

Vontade e contrato social em Santo Agostinho*

Eduardo Neiva

Quando Aurélio Agostinho, não mais um catecúmeno por já ter sido batizado por Ambrósio, bispo de Milão, durante a vigília de Páscoa de 24-25 de abril de 387, chegou à margem esquerda da foz do rio Tibre com um grupo de companheiros de viagem, percebeu imediatamente ser impossível prever quando chegariam a Cartago. Durante o verão de 387, Óstia, porto romano que além de baluarte de defesa do Império era a rota para suprir a capital imperial, estava sob bloqueio naval. Agostinho, sua mãe Mônica, seu filho Adeodato, seu irmão Návigio, seus amigos Alípio e Evódio teriam que esperar o resultado final da luta entre dois imperadores católicos que disputavam o Império Romano. O grupo de Agostinho permaneceu ali, não hospedados temporariamente em uma estalagem local, mas acolhidos por amigos e conhecidos, “provavelmente senadores com ligações africanas” (Meiggs, 1960: 213), durante cerca de um ano e meio. Sem conseguir chegar à África do Norte, Mônica morreu, talvez de malária, e foi enterrada em Óstia. Palavras em louvor de sua castidade, retidão e devoção foram gravadas em sua lápide¹.

Magno Máximo, o usurpador, bloqueou o porto na esperança de derrubar Teodósio. Agostinho quase nada teve a dizer sobre o bloqueio e outros fatos históricos. Embora a escolha certamente seja um aspecto inevitável da composição literária, a opção pelo que deve ser excluído é tão significativa quanto o que foi escrito². Então, por que nada é mencionado sobre o cerco de Óstia, nem mesmo o alívio que Agostinho deve ter sentido quando, após a vitória de Teodósio, o bloqueio terminou e o grupo pode enfim continuar até à África do Norte?³ No Livro 9 de *As confissões* Agostinho admitiu ter-se omitido sobre muitas coisas em sua vida devido à pressa com que escrevia.

A desculpa, entretanto, não convence. Naquele ponto (*conf.* 9, viii, 17), a dificilmente classificável obra-prima de Agostinho estava longe de chegar ao fim. Agostinho prosseguiu escrevendo mais quatro livros integrados às *Confissões*, todos de natureza teórica, com referências escassas e indiretas à sua vida pessoal: um tratando da memória, dois outros sobre o conceito cristão de tempo e criação, e o último sobre a paz oriunda da ressurreição das almas repousando em seu encontro com Deus. Após descrever acontecimentos externos de sua vida, Agostinho redigiu a seção complementar sobre a memória, refletindo sobre a dimensão interior do indivíduo, sem a qual a conversão seria impossível, e em seguida chegou aos três livros finais dedicados às Escrituras, o cânone que forjou sua identidade cristã. Entre outros comentaristas, Peter Brown (1993: xiii), o principal biógrafo contemporâneo de Agostinho, reconheceu o fosso separando os eventos dos nove primeiros livros de *As confissões* e os quatro restantes. Cronologicamente, o hiato entre a narrativa biográfica inicial e os últimos livros foi de mais de uma década. Os nove primeiros livros apresentavam uma atmosfera predominante de reminiscência, uma representação de acontecimentos passados selecionados nos primeiros 33 anos de vida de Agostinho, traçados de forma a não deixar um registro vaidoso de sua vida, mas a oferecer um testemunho da glória e misericórdia Divinas para com um pecador arrependido. Acusar-se e expor os próprios erros eram formas dignas de louvar a Deus.

Angústia incessante e inquietação sobressaltada permeiam *As confissões* até o fim do nono livro; a partir daí o estilo muda completamente: os quatro últimos livros parecem ter sido compostos na solidão da sala de estudos de Agostinho, produtos de profunda meditação sobre o texto das Escrituras pelo homem que agora, em 397, era o bispo católico de Hipona. Muito mais tarde, escrita no período de 426 a 427, ou seja, três anos antes de sua morte, a obra *Retractiones*, uma reconsideração sobre sua longa e prolífica vida literária e doutrinária, apresentou pouco ou nenhum ajuste à sua obra mais popular entre os confrades (*ret.* 2, 32, 1), e nela Agostinho mencionou a forma inábil pela qual descreveu seus sentimentos após a morte de um amigo anônimo, censurou sua obscuridade acerca do que chamou de “o firmamento”, mas nada mais foi revisado: não apresenta qualquer reconsideração sobre coisas além de sua vida interior ou sua ação doutrinária.

A falta de interesse de Agostinho por acontecimentos históricos poderia muito bem ser a indiferença natural de um renunciante cristão, totalmente envolvido em sua ânsia por um local para estabelecer uma comunidade monástica e ascética. Por que estaria ele minimamente interessado na luta pelo poder e glória terrenos? Na realidade, Agostinho havia energeticamente afirmado em uma obra escrita em Cassiciaco, um retiro provavelmente próximo a Milão onde esteve com sua mãe e um grupo de amigos antes de chegar a Óstia, que já que desde sua juventude desejava adquirir sabedoria (*sapientia*), mas de uma espécie diferente da que Cícero havia apreendido em *Hortensius*. Agostinho ansiava por sabedoria além do sucesso mundano

– não *ambitio saeculi*, mas uma sabedoria que pudesse acalmar seu coração inquieto
– uma sabedoria fundada em beatitude, como deixam entrever as linhas iniciais de seu *Confessionum libri tredicim*: nossos corações são inquietos até repousar no Senhor (*conf. I, i, 1*). Nosso destino na terra é arder com inquietação: a única paz é a paz de Deus. Nos *Soliloquia* ditados em Cassiciaco, Agostinho discutiu com uma entidade dramática que chamou de Razão, expressa como uma voz súbita, irrompendo em sua consciência. Razão pergunta o que Agostinho desejaria conhecer: desejo conhecer Deus e a alma. Nada mais? pergunta Razão. Mais nada, retruca Agostinho, absolutamente nada (*sol. I, 2, 7*).

Espinhos em Agostinho

Se é inútil ter uma meta, embora claramente definida, sem um método para atingi-la, então também é necessário ter um padrão de julgamento em mente pelo qual medir a realização dessa meta. Mais importante ainda, se a felicidade perfeita está, não na mera busca da verdade, mas em conhecê-la, como podemos saber o que sabemos? Agostinho tentou incessantemente achar um caminho para a sabedoria nos anos anteriores à sua conversão. Levando-se isso em conta, os nove primeiros livros de *As confissões* nunca poderiam ser considerados como simples registro narrativo de uma conversão. Em Agostinho, não há condição de adotar o Cristianismo como um efeito da credulidade. A insistência de Agostinho no papel da fé (*fides*) em sua conversão indica um desígnio mais elevado. Sua adoção da fé cristã é uma escolha totalmente distinta de mera obediência e capitulação aos hábitos religiosos de sua devota e inculca mãe, sempre profundamente imersa na liturgia da Igreja Católica e orando constantemente pela conversão de seu filho. Mas aquilo não era suficiente. Hábitos não podem ser o motivo para uma decisão tão séria. O que está em jogo aqui é a existência inteira de uma pessoa. A conversão deve ser uma transformação radical e revolucionária, o resultado de intensa reflexão e consagração, capaz de transcender de uma vez por todas a inevitável conformidade a hábitos anteriores. O caminho para Deus começa com a eliminação de hábitos: “A lei do pecado é a violência do hábito pelo qual mesmo a mente relutante é arrastada para baixo e retida, como merece sê-lo, já que por escolha própria deixou-se levar pelo hábito” (*conf. 8, v, 12*). A conversão deve ser necessariamente um ato decisivo da vontade, um ato de liberação pessoal e, como tal, é incompatível com o que quer que enfraqueça a determinação de reinventar-se: para a maioria das pessoas, os hábitos abrem a rota para a perdição, não para a redenção.

Quando era um jovem maniqueísta na África do Norte, Agostinho certamente ouviu e pode ter concordado com a asserção de que os hábitos difíceis ou impossíveis de mudar são prova de que forças irreconciliáveis estão constantemente em ação na vida, perpetuamente dirigindo os destinos humanos. O mundo é um palco

para o conflito incessante. Algumas vezes prevalece o princípio da luz e da bondade; outras vezes triunfa seu oposto, o princípio das trevas e da maldade. O argumento maniqueísta parecia a Agostinho uma explicação suficiente para uma feição universal da vida; além disso, parecia ser um argumento totalmente racional para a persistência do mal neste mundo. A descoberta de uma explicação tão elaborada, e a adesão a ela, deve ter causado satisfação a Agostinho em sua juventude, “exatamente quando ele estava começando a sentir a segurança de um homem muito jovem em relação a seus poderes intelectuais” (O’Meara, 1965: 69). A conversão maniqueísta de Agostinho está também intimamente relacionada ao seu desencanto após ler as Escrituras. É óbvio que o desapontamento dele com as Escrituras ia muito além da aversão pela eloqüência insípida e deselegante das mesmas. Agostinho identificou várias inconsistências na narrativa. Um de seus sermões – Sermão 51 – revisou as contradições no que se supunha ser a palavra de Deus. Para muitos jovens intelectuais norte-africanos, o maniqueísmo parecia ser a alternativa apropriada para as absolutamente humildes afirmações do Cristianismo. O maniqueísmo partilhava atributos comuns evidentes com o Cristianismo, mas as diferenças eram notáveis: descartava o Velho Testamento; o Gênese era pura ficção; os profetas e personagens bíblicos exibiam vícios intoleráveis e, contudo, os maniqueístas nunca rejeitaram Cristo, consideraram Cristo central à sua doutrina, em associação com o apóstolo Paulo. O maniqueísmo era uma heresia paulina, apresentando-se como uma espécie de Cristianismo puro, ativo e racional. Os maniqueístas afirmavam ser membros da verdadeira Igreja Cristã (*ret.* 1, 6, 2).

Agostinho percebeu gradualmente que a doutrina maniqueísta era pura fantasia. Sua explicação racional era insustentável e suas narrativas míticas sobre a origem e a criação do universo constituíam uma alternativa ridícula ao Gênese. Como um todo, a cosmologia maniqueísta era simplesmente arbitrária e implausível: nada além de falsidade e absurdo. Contudo, por que Agostinho permaneceria fiel durante nove anos a uma doutrina que veio a desprezar e a combater tão sistematicamente? A atração deve ter sido a firme resposta maniqueísta ao que lhe parecia uma pergunta fundamental e misteriosa: “De onde vem o Mal?” (*conf.* 3, viii, 1). Ironicamente, em seus últimos anos, alguns adversários acusaram Agostinho de ser um maniqueísta disfarçado, com base no fato de que em toda sua vida apresentara respostas recorrentes à mesma pergunta maniqueísta sobre a natureza do Mal. A reação de Agostinho a um de seus mais ferozes acusadores, Juliano, bispo de Eclano, foi veemente: “Se isso não significa nada para ti, veja, condeno e anatematizo o que dizes; e aos maniqueus, execro, condeno, detesto-os junto com todos os demais heréticos” (*c. Iul.* 5, 7, 26). Agostinho pediu a Juliano para comparar o que vinha dizendo por todo o tempo com a opinião dos maniqueístas: “Não apenas detesto e condeno em fé e palavra a mistura de duas naturezas, uma boa, uma má, de onde brota todo o desvario imaginário deles, mas também me oponho ao resistir a ti, defensor deles” (*c. Iul.* 6, 21,

66). O contra-ataque de Agostinho, chamando Juliano de Eclano de maniqueísta foi exagerado, mas sua revolta era, sem dúvida, sincera. Seu passado, entretanto, estava voltando para persegui-lo: quando era um dos maniqueístas, considerou satisfatória a resposta deles ao enigma de como o Criador poderia ser responsável pela existência do Mal neste mundo. Ou Deus havia criado todas as coisas, e isto significava a criação do Mal, que contradiz a bondade de Sua natureza, ou existe uma substância autônoma que Deus não criou. Deus não poderia ter criado o Mal sem sacrificar Sua inerente bondade. A fascinação inicial de Agostinho pelo maniqueísmo revela uma firme fidelidade à definição de Deus como um Ser Perfeito, a qual – deve-se dizer – ele sempre prezou. Sua busca consistente por Deus é patente: “desde o dia em que fiquei sabendo de Vós, nunca Vos esqueci” (*conf.* 10, xxiv, 35). Agostinho nunca declarou que veio a Deus subitamente, mas, ao contrário, que estava perdido, extraviado ao longo de caminhos enganosos, e Deus o encontrou.

Para qualquer indivíduo que valoriza a racionalidade, a resposta maniqueísta à enigmática existência do Mal era intelectualmente insatisfatória. Negava o atributo essencial de Deus, de ser o Criador. Os maniqueístas nunca explicaram como o Deus Onipotente poderia ter-se envolvido em termos equivalentes com uma substância criada e, o que é ainda pior, perdido a luta. Isso seria totalmente contrário à noção de um Criador poderoso, um Criador que só poderia ser parado pelo arco-íris de Sua vontade.

Embora inicialmente obscura para Agostinho e não formulada exatamente dessa maneira, a resposta maniqueísta à pergunta “o que é o Mal?” era apenas pensamento indistinto. Se uma pergunta toma a forma de “o que é X?”, ela gera a tentação de encontrar uma resposta na indicação direta de uma essência, uma substância, uma entidade ou um ser; mas freqüentemente a tentação produz apenas uma miragem lingüística. Um exame mais completo do Mal sucumbe a uma desconcertante variedade de aspectos, irreduzíveis à identificação de um único princípio. O Mal pode ser metafísico (*malum*), lógico (*falsitas*), psicológico (*perversitas*) ou moral (*iniquitas*): a partir desses reflexos prismáticos é deduzido um perfil coerente. Tal complexidade desaparece completamente na doutrina maniqueísta. A resposta maniqueísta é uma simplificação grosseira. Partindo da pergunta “o que é X?” para a resposta “X é __”, os maniqueístas concluíram que o Mal é matéria.

A negação da bondade da matéria era mais que uma conclusão lógica; Agostinho deve ter ouvido, durante seus primeiros anos, uma torrente de narrativas e histórias de ascetas exemplares que haviam renunciado ao mundo material como condição de acesso a Deus. Filósofos contemporâneos afirmariam simultaneamente que o espírito não apenas é inteiramente diferente, mas também superior à matéria. Naquele ambiente mental, a resposta maniqueísta parecia correta e apropriada. Para alguém, em suas próprias palavras, “aterrorizado pela superstição” (*util. cred.* 1, 2) o maniqueísmo racionalizava o ascetismo; mas se considerarmos que a resposta era

determinada pela forma da pergunta, ficava claro que o Mal não poderia pertencer à ordem do ser. O Mal era precisamente seu contrário: o Mal era o não-Ser e portanto não poderia estar no mesmo nível que Deus, o Supremo Criador. Sob o exame minucioso da razão, a racionalidade superficial do maniqueísmo se desintegrava. A razão parecia ser tanto o método quanto o padrão de julgamento na busca por Deus e contudo, nesse ponto, nada fazia além de falsificar erros lógicos e, negativamente, levantar dúvidas: onde poderia ser encontrado o conhecimento (*scientia*) positivo de Deus?

A insuficiência da retórica

Agostinho deve ter considerado que não fazia sentido examinar seu passado. Na sua época, a educação disponível era “francamente pagã” (Brown, 1967: 36). Seu pai, Patrício, funcionário público membro da corporação curial (decurião), lutou para conseguir recursos e contou com a ajuda de um parente rico, Romaniano, que custeou os estudos de Agostinho (*c. acad.* 2, 2, 3). A educação dada nas escolas era fraca. Não se dava atenção às bases teóricas do que era ensinado. Agostinho devia memorizar um punhado de autores clássicos: Virgílio, Cícero, Salústio e Terêncio. Na época, o ensino romano seguia uma tendência originada na tradição de Górgias de Leontini (485-380 a.C.) e Isócrates de Atenas (436-338 a.C.), com grande ênfase na emulação de modelos. Um dos principais motivos para a adoção da cultura grega pelos romanos era o de ambas as sociedades atribuírem um valor extremamente elevado ao domínio da retórica: os sistemas políticos grego e romano exigiam que um político ativo “soubesse como motivar as massas, como influenciar a votação na assembléia, como inspirar as tropas, como discursar num tribunal” (Marrou, 1956: 328).

A educação, na época, estava reduzida ao desenvolvimento de uma habilidade a ser usada nas circunstâncias apropriadas. O aluno deveria decorar os mestres da eloqüência reconhecidos na época, a ponto de assimilar os modelos escolhidos e conseqüentemente transformar-se em um orador melhor. Nada mais importava. Agostinho iria referir-se à sua educação assim como ao início de sua carreira no magistério com amargo ressentimento. Parecia-lhe imperdoável o total desprezo por preocupações morais fundamentais. Qual o objetivo de um discurso? A expressão da verdade ou apenas mendacidade, muitas vezes mera plausibilidade disfarçada por eloqüência verbal para cobrir seus propósitos mal-intencionados? Relembrando as angústias de sua educação, Agostinho acusou seus mestres: “Eles não levaram em consideração o uso que eu poderia dar às coisas que me forçaram a aprender; seu objetivo era simplesmente satisfazer o desejo de riqueza e glória” (*conf.* 1, xii, 19). Embora o treinamento fosse esclerosado, fixado e rígido (Marrou, 1936: 51), a gratificação social era atraente para uma família com os recursos e o nível social da

família de Agostinho. As escolas haviam se tornado o campo de treinamento para a administração do Império. Havia vários exemplos para estimular tal esperança. O Imperador Domiciano deu início no século I à tradição de premiar professores com cargos políticos ao conferir a posição de cônsul ao reitor Quintiliano. Ausônio também foi nomeado cônsul e prefeito da pretoria da Gália, com base exclusivamente em sua eloquência verbal. Temisto foi nomeado senador e arquiprocônsul de Constantinopla em reconhecimento de sua excelência como professor (Marrou, 1956: 412).

O sucesso de Agostinho poderia ter origem em sua eloquência no foro ou na sala de aula, mas isso significaria a aceitação do que ele considerava uma distração em relação à sua ambiciosa meta de encontrar felicidade através do conhecimento de Deus. A rejeição de Agostinho a esse tipo de futuro foi expressa, em uma mistura de alívio e condenação, quando lembrou seu pedido de demissão de um cargo de ensino no sistema educacional imperial, logo antes de sua conversão definitiva ao Cristianismo. As palavras de Agostinho foram impulsivas e sem ambigüidade: sua atividade secular anterior causava-lhe repugnância (*conf.* 8, i, 2). Ao mesmo tempo, o exemplo de Mário Vitorino, também um reitor com grande conhecimento e cultura, professor e tradutor de Porfírio e Plotino, foi animador. Agostinho havia lido as traduções de Mário Vitorino de “alguns livros platônicos”, quando Simpliciano, um idoso bispo católico, associado de perto a Ambrósio, descreveu para o jovem reitor como Vitorino passou de aceitação intelectual a cristão batizado (*conf.* 8, ii, 3).

Uma vasta onda empurrando Agostinho para a opção final pelo Cristianismo estava se formando. Ele já havia chegado à conclusão de que a combinação de ambição terrena e eloquência verbal, uma mistura indissolúvel na sua e em muitas outras mentes contemporâneas, teria que ser abandonada se a meta era felicidade e beatitude. Além de prodigalizar louvores a funcionários poderosos e indignos deles, além de produzir deleite verbal em espectadores boquiabertos e cheios de admiração, a retórica só podia semear dúvidas. A conversão, entretanto, deve ocorrer quando a busca pela certeza é concluída. A aparência de verdade (*vere similia*), o objetivo final e no entanto limitado dos discursos persuasivos ostensivamente indiferentes à Verdade, era insuficiente: o critério de verossimilhança era positivamente pernicioso porque não poderia impedir a invasão da mente convertida por argumentos duvidosos. Agostinho lembrou como, quando era um maniqueísta impetuoso, havia discutido com cristãos retoricamente inexperientes e sempre arrasado seus adversários. Aquelas foram vitórias amargas, porque ele percebeu mais tarde que não havia defendido o que agora considerava como verdadeiro. Quando os debates terminaram, suas vitórias o encheram de orgulho e arrogância (Brown, 1967: 48). Assim, *As confissões* de Agostinho constantemente acusam a retórica de loquacidade (*conf.* 1, vi, 4), um exercício ocioso de presunção fútil ou simples mendacidade (*conf.* 8, ii, 4). Influenciada por discursos eloqüentes, “a alma é assim arrastada e virada,

torcida e retorcida. A luz é obscurecida por uma nuvem; a verdade não é percebida” (*conf.* 4, xix, 23). A conversão cristã deveria seguir outro caminho: “o modo mais pacífico e adequado de buscar a verdade com a ajuda de Deus seria perguntando e eu mesmo respondendo” (*sol.* II, 7, 14). Nenhum discurso externo poderia jamais dar conta da experiência interior da mente convertida.

A importância da sabedoria e da felicidade

Em uma carta (*ep.* 118) escrita cerca de 410 ou 411 a Dióscoro, jovem admirador de Cícero e outros oradores clássicos da Antigüidade, Agostinho tentou responder à pergunta sobre se valia a pena o estudo da retórica pagã. Para ele, mais uma vez, a busca da ambição fútil e o treinamento em retórica eram inseparáveis. Devido a isso, sua reação inicial foi perguntar a Dióscoro: qual o propósito “desse estudo tão entusiástico, inútil para ti e desagradável para mim?” Muito mais importante e urgente era a dedicação a questões morais que conduzissem à transformação do próprio destino. Se fosse abandonado o objeto da reforma moral, nada restaria além da exibição de eloquência inútil. Em sua longa resposta, Agostinho não conseguiu esconder a impaciência com a insistência anterior de Dióscoro em obter respostas para tais perguntas; Agostinho achava que responder seria uma colossal perda de tempo, desviado e subtraído de suas muitas ocupações e obrigações como bispo de Hipona. Ornamento verbal e eloquência excessiva, vinha afirmando repetidas vezes, não constituíam os objetivos principais da pregação cristã. Dióscoro não precisava envergonhar-se por ignorar os pontos mais refinados da teoria retórica. Se ele se dedicasse ao estudo da retórica pagã, chegaria apenas “às velhas e desgastadas falsidades de tantos filósofos”. A tentação deveria ser evitada, embora admitisse que no início de sua vida ele próprio houvesse vendido essas idéias a seus jovens alunos. Agostinho havia levado tanto tempo para encontrar refúgio e paz no abraço caloroso da Igreja: por que Dióscoro deveria repetir seus erros? Acima de tudo, a tradição e o objetivo da discussão filosófica eram estranhos à busca por Deus, à certeza e à verdade do cristão. Naquele momento histórico, um cristão não deveria envolver-se no discurso interminável da investigação filosófica pagã, mas enfrentar as cismas que ocorriam em torna dele: “devemos pensar sobre os heréticos que se dizem cristãos, em vez de Anaxágoras e Demócrito”.

De acordo com Agostinho, a busca cristã deveria ser sempre pela verdade inalterável; portanto, não poderia ser ditada pela alteração de opiniões filosóficas. Ele estava certo de que a verdade brilharia sempre, de qualquer maneira, a despeito de qualquer debate com seus detratores. Assim, nenhum auxílio viria da familiaridade com escolas filosóficas pagãs, fosse para criticar os estóicos e sua identificação pueril de sabedoria com apatia, ou para atacar os materialistas epicuristas que buscavam a felicidade na satisfação transitória dos desejos carnis, e ainda menos para investir

contra os platônicos por sua estreita busca da verdade seguindo a limitada embora ascendente racionalidade da alma. O problema com todas as escolas filosóficas pagãs era seu desprezo por Deus, seu Criador.

Se chamado de retórico ou filósofo, Agostinho certamente ficaria ofendido. A retórica deveria ser criticada pelo mal que fazia, enquanto a filosofia, sem preocupações religiosas, deveria ser descartada pelo que não podia fazer. Era patético que um retórico freqüentemente escolhesse apresentar um argumento que seu público considerasse plausível em vez de ensinar o que era verdadeiro. Atender aos caprichos da platéia era nada mais que subserviência abjeta. Era chocante também como o treinamento dos retóricos aconselhava cegamente a opção imoral de preferir a persuasão à verdade, sem o menor escrúpulo. O consistente desprezo pela verdade equivalia à disseminação de equívocos, que são precisamente o reverso da justiça. O sacrifício da verdade pelo sucesso mundano e aceitação pública era outra indicação do profundo defeito moral em tudo que dizia respeito à retórica. O treinamento retórico era uma colméia do mal. Os retóricos, desavergonhada e irresponsavelmente, proclamavam uma proposição mal-intencionada: uma falsidade plausível pode ser mais valiosa que uma verdade improvável (Fortin, 1975: 89). Se isso era assim, a mendacidade e a persuasão estavam tão entrelaçadas que era impossível diferenciá-las.

Durante seus anos como professor, Agostinho perguntava-se: qual era o objetivo de uma vida vazia dedicada à exaltação subserviente dos poderosos? Considerar a missão de um orador como sendo, ao mesmo tempo, agradar, persuadir e instruir era afinal pura hipocrisia. Agradar, persuadir e instruir possuem finalidades diferentes. Como se pode instruir sem a bússola e o compromisso de encontrar a verdade? A verdade pode ser desagradável e impassível. Se tiver que escolher entre agradar, comover e instruir, o que deve fazer o orador? Com treinamento como orientação, o orador poderia facilmente ser levado a não preferir a verdade e impudentemente espalhar falsidades disfarçadas de probabilidades.

Antes de Agostinho, Cícero objetou ao treinamento restrito de oradores à exposição verbal. Sua obra *De Oratore* (2001 [cerca de 55 a.C.]) era muito mais que um manual de retórica. Cícero defendia mudanças radicais no ensino de oradores, em termos práticos, uma completa reforma do sistema educacional. Além de incluir os requisitos usuais para ser um bom orador, fosse enfatizando talentos naturais ou adquiridos, tais como o desenvolvimento de uma voz poderosa, o refinamento de gestual elegante ou o aperfeiçoamento de um estilo verbal, Cícero sustentava que o orador deveria basear sua apresentação em um conhecimento sólido. O discursista deveria dominar as leis romanas, além de outras formas de conhecimento que iriam conferir-lhe a capacidade de responder a perguntas fundamentais e universais sobre a criação dos seres humanos. Os assuntos de conhecimento do orador deveriam ser história, jurisprudência e filosofia. Por essa razão, a retórica tornou-se uma parte subordinada do programa universal para aperfeiçoar os cidadãos. A educação

deveria treinar os indivíduos que receberiam a tarefa de serem *politior humanitas* (Gwyn, 1966 [1922]: 102), aperfeiçoadores do gênero humano. O antigo modelo educacional deveria ser substituído; até então, afirmava Cícero, ele teria sido apenas *puerilis institutio*, o treinamento dos jovens e imaturos.

Em suma, Agostinho obviamente enxergou coisas demais no texto de Cícero quando defrontou-se com o *Hortensius*; ou mais provavelmente, em retrospecto, entendeu a ênfase de Cícero na sabedoria como a expectativa de uma pista para marcar sua ruptura pessoal com a cultura pagã que até então o havia formado. E no entanto isso não era tudo: a afirmação de Agostinho nos diálogos que escreveu logo após seu batismo – de que as ciências humanas poderiam fornecer a base para a descoberta de Deus – era uma indicação de que ele pode ter pensado que o Cristianismo teria condições de proporcionar um novo horizonte não apenas para os humildes e sem instrução, mas também para uma crescente classe de pessoas cultas que cada vez mais simpatizavam com o modo de vida cristão. As palavras com que o bispo de Hipona descreveu, em suas *Confissões*, como veio a buscar a sabedoria indicavam que Cícero não fora mais que um ponto de partida, um marco de onde pôr-se a caminho; “seguindo o currículo usual, eu já havia chegado a um livro de um certo Cícero, cuja linguagem (mas não seu coração) todos admiram” (*conf.* 3, iv, 7). Nesta frase, o tom de Agostinho não era o de aprovação integral, embora não fosse também de completa rejeição. Desde então, estudiosos têm discutido extensamente o sentido das palavras de Agostinho “cuiusdam Ciceronis”, um certo Cícero⁴. Ele menosprezaria Cícero? Seria essa apenas uma expressão normal, não realmente pejorativa, ou seria como O’Donnell (1992, II: 164) observou: “não mais do que era devido a Cícero, com certeza: ao dirigir-se a Deus, a expressão significa a vaidade de uma fama como a de Cícero na presença de Deus?” Com certeza a palavra “cuiusdam” funciona como um símbolo qualificando Cícero como estranho a uma vida cristã. No entanto, o entusiasmo de Cícero pela sabedoria havia sido inspirador; mudara os sentimentos e preces de Agostinho, embora um pagão como Cícero nunca pudesse atingir a *sapientia*. Para Cícero, a busca só poderia levar ao fracasso: ele não possuía o conhecimento de Deus enquanto objetivo dominante. Agostinho insistia que não era suficiente apenas buscar a sabedoria. Esta deveria ser alcançada e deveria fornecer *o modo de vida correto que leva à verdade* (*c. acad.* 1, 5, 14).

O fim da tradição clássica

Agostinho obviamente reconhecia que sua idéia de sabedoria diferia consideravelmente da de Cícero; para o futuro bispo católico, a morada final (*patria*), “a moradia adequada da alma” (*quant. an.* 1, 2) deveria ser Deus, não a concepção pagã do Divino, destruída pela crença em muitos deuses. Ele ainda não tinha idéia onde encontrá-Lo,

mas inspirado pela idéia de um Deus único criador de todas as coisas à Sua semelhança, Agostinho supunha que a busca seria sempre pela unidade, fosse entre pensar e existir, entre falar e fazer, entre Criador e criatura, ou entre desejo e ação. Era esse o anseio de Agostinho: ele entendia que em Deus não existe dualidade. Posteriormente, sua atração pela heresia maniqueísta serviria como prova inegável de que a aceitação sem questionamento da dualidade favorecia erros lamentáveis. No mínimo, em comparação com outras influências oriundas de sua educação pagã, Cícero poderia de certo modo sugerir a Agostinho a virtude da unidade. Cícero havia de fato indicado que o retórico deveria transcender facções e divisões. Assim, Agostinho sentiu grande prazer com a exortação de Cícero para “não estudar uma determinada seita, mas amar e seguir e segurar com firmeza e adotar intensamente a própria sabedoria quando a encontrar” (*conf.* 3, iv, 8). Entretanto, Cícero estava na verdade falando de outro tipo de sabedoria, a sabedoria da tolerância e respeito pela variedade de pontos de vistas na vida, a sabedoria que é o oposto da inatingível certeza absoluta. À sua maneira, Agostinho também rejeitava a arrogância e o orgulho, mas almejava a certeza. Sua justificativa seria a de que nossa mente não pode ser entendida, nem por ela própria, porque é feita à semelhança de Deus (*Sermão* 398). A *sapientia* não é uma busca a esmo: precisa ser dirigida para Deus. O *amor Dei* “não pode ser um sentimento indeciso, mas uma questão de certeza consciente” (*conf.* 10, vi, 8). Se em Deus não há incerteza, conhecê-Lo era necessariamente afastar as dúvidas. Aqui Agostinho tomou a posição contrária ao ceticismo que atraiu Cícero em seu diálogo *Academica*.

Sendo o reverso da certeza, a probabilidade nada mais é que conhecimento imperfeito. A probabilidade nem mesmo permite a detecção de um erro: assim, contentar-se com a probabilidade é estar satisfeito em permanecer dentro dos confins estreitos do conhecimento humano e, portanto, nunca aspirar à verdadeira e definitiva sabedoria. Qualquer ser humano pode fazer predições que venham eventualmente a se realizar. Devido à onipotência Divina, certezas prováveis e ocasionais são permitidas até mesmo aos malignos, aos miseráveis e aos ignóbeis, sejam eles homens ou demônios, cujo tipo de conhecimento não inclui a caridade e o amor de Deus; mas de qualquer maneira trata-se de conhecimento. Se a suposição correta é concedida até mesmo aos seres nefandos, como é possível descartar a certeza? De fato, Agostinho consideraria perfeitamente normal que um deus egípcio pagão, Serápis, pudesse prever a destruição de seu templo (*divin. daem.* 7, 11). Inteiramente diferente seria “prever as mudanças da ordem temporal nas eternas e imutáveis leis de Deus, que vivem eternamente em sua sabedoria e, pela participação no Espírito de Deus, conhecer a vontade Divina, que é supremamente certa e supremamente poderosa.” (*civ.* 9, 22). Agostinho poderia sonhar com tais alturas: ele reconhecia que a humanidade fora feita à semelhança de Deus. Se até mesmo a mente de indivíduos perversos pode ocasionalmente chegar a suposições corretas, seria irracional contentar-se com a probabilidade.

Agostinho achava que as dúvidas eram inevitáveis na mobilidade do pensamento procurando a verdade; mas isso não sancionava a completa loucura de duvidar de tudo (*trin.* 15, 12). O ceticismo sistemático negava qualquer confiança viável em uma verdade definitiva. Esse tipo de ceticismo radical favorecia não somente a dúvida ocasional, nesse caso um obstáculo a superar, mas a desconfiança exagerada. Significava a absoluta negação de que o verdadeiro conhecimento pudesse ser alcançado. O ceticismo florescia com as impossibilidades, a impossibilidade de saber o que é verdadeiro, o que pode ser verdadeiro, assim como o que absolutamente não é verdadeiro. Na melhor das hipóteses, a alternativa seria colocar tudo entre parênteses e resignar-se à aparência de verdade: Agostinho nunca poderia achar isto tolerável. Como seria possível haver aparência de verdade sem referência à verdade? O que ele julgava tão desprezível na prática retórica e seu encantamento com a verossimilhança surgia novamente se a aparência de verdade fosse a única prioridade. Apesar da demanda de Cícero pela reforma da natureza da retórica, nada havia sido alterado. Agostinho também repudiava a afirmação de Cícero de que “um homem é feliz se busca a verdade, mesmo que nunca possa ser capaz de encontrá-la” (*c. acad.* 3, 7); sua expectativa era de uma espécie diferente: a felicidade estava de fato em encontrar o objeto da busca.

Em outubro de 384, provavelmente por intermédio de suas relações maniqueístas, Agostinho apresentou um discurso a Símaco, prefeito de Roma, um homem de talento literário (Brown, 1967: 66), tendo obtido sua recomendação para um cargo de professor em Milão⁵. Havendo racionalmente encontrado contradições irreparáveis na doutrina maniqueísta, mas incapaz de aceitar as Escrituras cristãs, que desapareciam diante da eloquência de Cícero, Agostinho adotou, embora sem muito entusiasmo, o ceticismo dos Acadêmicos. Para onde quer que se voltasse, algo estava faltando. A razão o levava a um opressivo labirinto de dúvidas, a tal ponto que seu tão estimado ideal de descobrir a sabedoria lhe parecia inatingível. Agostinho encontrou-se no estado passageiro de total incerteza de julgamento (*conf.* 5, xiv, 25). A filosofia prometia o amor pela sabedoria, mas não oferecia consolo para sua crescente angústia. O que encontrava em traduções ou introduções a conceitos filosóficos, provavelmente em suas leituras de Cícero, não fazia referência a Cristo, cujo nome ele entendia, desde sua infância, ser o caminho para a salvação. Tornou-se então um catecúmeno na Igreja, simplesmente por ter sido criado em uma família católica. Sua conversão definitiva exigia uma luz mais brilhante. Para que o Cristianismo fosse uma escolha plenamente satisfatória, o ceticismo radical deveria ser derrotado definitivamente.

Desfazendo um labirinto de dúvidas

Mais uma vez, Agostinho encontrou os limites da investigação racional. Embora algumas vezes declarando seu entusiasmo pela especulação teórica, os instrumentos de indagação filosófica eram inapropriados para o que ele desejava. Os argumentos das principais tendências filosóficas de sua época eram seculares. A ênfase epicurista nas sensações não só era contra sua natureza ascética, mas as prerrogativas atribuídas à satisfação irrestrita dos desejos pareciam estar em contradição com a própria idéia de moralidade; a ética do estoicismo era atraente a Agostinho, mas seu materialismo radical também lhe causava aversão; o ceticismo exagerado da *Nova Academia* era útil apenas para fornecer-lhe argumentos racionais para derrubar tanto os epicuristas quanto os estóicos, mas estava em total contradição com seu desejo de revelar o conhecimento certamente bem-aventurado de Deus. Não teria sido difícil para Agostinho entender, a essa altura, que no mundo dos argumentos ele não poderia encontrar o tipo de felicidade pelo qual tanto ansiava. A luz brilhante de que precisava para fundamentar sua escolha pelo Cristianismo teria que vir de uma experiência mais profunda.

À medida que *As confissões* se desenrolavam, a narrativa de Agostinho registrava uma viagem de tenso anseio para encontrar signos que pudessem rasgar um véu de dúvida e angústia. Sua experiência intelectual não lhe permitiria excluir o que havia lido em livros como marcos potenciais para a beatitude. Na realidade, a leitura de textos neo-platônicos não especificados lhe deram o que acreditava serem tanto a confiança como o método para chegar à unidade almejada, imersão total no *Um* plotiniano, que entendia ser Deus. Plotino e seu comentarista Porfírio o tornaram consciente de que filosofia e religião não eram campos adjacentes, mas terrenos cercados dentro do mesmo território.

O passo inicial para a beatitude deveria ser dado com a mente disposta a atingir o nível mais elevado do ser: a meta final seria alcançada quando a mente interior sentisse uma sensação irresistível de felicidade possível apenas na união com o Criador. Naquele momento, toda dualidade e dessemelhança entre criatura e Criador teria desaparecido. Agostinho esperava que os olhos da alma experimentassem “não a luz do dia, óbvia para qualquer um, nem uma versão mais extensa do mesmo tipo que teria, nessas circunstâncias, produzido uma luz muito mais brilhante e enchido tudo com sua magnitude” (*conf.* 6, x, 16). O sentimento seria inefável e impossível de descrever: não seria a luz natural, mas um encontro radicalmente diferente, irreduzível a todos os tipos de luz.

Para que tudo isso acontecesse, o aspirante deveria ser movido pela admissão intelectual de que existe uma verdade imutável, de natureza não corpórea, pertencente a um mundo que está além da inteligência humana. O aspirante deveria então prosseguir por etapas, abandonando tudo que fizesse parte exclusivamente do mun-

do imperfeito dos sentidos, deixando de lado a matéria à medida que progredisse a viagem, ascendendo lentamente em direção à unidade, deixando para trás “a região de dessemelhança”, onde qualquer coisa existe porque é feita à imagem de Deus e não existe, porque não é Deus. Diferentemente do mundo material que morre, Deus é absoluta semelhança, jazendo na perfeita consonância de Sua Vontade, sem mudança ou dessemelhança. Embora contraditoriamente imerso em uma região de dessemelhança, afundado em uma impossível mistura de ser e nada, o universo criado mostra semelhança com o Criador. O inquiridor a respeito de Deus deveria então elevar-se acima da multiplicidade e terminar por alcançar a totalidade, simultaneamente experimentando a transcendência de finitude e matéria e finalmente atingir a felicidade⁶.

Seguindo receitas neo-platônicas, Agostinho tentou encontrar a beatitude, mas suas tentativas por meio da introspecção falharam talvez não por um resultado direto do método, mas devido à culpa de Agostinho: ele não se considerava suficientemente puro (Courcelle, 1968: 166). Seu fracasso inicial em atingir a beatitude através da vontade absoluta e direta indicavam que a intenção humana por si só não era suficiente para realizar a tarefa. Ele teve um vislumbre da ascensão, mas sua percepção, apesar disso, foi instável. Em uma admissão de culpa, Agostinho escreveu: “Eu estava alcançando a Vós em Vossa beleza e rapidamente fui separado de Vós pelo meu próprio peso. Com um gemido fui de encontro a coisas inferiores” (*conf.* 7, xvi, 22). A sensação de perda foi devastadora; ele não havia se reformado e teve que retornar às regiões inferiores do ser, arrastado pela lembrança de seus hábitos sexuais.

A experiência integral de iluminação lhe estava vedada porque desejava racionalmente o que de fato não possuía. Agostinho eventualmente chegou a perceber que a iluminação é alcançada quando a razão não é uma luz para si mesma, mas quando brilha ao participar da luz de um outro (*civ.* 10, 3). Deus era o Outro que faltava a Agostinho. Sem vontade de renunciar ao sexo, Agostinho estava naquele momento desesperadamente preso ao lamaçal e às ciladas do mundo secular. Para ele, a explicação sobre o que havia acontecido se achava nas Escrituras: o corpo é corruptível e oprime a alma. Novamente um texto – desta vez uma Escritura – forneceu-lhe a chave. A trilha inteira que conduziu à conversão de Agostinho estava continuamente marcada por livros e sua reação a eles.

O modo de Agostinho ler e encontrar sentido em livros era semelhante ao seu método de inquirição pessoal. Qualquer signo que chegasse a ele nunca era uma representação imanente. Mesmo no mundo natural, no estágio do mundo de *signa naturalia*, um signo pode parecer possuir apenas um conteúdo intrínseco; mas todos os signos indicam o que não é o próprio signo, como no caso de nuvens pesadas e escuras, pelas quais o intérprete pode prever com segurança a chuva. É, pois, aceitável passar não apenas de nuvens negras para chuva, mas também ir na direção inversa e afirmar: choveu devido às nuvens negras. Os signos naturais são, entre-

tanto, representações pobres; neles é impossível achar qualquer intenção, vontade ou desejo. Signos naturais indicam conhecimento potencial, mas em si mesmos não são cognição. Cognição e vontade são efeitos de mentes ativas, livres das restrições e limitações da matéria. Mas, mesmo sem essa grossa camada de significado pretendido, o intérprete sempre pode imaginar algo além da impressão que a própria coisa causa aos sentidos (*doctr. chr.* 2, 1, 1). Como o mundo natural está saturado de signos desorientadores e contraditórios, a mente interior precisa organizá-los; mas preso ao erro e à corrupção da natureza física, até mesmo o mais capaz dos intérpretes pode cometer erros graves, como ocorreu quando, pela realização de milagres, os deuses pagãos convenceram pessoas inteligentes como Porfírio a oferecer sacrifícios, ou então entregar-se à adoração irracional de entidades demoníacas (*civ.* 10, 18). Isto aconteceu porque os milagres pagãos foram recebidos como signos imanentes. Refletindo um pouco, Porfírio teria percebido o quão errôneas são as religiões pagãs. O paganismo não se deu conta de que Deus devia ter criado os seres humanos à Sua imagem; era uma coisa pueril conceber uma pluralidade de deuses, não apenas em desafio ao Deus único e verdadeiro, mas também feitos à imagem dos homens. A suposição pagã era ilógica; contradizia a hierarquia do universo criado, submetendo o Divino Criador a criaturas inferiores. Devido a tal concepção errônea, os deuses pagãos eram cheios de espantosas perturbações morais, emocionais e intelectuais.

Em meio a signos

Embora os signos visíveis que transmitiam o sentido de milagres realizados não mudassem, é inegável que o mesmo signo pode apresentar significados incompatíveis e incongruentes. A avaliação pagã conduziu à adoração de seus deuses como se foram verdadeiras divindades, mas do ponto de vista cristão tal devoção era positivamente sacrílega, nada mais que reverenciar falsos ídolos. Como poderia o mesmo signo trazer significados conflitantes? Isto ocorria porque o mesmo signo era compreendido em relação a conjuntos abstratos opostos de valores e crenças que transformavam a configuração aparentemente imutável do signo. Uma interpretação excluía a outra; elas não podiam ser igualmente válidas e transmitir o mesmo significado. A inferência era a de que os signos em si próprios eram meros veículos a serem entendidos em relação a uma variedade de hipóteses que os enfatizavam e compunham. Agostinho sustentou que o erro pagão conduzindo à adoração demoníaca poderia ser evitado indo-se além dos signos; quem quer que sustentasse a doutrina cristã poderia claramente enxergar os males do paganismo.

Elementos invisíveis presentes em um signo não o tornam menos real. De fato, ocorre exatamente o oposto: o que é invisível concede realidade aos signos. Quando um signo é comunicado a outra mente, seu significado pode frequentemente ser compreendido, sem grande discussão, embora não seja redutível a qualquer

padrão materialmente visível. A mesma configuração material pode ser usada em circunstâncias diferentes para sugerir um significado contrário. A materialidade de um signo é impotente para controlar ou determinar o que significa. Signos são muito mais que matéria. Além disso, o processo de raciocínio que conduz à inferência do significado está além de nossos sentidos e isso ocorre em muitos exemplos da vida diária. Considere-se, por exemplo, a benevolência de um amigo; ela está totalmente fora de nosso sistema perceptivo imediato e, no entanto, existe: com base em interações anteriores, esperamos a mesma benevolência no futuro. Em *De Fide Rerum Invisibilium* (1, 2) Agostinho pergunta: “com que olhos você vê o sentimento de seu amigo em relação a você? Porque nenhum sentimento pode ser visto com olhos corpóreos”; além disso, como pode ser possível entrar em contato com a mente de outros que, eles mesmos, não permitem qualquer vislumbre direto? Seria inaceitável supor que ações ou palavras materialmente percebidas vindas de seu amigo constituam seu sentimento. O sentimento do amigo é aceito como verdadeiro, embora não possa ser diretamente visto ou ouvido.

O universo físico está permeado de indicações de que a matéria não é tudo. Eventos passageiros do passado são incessantemente transformados em memória imaterial, armazenados como imagens dentro de nós e retidos com grande força, derrotando o que é materialmente transitório. O dom da memória é concedido através do universo criado; é observado no comportamento dos pássaros, feras e outros animais; de outra forma, como poderiam eles voltar a encontrar suas tocas e ninhos? Agostinho diz que isso não é simples hábito, mas uma influência da memória imaterial (*conf.* 10, xviii, 26).

Padrões materiais, sejam constituídos por visão, tato, som, olfato ou paladar, significam algum coisa quando estão unidos ao que não é passível de redução à fisicidade do signo (*doc. chr.* 2, 1, 1). Em termos cosmológicos e considerando-se a criação como ação da vontade de Deus, os seres existentes materiais estão sempre em confluência relativa com a fonte Divina que define o que é a mente em cada coisa viva. Para os homens, a mente toma a forma de conhecimento, memória e vontade; e porque é comum à humanidade, o significado intrínseco dos signos dados (*signa data*) pode ser compartilhado quando chega às mentes que os recebem. Um signo não é uma descontinuidade meramente arbitrária. Pode ser entendido e serve como representação para a comunhão de mentes porque não é pura dessemelhança.

Signos são mediadores; mas de onde vem essa mediação? Agostinho afirma que Deus nos concedeu a mediação de mente e matéria não apenas como capacidade humana, mas também como o dom concreto e supremo de sacrificar seu Filho, o Verbo encarnado, para nos salvar. Por esse motivo, dentre todos os signos, maior atenção deve ser prestada à narrativa da vida de Cristo nas Escrituras; a vida de Cristo é o signo supremo, o modelo absoluto dos seres humanos; porque o Filho é o único mediador suficiente entre a perfeição de Deus e a humanidade imperfeita (*civ.* 9,

15). A presença ominosa da mediação está evidente também se for considerado o eu humano enquanto interação contínua, relacionando ser, conhecer e querer: “Porque sou e conheço e quero. Conhecendo e querendo eu sou. Sei que sou e quero. Quero ser e conhecer” (*conf.* 13, xi, 12). Um signo é existência material na ordem do ser; carrega conhecimento e expressa vontade.

A confluência de ser, conhecimento e vontade é outra graça concedida por Deus à humanidade e as separações desses três aspectos do eu que são essencialmente contínuas indicam a ação de Deus. Pode ser que o domínio Divino seja inatingível e impossível de ver a partir de nossa limitada perspectiva enquanto seres finitos; mas alguma coisa do Divino ainda lampeja dentro de nós, não como luz direta e estável, mas como signo da Divina semelhança (*similes deo*) que perdemos e ansiamos por ver restaurada. Além do Tempo, além do precário e instável, tendo transposto as estreitas trilhas da região da dissimilaridade, a vida é plenamente atingida. Signos florescem no mundo material e estão combinados na unidade mais elevada do Verbo Divino onde o Ser, o Bem, a Verdade, a Ordem e Deus repousam. Este deveria ser o alvo de todos os que aspiram a uma vida perfeita após a morte.

A tarefa da vida de qualquer um exige assim a transcendência da precariedade do mundo natural; deveria sempre estar em busca daquilo que traz ordem à nossa impermanência; porque somos felizes quando encontramos a ordem que conduz a Deus (*de ord.* 9, 27). Embora não seja inteiramente evidente e sempre clara, a presença da ordem está em toda parte, até mesmo em signos aparentemente contraditórios; embora inefável, a ordem está oculta nos menores detalhes da criação que sempre apontam para a Causa de todas as causas. Nenhuma alegria ou felicidade poderia ser maior que esse tipo de compreensão. Se foi extraordinário para Agostinho dar-se conta, em seus dias de retiro em Cassiciaco, de que o som irregular de água correndo era causado de fato por folhas que entupiam as calhas da casa, não teria sido maravilhoso compreender – embora por um curto período – o segredo ordenado da Divina Providência? Isso seria extraordinário, se soubéssemos como.

Que significado?

Tudo o que ocorre no mundo material é, portanto, uma referência à força e ao poder de Deus que responde por tudo que foi criado. Ao apreciar a beleza, a variedade e a relevância deste mundo, somos testemunhas da misericórdia Divina. A realidade do mundo – transbordando de signos – é uma indicação da existência de Deus (Gilson, 1943). Destituídos de presciência e perdidos em um universo onde a multiplicidade de possibilidades ofuscaria qualquer mente humana, os seres humanos são impotentes e ignorantes. Assim, a vida nunca deve ser levada de acordo com as convenções dos homens. A vida deve acompanhar os padrões de Deus. Escolher o homem em lugar de Deus representa uma escolha desastrosa, porque representa a

inevitável opção pelo que é falso. Se não for dimensionada pelo padrão de verdade que deve ser Divino, a humanidade, o pecado e a mentira se fundem em uma unidade desalentadora. Para Agostinho, todos os aspectos da existência humana são, como se poderia esperar, uma questão inicial de escolha e vontade. Deus criou o mundo como um ato livre de Sua própria vontade e – ao mesmo tempo – nos concedeu o direito de exercer nossa vontade livremente, embora a graça trouxesse com ela uma obrigação: agir em obediência à lei de Deus.

Analisando a narrativa do Gênese, onde é descrita a Queda do Homem, Agostinho sustentou que a ordem de Deus a Adão e Eva para não provar o fruto proibido foi apenas um teste da capacidade deles para resistir à tentação e obedecer a seu Criador: foi um pedido de obediência pela própria obediência. O mandamento de Deus foi a maneira mais enérgica de ensinar que a desobediência é um grande pecado (*Gn. Litt.* 8, 13), na verdade a mola e a causa de todas as iniquidades. Deixando de atender à Divina demanda e sendo incapazes de submeter sua vontade ao Ser Supremo, Adão e Eva cometeram a maior de todas as faltas, tão grave que tem perseguido a humanidade desde os primeiros dias da Criação e estará para sempre conosco até cruzarmos o limiar da morte, onde a beatitude ou a danação nos esperam a todos. Em um de seus primeiros livros, *De Beata Vita* (9, 19), Agostinho admoestou seu irmão Návigio, dizendo que aquele que busca a Deus obedece à Sua vontade. Em Agostinho, tudo começa e termina na vontade.

As alternativas que Deus ofereceu à vontade do homem são diferentes, contraditórias e opostas uma à outra assim como a carne ao espírito, e como resultado disso, “alguns vivem de acordo com o padrão humano e outros com o de Deus” (*civ.* 14, 4). Conjuntos de padrões de valores definem o caráter das cidades nas quais os seres humanos podem morar. Assim como o significado irregular de um signo é determinado em relação a conjuntos abstratos de valores e crenças, cada cidade possui suas próprias regras e contratos. Viver exclusivamente conforme padrões humanos significa misturar-se aos pagãos e debater-se em sacrilégio; a melhor opção é habitar a cidade celestial de Deus.

A escolha existe, mas como exercê-la? A resposta para Agostinho, mesmo antes de sua conversão, era imediata e óbvia, embora colocasse uma variedade de perguntas subsidiárias difíceis de desemaranhar. O homem não possui nada além de signos a partir dos quais iniciar sua busca. Deus propõe signos incessantes e profusos (*signa data*) porque o homem caiu em pecado e agora devemos restaurar o que foi destruído pelo exercício perverso da vontade de Adão (*mala voluntas*). Por esta razão, estamos à deriva em um mundo permeado do que parecem ser signos conflitantes, porque perdemos contato com a fonte de inteligência e salvação no momento em que a vontade do Homem chocou-se contra as instruções de Deus. O resultado de tal desobediência foi a condenação a uma vida saturada de ignorância, trevas, morte, dor, sofrimento e privação. O preço foi enorme; de outra forma

a humanidade poderia estar repleta de felicidade, vivendo livre da morte, ilusão e desgraça (*civ.* 14, 25). O impacto da Queda é incalculável e responde por todas as imperfeições da vida humana, além do fato de que os signos freqüentemente são opacos em relação ao que deveriam estar verdadeiramente representando, seja no caso de pessoas trocando signos entre si ou contemplando o majestoso espetáculo da Criação, que parece estar sempre dizendo alguma coisa que não podemos entender completamente. A superação da natureza desalentadoramente disjuntiva dos signos exige interpretação incessante, na verdade dedicação resiliente, freqüentemente além da capacidade da maioria das pessoas.

A desobediência é a fonte de todos os males e pecados: mesmo antes de cometer um ato nocivo, a transgressão humana foi precedida pela possibilidade e depois pela realidade de uma intenção maldosa (*civ.* 14, 13). A intenção é a base da existência humana. Em resultado da ruínosa escolha de Adão, estamos imersos em um legado que vem nos perseguindo desde a queda do homem no Jardim do Éden: sozinho, usando nossos meios limitados, não sabemos o que fazer para nos salvar. Encharcados de ignorância e guiados apenas por capacidades humanas, nunca encontraremos o significado redentor dos signos que circulam em torno de nós.

Se isto for verdade, como pode a mente humana identificar, ansiar por, louvar e subseqüentemente reverenciar os atos da Divina Providência, ou mesmo admitir sua existência? A única escolha para a mente humana é tentar reconhecer as analogias entre acontecimentos diferentes. Esta opção por si só – sem uma luz condutora – pode ser uma opção medíocre: a descoberta de analogias sempre exige mais que a simples identificação de semelhanças. A mente humana deveria manter padrões evidentes, absolutos e condutores que não apenas produzissem as semelhanças, mas também fossem capazes de verificar se uma semelhança é falsa enquanto outra é correta. De outro modo, tudo seria obscurecido até o nada, onde qualquer coisa é semelhante a tudo o mais e não é possível sequer haver uma avaliação das ações. Ao produzir analogias e simultaneamente manter um padrão de julgamento, a mente humana deveria gerar dois tipos de analogias: poderia apresentar analogias positivas, reconhecendo assim os pontos comuns entre objetos e fatos, e analogias negativas que revelassem suas diferenças. Neste ponto, a analogia é tanto produtiva quanto judicativa. Ao comparar analogias positivas, a mente chega facilmente à noção de que, se for observada regularidade, é porque existe nelas uma força trabalhando, uma ordem velada interligando eventos separados. A mente salta então para a suposição de que a mesma explicação pode ser aplicável a todos os casos. Isto é chamado de regra. As regras fornecem os meios de identificar o significado correto dos signos. A idéia de regularidade parte desta suposição mais básica, presente em todos os tipos de conhecimento, sejam estritamente materiais ou indicativos de uma Divina Providência ordenada. Que tipos de regras são mais importantes para Agostinho?

Coerentemente, a idéia de regra em Agostinho é drasticamente teológica e difere consideravelmente da admissão muito batida de que as sociedades humanas são, em maior ou menor grau, organizadas de acordo com princípios normativos. Desde seus dias de estudante em Cartago, Agostinho estava consciente de que diferentes regiões do mundo e outros momentos históricos possuíam normas variáveis que eram adequadas ao seu tempo e lugar (*conf.* 3, vii, 13); mas estava claro para ele que a demanda por Justiça e Verdade deveria ser encontrada além dos códigos morais circunstanciais e transitórios de cada sociedade. Assim, embora concordando com a afirmação de Cícero em *On the Republic* (*civ.* 19, 21) que o sentido de comunidade em uma sociedade é efeito da natureza justa de suas regras, Agostinho contra-argumenta que nunca houve uma comunidade real na sociedade romana. Regras justas são com certeza a condição para uma sociedade justa, mas como implementar uma justiça adequada se os criadores, os intérpretes e os executores das regras são irremediavelmente falíveis? A justiça humana é inevitavelmente executada no escuro. Os juízes não têm acesso à consciência daqueles que estão sendo julgados (*civ.* 19, 6), portanto os juízes humanos atribuíram a si próprios uma tarefa impossível. As provas reunidas não são puras o suficiente para garantir que o réu seja justamente condenado ou absolvido. Pode-se torturar uma testemunha para produzir provas e ainda assim não será possível saber se os depoimentos extraídos, ou mesmo as confissões, foram feitos apenas para evitar a dor do sofrimento físico. Para Agostinho, a ignorância do juiz é uma calamidade para o inocente. Contrário a uma idéia comum durante sua vida, Agostinho apresentou um argumento convincente contra o uso de tortura para obter provas que condenassem o acusado de crimes: não apenas sua implementação, tudo o mais relativo a regras humanas pode ser problemático. Mesmo se criadas conforme as melhores possibilidades da racionalidade humana, o resultado de regras feitas pelo homem tem que ser insatisfatório: a razão humana tem seus limites (*c. acad.* 3, 20, 43). Mais importante, a racionalidade não pode trair a autoridade de Cristo, o único e exclusivo mediador das diferenças e desuniões entre a Ordem Divina e a humana.

O ponto de partida para a semiótica moral e teológica de Agostinho pode ser encontrado na narrativa cristã da Criação. Embora a mente humana seja analógica devido à sua origem à imagem e semelhança de Deus, sem admitir suas limitações, sem referência à vontade de Deus, a humanidade estará perdida. Tudo que existe na escala da Criação deve ser organizado hierarquicamente de acordo com a proximidade de Deus. Somente respeitando a hierarquia da Criação é possível controlar as conclusões, de outra forma confusas, da mente humana. Usando analogia, uma pessoa pode tatear em direção a Deus, mas as analogias simplesmente não são suficientes sem a autoridade correta, o princípio adequado e verdadeiro para julgá-las. A humanidade recebeu o domínio sobre peixes, aves, gado e coisas que rastejam, mas o homem não possui autoridade sobre as luzes do céu (*conf.* 13, xxiii, 34). Não é nos

signos e sua mera indicação de possibilidades que reside o significado integral. O significado está nas normas que criaram os signos, porque as normas possuem uma base mais firme que as representações. Sem referência às regras que os criaram, os signos podem ser enganadores e totalmente incompletos, da mesma maneira que as pessoas não podem encontrar realização, sabedoria e felicidade sem seu Criador. Neste ponto, é evidente que Agostinho não reduz as normas a convenções humanas. Regras verdadeiras – princípios morais e semióticos – são um legado Divino, nunca uma abstração a partir das relações entre os seres humanos. Restritos à sua natureza imanente, sem referência a um domínio transcendente, os signos são precários; produzem insegurança e infelicidade: não se pode ser feliz sem uma sensação de segurança (*civ.* 10, 30). Não é surpresa o fato de que, antes de ter encontrado a chave para tornar-se cristão, a viagem pessoal de Agostinho em direção à conversão, nas *Confissões*, estivesse crivada de ansiedade, angústia e infelicidade.

Signos e coisas

Durante o processo que levou à sua conversão, Agostinho aspirou intensamente a distinguir signos que pudessem funcionar como faróis indicando os passos para atingir a beatitude. Posteriormente, quando era um proeminente bispo católico, produziria um imenso volume de tratados, epístolas e sermões com a intenção de servir de indicadores para os demais. Naquela época, o objetivo retórico de produzir discursos simpáticos e agradáveis havia finalmente sido subvertido. Todos os signos, e mais especificamente a linguagem, não eram meios limitados de representar a realidade, mas “um sistema de indicadores que poderiam conduzir à compreensão íntima do leitor ou ouvinte” (McCormack, 1998: 57). Sem perceber o indício que iria torná-lo um católico definitivamente convertido, a mente íntima de Agostinho corria entre rajadas de signos, cada um apontando para direções inversas. Deveria haver uma trilha para fora desse redemoinho, ele deve ter pensado, mas nenhum auxílio lhe foi dado.

Na verdade, a ajuda nunca viria do domínio imanente e estrito dos signos. Para funcionar como indicadores, os signos teriam que conter mais que sua materialidade; por isso Agostinho segregou os signos que são gerados em toda a natureza, transbordando nossos sentidos, e que ele denominou *signa naturalia*, de outro tipo de signos, *signa data*. Em *De Doctrina Christiana*, Agostinho delineou as diferenças entre esses signos: *signa naturalia* são signos que apenas existem materialmente, formados por relações restritas de causa e efeito e, portanto, bastante semelhantes ao que os seguidores contemporâneos da semiótica de Peirce denominariam índices⁷. *Signa data* são aqueles que possuem os meios de agir sobre os sentidos para permitir o advento de uma idéia à mente de alguém. Se a compreensão dos processos de signos permanesse atada à sensualidade estrita dos signos naturais e indiciais, uma dimensão

central e importante da semiótica agostiniana estaria perdida, a saber, as características conceituais e mentais dos padrões de signos trocados entre seres humanos.

Signos naturais expressam nada mais além da presença material, enquanto que *signa data* indicam o que não está rigorosamente presente na materialidade da representação, apontando assim outras dimensões além da matéria: manifestam uma ausência. Para indicar ausências, os signos têm que apresentar uma composição mista. Camadas de elementos de natureza distinta e freqüentemente incongruente ou disjuntiva são colocadas umas sobre as outras e por isso as linguagens humanas são simultaneamente conceito e matéria acústica, além de veículos de ilusão, ficção ou fraude. A lacuna entre expressões semióticas e seus objetos não é por si só uma fraude. Ao contrário, é uma condição para mentir, mentira e fraude originam-se na contradição entre o signo e a intenção do transmissor. O mentiroso tem uma idéia na mente que não corresponde ao que é expresso em palavras ou outros signos. A mentira é mais que uma afirmação que não corresponde à realidade. Ficções e hipóteses não são mentiras. O que define uma mentira é a intenção do mentiroso: “a mentira é uma afirmação falsa com a intenção de iludir” (*mend.* 4, 5).

Aqui, ao tratar de linguagens humanas, deve-se ter cuidado para não cair na não comprovada equivalência convencionalista de *signa data* e convenções, como foi feito na tradução por Robertson de *De Doctrina Christiana*. *Signa data* não são de forma alguma signos convencionais. Em *De Musica* (6, 9, 24), Agostinho reconheceu que os nomes são impostos por convenções, mas o traço convencional de nomear não esgota a estrutura dos signos. Ele declarou claramente que nomes não são importantes, o que importa é seu significado. A inferência inevitável é a de que significado não deve ser reduzido a convenções. Significado não é uma propriedade de fato das representações, mas a indicação das dimensões internas de quem quer que transmita o signo.

Intenção está na origem da linguagem. Nada pode preceder a vontade e o intento de comunicar alguma coisa a alguém. Nas páginas iniciais de *As confissões*, logo depois de o narrador dirigir-se ao Criador, perguntando: “Quem sois Vós, meu Deus?” (*conf.* 1, iv, 4), Agostinho declarava que nenhuma resposta jamais viria ou não teria sentido se a pergunta fosse meramente uma exibição vaidosa e vazia de loquacidade. Para que a questão tivesse sentido, o narrador deveria realmente ter a intenção de falar com Deus. Por outro lado, a possibilidade de fazer essa ou qualquer outra indagação nasce da graça de Deus, ao conceder um dom interior à mente humana. A consciência e a intenção podem, assim, florescer sem a necessidade de dominar convenções. Tão logo a consciência surge, a criança começa a impor sua vontade aos adultos, através da exibição de sons e gestos que indicam seus desejos egoístas. Os gritos de raiva parecem semelhantes à cólera; balbucios soam como desagrado, mas não possuem um elo analógico com os estados mentais de cólera e desagrado. Os signos simplesmente apontam para o que se passa no íntimo da crian-

ça. Muito antes de conhecer as convenções lingüísticas, pela demonstração de tais signos pré-convencionais, a criança tenta impor sua vontade aos adultos. A forma e o objetivo dos signos não são mais que a expressão da vontade dela. É simplesmente cedo demais para um bebê entender que os adultos se comunicam através de uma sinalização convencional. Os signos do bebê são vigorosos não como resultado de qualquer forma de representação coletiva; sua força advém da vontade dele. Choro e acessos de raiva são demonstrações de força de vontade. Se os adultos cedem aos caprichos da criança, ela terá levado a melhor. Se não, chorar é outro pronunciamento da vontade: é um ato intencional de vingança (*conf. 1, v, 8*).

Significado é o que move os usuários de signos e, desta forma, é semelhante ao livre-arbítrio que dirige o destino humano. Embora úteis como atalhos, as convenções são arbitrárias e típicas das limitações humanas. Partindo da perspectiva humana, as convenções são inevitavelmente mutáveis e vacilantes, mas outra dimensão de regras é revelada quando se admite que, embora as convenções humanas mudem, a Palavra de Deus permanece imutável. É insustentável pensar sobre a Palavra de Deus em termos de expressão humana. As palavras humanas são fugazes, móveis e temporárias. Tempo e esvaecimento são características humanas empobrecidas, muito inferiores às capacidades onipotentes de Deus, já que só Ele sabe como ser ativo, embora em repouso, e em repouso em sua atividade (*civ. 17, 18*). As diferenças são espantosas. Realizando seu papel de Criador, Deus gerou a Palavra (*fid. et sym. 3, 3*). A Palavra Divina, portanto, encerra a palavra humana: os seres humanos nada podem além de formar representações; os homens não são causadores.

Se o sistema agostiniano de idéias avalia hábitos (*consuetudo*) como sendo fatores consistentemente negativos na vida humana, já que são a fonte de obstáculos a superar na busca por Deus, por que as convenções seriam diferentes? As convenções podem ser ainda mais perniciosas; formam hábitos, outorgando-lhes legitimidade social, e não deveriam ser necessariamente acatadas. Na melhor das hipóteses, as convenções suprem as condições para a formação de signos e são basicamente os pontos de partida da comunicação humana. A totalidade do significado tem que ser algo completamente diferente das convenções e, no entanto, se as convenções formam signos lingüísticos é porque seu ser formado possui uma forma prévia e antecedente.

O significado intencional precede as convenções. Significar algo é de fato exibir inequivocamente o que o transmissor pretendeu, e identificar um significado é reconhecer a intenção expressa. Em seu mover de signos e usuários, o significado é definitivamente uma intenção mental. Conforme o argumento especulativo de Agostinho, os anjos – por exemplo – não se comunicam com a corporeidade tangível; sua comunicação é atingida através de um tipo de visão total dirigida “não ao ouvido vinda de fora, mas ao âmago da alma do homem” (*ench. 15, 59*). Para Agostinho, anjos são mensageiros Divinos e portadores da vontade providencial de

Deus; transmitem com suas mensagens a vontade integral do Criador. A vontade é uma graça que o Criador lhes concedeu e também aos seres humanos. A vontade define todos os aspectos da criação de Deus.

Já que o significado é reduzido à vontade, a fonte que nos concedeu a vontade – a graça de Deus – não deveria ser excluída dos atos de significação; ainda mais se for considerada a escala inferior da criação, é possível ver traços pré-convencionais de signos que não podem ser reduzidos a linguagens convencionadas. Por essa razão, Agostinho declara, em *De Doctrina Christiana* (2, 2, 3), que os animais também possuem signos que indicam seus apetites; mas o apetite é uma forma inferior de intenção. Isso é o que o galo e o pombo fazem com seus gritos, um processo similar ao da expressão humana de dor. Todos esses signos naturais são ocorrências materiais sem intenção de significar alguma coisa, enquanto *signa data* significam porque transcendem sua natureza corpórea.

Enquanto *signa naturalia* apenas especificam o exterior dos corpos, *signa data* apontam para o interior do emissor. *Signa naturalia* não são outorgados ou intencionais: acontecem, não apontam para câmaras mais recônditas daquele que emitiu o signo. Embora *signa data* sejam essenciais para o estabelecimento de uma comunidade, é bastante equivocado identificá-los com a faceta coletiva das convenções. Ao dar precedência às convenções, poder-se-ia estar expurgando o componente de individualidade que é tão central à semiótica moral de Agostinho. Dar um signo é transmitir uma intenção particular, singular e individual; satisfaz um desejo e incorpora um desejo consciente de significar; é a demonstração do âmago de alguém e por isso *signa data* não podem ser estritamente coletivos e convencionais. A idéia de que a condição básica para transmitir representações é que elas sejam predominantemente coletivas e convencionais seria uma adição muito posterior e questionável à compreensão dos signos (Engels, 1962: 373).

Convenções de fato originam palavras, embora palavras não possam ser integralmente identificadas com signos. A palavra é um tipo de signo. Signos são antes de tudo indicadores e, como tal, quando combinados à variabilidade da vontade humana, podem indicar uma espantosa variedade de objetos, desde o uso mais prosaico da linguagem entre seres humanos até a aquisição do conhecimento, ou mesmo a representação de milagres indicando a presença de Deus neste mundo. Se é assim, signos referem-se primordialmente a signos, conduzindo a níveis mais elevados de abstração. Signos são facilmente separados do mundo material que estariam comprometidos a representar. Seria um erro supor que signos simplesmente tomam o lugar de coisas; signos são meios de implicação lógica; para todos os fins práticos, signos são ferramentas de dedução e é por isso que indicam proposições universais irreduzíveis a qualquer coleção de particularidades.

Com isso em mente, em *De Magistro* Agostinho analisou uma sentença de Virgílio na *Eneida*, “si nihil ex tanta superis placet urbe relinqui” (se nada agrada tanto

aos deuses desta cidade) e então inquiriu como poderia “si” (se) significar o que não existe e, ainda mais incompreensível, como pode a palavra “nihil” (nada) sequer ser usada como uma referência real? “Si” (se) é uma condicional duvidosa e a palavra “nihil” não pode ser referência a qualquer coisa, caso contrário torna-se alguma coisa, em ostensiva contradição com o atributo de inexistência. Nenhuma coleção de objetos existentes pode oferecer a base para inferir “nihil” (nada). Pareceu óbvio no diálogo *De Magistro* (2, 3) que dúvida e inexistência pré-existem na mente.

“Si” e “nihil” são plenamente significativos porque a mente relaciona um dado signo – o termo lingüístico “nihil” – a uma representação mental que não é necessariamente a indicação de uma coisa real e, então, através da equivalência, a palavra tem significado. Um ramo da equivalência lógica, sinonímia – na verdade, um caso de semiose – é tanto um produto da mente como uma representação auto-referida. O antigo gramático e o professor de oratória que hibernavam em Agostinho certamente argumentariam que a sinonímia é uma característica fundamental quando se define o significado de um signo, mas pode o significado de palavras ser representado apenas com outras palavras? Parece ser assim, embora na verdade não seja: nomes podem ser indicados, como quando alguém indica com um gesto essa parede (*paries*) específica mencionada em uma conversa (*mag.* 3, 5). Um gesto pode esclarecer uma representação enigmática e, contudo, apontar com o dedo para um objeto não é um gesto, uma ocorrência que é obviamente um signo? Contanto que possa ser percebida materialmente, qualquer entidade física (*res*) pode ser transformada em um signo, embora a fisicidade de signos seja insuficiente para indicar o transcendental.

Transcendência é manifesta quando a mente se move para longe do que está presente para os sentidos e evolui em direção a abstrações mais e mais elevadas, através do estabelecimento de equivalências não apenas de signos e coisas, mas também de signos e signos. Apontar com o dedo estabelece a relação entre uma representação e uma coisa, reduzindo assim a disjunção entre *signum* e *res*: é uma construção mental. Dessa forma, se apontar é um signo que elucida uma representação, este é o caso dos signos que se referem a signos, significando-se mutuamente. Se o argumento de Agostinho parasse por aí, a conclusão seria a de que nada pode ser mostrado sem um signo, mas quando eu caminho para indicar o que a palavra “caminhar” significa, devo fazê-lo de forma a que seja explicitamente uma ilustração. Pode-se produzir significado dizendo ou mostrando, mas isso coloca outro desafio: como mostrar um signo que indique caminhar com pressa e não ser confundido com andar devagar? Pode-se enfatizar pressa movendo os braços nervosamente, quase como uma caricatura. Deve-se dar um indício à mente que recebe o signo. Como sempre, o significado não estaria no signo, mas na mente que interpreta a manifestação.

Conhecimento e semiose

Entretanto, se signos possuem a função primária de transmitir conhecimento, a referência incessante do signo a signos apresenta um dilema principal, evidente no caso de semiose infinita. Ambos os tipos de semiose – sinonímia e definição – são irrelevantes, na verdade positivamente prejudiciais, se os signos forem considerados como recursos cognitivos. O que acontece quando se procura uma definição no dicionário, ou quando se fornece uma representação equivalente para fixar o significado de um signo, é claramente provocar uma regressão nominal, um efeito de signos que se referem mutuamente apenas a outros signos. Nesse redemoinho de signos incessantemente referindo-se a signos, o conhecimento é reduzido a um jogo lingüístico, um palavreado vazio sem um padrão de julgamento e sem compromisso de encontrar a verdade. A verdade não é estritamente semiótica; não está nem em uma representação nem em seus objetos; como uma avaliação que vem da relação entre signos e coisas, a verdade é um atributo extra-semiótico. Agostinho nunca poderia adotar com naturalidade esse conceito de verdade e significado como sendo semiose, puramente: esta seria uma resposta extremamente secular para uma angustiante questão teológica.

Entretanto, quando desafiou seu filho, Adeodato, no diálogo *De Magistro*, a aceitar a redução do significado a semiose, o jovem observou que uma palavra detestada como *coenum* (depravação) era repugnante, não devido às propriedades do signo, mas em consequência de sua referência. A denominação *coenum* está muito próxima da desejada e reverenciada *coelum* (céu); as duas diferem devido à simples troca de uma letra: “n” por “l”. Ademais, o que com certeza causou repugnância não foi o signo, mas a coisa representada. As observações de Adeodato levam então a uma discussão sobre o que é superior, os signos ou as coisas. Para apresentar uma resposta adequada, seria necessário definir as condições que definem superioridade. Agostinho afirmou, e Adeodato concordou, que a idéia de superioridade emana do corolário de que o que quer que necessite a existência de outro é certamente inferior. Portanto, se alguém escuta um signo com mais complacência do que percebe a coisa (*de magis*. 9, 25) e alguém usa o signo não para incitar depravação real, a conclusão só pode ser a de que o signo é independente do objeto, além de superior aos seus objetos.

Ademais, qual o objetivo de usar um signo? Signos são usados para significar, porque sem significado, o ensino e o conhecimento seriam impossíveis: “os signos existem devido à cognição e não a cognição por causa do signo” (*mag*. 9, 26). Abrindo caminho entre as implicações deste argumento, pai e filho, juntos, concluem que ensinar deve ser superior a significar ou, mais precisamente, ensinar é superior a nomear.

Em *De Magistro*, a constante suposição é a de que a permuta de signos deve ter um objeto e que o objetivo mais elevado da emissão de signos é ensinar de tal

forma que alguém possa aprender. Então, o que é que alguém ensina e outra pessoa aprende? Certamente alguém só deve ensinar se tiver conhecimento. O conhecimento é portanto superior a nomes e coisas.

A questão agora torna-se: como alguém conhece? O que é o verdadeiro conhecimento? A distinção inicialmente rígida entre signos (*signa*) e entidades (*rei*) não pode manter-se facilmente. Signos são realmente superiores a coisas, especialmente após admitir que signos indicam coisas que devem ser conhecidas? Nesse caso, signos tornam-se dependentes de objetos: “nenhum signo é conhecido se não se souber de que coisa ele é um signo” (*trin.* 10, 1, 2). Embora desconcertante, e em referência ao critério estabelecido de superioridade, os signos têm que ser inferiores a seus objetos. Como podem signos ser inferiores a coisas quando pareciam superiores algum tempo antes, no diálogo de Agostinho? O curso dos argumentos em *De Magistro* não parece conduzir a uma solução satisfatória e tranqüila. O diálogo andou para frente e para trás sem apresentar uma resposta precisa para uma pergunta tão básica. O que estavam fazendo Agostinho e Adeodato? Estavam tentando demonstrar que ensinar e conhecer estão essencialmente crivados de paradoxos? Seu objetivo era demonstrar que diálogos são impossíveis? Por que ter o trabalho de usar um diálogo para demonstrar que diálogos instrutivos são inúteis?

A seqüência agostiniana de idéias em *De Magistro* parece ilustrar o progresso em direção a um desanimador beco sem saída intelectual, mas pode muito bem ser que a seção do diálogo sobre signos fosse nada mais que “um paradoxo tático” (Maddox, 1975: 71). O desígnio poderia ser não determinar a viabilidade do ensino, mas as condições de sua possibilidade. Assim, por extensão, o que o diálogo realmente pretendia era demonstrar a impossibilidade de um conhecimento completamente secular. Da mesma maneira que alguém não deveria reduzir a transmissão de signos à sua materialidade externa, a comunicação verdadeiramente significativa não seria aquela que ocorre horizontalmente durante o intercâmbio entre seres humanos trocando signos uns com os outros. No caso de um ponto de vista estritamente secular, signos, coisas e conhecimento movem-se em círculos, conduzindo a lugar nenhum, como se estivessem perseguindo suas próprias caudas.

Sem deslocar o problema, o círculo permaneceria intocado, incapaz de partir-se em uma espiral ascendente. Isso só poderia acontecer se fosse acrescentado um outro elemento para solucionar o impasse. Palavras e signos simplesmente não são suficientes para indicar conhecimento: ouvi-las ou recebê-los é totalmente inútil se não se sabe o que o que a palavra ou o signo significa ou representa. O conhecimento das coisas determina completamente o conhecimento dos signos; assim, quando os signos são transmitidos, o destinatário deve de alguma forma já ter conhecimento ou aceitar o que significam. Isto não é exatamente aprender. É antes uma evocação, mais precisamente uma recordação (*mag.* 11, 36). *De Magistro* costura um paradoxo engenhoso cujo objetivo não está imediatamente claro para o leitor.

Para Agostinho, tal paradoxo só pode ser solucionado admitindo-se a posição especial que crer possui sobre entender. Se a comunicação significativa não é horizontal, certamente é vertical, envolvendo a dimensão interior dos seres humanos e seu supremo Criador. A ordem divergente do humano e do Divino é rompida quando o indivíduo abandona sua vontade, acreditando e aceitando Cristo como o Mestre interior, o único mediador, filho de seres humanos e de Deus, o supremo dom do Criador à humanidade. Foi assim que Agostinho descreveu *De Magistro* em *Retractiones* (1, 11): um livro não sobre a discussão de signos, mas uma exploração sobre a verdadeira natureza do ensino. É, portanto, legítimo afirmar que toda a tessitura de conceitos no livro sobre a relação entre signos, coisas e conhecimento é puramente acessória a uma tese mais essencial: a de que o único conhecimento verdadeiro vem de Deus, como está verbalmente expresso em Mateus (23: 10): “um é seu Mestre, o Cristo”. Também digno de nota é o fato de que, embora não tenha sido o último trabalho sob forma de diálogo a ter recebido os toques e revisões finais de Agostinho, *De Magistro* foi último diálogo que ele iniciou, concedendo-lhe uma aura de culminação. É também bastante significativo o fato de que, em *Retractiones*, Agostinho não dá satisfações ou faz ajustes a qualquer parte do livro que começou a escrever cerca de 389-390 d.C., após ter deixado Óstia e voltado para a África do Norte. Aquela foi uma época em que Agostinho provavelmente estava escrevendo também *As confissões* e envolvido completamente com as obrigações opressivas de um bispo católico.

A afirmação de Agostinho sobre a precedência das crenças não era meramente teológica e religiosa. Ele sustentava que sua posição era predominantemente epistemológica, porque crer é superior a entender. Estava bastante claro para ele, naquele momento, que a renúncia a todos os modos de ceticismo deveria ser completa. Colocar a dúvida no início de qualquer busca intelectual constitui um grande empecilho à cognição. Atos de crença inabaláveis e absolutos devem estar no “limiar da fé” (*ench.* 7, 20). Compare-se crer com entender e veja-se que se crê em tudo que é entendido, mas não se entende tudo em que se crê. Crer também satisfaz integralmente as condições de ensinar e significar em *De Magistro*. Acreditar é espiritual e interior, não exterior, e portanto um produto da mente. Agostinho estava bastante seguro de que é obrigatório abandonar qualquer submissão ao que é exterior. A jornada do crente deve ser sempre para dentro. Nenhuma ação – nem mesmo as melhores ações – pode ser julgada em si mesma. O significado de uma ação vem da submissão às ordens de Deus.

Deus não é exterior à humanidade: Ele é a dimensão interna suprema dos seres humanos. Nossa vontade e nossa liberdade têm tanto poder quanto Deus tem vontade e presciência (*civ.* 5, 9). Nossa parcialidade é realizada apenas em referência à totalidade Divina. Só se pode agir virtuosamente de acordo com as ordens de Deus (Dihle, 1982: 131). A liberdade humana imperfeita anseia pela Divina onipotência.

Portanto, já que os humanos não podem ter presciência de seu destino, sendo prisioneiros de uma percepção limitada e distorcida do futuro e destituídos de uma compreensão total das conseqüências do exercício de sua vontade, é simplesmente prudente submeter sua liberdade frágil e contraditória à norma de Deus. Deve-se submeter a própria vida Àquele que tem a presciência que falta totalmente aos homens.

A submissão deve ser total e sem medo. Medo é um sentimento inaceitável em relação a um Deus que demonstrou Seu amor pela humanidade ao sacrificar Seu Filho para nos redimir. A cruz é o dom supremo de Deus aos seres humanos. Portanto cabe à humanidade reconhecer esse dom com a mesma intensidade afetiva e, ao contrário de Adão, retribuir o legado de Deus com incessantes atos de obediência; mas como se pode saber se tudo isto é verdade? Como é sempre o caso com os mais profundos mistérios da vida, é uma questão de crença. E acreditar – na verdade dar o salto da fé – é com certeza uma questão de vontade.

Com a crença, a suprema graça de Deus é mantida no âmbito dos sistemas de idéias de Agostinho. Para um cristão, a crença exige a conversão, adoção da fé, assim como a entrega da própria vontade, porque o Cristianismo é bastante diferente das demais religiões, limitadas por vínculos étnicos e sociais. Deve-se recordar que na época de Agostinho, os cristãos eram batizados em função de sua escolha consciente, não devido à origem biológica individual. Embora católica devota, Mônica só podia esperar a conversão de Agostinho; conforme uma decisão consciente, pessoal e individual, seu filho só seria batizado com a avançada idade de 33 anos. O batismo tardio era uma ocorrência bem estabelecida entre os primeiros cristãos.

Para uma religião estritamente baseada na escolha particular, o batismo na idade da razão também reiterava a divisão radical de natureza e cultura refletida por toda a obra de Agostinho e apresentada em sua tipologia básica que segregava signos naturais e dados. Para um cristão, a separação entre natureza e cultura deveria ser integralmente alcançada. Agostinho achava que, devido a tudo isso, o sexo deveria ser extirpado de sua vida e reduzido à intenção de procriação para o resto de seus irmãos. Ademais, Agostinho encontrou a solução para o dilema paradoxal de *De Magistro* nas palavras do profeta bíblico Isaías (*ep.* 120). Se você não crê – disse o profeta (*Is.* 9, 7, 70) – você não irá entender, e nesse ponto Agostinho estava defendendo a centralidade das Escrituras na formação e determinação da conduta dos fiéis cristãos.

Como e onde encontrar as normas

Conforme a enérgica afirmação de Agostinho, a fé precede o entendimento racional. Em *De Trinitate* (15, 2, 2), a formulação é decididamente lúcida: “a fé busca, o entendimento encontra” (*fides quaerit; intellectus invenit*). Mais que a luz interior da verdade, a fé exige a aceitação da autoridade da Igreja guardando a palavra de Deus.

Os cristãos devem viver sob a instrução do supremo mestre interior, o formador de vidas, o guia da ação humana. É daí por diante pedido aos fiéis que se coloquem nas mãos do Verbo Encarnado, aceitando a Cristo, o mediador dos reinos separados do humano e do Divino. Embora esta possa ser uma sugestão inevitável, um problema permanece: como alguém pode encontrar o Verbo? Primeiro, deve voltar-se para dentro, buscando o Criador invisível, que nunca é integralmente expresso na beleza e majestade da natureza. Atributos essenciais do Criador – perfeição e permanência – não estão na natureza: a natureza é corrupção e mudança. O caminho para encontrar o Divino não é através do falível conhecimento humano, mas através da fé que verdadeiramente tenciona conhecer o Divino. A fé é imutável e fornece o abrigo que irá aliviar o impacto do dilúvio desordenado do entendimento humano. O entendimento pode estar ao alcance de muito poucos, enquanto a fé é acessível a todos, limitados ou não de inteligência e não só isso: a inteligência estritamente humana apenas tece dúvidas. Para separar as dúvidas – fonte de ansiedade e sofrimento – deve-se curvar à autoridade da Igreja que determina o conteúdo da fé. Isto pode contrariar a força do orgulho humano, mas a humildade é necessária à salvação. Para salvar a alma, a pessoa tem três alternativas: “primeiro a humildade, segundo a humildade, terceiro a humildade” (*ep.* 118).

Falta de humildade gera desobediência, como aconteceu originalmente no Jardim do Éden, quando a serpente tentou Adão a agir com o orgulho que é uma característica das entidades semelhantes a um deus. A narrativa do *Gênese*, tanto no sentido literal como no figurativo, mostra Deus ensinando a Adão que nem ele nem seus descendentes jamais serão deuses. Naquele ponto, a humanidade perdeu a graça e estava fadada a viver no reino oposto à Divindade. Esta é uma lição a ser aprendida durante toda a vida da humanidade na Terra. É um ensinamento que vai além de Adão: é um oferecimento à humanidade que, entretanto, continuará insistindo cegamente em cometer atos de orgulho (*Gn. Litt.* 11, 39, 53). A história bíblica é uma ilustração normativa que deve inspirar todos os seres humanos. A aceitação das escrituras e a crença na perfeita santidade da Palavra Divina são a simples adoção moral da virtude da humildade. O que Agostinho professa é que a escolha de uma vida humilde não é apenas uma decisão moral e lógica por parte dos cristãos. É um ato de fé muito superior a qualquer entendimento racional.

Como é possível ter fé sem a razão, assim também a razão pode funcionar sem a fé. Autoridade (*auctoritas*) e razão (*ratio*) são meios isolados de adquirir conhecimento verdadeiro, embora sua relação hierárquica seja bastante óbvia, considerando-se como a crença é julgada superior ao entendimento. A autoridade da fé deveria comandar as decisões da razão. Assim, se não há entendimento sem crença, e crenças podem perfeitamente ser mantidas sem entendimento, a conclusão tem que ser: acredito para que possa entender (*credo ut intelligam*). Este é um princípio consistentemente ativo nos escritos de Agostinho. Em um de seus primeiros diálogos, escrito logo

após sua opção definitiva por uma vida cristã, em *De Ordine* (9, 26), ele declarou que a autoridade vem primeiro. Durante sua longa carreira de pensador público, os esforços intelectuais de Agostinho corresponderam a tentativas de apreender o que é inteligível e ontológico, embora reduzido à Divindade materializada na narrativa bíblica da vida de Cristo entre os homens (Holte, 1962: 361). Para tal, Agostinho indica que a vida humana está presa entre campos de força opostos. É *ratio* contra *autoritas*; signos separados de coisas; o que significa comparado ao que é significado; o exterior em oposição ao interior; é somente em relação a uma Divina Norma que tais contradições podem ser mitigadas.

Embora com uma aparência teológica e estritamente não-secular, os princípios essenciais do convencionalismo estão presentes em Agostinho. Os homens nunca estão totalmente unidos em semelhança natural: esse tipo de paz e união é transitório e insatisfatório e não é de admirar que as sociedades humanas sejam destroçadas de tempos em tempos. A unidade da humanidade só é harmoniosa em pacífica obediência às Escrituras (*civ.* 14, 1). Para Agostinho, a Divina norma é certamente uma convenção, mas do tipo mais poderoso. É a convenção unicamente verdadeira que é absolutamente inescapável.

A humanidade tem um contrato indestrutível com Deus, a quem tudo é devido. Não só nossa vida nos foi dada, mas também o Criador nos deu Seu filho, o redentor que libertou a humanidade da servidão de Adão: igual a nenhuma outra religião, o Cristianismo estipula uma doutrina de remissão eterna que apaga o passado mais longínquo. As origens maculadas da humanidade podem ser purificadas, mas apenas com o Divino auxílio. A dívida humana para com Deus é tão imensa que nunca poderia ser quitada.

No curso da maciça obra de Agostinho, o convencionalismo deu uma virada surpreendente e radical. Não era mais um elemento de diferenciação social. É totalmente diferente do conceito homérico de individualidade heróica e trágica que assombrou a Antigüidade. Para as comunidades cristãs, a diversidade é considerada irrelevante se comparada com a felicidade pacífica de uma vida homogênea no interior da cidade celestial. As regras da cidade de Deus são radicalmente diferentes daquelas da cidade dos homens. Discórdia e competição são as marcas das diabólicas associações pagãs, ao passo que a cidade de Deus está unida em seu amor pelos preceitos das Escrituras. Enquanto a salvação pode ser universal, os meios de obter a redenção estão disponíveis para cada ser humano que se entrega às instruções das Escrituras. Convencionalismo e coletivismo se dissolvem um no outro, sob o selo severo da Divindade. Na cidade de Deus, a existência é um ato de capitulação. A vontade mais elevada de estar com Deus reprime a vontade mais baixa da libido.

Agostinho fez mais do que defender os princípios essenciais do convencionalismo. Intensificou-os e expandiu-os a um ponto nunca visto antes na doutrina ocidental. Na concepção social cristã, a convenção ainda separava a humanidade do

mundo natural, mas as convenções cristãs deveriam ser encontradas nas narrativas bíblicas que fornecem as rigorosas diretrizes para coordenar o comportamento das pessoas egoístas. Para superar os traços destrutivos e arrogantes da humanidade é compulsória a submissão às sagradas normas bíblicas. Tanto para pagãos como para cristãos, normas sociais podem parecer assumir uma feição arbitrária, porque são determinações voluntárias, mas o que torna a cidade de Deus superior ao mundo pagão é que a vontade presidindo as normas na cidade celestial expressa a vontade de Deus.

A eficácia social das convenções sempre depende da reciprocidade, mas reciprocidade humana restrita – horizontal e entre pessoas da mesma espécie – inevitavelmente resulta em perversidade e violentas lutas pelo poder. Na cidade da justiça, entretanto, a reciprocidade é vertical e portanto capaz de criar harmonia e estabilidade duradouras. Deus, aquele que compele à obediência, está presente dentro de cada morador da cidade celestial. A presença do mais poderoso ordenador é precisamente o que faltava em todas as teorias sociais seculares até o monumental *De Civitate Dei*. Depois de Agostinho, o convencionalismo tornou-se tão poderoso quanto jamais poderia ser.

As convenções da cidade celestial são irredutíveis a leis escritas preceituando integridade e conduta apropriada. Os preceitos e instruções que emanam da interpretação da Bíblia exigem muito mais que castidade e retidão. De outra forma os textos bíblicos seriam meros borrões de tinta na página; seriam o que a carta de Paulo aos Coríntios (2. *Cor* 3: 6) denominou “a letra”. Tal tipo de letra mata, porque as leis humanas são inevitavelmente mortais e precárias: não seguem o espírito eterno que vivifica (*spir. et litt.* 4, 6).

De acordo com a teoria social de Agostinho, as leis humanas não fazem sentido sem a Divina graça e a graça contém o espírito do Deus vivo das Escrituras. Aqui, Agostinho combina inseparavelmente crer e entender. Os cristãos devem conhecer e ser fiéis ao que é dito nas Escrituras, em função de sua aceitação e crença na supremacia do Criador. A crença religiosa requer conhecimento, que é adquirido através da fé. A cultura puramente secular – até mesmo aquela em prol da qual Cícero argumentava em seu ataque contra as deficiências das escolas de retórica clássica – simplesmente não é suficiente para se viver uma existência cristã bem-sucedida.

A vida entre os humanos exige normas absolutas e precisas que controlem inevitáveis impulsos egoístas de seres sexuais. Cooperação e submissão são preferíveis a qualquer modo de competição individual. Disciplina e doutrina são obrigatórias a quem deseja viver uma vida plena em Deus. A bênção disciplinar do Espírito contida nas Escrituras deveria agir sobre a humanidade, subordinando e controlando a vida, que de outra forma seria caótica, dos seres seculares. Neste sentido, a doutrina cristã é um meio de coordenação e cultura. É cultura na perspectiva antropológica contemporânea do termo, com um viés doutrinário e histórico preciso. A teoria

agostiniana de história não concebe o fluir do tempo como uma eterna repetição do mesmo. Aos físicos que afirmavam que “o mundo desaparece e reaparece, mostrando as mesmas características, que dão a impressão de serem novas” (*civ.* 13, 14), Agostinho respondeu que o mundo era como uma encosta ascendendo em direção à perfeição; se não o fosse, como poderia a humanidade ser resgatada e redimida da indigência que se move em círculo? A história é uma trajetória tortuosa para a felicidade, começando como queda, em seguida dirigida por profecias que conduzem à vinda do Messias e, finalmente, terminando na ressurreição e salvação daqueles que aceitaram as instruções da doutrina bíblica. A história move-se em direção a um objetivo porque suas leis não são ocultas, mas determinadas em forma de regras para orientar a humanidade.

A doutrina cristã e sua cultura são meios de aperfeiçoar a humanidade desonesta. Inspiradas pelo espírito da graça Divina, as regras cristãs são adições positivas que irão modificar para melhor um estado de outra forma selvagem (Kavane, 1967: 124). Se for organizada conforme convenções bíblicas compartilhadas, a vida social pode ser mais que apenas perdição e dor. A história é nosso dever comum, assim como é nossa missão obedecer ao contrato universal de Deus para conosco. Todas as descrições adicionais de sociedades humanas organizadas em torno de regras que dirigem e determinam as ações humanas simplesmente revivem – sob formas e em graus diferentes – o sonho agostiniano de uma comunidade ideal.

A Luz no coração

Entretanto, para finalizar uma análise precisa da idéia de cultura e convenções de Agostinho, é indispensável refletir não apenas sobre o papel formativo da crença e do entendimento para uma comunidade cristã, mas também observar que relações tais atributos possuem com a experiência e o processo de iluminação. Crer e entender são possíveis porque a mente humana passa por iluminação proveniente de uma fonte que lhe é superior (Stock, 1996: 160). Privados de iluminação, os homens nunca poderiam atingir a crença e o entendimento e, sem a Divina iluminação, o convencionalismo hierárquico de Agostinho seria incompleto.

Enquanto a crença e o entendimento geram conceitos que podem ser verdadeiros ou falsos, a iluminação aponta para a verdade. O papel da iluminação na busca pela verdade Divina não é pequeno, mas antes uma condição para chegar à certeza e a Deus: se a luz Divina não inundasse a alma, a vida humana estaria desesperadamente enredada em erro, contradição e insensatez. A verdade nunca está oculta, diz Agostinho em *De Utilitati Credendi* (8, 20), está escondida apenas na forma como é procurada e porque deve ser obtida de uma autoridade Divina. Assim, o que a iluminação causa à alma? Em sua magistral exegese da filosofia agostiniana, Etienne Gilson (1943: 112) responde cuidadosamente a essa pergunta, indicando

o que a iluminação não faz: não é uma intuição do conteúdo da idéia de Deus. O conhecimento humano é opaco em relação aos pensamentos de Deus. É como disse Paulo: a humanidade percebe Deus através de um vidro, obscuramente.

A iluminação também não é uma metáfora; significa apenas que a Luz permite o conhecimento, tanto secular como Divino. A iluminação não revela o conhecimento, caso contrário Deus seria ativo e a mente humana, passiva. Se isso fosse assim, tal suposição tornaria inútil o esforço para a salvação individual. É parte da tarefa da humanidade ativamente buscar e encontrar a Deus. Na verdade a iluminação não libera a humanidade de sua busca por Deus. É exatamente o contrário: porque existe a iluminação, a humanidade deve encontrar a Deus com o intelecto de que foi dotada. A iluminação de Deus nada mais é que uma condição para a verdade sob todas as formas. É um dom universal de Deus à humanidade; portanto, a iluminação nunca nos abandona, mesmo quando viramos as costas a Ele.

O desejo humano pela verdade é uma sombra da luz de Deus, apesar da busca em si mesma ser desorientada e não levar a parte alguma, ou a um beco sem saída intelectual. Embora a iluminação seja sempre voltada para a verdade, pode estar temporariamente obscurecida por crenças e equívocos humanos; mas quando a pessoa sente a Divina luz brilhando sobre ela, passa por uma visão mística.

Visões místicas são surpreendentemente limitadas. Não podem ser adequadamente transmitidas a qualquer um que não seja um iluminado. A experiência mística invade a pessoa com a presença de Deus, mas não fornece conceitos que possam ser compartilhados. O entendimento determina a estrutura conceitual de qualquer doutrina, enquanto a iluminação gera os meios de julgá-la: “o que seu intelecto vê na luz da iluminação e não em sua própria luz é a verdade de seus próprios julgamentos” (Gilson, 1960: 86). Eis porque diz-se facilmente que o intelecto pode perceber se uma idéia é certa ou errada, boa ou má, mesmo antes de avaliá-la racionalmente. Nesse ponto, a mente torna-se consciente de que alguma coisa entrou em seus pensamentos, sendo capaz de descobrir verdades que não são meramente temporais e transitórias, mas também de chegar a idéias de imortalidade e eternidade (*imm. an.* 4, 6) que, de outro modo, seriam estranhas à alma humana.

Porque a iluminação precede e informa o entendimento, a procura e a compreensão da verdade não são solitárias em quaisquer circunstâncias. Para Agostinho, a verdade vem de dentro, mas só é alcançada após ser revelada em público. A força da verdade não pode ser mantida em segredo. Este é um dos pressupostos mais caros a Agostinho. Se não o fosse, por que um homem tão pudico, tão excessivamente consciente do pecado e da culpa, abriria seus penosos segredos, seus desalentados anseios sexuais, suas angustiantes incertezas e auto-acusações em tantas passagens das *Confissões* e tratados, além de sermões e cartas? Para ele, mexericos não tinham qualquer atração e uma indicação de seu tato discreto é o fato de ter deixado de expor o nome de sua concubina – a mãe de Adeodato – e tampouco identificado

o amigo chegado cuja morte tanto pranteou no quarto capítulo de sua obra-prima literária (*conf.* 4, iv, 7-9). Embora possa parecer que a pessoa está só, até mesmo ostensivamente mergulhada na mais absoluta solidão e aparentemente desligada de outras pessoas, isto nunca acontece: a luz Divina – que pode ou não ser vista – está sempre em toda parte.

A iluminação é incessante. Como estamos sempre na companhia de Deus, signos faíscam diante de nós, apesar de nossos olhos fechados. As *Confissões* de Agostinho listam miríades de oportunidades perdidas antes que optasse finalmente por uma vida cristã. Quando era um menino e estava muito doente, “ardendo em febre e quase às portas da morte” (*conf.* 1, xi, 17), sua mãe, perturbada, quase o batizou. As *confissões* descrevem decisões que constantemente nunca podiam ser tomadas, desejos nunca totalmente repudiados, signos à beira de dizer alguma coisa que nunca era dita ou, se o fosse, dita de uma maneira infinita, incompreensível para a mente finita e, portanto, incapaz de ser traduzida para um significado incontestável.

Quando a alma anseia por Deus, sua esperança é tanto a de um vínculo perpétuo quanto a de uma comunhão perfeita com o Criador. Comunhão e companhia estão na origem de todas as coisas e, por tal razão, porque este é o destino de todos, Deus imediatamente fez uma companheira para Adão no Jardim do Éden, e ainda mais importante, Ele fez o primeiro homem à Sua imagem e semelhança. Nenhuma pessoa é absolutamente singular. Mesmo sendo Adão um espelho distorcido, como todos os espelhos que precisam de modelos e objetos para refletir, o homem original tinha que existir na companhia e comunidade de outros.

Os esforços iniciais de Agostinho para obter a iluminação fracassaram não devido à sua incapacidade de renunciar ao sexo, mas também (e talvez principalmente) porque o esforço era apenas introspectivo. O Um de Plotino é menos uma união do que uma ascensão egoísta conduzindo a “uma cidadela interior” (*conf.* 7, x, 16), que poderia facilmente protegê-lo dos demais. Embora concedido por Deus, era precisamente o *Amor Dei* que faltava nas tentativas de Agostinho. Sem isso, não poderia conseguir com êxito a pretendida ascensão para além do volátil mundo dos sentidos. *Amor Dei* requer a mudança para além do santuário do eu. Tal amor pressupõe a existência de uma entidade Divina a ser alcançada e de alguma forma conhecida: “Como pode alguém amar algo que não conhece?” (Louth, 1981: 149).

Só depois de sua conversão pôde Agostinho ter uma experiência aproximada de uma visão mística. O processo de conversão foi uma escolha pessoal e, contudo, realçada pela interação com outros. Ele ouviu Simpliciano celebrar o batismo do conhecido retórico Mário Vitorino; foi informado então da opção de Antônio do Egito por uma vida monástica; Ponticiano – outro norte-africano recentemente convertido ao Cristianismo – falou-lhe sobre membros do serviço imperial que foram subitamente tomados pelo amor de Deus e, renunciando ao sexo, tornaram-se cristãos. Agostinho sentiu-se só e incapaz de escapar de sua própria prisão. Não

conseguiu compreender como pessoas incultas podiam encontrar a Deus e ele não. Expressou surpresa e frustração ao seu caro amigo Alípio.

Então, signos de ansiedade vibram por seu corpo, indicando o jardim da casa onde se hospedava em Milão. Ele interpreta os signos que o invadem como uma agonia física semelhante à morte. A morte é a solidão suprema. Alípio segue seus passos, mas Agostinho não sente intrusão em sua solidão (*conf.* 8, vii, 14). O extremo isolamento de Agostinho não lhe permite buscar qualquer outro que não ele próprio, de modo que não pode entrar em um pacto e uma aliança com Deus. Uma aliança contratual (*placitum*) com Deus estipula total submissão e isso é impossível acontecer quando a vontade está dividida. Essa divisão do eu impede a comunhão e só agrava o senso de distanciamento de Agostinho: um eu dividido está mais que doente, está predisposto a atos pecaminosos. As perturbações da vontade “são puramente internas a ela própria” (O’Donnell, 1992, vol. 3: 49). A cura deve vir de fora como uma dádiva de Deus.

Agostinho entra então no jardim. Sua narrativa em *As confissões* adquire uma súbita forma alegórica⁸; ele percebe a figura da digna e casta Senhora Continência convidando-o a entrar. Ele ainda não encontrou a paz; a luta devasta seu coração (*ista controversia in corde meo*). Uma tempestade emocional irrompe. Sente vontade de chorar. As lágrimas o arrastam para um poço ainda mais profundo de solidão. Teme não poder atender à colossal exigência de reinventar-se. Então, uma voz vem de uma casa vizinha⁹, e o exorta, como uma canção: “toma e lê, toma e lê” (*tolle lege, tolle lege*). Agostinho pára de chorar ao conceder a tal signo o significado solene de um comando Divino. Toma o livro que leva consigo. A razão para a interpretação de Agostinho de um canto humano (*cantu*) em uma exortação Divina é baseada em outro signo: uma situação semelhante havia inspirado Antônio do Egito a optar por uma vida monástica. Antônio havia lido uma passagem dos Evangelhos (*Mat.* 19: 21) e considerado que se tratava de um encorajamento Divino. Com a epístola de Paulo aos Romanos em suas mãos, Agostinho lê o trecho aleatório (*Rom.* 13: 13-14) em silêncio e encontra nele a condenação do erotismo desenfreado e das tentações terrenas da carne. Interpreta esse signo como uma mensagem de Deus para ele. Para Agostinho, o que parece ser acaso freqüentemente é cegueira em relação à graça e à predestinação. Uma luz calmante o banha de alívio, iluminando-o e afastando as sombras da dúvida. Sente-se integralmente convertido à religião cristã. Na verdade, é difícil considerar esta uma conversão súbita. Por que estaria ele levando um livro das epístolas de Paulo se já não estivesse em meio ao processo de opção por uma vida cristã? A cena do jardim é menos uma conversão do que uma confirmação.

Obviamente isso não poderia ser tudo. Agostinho vai a Alípio e descreve o que acabou de lhe acontecer. Alípio pede para ler a epístola de Paulo e reconhece nela uma mensagem velada para sua própria conversão. Juntos, e para alegria dela, revelam a Mônica sua decisão de serem batizados. Agostinho também informa sua mãe sobre a decisão que tomou de adotar o celibato e a castidade.

Embora impossível de aprofundar com certeza além do texto de Agostinho, a narrativa de sua conversão ilustra sua teoria mais abstrata sobre o significado. Os signos se relacionam a outros signos, mas o significado é perdido se não surgir de dentro para fora em uma representação pública. Tal movimento, entretanto, deveria também saltar do exterior em direção às câmaras mais internas do coração. As direções – de dentro para fora e de fora para dentro – não dependem uma da outra. O significado não é solipsístico, possui uma dimensão pública. As regras que prevalecem na cidade celestial devem ser mais que simples normas individuais. Devem ser públicas e materializadas para quem quer que procure por elas nos exemplos da Bíblia. A submissão às normas escriturais reforma a humanidade desregrada.

Agostinho defende um conceito de regras públicas que vai além dos limites de uma sociedade humana específica. Regras bíblicas produzem efeitos nas cidades reais do mundo pagão, mas são ecumênicas e de fato universais. As regras formativas reais são aquelas que não se originam dos reinos humanos, mas devido à sua posição hierárquica podem impor ordem ao estado secular. Sem essa compreensão e incapaz de observar os signos incidentais da vida diante de seus olhos como tendo sido dados por Deus, Agostinho – como tantos entre nós – deixou escapar outros indícios que eram manifestados a ele muito antes da cena do jardim em Milão. O sonho de sua mãe (*conf.* 3, x, 18 e 3, xi, 19), de que ele encontraria seu caminho de volta ao Cristianismo, era só uma fantasia pessoal dela, não uma ordem para que abandonasse a seita maniqueísta. O elemento mais significativo da cena do jardim – o silêncio, a voz, a Bíblia, a epístola de Paulo, o isolamento do indivíduo, a descoberta íntima tornada pública – eram indicadores anteriormente apresentados a ele em um encontro com Ambrósio (*conf.* 6, iii, 3). Durante uma das visitas de Agostinho a Ambrósio, ele viu o bispo de Milão lendo as escrituras paulinas com o coração, sem mover os lábios. Posteriormente, Agostinho observou que Ambrósio havia feito um sermão sobre a passagem na epístola de Paulo que fazia referência à letra e ao espírito. A leitura de Ambrósio não era da letra, mas da interioridade do espírito. O evento causou uma viva impressão em Agostinho, não só devido à raridade de ver alguém ler em silêncio¹⁰, mas também porque lhe pareceu que Ambrósio havia silenciosamente descoberto “o ‘espírito’ e a ‘letra’ como analogia do eu ‘interior’ e do eu ‘exterior’” (Stock, 1996: 54). Não era só o “interior” feito “exterior”, ou o “exterior” sem autenticidade determinando o “interior”. A síntese incondicional do “interior” e do “exterior” era para Agostinho o objetivo decisivo na mente inquisitiva sincera.

No entanto, Ambrósio não poderia ser considerado como um modelo para Agostinho, apesar da admiração do jovem professor de retórica. Agostinho não podia ver os signos, embora lá estivessem visíveis e evidentes. Ambrósio nunca parecia estar numa solidão atormentada; como Agostinho, havia sido treinado em ciências humanas; havia galgado os degraus sociais do Império e se tornado governador de província; havia abandonado qualquer aspiração ao sucesso mundano, não tinha

ambitio saeculi; era o intérprete magistral das Escrituras que Agostinho sonhava tornar-se; vivia no celibato e estava feliz em Deus. Ambrósio, entretanto, era um homem exatamente como Agostinho. Nenhum exemplo redentor pode originar-se de seres humanos, nem mesmo se tiverem vivido uma vida exemplar. O verdadeiro exemplo irradia das palavras de Deus nas escrituras bíblicas. A fé interior deve encontrar a narrativa exterior da vida de Jesus na Terra.

Após a tempestade interna (*procella*) de signos na cena do jardim, que confirmou sua decisão de tornar-se celibatário e submeter seus desejos aos princípios cristãos de renúncia, Agostinho publicamente apresentou seu nome (*nomen dare*) para o batismo, cuja cerimônia provavelmente foi realizada no batistério octogonal construído sob a Piazza Duomo em Milão. O círculo completo de significado estava prestes a se fechar. Com Alípio e Adeodato, Agostinho foi batizado e assim renasceu em Deus; mas se estamos falando sobre o renascimento da experiência batismal, é necessário inquirir sobre o destino da alma individual que se segue à morte. Nesse ponto, o núcleo biográfico das *Confissões* muda para a mãe de Agostinho. Mônica foi onde tudo começou. Agostinho esboça então uma pequena – mas comovente – descrição biográfica da sua mãe. Ao contrário do filho, ela não recebeu educação formal e, surpreendentemente, em seu leito de morte, pediu para ser sepultada em Óstia, e não perto do túmulo que havia preparado para o corpo de seu marido.

Muito posteriormente, provavelmente em 421, Agostinho escreve *De Cura pro Mortis Gerenda* (Sobre os cuidados com os mortos) em resposta à pergunta de Paulino de Nola sobre o melhor lugar para enterrar os mortos. Seria melhor ser sepultado mais próximo ao túmulo de um santo? (*ret.* 2, 90). O tom do livro de Agostinho transborda de emoção, compreensão e compaixão pela vicissitude de morrer. Está claramente pensando na decisão de sua mãe de ser sepultada em Óstia. Na verdade, não tem importância onde alguém é enterrado. Esta foi a lição que o pedido de sua mãe lhe ensinou. As almas dos mortos habitam outro reino. O mais importante são nossas preces devotas por eles. Os mortos não participam ativamente da vida dos vivos, caso contrário Mônica ainda o estaria conduzindo pela mão, como havia feito tão freqüentemente no passado (*cura mort.* 13, 16).

Nas *Confissões* (9, x, 23-25), Agostinho registra o que foi uma de suas últimas interações com sua mãe. Mônica não está sofrendo de uma doença identificada. Sua morte seria uma surpresa para ele. Os dois estão debruçados em uma janela que dá para um jardim na casa onde estão hospedados em Óstia. Estão cansados da viagem pela *Via Ostensis* que os conduziu à margem esquerda do Tibre (Perler, 1969: 135). Começam a especular o futuro final, o que lhes aconteceria após a morte, o que seria a vida dos santos. Agostinho não registra o que disseram um ao outro, mas é óbvio que conversaram sobre o assunto.

Enquanto a confirmação da fé de Agostinho na cena do jardim em Milão é essencialmente solitária, a experiência com Mônica é comunal. O que aconteceu

ocorreu com ambos. Sua experiência foi mútua, embora não simultânea (Starnes, 1992). A visão de Óstia é bastante diferente da de qualquer comunhão plotiniana com o Um. É uma revelação que vem de fora para reverberar no íntimo de Agostinho e sua mãe. Não é uma negação da natureza corpórea do mundo, de alguma forma semelhante à renúncia extrema das pulsões corpóreas que dá ao sexo um papel central no jardim milanês. Em Óstia, Agostinho e sua mãe estão elevando seu espírito, indo além dos sentidos e transcendendo a limitada expressão do discurso, dessa forma eventualmente chegando em silêncio ao ser eterno, que é atingido durante um momento de total concentração do coração (*toto ictus cordis*).

O movimento de Agostinho e Mônica é ascendente; seu ponto de partida foi a região de dissimilaridade e eles terminaram em um estado feliz de abundância inexaurível (*regio ubertatis indeficientis*), onde nada falta. Agostinho e Mônica atingiram uma região de supremo bem; é o oposto do que achou possível experimentar em partes anteriores das *Confissões* (7, x, 16), onde o supremo bem era uma simples inferência intelectual, uma intenção não realizada. A visão de Óstia é uma percepção que não pode ser capturada através de signos expressos, “por nossa fala humana onde uma sentença tem tanto um começo como um fim” (*conf.* 9, x, 23). Essa admissão confere um grau de existência a uma região que é semelhante à esfera anterior de intenções quando uma criança adquire a fala. Existe um domínio antes e além dos signos.

Pierre Henry, em seu estudo clássico sobre a experiência mística de Agostinho, *La Vision d'Ostie* (1938 e 1981), observa que a visão de Óstia não é um êxtase, uma tentativa bem-sucedida de chegar à beatitude que pode ter-se iniciado com sua leitura de obras intelectuais. A visão – se de fato foi uma visão – é uma experiência partilhada com uma mulher semi-analfabeta; é uma opressão emocional, uma antecipação da vida eterna aguardando os cristãos. Embora Agostinho tenha usado um vocabulário platônico para registrar essa experiência nas *Confissões*, a presença ativa de Mônica contraria a sugestão de uma realização extremamente intelectual. É um momento de recompensa e retribuição para cristãos que viveram seu tempo na Terra em obediência às Divinas normas das Escrituras.

A célebre visão de Óstia é muitas coisas: é o objeto de uma descrição de um momento na vida de Agostinho; apresenta reflexões sobre os limites da linguagem e dos signos; é uma admissão de que o mundo dos sentidos, o mundo humano onde habitamos, adquire significado e propósito apenas em relação a Deus e seus mandamentos. A visão de Óstia também demonstra o modelo de conhecimento de Agostinho que irá persistir durante todo o resto de sua longa vida de influente pensador católico. A experiência de Óstia encarna um conceito definido de verdade. A verdade não pode ser encontrada nos livros, diz Agostinho em uma carta a Gaio (*ep.* 19), escrita em torno de 390, momento bem próximo da visão de Óstia. A verdade também não está no autor que escreveu as palavras, está dentro da mente

da pessoa, iluminada pela luz da veracidade, uma experiência distante de qualquer tipo de claridade material.

Em um dos diálogos de Cassiciaco, nos *Soliloquia* (1, 4, 9), Agostinho comparou os sentidos com um navio que levasse alguém ao seu destino. O conhecimento de Deus é uma viagem em estágios (*quant. an.* 70-75), deve-se deixar o barco para trás e esvaziá-lo (*civ.* 11, 10). Só é possível atingir o conhecimento de Deus identificando o que não é Deus (*trin.* 8, 2, 3) e assim, nas *Confissões* (10, vi, 8), o caminho para Deus é pavimentado com “negativas” claramente reconhecidas. Deus não é a beleza física da natureza; não é a glória temporal da vida pública; não é o mesmo que a claridade da luz nem a doçura e odor de flores e perfumes; não é alimento, não é carne. Este não é o amor de Deus. Deus é o que fica quando cada uma dessas coisas é deixada de lado. O polemista em Agostinho é inseparável do visionário que teve a experiência em Óstia.

Após a visão de Óstia, depois de lá sepultar sua mãe, depois de 28 de julho de 388, depois de Teodósio ter finalmente derrotado e liquidado Magno Máximo e então levantado o bloqueio à cidade, permitindo assim seu retorno à África do Norte, tudo que Agostinho esperava em seu retorno a Tagaste era dedicar-se a uma vida monástica, tornando-se um escritor de livros filosóficos e um *servus dei*. Como qualquer viajante que partiu de Óstia, tomou um barco que o levaria para o navio maior que o transportaria para casa (Perler, 1969: 145). Ele deve ter olhado em direção a Roma e pensado sobre seus dias em Milão, contente por haver deixado para trás os tormentos da carne e a busca por prestígio social e ambições mundanas. O casco do navio cortou as águas agitadas do mar e moveu-se junto com a batida e o rendado espumoso da maré.

Eduardo Neiva
Professor da Universidade de Alabama at Birmingham

Notas

* Tradução de Anamaria de Almeida Monteiro.

1. Casamassa (1952-4) relatou que em 1945 dois meninos da Associação de Jovens da igreja de Santa Áurea, ao escavarem a terra para construir uma quadra de basquete, encontraram parte de uma laje de mármore com o elogio fúnebre da mãe de Agostinho. Embora uma extensa área tenha sido escavada, a busca pela parte que faltava não teve sucesso. As falhas nas frases, que originalmente foram escritas pelo cônsul Anício Auceno Basso, puderam ser facilmente restauradas, porque haviam sido reproduzidas em manuscritos antigos. As partes das frases a seguir em letras maiúsculas estavam entalhadas na laje de mármore; as letras minúsculas completam a inscrição: HIC POSVIT CIN(eres genatrix castissima prolis)//AVGVSTINE TVI (altera lux meritis) ou TVI(s altera lux meritis//QVI SERVANS PA(ci caelestia iura sacerdos)//COMMISSOS PO(pulos moribus instituis). // GLORIA VOS M(aior laudet coronat)//VIRTVTVM M(ater felicior subole). O'Donnell (1992, III 142) observou que os restos mortais de Mônica foram removidos em 1430 de seu túmulo para a igreja de S. Agostinho em Roma pelo Papa Martinho V.

2. Embora destacando o fato de *As confissões* não serem um documento histórico ou biográfico, mas uma demonstração teológica da intervenção divina na vida de um pecador, Courcelle (1968: 40-43) relaciona as omissões e silêncios que poderiam proporcionar um programa inteiro de pesquisa sobre a historicidade do livro de Agostinho. O intérprete disporia de um vasto material para fazer sua escolha: perguntas exigindo respostas que iriam da ausência de referências concretas a eventos e personagens históricos, desde o Imperador para o qual recitou um panegírico em Milão até o amigo muito querido cuja morte causou-lhe tanto sofrimento. Os silêncios e omissões fornecem uma profusão de intenções a serem explicadas, se a meta é identificar o propósito pessoal e o significado de *As confissões*. Do começo ao fim da narrativa autobiográfica de Agostinho, a realidade histórica e aquela vivenciada por um indivíduo em particular foram reformuladas de acordo com o cânone teológico e moral que define e conforma a vida de um cristão.

3. Em *A cidade de Deus* (civ. 5, 26) Agostinho voltou à luta entre Máximo e Teodósio e, novamente, não fez referência a seus sentimentos em relação ao bloqueio. O que importava a Agostinho era que Teodósio, desde o início de seu reinado, favoreceu a Igreja com suas posições.

4. Enquanto Chadwick traduziu “cuiusdam Ciceronis” por “um certo Cícero”, Sheed preferiu “um Cícero”. Testard (1958: 11-19) comparou esse trecho a muitos outros em que Agostinho se derrama em elogios a Cícero, embora restritos a seu domínio da retórica, concluindo então que as palavras poderiam ser um recurso para chamar a atenção do leitor. A fama de Cícero como escritor, entretanto, tornou essa escolha de palavras fútil e bastante estranha. O'Meara (1992: 90) considerou de forma diferente o uso de palavras equivalentes feito por Agostinho. Falando de Enéas, Agostinho escreveu “nescio quis”, “um Enéas ou outro”, embora certamente soubesse quem era o personagem literário e mitológico do poema épico de Virgílio,

Eneida. Palavras semelhantes foram usadas para referir-se a Paulo, o apóstolo: Agostinho emprega o termo “quidam”, uma certa pessoa. A figueira na cena da conversão em um jardim de Milão, e a janela onde ocorre a visão de Óstia também são mencionadas nas *Confissões* usando “quaedam”, literalmente uma certa figueira, uma certa janela. O’Meara considera que a intenção de Agostinho era deslocar “a ênfase e a concentração dos substantivos aos quais se relacionavam, a fim de intensificar o aspecto miraculoso na cena”.

5. Brown (1967: 70) entendeu que “Símaco tinha todos os motivos para receber bem um não-católico em um cargo tão importante”. Barnes (1992), por outro lado, identificou Símaco e Ambrósio, o bispo católico de Milão, provavelmente como primos em primeiro grau, que teriam trocado cartas respeitosas e atendido a pedidos um do outro, embora “frios e distantes” (Barnes, 1992: 9). Símaco e Ambrósio representavam lados opostos no conflito do Altar da Vitória, na igreja de Milão, quando a imperatriz ariana Justina, esposa de Valenciano I e mãe de Valenciano II, ordenou a invasão da igreja, impedida pelos católicos, entre eles a devota mãe de Agostinho (*conf.* 9, vii, 15). Barnes concluiu que as ligações tanto com Símaco quanto com Ambrósio foram úteis a Agostinho: para um jovem provinciano, “foi sua conversão que trouxe a Agostinho sua rápida mobilidade social em uma sociedade cristã” (Barnes, 1992: 11).

6. A análise detalhada e criteriosa feita por Courcelle (1968) da busca mística de Agostinho e suas vãs tentativas de êxtase platônico mostraram que o método todo poderia ser reconhecido em livros neo-platônicos, traduzidos para o latim por Mário Vitorino, e que podem ter chegado às mãos de Agostinho através de Simpliciano e Ambrósio. Em *A cidade de Deus* (*civ.* 9, 16), Agostinho concordou abertamente com a idéia platônica de que Deus é o único ser que não pode ser definido por palavras, porque a linguagem humana é incapaz de expressar Sua totalidade. Entretanto, é possível atingir Deus. O esforço pessoal de introspecção deve ser imenso; mas é possível transcender nossa natureza corpórea e apreendê-Lo em um lampejo súbito de luz ofuscante.

7. Em sua penetrante análise de Agostinho a respeito de signos, Markus (1952: 83) identifica sintoma a índice. Sintomas são *signa naturalia*.

8. Deve-se ter em mente, nesse ponto, que um cristão e uma pessoa da Antigüidade como Agostinho não consideraria alegorias como ficções degradantes ou inventadas. Como disse claramente nos comentários ao Gênese, para Agostinho o significado é tanto literal quanto figurativo.

9. Para um vislumbre do debate entre os estudiosos de Agostinho sobre a realidade da voz na narrativa das *Confissões*, comparar os argumentos de Courcelle em sua incomparável obra *Recherches sur les Confessions de Saint Augustine* (188-202 e 291-310) com a defesa mais ortodoxa de O’Donnell da realidade da descrição de Agostinho.

10. Contra a idéia de Ambrósio como o inventor da leitura silenciosa (Balogh, 1926), ver Knox (1968).

Referências bibliográficas

- AGOSTINHO, Santo (Bispo de Hipona). *Concerning the Teacher (De Magistro)*. New York: Appleton, 1938. Tradução do latim por George C. Lecki de obra escrita cerca de 388-389 d.C. A abreviação do título é *mag*.
- _____. The Advantage of Believing (De Utilitate Credendi). In: *Writings of Augustine, vol. 2*. New York: CIMA, 1947a. Tradução do latim por Luanne Meagher de obra escrita em 391 d.C. Abreviação: *util. cred*.
- _____. The Magnitude of the Soul (De Animae Quantitate). In: *Writings of Augustine, vol. 2*. New York: CIMA, 1947b. Tradução do latim por John McMahon de obra escrita provavelmente em 388 d.C. Abreviação: *quant. an*.
- _____. On Faith in Things Unseen (De Fide Rerum Invisibilium). In: *Writings of Augustine, vol. 2*. New York: CIMA, 1947c. Tradução do latim por Joseph Deferrari e Mary Francis McDonald de obra escrita cerca de 400 d.C. Abreviação: *f. invis.*
- _____. On Music (De Musica). In: *Writings of Augustine, vol. 2*. New York: CIMA, 1947d. Tradução do latim por Robert Catesby Taliaferro de obra escrita cerca de 387 d.C. Abreviação: *mus*.
- _____. The Immortality of the Soul (De Immortalitate Animae). In: *Writings of Augustine, vol. 2*. New York: CIMA, 1947e. Tradução do latim por Ludwig Schopp de obra escrita cerca de 386-387 d.C. Abreviação: *imm. an*.
- _____. Enchiridion: Faith, Hope, and Charity (Enchiridion: Liber de Fide, Spe et Caritate). In: *Writings of Augustine, vol. 4*. New York: CIMA, 1947f. Tradução do latim por Bernard M. Pebles de obra escrita cerca de 420-421 d.C. Abreviação: *ench*.
- _____. *The Divine Providence and the Problem of Evil (De Ordine)*. New York: CIMA, 1948a. Tradução do latim por Robert P. Russell de obra escrita cerca de 386-387 d.C. Abreviação: *ord*.
- _____. The Spirit and the Letter (De Spiritu et Littera). In: *Basic Writings of Saint Augustine, vol. 1*. New York: Random House, 1948b. Traduzido do latim e editado com introdução e notas por Whitney J. Oates de obra escrita em 412 d.C. Abreviação: *spir. et litt*.
- _____. *The Happy Life (De Beata Vita)*. New York: CIMA, 1948c. Tradução do latim por Ludwig Schopp de obra escrita entre 386 e 387 d.C. Abreviação: *beata. v*.
- _____. *Against the Academics (Contra Academicos)*. Westminster: The Newmann Press, 1950. Tradução do latim com notas por John J. O'Meara de obra escrita em 386-387 d.C. Abreviação: *c. acad*.
- _____. Lying (De Mendacio). In: *Treatises on Various Subjects*, Robert Deferrari (ed.). New York: Fathers of the Church, 1952. Tradução do latim por Sister Sarah Muldowney de obra escrita 395 d.C. Abreviação: *mend*.
- _____. Letters (Epistulae). In: *Letters, vol. 2 (81-130); & vol. 3 (131-164.)* New York: Fathers of the Church, 1953. Tradução do latim por Sister Wilfrid Parsons. Abreviação: *ep* seguida do número da carta.
- _____. The Care to be Taken for the Dead (De Cura Pro Mortuis Gerenda). In: *Treatises on Marriage and other Subjects*. New York: Fathers of the Church, 1955a. Tradução do latim por John A. Lacy, editada por Roy Deferrari de obra escrita cerca de 422 d.C.
- _____. Faith and the Creed (De Fide et Symbolo). In: *Treatises on Marriage and other Subjects*. New York: Fathers of the Church, 1955b. Tradução do latim por Robert R. Russell, editada por Roy Deferrari, de obra escrita em 393 d.C.

- _____. *Against Julian (Contra Julianum)*. New York: Fathers of the Church, 1957. Tradução do latim por Matthew A. Schumacher de obra escrita cerca de 431 d.C. Abreviação: *c. Iul.*
- _____. *The Trinity (De Trinitate)*. Washington DC: The Catholic University Press of América, 1962. Tradução do latim por Stephen McKenna de obra iniciada em 401 e terminada em 416 d.C. Abreviação: *trin.*
- _____. *Concerning the City of God Against the Pagans (De Civitate Dei)*. Harmondsworth: Penguin, 1967. Tradução do latim por Henry Bettenson de obra escrita em intervalos entre 413 e 427 d.C. Abreviação: *civ.*
- _____. *The Retractions (De Retractiones)*. Washington DC: The Catholic University of America Press, 1968. Tradução do latim de obra escrita em 426 ou 427 d.C. Abreviação: *ret.*
- _____. *On Christian Doctrine (De Doctrina Christiana)*. New Jersey: Prentice Hall, 1977. Tradução do latim com introdução por D. W. Robertson de obra iniciada em meados da década de 390, interrompida, e terminada no final da década de 420 d.C. Abreviação: *doctr. chr.*
- _____. *The Literal Meaning of Genesis (De Genesi ad Litteram Libri), vol. 1, Livros 1-6*. New York: Newman Press, 1982a. Tradução do latim por John Hammond Taylor de obra iniciada em 399 e terminada em 415 d.C. Abreviação: *Gn. Litt.*
- _____. *The Literal Meaning of Genesis (De Genesi ad Litteram Libri), vol. 2, Livros 7-12*. New York: Newman Press, 1982b. Tradução do latim por John Hammond Taylor de obra iniciada em 399 e terminada em 415 d.C. Abreviação: *Gn. Litt.*
- _____. *Confessions (Confessiones)*. New York: Oxford University Press, 1991. Tradução do latim com introdução por Henry Chadwick de obra escrita provavelmente entre 397 e 401 d.C. Abreviação: *conf.*
- _____. *Confessions; Livros I-XIII (Confessiones)*. Indianapolis: Hackett, 1993. Tradução do latim por F. S. Sheed, com introdução de Peter Brown de obra escrita provavelmente entre 397 e 401 d.C. Abreviação: *conf.*
- _____. *On Christian Instruction (De Doctrina Christiana)*. Oxford: Clarendon Press, 1997. Traduzido do latim e editado por R. P. H. Green de obra iniciada em meados da década de 390, interrompida, e terminada no final da década de 420 d.C. Abreviação: *doctr. chr.*
- _____. *Soliloquies: Augustine's Interior Dialogue (Soliloquia)*. New York: New York City Press, 2000. Tradução do latim com notas por Kim Paffenroith, introdução por Boniface Ramsey, editada por John Rotelle. Abreviação: *sol.*
- BALOGH, Josef. "Voces paginarum": Beiträge sur Geschichte des Lauten Lesen und Schreibens. *Philologus* 82, 84-109, 1926.
- BARNES, T. D. Augustine, Symmachus, and Ambrose. In: *Augustine: From Rhetor to Theologian*, Joanne McWilliam, Timothy Barnes, Michael Fahey & Peter Slater (eds.), 7-15. Waterloo: Wilfrid Laurier Press, 1992.
- BROWN, Peter. *Augustine of Hippo: A Biography*. Berkeley: The University of California Press, 1967.
- _____. Introduction. In: *Augustine: Confessions; Livros I-XIII*. Indianapolis: Hackett, 1993.
- CASAMASSA, Antonio. Ritrovamento di parte dell'elogio di S. Monica. *Atti della Pontificia Accademia di Archeologia, Rendiconti* 152-154, 271-273, 1952.

- CICERO, Marcus Tullius. *On the Ideal Orator (De Oratore)*. New York: Oxford University Press, 2000. Traduzida do latim com introdução, notas, apêndices, glossário e índices, por James M. May & Jakob Wisse de obra escrita de cerca 55 a.C.
- COURCELLE, Pierre. *Recherches sur les Confessions de Saint Augustine*. Paris: Boccard, 1968.
- DIHLE, Albrecht. *The Theory of Will in Classical Antiquity*. Berkeley: University of California Press, 1982.
- ENGELS, J. La doctrine du signe chez Augustine. *Studia Patristica* 6, 366-373, 1962.
- FORTIN, Ernest L. Augustine and the problem of Christian rhetoric. *Augustinian Studies* 5, 85- 100, 1975.
- GILSON, Etienne. *Introduction a l'Étude de Saint Augustine*. Paris: J. Vrin, 1943.
- _____. *The Christian Philosophy of Saint Augustine*. New York: Random House, 1960. Tradução de Gilson (1943) do francês por L. E. M. Lynch
- GWYNN, Aubrey. Reprint. *Roman Education from Cicero to Quintillian*. New York: Teacher's College Press, 1966. Edição original, 1922.
- HENRY, Pierre. *La Vision D'Ostie*. Paris: J. Vrin, 1938.
- _____. *The Path to Transcendence: from Philosophy to Mysticism in Saint Augustine*. Pittsburgh, PA: Pickwick Press, 1981. Tradução de Henry (1938) do francês por Frances F. Burch.
- HOLTE, Rangan. *Béatitude et Sagesse: Saint Augustine et le Problème de la Fin de l'Homme dans la Philosophie Ancienne*. Paris: Études Augustininiennes, 1962.
- KAVANE, Eugene. Augustine's *De Doctrina Christiana*: A treatise of Christian education. *Recherches Augustiniennes* 6, 97-133, 1967.
- KNOX, Bernard M. W. Silent reading in Antiquity. *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 9, 421-435, 1968.
- LOUTH, Andrew. *The Origins of the Christian Mystical Tradition: From Plato to Denys*. Oxford: Clarendon Press, 1981.
- MADEC, Goulven. Analyse du *De Magistro*. *Revue des Études Augustininiennes* 21, 63-71, 1975.
- MARKUS, R. A. Saint Augustine on signs. *Phronesis* 2, 60-83, 1952.
- MARROU, H. I. *Saint Augustine et la Fin de la Culture Antique*. Paris: Boccard, 1936.
- _____. *A History of Education in Antiquity*. New York: Mentor Books, 1956. Tradução do francês por George Lamb, baseado na segunda edição dessa obra, Paris: Éditions du Seuil, 1950.
- MCCORMACK, Susan. *The Shadows of Poetry: Virgil in the Mind of Augustine*. Berkeley: The University of California Press, 1998.
- MEIGGS, Russell. *Roman Ostia*. Oxford: Clarendon Press, 1960.
- O'DONNELL, James. *Augustine's Confessions I, Introduction and Text*. Oxford: Oxford University Press, 1992a.
- _____. *Augustine's Confessions II, Commentary on Books 1-7*. Oxford: Oxford University Press, 1992b.
- _____. *Augustine's Confessions, Commentary on Books 8-13*. Oxford: Oxford University Press, 1992c.
- O'MEARA, John J. *The Young Augustine; The Growth of Augustine's Mind up to his Conversion*. Staten Island, NY: Alba House, 1965.

_____. Augustine's Confessions: Elements of fiction. In: *Augustine: From Rhetor to Theologian*, John McWilliam, Timothy Barnes, Michael Faye (eds.), 77-96. Waterloo: Wilfrid Laurier, 1992.

PERLER, Othmar. *Les Voyages de Saint Augustine*. Paris: Études Augustiniennes, 1968.

PEIRCE, Charles S. *The Collected Papers of Charles Peirce*, Charles Hartshorn & Paul Weiss (eds.) Cambridge: Harvard University Press, 1931.

_____. *The New Elements of Mathematics, vol. 3: Mathematical Miscellanea*, Carolyn Eisler (ed.). The Hague: Mouton, 1976.

_____. *Selected Manuscripts and Letters*. Indianapolis: Peirce Edition Project, 1989.

Personal research done during a Fullbright scholarship.

_____. *The Essential Peirce: Selected Philosophical Writings, vol. 1 (1867-1893)*. Nathan Houser & Christian Kloesel (eds.). Bloomington: Indiana University Press, 1992.

_____. *The Essential Peirce: Selected Philosophical Writings, vol. 2 (1893-1913)*. Peirce Edition Project (ed.). Bloomington: Indiana University Press, 1998.

STARNES, Colin. Augustine's conversion and the ninth book of the *Confessions*. In: *Augustine: From Rhetor to Theologian*, John McWilliam, Timothy Barnes, Michael Fahey, Peter Slater (eds.), 51-66. Waterloo: Wilfrid Laurier Press, 1992.

STOCK, Brian. *Augustine, the Reader: Meditation, Self-Knowledge, and the Ethics of Interpretation*. Cambridge: Harvard University Press, 1996.

TESTARD, Maurice. *Augustine et Cicéron, vol. 1: Cicéron dans la formation et l'oeuvre de Saint Augustine*. Paris: Études Augustiniennes, 1958.

Resumo

Esse artigo defende a idéia de que Agostinho de Hipona – o autor que estabelece as bases da filosofia cristã – é também aquele que dá forma às relações entre vontade e contrato social que ecoam no pensamento social contemporâneo. A partir do episódio de conversão de Agostinho ao cristianismo, o texto traça sua busca ansiosa por Deus, seu abandono da tradição retórica clássica, sua procura pela sabedoria perene, sua semiótica moral como as fundações das suposições convencionalistas das humanidades e das ciências sociais.

Palavras-chave

Agostinho de Hipona; Retórica clássica; Semiótica; Vontade; Contrato social.

Abstract

This paper argues that Augustine of Hippo – the fundamental author in Christian philosophy – is also the one who shaped the relationships of will and contract that ripple through contemporary social thought. Starting with Augustine's conversion to Christianity, the text traces his anxious pursuit of God, his abandonment of the Classical rhetoric tradition, his search for perennial wisdom, his moral semiotics as the foundations of the conventionalist assumptions that shape the humanities and the social sciences.

Key-words

Augustine of Hippo; Classical rhetoric; Semiotics; Will; Social contract.