muitas vezes são feitas pelo povo com um fim honesto e louvável que até poderia justificá-las. Por exemplo: imagine que com a finalidade de livrar sua pátria, um homem poderia se disfarçar de mulher para enganar o inimigo, ao se exhibir como mulher falsa para açodar posteriormente outro grande e valoroso varão. Ou, se um sábio ao compreender que seu exemplo de vida é absolutamente necessário para o bem comum, por falta de agasalhos masculinos, tomasse a decisão de morrer de frio a usar agasalhos femininos. Destas

indigeat, quatenus ista progredi debeant, ne in quasdam inexcusabiles turpitudines decidatur. Nunc autem quod praesenti quaestioni satis est, iam puto apparere, neque dubitari non esse falsum quidquam nisi veri aliqua imitatione.

CAPITVLVM XVII

17. 31. A. - Proficiscere ad reliqua; nam hoc mihi bene persuasum est.
 R. - Ergo illud quaero, utrum praeter disciplinas quibus erudimur, et quibus etiam ipsum studium sapientiae annumerari decet, possimus quidquam ita verum invenire, quod non sicut theatricus Achilles ex aliqua parte falsum sit, ut ex alia verum esse possit?
 A. - Mihi videntur multa inveniri. Non enim disciplinae istum habent lapidem, nec tamen, ut verus sit lapis, imitatur aliquid secundum quod falsum dicatur. Quo uno commemorato, vides iam innumerabilibus supersedendum esse, quae sponte occurrant cogitantibus.
 R. - Video prorsus. Sed nonne tibi videntur uno corporis nomine includi?
 A. - Viderentur, si aut inane nihil esse certum haberem, aut ipsum animum inter corpora numerandum arbitrarer, aut etiam Deum corpus aliquod esse crederem. Quae omnia si sunt, ad nullius imitationem falsa et vera esse video.
 R. - In longum nos mittis, sed utar quantum possum compendio. Certe enim aliud est quod inane appellas, aliud quod veritatem.
 A. - Longe aliud. Quid enim me inanius, si veritatem inane aliquid puto, aut tantopere aliquid inane appeto? Quid enim aliud quam veritatem invenire desidero?
 R. - Ergo et illud fortasse concedis, nihil verum esse quod non veritate fiat ut verum sit.
 A. - Iam hoc olim manifestum est.
 R. - Num dubitas nihil esse inane praeter ipsum inane, aut certe corpus?

questões trataremos em outra oportunidade. No momento temos inúmeras investigações a serem feitas, para que nosso trabalho siga adiante sem incorrer em certas e inevitáveis lentidões. A presente questão me leva a concluir ser indubitável e evidente que o falso se apresenta por imitação do verdadeiro.

Existem coisas inteiramente falsas ou verdadeiras?

17. 31. A. - Vamos continuar porque estou convencido desta verdade.
 R. - Agora te pergunto se fora das ciências nas quais nos instruímos, deveríamos incluir o mesmo desejo e esforço pela sapiência, e assim fosse poderíamos achar algo tão verdadeiro que não o Aquiles⁴⁰² do teatro, como uma possível outra verdade?
 A. - Acredito que existem muitas coisas desse gênero. Esta pedra, por exemplo, não é um objeto de estudo de algumas disciplinas, mas sem dúvidas é verdadeira sem imitar nenhuma outra coisa e, se o fizesse seria falsa. Como ela, existem várias coisas outras.
 R. - Admito, mas não te parece que todas compreendem a categoria de corpos?
 A. - Opinaria da mesma forma se certo que, do vazio adviesse um absolutamente nada, ou acreditasse na alma entre as coisas corpóreas, ou que Deus é um corpo. Se existem estas coisas, não seriam falsas ou verdadeiras por nenhum tipo de imitação.
 R. - Estás a desejar ir muito longe, mas utilizas um atalho. Certamente, uma coisa é a palavra vazio se tomada adverbialmente e outra é a verdade.
 A. - É outra grande diferença. Quando acredito que a verdade é irreal, perco-me penosamente no vazio? Pois, desejaria encontrar outra coisa além da verdade?
 R. - Do jeito que procedes, vais acabar por me convencer de que não existem coisas verdadeiras senão pela verdade.
 A. - Tenho este argumento pronto!
 R. - Por acaso duvidas que o vazio nada mais seja que uma pura ausência ou certamente um corpo⁴⁰³?

⁴⁰² Herói na guerra de Tróia.

⁴⁰³ Certamente Agostinho conhecia a teoria de um Universo formado por dois princípios fundamentais constituídos pelos corpos e pelo vazio. Para Tito Lucrecio Caro a existência dos corpos é comprovada pelos sentidos humanos, enquanto que para Epicuro de Samos, o vazio é afirmado por conta do movimento dos corpos, possível de se admitir somente na

A. - Prorsus non dubito.
 R. - Opinor ergo, veritatem corpus esse aliquod credis.
 A. - Nullo modo.
 R. - Quid in corpore?
 A. - Nescio; nihil ad rem: arbitror enim vel illud te scire, si est inane, magis illud esse ubi nullum sit corpus.
 R. - Hoc sane planum est.
 A. - Quid igitur immoramur?
 R. - An tibi aut veritas videtur fecisse inane, aut aliquid verum esse ubi veritas non sit?

 A. - Non videtur.
 R. - Non est ergo inane verum, quia neque ab eo quod inane non est, inane fieri potest: et quod veritate caret, verum non esse manifestum est; et omnino ipsum quod inane dicitur, ex eo quod nihil sit dicitur. Quomodo igitur potest verum esse quod non est? aut quomodo potest esse quod penitus nihil est?
 A. - Age nunc, inane tamquam inane deseramus.

CAPITVLVM XVIII

18. 32. R. - Quid de ceteris dicis?
 A. - Quid?
 R. - Quod vides mihi plurimum suffragari. Restat enim animus et Deus, quae duo si propterea vera sunt quod in his est veritas, de immortalitate Dei nemo dubitat. Animus autem immortalis creditur, si veritas quae interire non potest, etiam in illo esse probatur. Quare iam illud ultimum videamus, utrum corpus non sit vere verum, id est non in eo sit veritas, sed quasi quaedam imago veritatis. Nam si et in corpore, quod satis certum est recipere interitum, tale verum invenerimus, quale est in disciplinis, non continuo erit disputandi disciplina veritas, qua omnes verae sunt disciplinae. Verum est enim et corpus quod non videtur disputandi ratione esse formatum. Si vero et corpus imitatione aliqua verum est, et ob hoc non ad liquidum verum, nihil erit fortasse quod impediatur disputandi rationem, quominus ipsa veritas esse doceatur.

A. - De modo algum!
 R. - Ou talvez pensas que a verdade seja uma realidade corporal?
 A. - Isso também não!
 R. - Talvez algum corpo?
 A. - Não sei! Nada me ocorre sobre isto, mas sei que se existe o vazio, ele só ocorre onde não existe nenhum corpo.
 R. - É evidente!
 A. - E por que nos detivemos nisto?
 R. - Acaso acreditas que a verdade ocupe o vazio ou que possa existir algo verdadeiro onde falta a verdade?
 A. - Não vejo dessa forma!
 R. - Não seria a verdade uma futilidade e, tampouco o vazio existiria a não ser que não tivesse entidade; de outra parte, é manifesto que o que carece de verdade não é verdadeiro; o vazio se chama assim por caracterizar a falta de uma existência. Como pode então, ser verdadeiro o que não é como deveria ser, o nada?
 A. - Vamos em frente, e deixemos o vazio como uma futilidade.

Se os corpos são verdadeiros

18. 32. R. - o que dirias quanto ao restante?
 A. - A que se refere?
 R. - A aquilo que favoreça minha proposta, pois ao restar Deus e a alma, e se os dois são verdadeiros, já que neles reside a verdade, não podemos ter dúvida com relação à imortalidade de Deus. Da mesma forma deveremos ver a alma como imortal quando se prova que é depositária de uma verdade que não morre. Assim, vamos a última questão que nos interessa: saber se um corpo é na verdade verdadeiro, se nele se encontra a verdade, ou uma imagem desta verdade. Se os corpos estão submetidos à morte e possuem a verdade da mesma forma que as ciências, é possível que tenhamos que despojar a *dialectica* de seu privilégio de reguladora das demais artes e, ainda que os corpos pareçam possuir sua verdade independente desta arte de disputa pela *dialectica*. Mesmo que eles sejam verdadeiros por algum gênero de imitação, por isso distanciado da verdade pura, nada impedirá que comparados à *dialectica* sejam considerados dentro do mesmo âmbito de verdade.

A. - Interim quaeramus de corpore; nam ne hoc quidem cum constiterit, video istam controversiam terminatam.

R. - Unde scis quid velit Deus? Itaque attende: nam ego puto corpus aliqua forma et specie contineri, quam si non haberet, corpus non esset; si veram haberet, animus esset. An aliter putandum est?

A. - Assentior in parte, de cetero dubito; nam, nisi teneatur aliqua figura, corpus non esse concedo. Quomodo autem, si eam veram haberet, animus esset, non satis intellego.

R. - Nihilne tandem de primi libri exordio, et de illa tua geometrica recordaris?

A. - Bene commemorasti; recordor prorsus, ac libentissime.

R. - Talesne in corporibus figurae inveniuntur, quales illa disciplina demonstrat?

A. - Immo incredibile est quanto deteriores esse convincuntur.

R. - Quas ergo istarum veras putas?

A. - Ne quaeso, etiam istuc me interrogandum putes. Quis enim mente tam caecus est qui non videat, istas quae in geometrica docentur, habitare in ipsa veritate, aut in his etiam veritatem; illas vero corporis figuras, siquidem quasi ad istas tendere videntur, habere nescio quam imitationem veritatis, et ideo falsas esse? Iam enim totum illud quod ostendere moliebaris intellego.

CAPITVLVM XIX

19. 33. R. - Quid ergo iam opus est ut de disciplina disputationis requiramus? Sive enim figurae geometricae in veritate, sive in eis veritas sit, anima nostra, id est intellegentia nostra, contineri nemo ambigit, ac per hoc in nostro animo etiam veritas esse cogitur. Quod si quaelibet disciplina ita est in animo, ut in subiecto inseparabiliter, nec interire veritas potest; quid, quaeso, de animi perpetua vita, nescio qua mortis familiaritate dubitamus? An illa linea vel quadratura vel rotunditas habent alia quae imitentur ut vera sint?

A. - Nullo modo id possum credere, nisi forte aliud sit linea quam longitudo sine latitudine, et aliud circulus quam linea

A. - Interessante indagar a natureza dos corpos; mesmo se concluirmos esta discussão ainda não estar esgotada.

R. - Como poderia saber exatamente o desejo de Deus? Preste atenção: Acredito que todo corpo esteja limitado e contido por uma forma, sem a qual não seria corpo. Se tiver uma alma, esta só pode ser verdadeira? Terias uma opinião diferente?

A. - Concordo com parte dessa conclusão. Entendo que para ser um corpo há que existir uma forma exterior. Mas não percebo a parte em que a alma seria verdadeira porque existe.

R. - Não se lembras do princípio do primeiro livro sobre figuras geométricas?

A. - Bem lembrado; recordo do seguir em frente de bom grado.

R. - Não tratar das figuras dos corpos na forma como concebe aquela disciplina, lembras?

A. - Longe disso! É inconcebível tanto quanto raso esse convencimento.

R. - Por tal razão credes nesta verdade?

A. - Não me peças agora o que me interrogas crer. Quem seria tão cego que não visse que as figuras concebidas pela ciência da matemática estão em uma mesma verdade, e esta estaria nelas, conquanto as figuras dos corpos aspirem a ser como as da matemática, porém, com certa imitação grosseira da verdade e, por este aspecto seriam falsas? Acho que é isto que eu queria demonstrar.

Das verdades eternas se deduz a imortalidade da alma

19. 33. R. - Quais necessidades existiriam a serem investigadas profundamente sobre a arte da *dialectica*? Porque ora as figuras geométricas estão na verdade, ora a verdade está nelas, portanto, não há dúvida de que estão em nossa alma ou em nossa inteligência. Daqui se conclui necessariamente que elas contenham a verdade. E, se por um lado toda disciplina está em nosso espírito, aderida inseparavelmente a ele, por outro a verdade não pode morrer. Duvidamos da imortalidade da alma, sem dúvidas, influenciados pela não intimidade com a morte. Acaso aquelas linhas, ou um quadrado ou esfera, imitam algo estranho para serem verdadeiros?

A. - De nenhum modo posso acreditar, a não ser que uma linha fosse outra coisa que não

circumducta undique ad medium aequaliter vergens.

R. - Quid ergo cunctamur? An ubi ista sunt, veritas non est?

A. - Avertat Deus amentiam.

R. - An disciplina non est in animo?

A. - Quis hoc dixerit?

R. - Sed forte potest, intereunte subiecto, id quod in subiecto est permanere?

A. - Quando mihi hoc persuadetur?

R. - Restat ut occidat veritas.

A. - Unde fieri potest?

R. - Immortalis est igitur anima: iamiam crede rationibus tuis, crede veritati; clamam et in te sese habitare, et immortalem esse, nec sibi suam sedem quacumque corporis morte posse subduci. Avertere ab umbra tua, revertere in te; nullus est interitus tuus, nisi oblitum te esse quod interire non possis.

A. - Audio, respisco, recolere incipio. Sed, quaeso, illa quae restant expedias, quomodo in animo imperito, non enim eum mortalem dicere possumus, disciplina et veritas esse intellegantur.

R. - Aliud ista quaestio volumen desiderat, si eam vis tractari diligenter: simul et illa quae, ut potuimus, investigata sunt, recensenda tibi esse video; quia si nihil eorum quae concessa sunt dubium est, multum nos egisse arbitror, nec cum parva securitate caetera quaerere.

CAPITVLVM XX

20. 34. A. - Ita est ut dicis, et obtempero praeceptis tuis libens. Sed illud saltem impetrem, antequam terminum volumini statuas, ut quid intersit inter veram figuram, quae intelligentia continetur, et eam quam sibi fingit cogitatio, quae graece sive phantasia sive phantasma dicitur, breviter exponas.

R. - Hoc quaeris quod videre nisi mundissimus non potest, et ad cuius rei visionem parum es exercitatus; neque nunc per istos circuitus aliud quam exercitationem tuam, ut illud videre sis idoneus, operamur: tamen interesse plurimum quomodo possit doceri, fortasse

uma longitude sem latitude e, tampouco uma circunferência fosse uma curva com pontos equidistantes do centro.

R. - Por que duvidamos? Onde as coisas estão não estaria também a verdade?

A. - Deus me livre de negar tal absurdo.

R. - Estaria a disciplina na alma?

A. - Quem afirmou isto?

R. - Por acaso poderia ao perecer um sujeito, nele permanecer o que se acha inseparavelmente unido a ele?

A. - Quando me convencerá desta afirmação?

R. - Logo a verdade deve morrer?

A. - Isso não é possível!

R. - Então a alma é imortal, como afirmaram tuas razões ainda há pouco, ao acreditar que a verdade que habita um corpo é imortal, e não há como retirá-la de seu lugar com a morte do corpo. Procure se afastar agora de tua própria sombra, adentre a ti mesmo e não temas nenhuma morte em ti, a não ser a dúvida de que ela seja imortal.

A. - Ao ouvir isto me reanimo e começo a retomar a mim mesmo. Mas antes, te rogo resolver a dificuldade proposta anteriormente: Como poderá estar também na alma dos ignorantes, a verdade das disciplinas que nos ensinam, já que eles também devem gozar do mesmo privilégio de imortalidade?

R. - Para essa dificuldade acredito que será necessário redigir outro volume, e se discutir profundamente. Agora é interessante fazer uma revisão ao que chegamos, pois se não tens dúvidas com as conclusões, acredito ter conquistado importantes frutos que nos permitem com grande segurança seguir adiante.

Coisas verdadeiras e coisas despertadas - propriocepção sensível e inteligível

20. 34. A. - Estou atento às nossas discussões, e farei o que me pedir. Mas diga-me rapidamente antes de terminarmos esta conversa, qual seria a diferença existente entre a verdadeira figura, tal como concebida pelo intelecto e aquela que se produz apenas pela imaginação, chamada pelos antigos gregos de fantasia ou fantasma.

R. - Bem, solicite algo para o qual há a necessidade de grande pureza intelectual, à qual acredito não estejas ainda, suficientemente habilitado, embora tenhamos, ao longo de nossa conversa, o propósito de com nossos rodeios prepará-lo a fim de que se habilitasse para contemplar a verdade. Sem dúvida,

breviter planum facio. Fac enim te aliquid esse oblitum, aliosque te velle quasi in memoriam revocare Dicunt ergo illi: Numquidnam hoc est, aut illud? diversa velut similia proferentes. Tu vero nec illud vides quod recordari cupis; et tamen: vides non hoc esse quod dicitur. Numquidnam tibi cum hoc evenit, omni modo videtur oblivio? Nam ipsa discretio, qua non admittitur quod falso admoneris, pars quaedam recordationis est.

A. - Ita videtur.

R. - Tales ergo nondum verum vident; falli tamen decipique non possunt; et quid quaerant, satis norunt. At si tibi quispiam dicat te post paucos dies risisse quam natus es, non audes dicere falsum esse: et si auctor sit cui fides habenda est, non recordaturus, sed crediturus es; totum enim tempus illud validissima oblivione tibi sepultum est: an aliter putas?

A. - Prorsus consentio.

R. - Haec igitur ab illa oblivione plurimum differt, sed illa media est. Nam est alia recordationi revisendaeque veritati propior atque vicinior: cui simile est quando videmus aliquid, certoque recognoscimus id nos vidisse aliquando, atque nosse affirmamus; sed ubi, aut quando, aut quomodo, aut in quem nobis in notitiam venerit, satagimus repetere atque recolere. Ut si de homine nobis contigerit, etiam quaerimus ubi eum noverimus: quod cum ille commemoraverit, repente tota res memoriae quasi lumen infunditur, nihilque amplius, ut reminiscamur, laboratur. An hoc genus ignotum tibi est, aut obscurum?

A. - Quid hoc planius? aut quid crebrius mihi accidere solet? Deseruntur stoicorum placita de ratione atque cogitatione.

20. 35. R. - Tales sunt qui bene disciplinis liberalibus eruditi; siquidem illas sine dubio in se oblivione obrutas eruunt discendo, et quodammodo refodiunt: nec tamen contenti sunt, nec se tenent donec totam faciem veritatis, cuius quidam in illis artibus splendor iam subrutilat, latissime atque plenissime intueantur. Sed ex his quidam falsi colores atque formae, velut in speculum cogitationis se fundunt, falluntque inquirentes saepe, ac decipiunt putantes illud totum esse quod norunt vel quod inquirent. Ipsae sunt illae

brevemente exporei como é possível demonstrar-se essa diferença. Percebes que duvidas de uma coisa que outros preferem buscá-la na memória? Assim te dizem: é isto ou aquilo ao se referir a coisas diversas como se fossem semelhantes. Realmente te apresentam isto como uma coisa ideal? Agora, o próprio discernimento que dele não te convences esta errado, como se uma recordação fosse.

A. – Assim percebo.

R. – Aqueles que se deixam levar, ainda não veem a Verdade; que falhem não é possível afirmar, tampouco que não sabem o que procuram. Se alguém te dissesse que sorriu logo depois de alguns dias após ter nascido, não ousarias duvidar; mas se aquele que isso afirma for digno de fé, a ele não responderás que te lembrás, apenas que acredita, pois daquele tempo já um total esquecimento. Julgarias diverso?

A. – Consentiria por certo.

R. – Esse tipo de esquecimento difere muito daquele que tratamos, é um intermediário; posto exista outro mais próximo à recordação e à Verdade que se deseja saber. Seria o que ocorre ao vermos algo e o reconhecermos, mas temos que nos esforçar para relembrar: onde, quando e, como dele tomamos ciência, em algum momento. Caso refira a uma pessoa, também tentamos identificar de onde a conhecemos e, se ela nos der algum indício, de repente tudo voltará à memória como se uma luz ascendesse, sem exigir um esforço maior para relembrarmos. Já vivenciou, por certo, este tipo de situação ou ainda não?

A. – O que existiria de tão evidente? Posto me tenha passado por essa experiência inúmeras vezes.

20. 35. R. – Assim ocorre com os instruídos nas artes liberais, posto apreendam a escavá-las (lembranças), quando em si soterradas pelo esquecimento. Estes não ficam satisfeitos enquanto não contemplarem plenamente a face da veracidade que se intenciona nessas artes. Muito embora, essas falsas cores e formas se fundem no pensamento e, às vezes os leve a imaginar que aquilo que encontraram fosse exatamente o que procuravam. Essas imaginações devem ser evitadas e, são causa de preocupações, posto delas resulte enganos diversos, a depender do espelho do pensamento

imaginationes magna cautione vitandae; quae deprehenduntur fallaces, cum cogitationis variato quasi speculo variantur, cum illa facies veritatis una et immutabilis maneat. Tum enim alterius atque alterius magnitudinis quadratum sibi cogitatio depingit, et quasi ante oculos praefert; sed mens interior quae vult verum videre, ad illud se potius convertat, si potest, secundum quod iudicat illa omnia esse quadrata.

A. - Quid, si nobis quispiam dicat secundum id eam iudicare, quod videre oculis solet?

R. - Quare ergo iudicat, si tamen bene erudita est, quantavis pilam veram vera planitie puncto tangi? Quid tale unquam oculus vidit, aut videre potest, cum ipsa imaginatione cogitationis fingi quidquam huiusmodi non potest? Annon hoc probamus, cum etiam minimum circulum imaginando animo describimus, et ab eo lineas ad centrum ducimus? Nam cum duas duxerimus, inter quas quasi acu vix pungi possit, alias iam in medio non possumus ipsa cogitatione imaginaria ducere, ut ad centrum sine ulla commixtione perveniant; cum clamet ratio innumerabiles posse duci, nec sese in illis incredibilibus angustiis nisi centro posse contingere, ita ut in omni earum intervallo scribi etiam circulus possit. Hoc cum illa phantasia implere non possit, magisque quam ipsi oculi, deficiat, siquidem per ipsos est animo inflicta, manifestum est et multum eam differre a veritate, et illam, dum haec videtur, non veridi. Si ratio semper in anima permaneat.

20. 36. R. - Haec dicentur operosius atque subtilius, cum de intellegendo disserere coeperimus, quae nobis pars proposita est, cum de animae vita quidquid sollicitat, fuerit quantum valemus enucleatum atque discussum. Non enim credo te parum formidare ne mors humana, etiamsi non interficiat animam, rerum tamen omnium, et ipsius si qua comperta fuerit, veritatis oblivionem inferat.

A. - Non potest satis dici quantum hoc malum metuendum sit. Qualis enim erit illa aeterna vita, vel quae mors non ei praeponenda est, si sic vivit anima, ut videmus eam vivere in puero mox nato? ut de illa vita nihil dicam quae in utero agitur;

de cada um, enquanto o espelho da veridicidade seja outra coisa, una e imutável. A visão apresenta a mente inumeros quadrados de tamanhos diversos, mas a visão interna que deseja a veridicidade deve se mover a aquele princípio pelo qual todos os quadrados sejam apenas quadrados, isto é se voltar à sua essência.

A. – Bem, ele poderia dizer que julga aquilo que os olhos estão a ver?

R. – Se bem instruído, por que imaginar que em uma esfera perfeita, só existiria um ponto de contato com a superfície plana? Aqueles que tenham visto coisas semelhantes poderiam representá-las com a mesma imaginação? Será que estas dificuldades não experimentam aqueles que pretendem pintar na imaginação um círculo inconcebivelmente pequeno e nele traçar raios ao centro? Se pela nossa visão, traçarmos dois raios, separados por uma distância mínima como o punzir de um fio de uma agulha, a nossa verve declarar-se-ia incapaz de representar outros raios entre estes dois, pois não chegariam ao centro sem tocar nas linhas laterais. A razão ensina que é possível se traçar outros inumeráveis raios, e passar por esta incrível estreiteza de espaço, sem se tocar a não ser no centro tal que o intervalo de cada raio inscrever-se-ia neste círculo. Não é nenhum avantesma! O intelecto usa o espírito, vê mais que os olhos. Por isso as imagens divergem da verdade; uma é objeto de visão sensível e outra do inteligível.

20. 36. R. – Tudo isto será tratado de forma mais precisa, quando nós começarmos a dissertar sobre o compreender, no que temos nos empenhado e acontecerá quando terminarmos essas discussões e concluirmos os temas que nos suscitam ao estudo da vida da alma. Pois tenho para mim que te causaria grande tristeza imaginar que a morte humana acabaria com a alma, e assim reduzisse ao esquecimento todas essas coisas, incluso essa verdade que temos investigado.

A. - Não se tem ideia do quanto seria terrível este mal. Porque o que seria a vida eterna se a morte acabasse com a alma. Imagine o exemplo de morte de um recém-nascido ou até mesmo na vida intrauterina, ali também existe

non enim puto esse nullam.

R. - Bono animo esto; Deus aderit, ut iam sentimus, quaerentibus nobis, qui beatissimum quiddam post hoc corpus, et veritatis plenissimum sine ullo mendacio pollicetur.

A. - Fiat ut speramus.

uma vida.

R. – Seja bem vivificada; Deus assistirá e já ensina com experiência àqueles que investigam a verdade e, concluem que após a morte corporal haverá um beatíssimo repouso e sem dúvida a posse absoluta da verdade.

A. - Que se cumpra nossa esperança!

GLOSSARIUM

Abconso: O que se esconde ou se mantém secreto.

Abstrusa: Oculta, complexa e de difícil compreensão.

Admoição: Admoestação.

Adscrição: Aditamento, registro, inscrição, transcrição, condição, qualidade de adscritício; que está dependente ou submisso; sujeição, submissão.

Adstrito: Contraído, constricto.

Ádveno: de adventício, que ou o que vem de fora, estranho.

Aleivosia: Traição e deslealdade; acção que se define pelas falsas demonstrações de amizade ou de ajuda; perfídia; calúnia ou injúria.

Alético: Termo grego que significa verdade.

Alvitre: conselho, uma recomendação, opinião, ou ainda uma sugestão sobre um determinado fato ou circunstância, objetivando-se um consenso.

Anteciente: Prévio e provedor saber.

Antinomia: Contradição entre duas leis ou princípios.

Antípoda: Oposto.

Antitético: Que constitui ou encerra antítese; antagonico, contrário.

Apofântico: Enunciado que pode ser considerado verdadeiro ou falso.

Arcada: Abertura ou estrutura em forma de arco.

Arcano: Segredo, mistério.

Ascrição: acção de acrescentar ou registrar alguma coisa ao que foi escrito.

Assíncrona: Que não ocorre ou não se efetiva ao mesmo tempo.

Assumpção: acção de assumir.

Atávio: Adorno, enfeite.

Atopos: Estranho, fora de lugar.

Bívio: lugar em que há duas vias, ou do qual partem ou ao qual chegam dois caminhos.

Brocardo: sentença, provérbio, algo dito de modo conciso, que espelha em uma verdade.

Cediço: Algo que não deixa margem a dúvidas.

Cinca: Engano, erro.

Cogente: Racionalmente necessário, de maneira coercitiva, para o intelecto.

Comenos: Instante, ocasião, meio.

Conceção: Compreensão, percepção ou entendimento; habilidade ou capacidade de entendimento;

Concupiscência: Filosofia do Agostinismo - Desejo libertino, lascívia carnal.

Consentâneo: Adequado, apropriado.

Consulência: Fazer uma consulta.

Contrincante: competidor, rival.

Delir: Apagar.

Denegação: acção ou efeito de denegar. Negação

Derrelição: O existente humano lançado no mundo, e abandonado a *si-mesmo*.

Derrelição: O existente humano lançado no mundo, e abandonado a *si-mesmo*.

Destempo: O que chega ou está fora de tempo.

Diáfano: Transparente; que possibilita a passagem da luz através de sua massa compacta, sem que haja prejuízo na percepção das formas dos objetos; translúcido.

Dilação: Demora; tardança; adiamento; prorrogação.

Dileção: Afeição especial; preferência; estima.

Dissímil: Dessemelhante.

Egrégio: Exímio, ilustre, nobre, notável.

Elação: de sublimidade.

Elícito: Extraído; que é produzido pela alma.

Elisão: Eliminação, supressão.

Emboço: Camada inicial que serve de base...

Energética: Em filosofia é a substância de que se faz o mundo.

Engrama: Marca; forma como a memória é hipoteticamente guardada devido a mudanças biofísicas ou bioquímicas no cérebro.

Engrana: União de várias ideias, palavras, pensamentos.

Epodo: Máxima ou sentença moral.

Equevo: Que viveu na mesma época.

Esbater: Dar relevo.

Escambo: Troca.

Escandir: Medir, calcular, enumerar. Pronunciar, destacando as sílabas.

Escantilhão: Gabarito. Padrão de medidas.

Escólio: Comentário, crítica, interpretação de um texto ou conceito.

Esquibar: Aparelhar, aprestar, aprontar e prover.

Estamento: Estado ou condição em que cada um pode subsistir ou permanecer.

Estilha: Fragmento.

Eviterno: Desprovido de fim; infindável, eterno.

Exangue: Esvaído; débil, enfraquecido.
Facúndia: Facilidade para falar. Eloquência.
Fadário: Percurso de vida que se crê imposto pelo poder superior à vontade humana. Lida incessante ou difícil ou com muitos desgostos.
Fauce: A parte superior e interior da goela, junto a raiz da língua; garganta.
Fundeadoiro: Ancoradouro.
Geena: Nome usado para designar o lugar (o inferno bíblico) em que são castigados os pecadores no outro mundo.
Gnosiologia: Ramo da filosofia que se preocupa com a validade do conhecimento em função do sujeito cognoscente; aquele que conhece o objeto em questão.
Grifo: Animal fabuloso, de cabeça de águia e garras de leão.
Hipogrifo: Animal fabuloso, monstro alado, metade cavalo, metade grifo.
Hipostase: Referência à existência substancial ou real, que poderia ser uma ficção ou abstração.
Ictus: conclusão
Idílica: Relativo a idílio; pastoril; amoroso; sonhador ou utópico.
Imo: Que se encontra no âmago.
Inacção: Ausência de acção; do mesmo significado de inércia ou inatividade; indecisão ou dúvida.
Inanes: Oco, vazio.
Incoativo: que começa e que dá início.
Indefessa: Incansável.
Inflectir: Curvar, Inclinar, dobrar.
Inópia: Penúria, indigência, escassez.
Intercadente: Em que há interrupções; não contínuo; intermitente, interrompido, descontinuado.
Jacente: Permanente.
Laia: De uma mesma qualidade, espécie.
Moção: Ato ou efeito de mover. Impulso que determina o movimento.
Multitude: Um grande número de pessoas ou coisas.
Mundividência ou **mundivisão:** visão ou concepção, que se tem do mundo.
Mundivivência: vivência do mundo, a experiência que se tem do mundo.
Obliterar: Destruir, suprimir, eliminar. Fazer desaparecer. Apagar.
Oblívio: Ato de esquecer.
Obsidiava: De obsessivo
Ostensão: Exposição.

Parônimos: vocábulos diferentes na significação e parecidos na forma.
Paroxismo: Maior veemência de um arrebatamento, de uma agonia ou de uma exultação; cúmulo, ápice de algo.
Patência: Permanência daquilo que traz à luz sobre o ente.
Paulatino: gradual, gradativo, progressivo.
Perspícua: Diz-se do que é nítido, que se consegue ver claramente.
Polymatha (Polímata): Diz-se daquele que sabe muito e que constrói pontes entre os saberes; pessoa cujo conhecimento não está restrito a uma única área.
Potestade: Poder, potência, força. A divindade, o poder supremo.
Preclaro: Pessoa dotada de conhecimento notável. Pessoa culta ou que tem a capacidade para tal.
Preeminência: Predomínio, primazia, excelência, superioridade, elevação.
Prístino (prisco): Antigo.
Procepção: Capacidade de vivenciar e conhecer o mundo, uma percepção pessoal da realidade peculiar de cada indivíduo.
Quiasma: intersecção, cruzamento.
Santimônia: Modos ou aparências dos santos. Devoções religiosas.
Sintagma: Tratado de qualquer matéria, dividido em classes, números, etc.
Sintesismo: Aquele que faz uso da síntese, ou que segue métodos sintéticos.
Soteriologia: estudo da salvação humana.
Subitâneo: Imediato, inesperado, inopino, repentino, súbito.
Suspicaç: que causa suspeita; suspeito.
Tautologia: Vício de linguagem, que consiste em repetir a mesma coisa, de maneiras diferentes.
Transiente: Que tende a não permanecer; que passa; transitório.
Ubiquitário: Onipresente. Aquele que pode estar em vários lugares a um só tempo.
Unívoco: Que só admite uma interpretação.
Veracidade: verdade.
Veridicidade: Qualidade ou caráter do que é verídico.
Verve: vigor de expressão; vivacidade no escrever e no falar.
Vezo: Hábito e costume criticáveis.

CONTINENTIS TABVLARVM

OSTENTATIO	10
DEMONSTRATIO PRÆMIALIS	19
I – OPERIS PERTINENS	31
1.1 Soliloquiorum Expositium	31
1.2 Exposition sur Soi-même comme um Autre	46
II – AVGVSTINIANVS INCARNATVM COGITO	51
III – SEMINATVM RATIONES	71
3.1 Creaturalitate ex-nihil	71
3.2 Vis copulandi Voluntatis	79
3.3 Mystica Processiones	86
3.4 Immortalitate Animae	91
3.5 Reminentiam Doctrina	98
3.6 Hominis Interius et Abditum Mentis	103
IV – AVGVSTINI INTERPRETATIO	120
4.1 La Metaphore Vive em L`Œuvre D`Augustin	123
4.2 Hermenêutica Exegeto-Alegórica em Soliloquiorum	128
4.3 Hermenêutica de <i>Si</i> em Agostinho	146
CONCLUSIO	167
BIBLIOGRAFIA DE FUNDAMENTAÇÃO	184
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	184
ÍNDICE ONOMÁSTICO	191
APPENDIX SOLILOQUIORVM LIBRI DVO OPVS CONVERSIVM	192
GLOSSARIVM	246
CONTINENTIS TABVLARVM	248