UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
ÁREA DE HISTÓRIA DA FILOSOFIA MEDIEVAL

Ricardo Reali Taurisano

O ENIGMA DO ESPELHO

A retórica do silêncio nas *Confissões* de Agostinho de Hipona

VERSÃO CORRIGIDA

São Paulo
2014

Ricardo Reali Taurisano

O ENIGMA DO ESPELHO

A retórica do silêncio nas *Confissões* de Agostinho de Hipona

Tese apresentada ao Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Doutor em Filosofia, na área de concentração de História da Filosofia Medieval.

Orientador : Prof. Dr. Moacyr A. Novaes

São Paulo
2014

patri meo dilecto UUALTER
propter ab ouo multum
praeter uitam
cum satis
non sint
uerba

in memoriam
matris meae
REGINAE REALI TAURISANO
mihi quae uitam
quam uita
uero dedit amore
MCMXLIV-MMX

et
CARLAE
uxori pulchrae
deliciarum deliciae
dulciori melle dulcissimo
dulcedini mellitae uitae meae

AGRADECIMENTOS

Inefáveis graças se devem à própria Palavra, que, conquanto indizível, possibilitou, ao deixar-se dizer, as muitas palavras que se disseram, nas *Confissões* e aqui.

Ao prof. dr. Moacyr Novaes, que não apenas me orientou durante a interminável jornada deste trabalho, mas que soube com suficiente tolerância, enorme benevolência e paciente sabedoria permitir-me os descaminhos mais que necessários a que encontrasse, *en eukairíai* e depurado de ideias estéreis, a rota do Eldorado, que, segundo seu experimentado juízo, em seu esforço acadêmico de legitimação do discurso agostiniano, não podia prescindir da retórica, donde então o foco definitivo desta tese. Aos profs. drs. Lorenzo Mammi e Marcos Martinho, cujas observações durante o exame de qualificação se mostraram inestimáveis para o resultado final deste trabalho, de par com as do próprio prof. Moacyr, e que com enorme tolerância suportaram a minha obstinada defesa, muita vez do indefensável. Ao prof. dr. José Carlos Estêvão, pelo apoio, solitário, diga-se, durante a apresentação do projeto inicial, no CEPAME, e pelo encorajamento a que não abdicasse da via retórica. Aos colegas pesquisadores todos desse mesmo CEPAME, cujas críticas me fizeram amadurecer sem medida, ocasionando um verdadeiro *turning point* em meu caminhar intelectual e pessoal. A todos meus sinceros e profundos agradecimentos.

A meu pai, Walter, a quem me faltam palavras, sempre insuficientes, a quem devo tudo e mais, sem dizer da própria vida, que me deu desde sempre aos dias de hoje, a quem devo infinitamente mais que agradecimentos: devo amor. A minha mãe, que bem no início deste caminhar partiu do mundo de entre nós, faço ecoar o que ao pai disse: infinito é amor que lhe devo e consagro. A meus irmãos Walter Jr. e Marco, e à família toda, que atravessou dias intermináveis de tão doídos, quando da enfermidade e passamento de nossa mãe, por todo o apoio e paciência, sem o que jamais teria chegado ao final desta peregrinação. Ao dr. Modesto Cerioni Jr., brilhante neurocirurgião e inestimável amigo, a quem devo mais que agradecimentos, devo a própria saúde mental de que abusei por anos a fio ao longo deste caminhar. A todos aqueles que dum ou doutro modo estiveram a meu lado, muita vez no silêncio, outras tantas de modo imperceptível; aos que disseram palavras de apoio; aos que criticaram; aos que animaram; aos que participaram; aos alunos todos, de latim, grego, patrologia e filosofia, do seminário Maria

Mater Ecclesiae e do Instituto de Teologia D. Veremundo Tóth; aos amigos e sacerdotes de todas as ordens, dos diocesanos aos legionários, dos beneditinos aos agostinianos; aos partícipes todos, direta ou indiretamente, sem exceção, meus mais que sinceros agradecimentos.

Por fim, e porque serão primeiros os últimos, a Carla, minha esposa, não apenas pelo primeiro capítulo deste trabalho, fruto de sua instigante inspiração, mas também pelas inúmeras lembranças: de Felipe e do eunuco, dos oximoros no Sermão do Monte, de par com outras tantas passagens relevantes das Escrituras; e principalmente pelas leituras e audições dos manuscritos e das versões finais, o que jamais alguém faria com tanto esmero e diligência; pelas indagações; pelos questionamentos; pelos desafios; pelo sorriso; pelo encanto; pelo ouvido incansável; pelo incentivo; pelo amor e paciência inesgotáveis; pela dedicação interessada e sincera; numa palavra, por ter embarcado nessa comigo; por tudo isso: minha gratidão: meu amor: minha vida .

Eu não gostaria de que minha escrita poupasse aos outros o trabalho de pensar.

WITTGENSTEIN
Investigações Filosóficas[1]

[1] Traduzido da versão inglesa de G. E. M. Anscombe: *"I should not like my writing to spare other people the trouble of thinking" [Ich möchte nicht mit meiner Schrift Andern das Denken ersparen]*. In: WITTGENSTEIN, L. *Philosophical Investigations [Philosophische Untersuchungen]* (German text with translations by G. Anscombe. Revised by P. M. S. Hacker and Joachim Schulte) 4th ed. Oxford: Wiley-Blackwell, 2009. (WORWORT-PREFACE.)

RESUMO

TAURISANO, Ricardo Reali. *O Enigma do Espelho: A Retórica do Silêncio nas* Confissões *de Agostinho de Hipona.* São Paulo, 2014. 387 ff. Tese (Doutorado em Filosofia). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo.

Três eram as principais tarefas da retórica clássica: instruir, deleitar e mover as almas à ação. Nas *Confissões*, contudo, percebe-se que elas são excedidas por um emprego nada convencional dos recursos da *ars*, de que *rhetor* Agostinho era mestre, a fim de perseguir finalidade filosófica ulterior: dizer o indizível. Trata-se do uso duma palavra retórica que se quer circular, tautócrona, oblíqua, poética, oracular e paradoxal, em sua eloquência silenciosa. Numa primeira parte, pretende-se ressaltar a circularidade e tautocronia dessa palavra retórica que quer invocar, louvar e conhecer o incognoscível, mas que não prescinde da fé, tampouco da inteligência daquilo em que pretende crer e que quer apregoar, o que se faz por meio duma leitura analítica dos dois primeiros parágrafos do livro inaugural (*Conf.* 1,1,1-2). Na sequência, procura-se analisar os mecanismos elocutórios, de modo especial o oximoro, da palavra retórica com que Agostinho pretende dar conta da própria Palavra divina, o *Verbum* que se fez carne. De duas maneiras se destacam essas ferramentas retóricas. Primeiro, por sua obliquidade, própria a uma linguagem que busca incessantemente extrapolar seus limites, encontrando um certo modo novo de dizer com arte, segundo a definição de *figura* de Quintiliano. Depois, por seu inusitado silêncio, próprio dum dizer que nada diz, em sua pretensão de exprimir o inexprimível, e que nesse não dizer diz mais do que se tivesse dito muito. Trata-se, pois, duma *retórica do silêncio*, que não se conforma em não dizer o indizível, pretendendo superar os limites impostos por um discurso de gênero redutor, que nega qualquer possibilidade de dizer aquilo que se tem por inefável, o Ser supremo, ainda que se veja reduzida a fazê-lo *através dum espelho, em enigma* (1Cor 13,12). Logo, desenvolve-se neste trabalho um estudo filosófico das técnicas retóricas utilizadas pelo pensador de Hipona, de modo especial as figuras de elocução, que se utilizam como meio de ultrapassar os limites duma linguagem estritamente apofática, a fim de que se cumprisse a missão cristã da pregação do Verbo encarnado.

Palavras-chave: Inefável. Discurso apofático. Obliquidade. Figuras retóricas. Oximoro.

ABSTRACT

TAURISANO, Ricardo Reali. *The Enigma of the Mirror: The Rhetoric of Silence in the* Confessions *of Augustine of Hippo.* São Paulo, 2014. 387 pp. Thesis (Doctorate in Philosophy). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo.

Three were the main tasks of classical rhetoric: instruct, delight and move souls to action. In the *Confessions*, however, one realizes that they are exceeded by an unconventional application of the *ars*'s resources, of which the *rhetor* Augustine was master, in order to pursue a further philosophical purpose: saying the unsayable. This is done primarily by the use of a rhetoric word that pretends to be circular, simultaneous, oblique, poetic, oracular and paradoxical, in its silent eloquence. Firstly it is intended to emphasize the circularity and simultaneity of this rhetoric word that wants to invoke, praise and know the unknowable, but that neither prescinds from faith nor from the understanding of what it wants to believe in and proclaim, what is done by means of an analytical reading of the first two paragraphs of the opening book (*Conf.* 1.1.1-2). Subsequently, with an special emphasis on the oxymoron, the elocution mechanisms are analyzed: the rhetoric word with which Augustine gives an account of the divine Word, the *Verbum* that was made flesh. These rhetorical tools stand out in two ways. First, by their obliquity, peculiar to a language that ceaselessly seeks to extrapolate its limits, finding a certain new way to say with art, according to Quintilian's definition of figure. Then, by its unaccustomed silence, peculiar to a saying that nothing says, in its aspiration to express the inexpressible, and by not saying it says more than if it had much said. And that is what is named a *rhetoric of silence*: one that does not resign itself to not saying the unsayable and intends to overcome the limits imposed by a reductive gender of discourse which denies any possibility of saying what is considered to be ineffable, the Supreme Being, even if it sees itself obliged to perform it *through a mirror, in a riddle* (1Cor 13,12). Therefore, it is developed in this work a philosophical study of the rhetorical techniques utilized by the thinker of Hippo, especially the figures of speech, which are put to use as a means to overcome the limits of a strictly apophatic language, so that the Christian mission could be fulfilled, preaching the Incarnate Word.

Key-words: Ineffable. Apophatic discourse. Obliquity. Rhetorical figures. Oxymoron.

ÍNDICE GERAL

NOTA EXPLICATIVA 17

INTRODUÇÃO 25

1 TAUTOCRONIA 58

1.1 Invocação, louvor, conhecimento (*Conf.* 1,1,1-2) 60

1.1.1 Louvor-contemplação e graça 78
1.1.2 Graça e palavra 85
1.1.3 Circularidade e fé na Palavra 95
1.1.4 Circularidade e pregação da Palavra 97
1.1.5 Vontade 102
1.1.6 Movimento tautócrono espiralado 105
1.1.7 Invocação 107
1.1.8 *Medicamenta fidei* 113
1.1.9 *Purgatio rationis* 115

1.2 O amor da palavra (*Conf*. 1,2,2) 116

2 OBLIQUIDADE 122

2.1 Elocução : o pensar em palavras 122

2.1.1 A carga emocional das conotações 124
2.1.2 Retórica da composição ou da frase 125
2.1.3 A disposição antiemocional do entimema 125
2.1.4 O tempero de Longino : razão e emoção 126
2.1.5 Quintiliano : tropos e figuras 127
2.1.6 Epítome 134
2.1.7 A filosofia das figuras retóricas : protréptico e contradição 135
2.1.8 As figuras como expressão do silêncio 136

2.2 Obliquidade ... 137

2.2.1 ... *in terga* 141

2.3 A urdidura de Penélope 142

2.4 Silêncio canoro e facundo da verdade 146

2.5 Dá o que ordenas e ordena o que queres! 149

2.6 Paulo e a fundação do discurso cristão 154

2.7 Cristologia do silêncio 160

2.7.1 A paz do gládio 164

2.8 Mediação não mediada e reconciliação 169

3 SILÊNCIO 176

3.1 Pródromos 176

3.1.1 Retórica do silêncio 180
3.1.2 Apologia do *exemplum* 181

3.2 *Confissões* 1,4,4 182

3.2.1 Não se deve não dizer o indizível 186
3.2.2 Retórica do inefável 192
3.2.3 *Euphemía* : uma filosofia do louvor 193
3.2.4 O vaivém das marés 194
3.2.5 Poética e filosofia 199

3.3 Agridoces lembranças (*Conf*. 2,1,1) 203

3.4 *Semina dolorum* (*Conf*. 2,2,2) 207

3.5 Prosopopeia de dois amores (*Conf*. 2,6,13-14) 214

3.6 Lítotes de dois amores (*Conf*. 3,1,1) 224

3.7 Dois amores num jardim milanês (*Conf*. 8-9) 235

3.8 O círculo se fecha (*Conf*. 13,1,1-2,2) 238

ÚLTIMAS PALAVRAS (CONCLUSÃO) 244

BIBLIOGRAFIA PESQUISADA 277

APÊNDICES 295

A Filosofia e retórica : algumas considerações 296
B As três funções retóricas nas *Confissões* 304
C Citações bíblicas em *Conf.* 1,1,1 307
D Figuras retóricas em *Conf.* 1,1,1-2 308
E As funções de Jakobson nas *Confissões* 315
F Circularidade e tautocronia em *Conf*. 1,1,1-2 321
G Inácio de Antioquia e a dialética mundo-Deus 322
H O protréptico *A Diogneto* e o paradoxo cristão 329
I Melitão de Sardes : oximoros no *Perì Páskha* 333
J Oximoro : teorias diversas 338
K M*alum bonum* : oximoro e mediação 350
L Figuras de repetição 356
M *Êthos, Páthos* e *Lógos* 363
N Substantivação dos oximoros (*Conf.* 1,4,4) 377
O Oximoros problemáticos (*Conf.* 1,4,4) 379

ÍNDICE DAS TRADUÇÕES

(Em ordem alfabética)

1 EPÍGRAFES E MICROEPÍGRAFES

AGOSTINHO DE HIPONA
(*Confessiones* 1,5,5) 16
(*Conf.* 8,1,1 *a*) 258
(*Conf.* 8,1,1 *b*) 265
(*Conf.* 8,5,10) 235
(*Conf.* 10,2,2) 175
(*Conf.* 10,43,68) 169
(*Conf.* 12,1,1) 58
(*Enarrationes in psalmos* 145,6) 78
(*Epistula 147* 23,52) 24
(*De Trinitate* 15,7,13) 243
(*Trin.* 15,9,16) 267

ARISTÓTELES
(*Analíticos posteriores* 1,1 71a,1-10) 21
(*Retórica* 1355a24-26) 363
(*Ret.* 1355a38b2) 363

ESDRAS
(4Es 6,39) 175

CÍCERO
(*De oratore* 1,11,47) 296

FONTANIER
(*Les figures*, p. 137) 164

HERÁCLITO DE ÉFESO
(Fr. 93) 122

MATEUS (EVANGELISTA)
(Mt 5,4; 6; 10-11) 160
(Mt 10,34) 164

PROVÉRBIOS
(Prv 25,2) 244

PAULO DE TARSO
(1Cor 13,12) 20
(1Cor 2,4-13) 118
(2Cor 12,7-10) 119
(2Cor 6,10) 154
(Rm 7,14) 235
(Rm 8,9-13) 120

PLOTINO
(*Enéadas* 5,3,14) 22

QUINTILIANO
(*Institutio oratoria* 9,1,20) 122

SALOMÃO
(Livro da Sabedoria : Sb 18,14-16) 174

SALMOS DE DAVID
(Sl 64,2) 253

SÊNECA MENOR
(*Epistulae morales ad Lucilium* 2,43,2) 169

SIRACH/ ECLESIÁSTICO
(Eclo. 18,4-7) 23
(Eclo. 43,27) 273

TEÓFILO DE ANTIOQUIA
(*Pròs Autólukon* 1,3) 242

2 CITAÇÕES (INCLUINDO NOTAS DE RODAPÉ)

AGOSTINHO DE HIPONA

(*Confessiones* 1,1,1-2) 60-3
(*Conf.* 1,2,2 *a*) 116
(*Conf.* 1,2,2 *b*) 186
(*Conf.* 1,3,3) 187
(*Conf.* 1,4,4) 183-5
(*Conf.* 1,5,5 *a*) 16
(*Conf.* 1,5,5 *b*) 258
(*Conf.* 2,1,1) 203-4
(*Conf.* 2,2,2) 209-11
(*Conf.* 2,3,5) 305
(*Conf.* 2,6,12) 205
(*Conf.* 2,6,13-14) 216-7
(*Conf.* 3,1,1) 224-6
(*Conf.* 4,1,1) 140-1
(*Conf.* 5,7,13) 258
(*Conf.* 6,4,6 *a*) 113-4
(*Conf.* 6,4,6 *b*) 138
(*Conf.* 6,6,9) 140
(*Conf.* 6,6,9-10) 138-9
(*Conf.* 7,10,16) 259-60
(*Conf.* 7,17,23 *a*) 261
(*Conf.* 7,17,23 *b*) 264
(*Conf.* 7,20,26) 266
(*Conf.* 8,12,29) 138
(*Conf.* 8,2,3 *a*) 56
(*Conf.* 8,2,3 *b*) 140
(*Conf.* 8,5,11) 235
(*Conf.* 8,6,15) 139
(*Conf.* 8,12,29) 138
(*Conf.* 8,9,21-22) 237
(*Conf.* 9,10,25) 262
(*Conf.* 10,29,40) 149
(*Conf.* 10,40,65) 260; 265
(*Conf.* 10,43,67) 169-70
(*Conf.* 10,43,68) 171
(*Conf.* 11,14,17) 54
(*Conf.* 12,13,16) 270
(*Conf.* 12,5,5) 42
(*Conf.* 12,6,6 *a*) 52
(*Conf.* 12,6,6 *b*) 253
(*Conf.* 12,16,23) 269
(*Conf.* 12,31,42) 100
(*Conf.* 13,1,1) 239-41
(*Conf.* 13,2,2-3) 80-1
(*Conf.* 13,38,53) 276
(*Contra Faustum* 12,45) 98-99
(*De fide et symbolo* 1,1) 255-6
(*De ciuitate dei* 22,30) 275
(*De libero arbitrio* 1,1,2) 352
(*Dla* 2,13,35) 146
(*Dla* 2,16,41-2) 66
(*Dla* 2,19,50) 351
(*Dla* 3,17,48) 386
(*Dla* 3,25,76 *a*) 74
(*Dla* 3,25,76 *b*) 207
(*De doctrina christiana* 1,6,13-14) 249
(*Doc. christ*. 4,20,38) 33
(*Doc. christ.* 4,23,51) 198
(*Doc. christ.* 4,24,52) 198
(*Enarrationes in psalmos* 26,2,17) 112
(*En. in ps.* 64,3) 257
(*Enchiridion* 4,13) 353-4
(*Ench.* 63,16) 273
(*Epistula 130*,14-28) 95-6
(*Ep. 147* 23,52) 98

(*De ordine* 1,1,3; 1,4) 115; 367-8
(*De ord.* 1,2) 149
(*Sermo 102*,2) 268
(*Sermo 254*,8) 275
(*Soliloquia* 1,1,3) 76
(*Sol*. 1,2,7 *a*) 35
(*Sol.* 1,2,7 *b*) 90
(*Sol.* 1,4,9) 192
(*De Trinitate* 8,2,3) 56
(*Trin.* 15,2,2) 274
(*Trin.* 15,5,7) 383
(*Trin*. 15,9,15) 271
(*Trin.* 15,9,16) 272
(*Trin*. 15,8,14) 270
(*Trin.* 15,28,51) 147

ANÔNIMO
(*Protréptico a Diogneto* 5,1-6, 10; 9,2) 330-1

ARISTÓTELES
(*Analíticos posteriores* 71a) 301
(*Ética Nicomaqueia* 7,2,1145b23-27) 102
(*De interpretatione* 16a28-30) 92
(*De interpr*. 17a25) 93
(*Metafísica* A 981b,7-10) 84
(*Retórica* 1355b25-26) 363
(*Ret.* 1394a19-30) 372-3
(*Ret.* 1395a1-7) 374
(*Ret.* 1403b4; 1408b8) 70
(*Ret*. 1418a8; 1418b12) 126
(*Ret.* 1405a9) 357

DIONÍSIO AREOPAGITA
(*Teologia Mística* 1032D) 248
(*TM* 1040D-1048A) 247
(*TM* 2,1025AB) 76

EUSÉBIO DE CESAREIA
(*História Eclesiástica* 4,29) 116
(*HE* 3,36) 322
(*HE* 4,26) 333
(*HE* 6,8,1-2) 370

GÊNESIS
(Gn 3,1-5) 72
(Gn 3,19; 2,17; 3,22-3) 71

HIPÓLITO DE ROMA
(*Refutação* 9,10,4) 52

INÁCIO DE ANTIOQUIA
(*Epístola a Policarpo* 3,2) 323
(*Ep. aos Efésios* 7,2) 323
(*Ep. aos Efésios* 9,2) 324
(*Ep. aos Romanos* 2,1-2; 6,1-2; 8,3) 324
(*Ep. aos Romanos* 7,1-3; 8,1) 153

ISIDORO DE SEVILHA
(*Etymologiae* 2,21,4) 69

JOÃO (EVANGELISTA)
(1Jo 4,8) 327
(Jo 1,14) 38; 117
(Jo 12,47) 160
(Jo 18,36; 15,18-19) 142; 151
(Jo 6,68) 101
(Jo 8,7) 375

LONGINO
(*Do sublime* 15,8; 9) 127
(*Subl.* 20,1) 358-9
(*Subl.* 20,1) 197

LUCAS (EVANGELISTA)
(At 8,27-31) 37
(At 9,16) 161
(Lc 9,23-24) 150
(Lc 11,17) 238

LUCIANO DE SAMÓSATA
(*Alēthè Diēgémata* 1,4) 25

MARCOS (EVANGELISTA)
(Mc 16,15-16) 109
(Mc 9,36) 322

MATEUS (EVANGELISTA)
(Mt 3,17) 98
(Mt 5,12) 151
(Mt 6,21) 256
(Mt 7,7-8) 102; 376
(Mt 5,38-39; 22,21; 7,12; 26,52;20,16) 375
(Mt 11,25) 94
(Mt 19,12) 370
(Mt 22,37) 215

MELITÃO DE SARDES
(*Perì Páskha* §§1-11) 334-6

ORÍGENES DE ALEXANDRIA
(*Contra Celsum* 5,65) 116

PAULO DE TARSO
(1Cor 1,18) 155
(1Cor 1,21-5) 46
(1Cor 3,7) 98
(1Cor 4,7) 267
(1Cor 8,1) 46
(1Cor 13,12) 34
(1Cor 15,35-58) 155
(2Cor 2,14-17) 156
(2Cor 3,6) 141; 148; 165
(2Cor 4,16-18) 156
(2Cor 5,1-10) 157
(2Cor 12,7-9) 82
(Col 3,1-4) 157
(Fl 2,5-8) 110
(Gl 4,24) 271
(Gl 6,7) 375
(Rm 6,5-11) 154
(Rm 7,14-25) 167
(Rm 8,5-8) 227
(Rm 10,9) 306
(Rm 10,14-15) 98

PEDRO (APÓSTOLO)
(1Pd 5,5) 57; 72

PLATÃO
(*Apologia* 41a,1-6) 152
(*Banquete* 200a8-b2) 85
(*Banq.* 200e1-3) 231
(*Banq.* 211c1-2) 296
(*Banq.* 201c5-d9) 382
(*Carta VII* 341c-d) 298
(*Crátilo* 402a8-10) 52
(*República* 7,514a) 143

PLOTINO
(*Enéadas* 1,6,7) 258-9
(*En.* 1,8,13) 258

PORFÍRIO
(*Vita Plotini* §1) 145
(*Vita* §8) 199

[PSEUDO-] ARISTÓTELES
(*Rethorica ad Alexandrum* 26) 357

PROVÉRBIOS
(Prv 15,16) 375
(Prv 19,17) 375

QUINTILIANO
(*Institutio oratoria* 3,4,16) 32
(*Inst. or.* 3,8,13) 364
(*Inst. or.* 6,2,5) 368
(*Inst. or.* 9,1,1-2) 127

(*Inst. or.* 9,1,3) 128
(*Inst. or.* 9,1,4; 5) 129
(*Inst. or.* 9,1,10; 14; 15; 16) 130-1; 38
(*Inst. or.* 9,1,17) 131-2
(*Inst. or.* 9,1,19-21) 133

SALMOS DE DAVID
(Sl 18,2-5) 147
(Sl 19/18,10-11) 150
(Sl 32,6) 59
(Sl 41,2-3) 79
(Sl 80,7-8) 111
(Sl 89,4) 162
(Sl 104,3) 104; 274
(Sl 129,1) 212; 305

SIRACH/ ECLESIÁSTICO
(Eclo 2,18/23) 63
(Eclo 10,13/15) 75
(Eclo 43,27) 273-4

TEÓFILO DE ANTIOQUIA
(*Pròs Autólukon* 1,2) 270

Tem piedade, que eu possa falar!

AGOSTINHO
(*Conf.* 1,5,5)[2]

[2] (*Conf.* 1,5,5): *"miserere ut loquar"*.

NOTA EXPLICATIVA
(DAS TRADUÇÕES, FONTES E METODOLOGIA)

Todas as traduções constantes deste trabalho são de responsabilidade única e exclusiva de seu autor.

Os textos bíblicos foram invariavelmente traduzidos a partir do grego: as passagens neotestamentárias, segundo a edição crítica de Nestle e Aland; as veterotestamentárias, segundo a *Septuaginta* (LXX), preparada por Rahlfs; ambas as edições publicadas pela *Deutsche Bibelgesellschaft*. As únicas passagens escriturárias traduzidas diretamente do latim são as constantes da obra agostiniana, que seguem versões latinas tão mais antigas quanto irregulares, não raro mais próximas da LXX que da própria versão hieronímica.

Os excertos das obras de Agostinho foram traduzidos a partir das edições da *Bibliothèque Augustinienne*, do *Institut d'Études Augustiniennes* (IEA), com exceção das *Confissões*, cujo texto latino adotado foi o da edição crítica de Martinus Skutella, da *Bibliotheca Teubneriana*, que também serviu de base para a edição do IEA.

No que respeita à metodologia aplicada à tradução, vale dizer que se empreenderam esforços ingentes por apresentar quanto possível traduções bem mais *literais* que literárias, não apenas pela especificidade do público alvo e pelo fato de que todas as traduções se fazem acompanhar das versões originais, o que viabiliza a leitura crítica, mas principalmente com o objetivo de aproximar o leitor contemporâneo da linguagem e do pensamento dos autores traduzidos, sobremodo os antigos, ao invés empreender um esforço vão e enganoso de trazer o texto para o presente, na pretensão de fazê-lo falar a linguagem corrente, não raro ao preço elevado da mais pura infidelidade com o modelo, tanto em sua forma como em seu conteúdo, o que redundaria num prejuízo considerável para as análises retórica e filosófica pretendidas, além de dar a falsa ideia de que um texto de muitos séculos pode dizer exatamente aquilo que pensamos e dizemos hoje e do mesmíssimo modo como o fazemos.

Vale notar ainda que em diversas passagens há palavras entre colchetes ou seguidas de barra. Assim se procedeu, preservando a coerência metodológica supraespecificada, a que ficasse evidente, tanto quanto possível, que escolhas semânticas pertencem ao autor e que inserções se sentiram necessárias pelo tradutor, a fim de que a análise das construções retóricas e suas implicações filosóficas não fossem em nada deturpadas. As palavras entre colchetes constituem inserções e complementos ajuizados essenciais pelo

tradutor para o entendimento da passagem; as palavras entre colchetes e precedidas de barra, meras opções de tradução, o que evidencia nem sempre serem simples as escolhas semânticas, muita vez acarretando perdas irreparáveis ao conteúdo original.

Por fim, no que tange ao que se pode também denominar metodologia, porém não da tradução, e sim retórica, faz-se preciso ressaltar o fato de que, embora tenha singrado mares os mais remotos, desde o auge das *póleis* gregas, na obra dum Platão, por exemplo, ou em seus estertores, com a *Retórica* de Aristóteles, velejando pelo *mare nostrum* do Império helenístico-romano, com a verve erudita dum Cícero, o esforço de síntese dum Quintiliano, ou mesmo a sofisticação um tanto enigmática dum Longino, sem deixar de parte as águas mais, digam-se, barrocas, da chamada Segunda Sofística, cuja influência se verifica até mesmo na prosa de autores cristãos, como Inácio de Antioquia ou Melitão de Sardes, só para ficar nesses dois; navegando ainda pela Antiguidade Tardia, com a proposta revolucionária duma retórica cristã, no *De doctrina christiana* de Agostinho, de par com o esforço romanista dum Jerônimo, com sua *Vulgata*, de importância inestimável, até chegar às águas rápidas e agitadas do século XX, com a *Nova Retórica* de Perelman ou com a *Rhétorique Géneral* do Grupo μ, enfim, embora se tenha aventurado nessa como que odisseia retórica, verificável pelas citações todas apresentadas, este trabalho, contudo, não pretendeu, em momento algum, ao lançar mão de autores tão distantes no tempo e no espaço, seguir a *regula* de qualquer escola específica, fosse antiga ou contemporânea: nem as lições de Perelman, que imprimem destaque à argumentação, ou do Grupo μ de Liège, que preferiu destacar as figuras, nem mesmo daqueles que, como Armando Plebe, preferem uma retórica que valorize a invenção dos conceitos, ou mesmo dos que propõe uma retórica talvez um tanto mais filosófica, como Michel Meyer.

O método de aproximação adotado, se se pode de fato denominá-lo assim, no que respeita à retórica, foi um simples recurso a *enkheirídia*, a manuais modernos do que se convencionou desde há muito chamar "retórica clássica", como o inúmeras vezes citado *manual* de Corbett e Connors, editado pela Oxford (OUP). E assim se procedeu por alguns motivos, dentre os quais se podem elencar os seguintes: [*a*] Não se trata aqui dum trabalho especificamente sobre retórica, e sim de filosofia, ou antes, sobre o uso ou *fim* filosófico que pretende imprimir Agostinho às ferramentas retóricas de que dispunha e tão bem dominava. [*b*] Uma pesquisa sobre a formação retórica de Agostinho acarretaria no mínimo dois enormes problemas para um trabalho cujo fim é primordialmente filosófico: em primeiro lugar, requereria erudição inesgotável, numa diligência

muito provavelmente desesperada de procurar saber quais gramáticos e retóricos frequentou Agostinho em sua juventude; em segundo, uma vez que todos praticamente são dalgum modo epígonos ou, quando não, devedores de Cícero, seria preciso frequentar a obra do ilustre causídico romano, tarefa que, não obstante das mais atraentes, requereria por si só toda uma tese de ingentes proporções, dada a envergadura e complexidade dos tratados deste pensador votados apenas à retórica. [*c*] Por fim, uma vez ter focado este trabalho sobremodo na elocução (λέξις), de modo específico nas figuras retóricas empregadas por Agostinho, a tarefa restaria praticamente inviável, se se pretendesse uma definição de cada figura segundo os retóricos antigos, uma vez nenhum deles praticamente ter tratado, com a riqueza de detalhes de que se necessita num trabalho desta natureza, de todas elas, muito menos ter conseguido defini-las de modo pacífico — o que ocorreu igualmente no Medievo —, segundo critérios suficientemente claros, restando, como herança para a posteridade, um legado de tantas figuras quantas definições distintas de cada uma delas, donde o ter-se optado, para efeito de síntese e, por que não dizê-lo, em prol da exequibilidade do trabalho, a dicionários e compêndios mais recentes sobre a retórica clássica, manuais estes cujo escopo, no fim, circunscreve-se a epitomar, unificar e explicar, quanto possível, o pensamento retórico dos próprios antigos.

Por fim, vale uma breve nota a respeito da utilização de um número inusitado de epígrafes neste trabalho, no que se poderia denominar discurso "epigráfico". Pois bem, o recurso às epígrafes se justifica por *sua* própria proposta de desvelamento duma retórica silenciosa em Agostinho e a consequente exigência duma leitura que lhe seja equipolente. Com todo o efeito, trata-se aqui duma interposição de textos, de vozes que se fazem ouvir, ecoando; vozes que argumentam, enquanto silencia o autor deste texto; mas que também deixam de argumentar, quando silenciam a argumentação do autor, à maneira dum interlúdio a operar uma pausa reconfortante na leitura, não apenas pelo efeito que causa o branco do papel sobre o qual pairam, mas principalmente pela polifonia que sua disposição contrapontística entretece. Por outro lado, se fazem o leitor pausar a leitura para refletir ou digressionar, é verdade também que dizem mais nesse silenciar do texto, quando então são vozes de grande envergadura que se fazem ouvir, não mais a de seu inexpressivo autor, vozes que se põem a dizer aquilo que o texto não ousou ou não logrou fazer, e o que dizem se faz ecoar, sustentando a harmonia do texto, com sua retumbante *auctoritas*, em cada uma das páginas subsequentes.

Agora vemos
    através dum espelho
    em enigma
Então [veremos]
    face a face

Agora conheço
    em parte
Então conhecerei
    plenamente
    como fui conhecido

PAULO
(1Cor 13,12)[3]

[3] (ΠΡΟΣ ΚΟΡΙΝΘΙΟΥΣ Α΄ 13,12): "*βλέπομεν γὰρ ἄρτι δι᾽ ἐσόπτρου ἐν αἰνίγματι, τότε δὲ πρόσωπον πρὸς πρόσωπον· ἄρτι γινώσκω ἐκ μέρους, τότε δὲ ἐπιγνώσομαι καθὼς καὶ ἐπεγνώσθην*".

Todo ensino e aprendizado, que ocorrem pelo pensamento, se fazem a partir dum conhecimento prévio, o que se percebe evidente quando se observam todas as ciências, pois é assim que se dá com as matemáticas e todas as outras artes. O mesmo vale para os argumentos que se constroem por meio de silogismos e por indução: pois ambos operam a instrução por meio daquilo que se conhece por antecipação [...] e é desse mesmo modo também que os [argumentos] retóricos se fazem persuasivos: seja por meio de exemplos, que é [uma espécie de] indução, seja por meio de entimemas, que são [uma espécie de] silogismo.

ARISTÓTELES
Analíticos Posteriores
(1,1 71a1-10)[4]

[4] (ΑΝΑΛΥΤΙΚΑ ΥΣΤΕΡΑ 1,1 71a1-10): "*Πᾶσα διδασκαλία καὶ πᾶσα μάθησις διανοητικὴ ἐκ προϋπαρχούσης γίγνεται γνώσεως· φανερὸν δὲ τοῦτο θεωροῦσιν [ἐπὶ πασῶν]· αἵ τε γὰρ μαθηματικαὶ [τῶν ἐπιστημῶν] διὰ τούτου τοῦ τρόπου παραγίγνονται καὶ τῶν ἄλλων ἑκάστη τεχνῶν. ὁμοίως δὲ καὶ περὶ τοὺς λόγους οἵ τε διὰ σιλλογισμῶν καὶ οἱ δι' ἐπαγωγῆς· ἀμφότεροι γὰρ διὰ προγιγνωσκομένων ποιοῦνται τὴν διδασκαλίαν [...] ὡς δ' αὔτως καὶ οἱ ῥητορικοὶ συμπείθουσιν· ἢ γὰρ διὰ παραδειγμάτων, ὅ ἐστιν ἐπαγωγή, ἢ δι' ἐνθυμημάτων, ὅπερ ἐστὶ συλλογισμός.*"

De que modo então nós podemos dizer dele? Na verdade, dizemos algo [a respeito] dele, pois não podemos a ele mesmo dizer, nem dele possuímos conhecimento ou compreensão. Mas de que modo dizemos dele, se não podemos apreendê-lo? Se não o apreendemos por meio do conhecimento, não deixamos de apreendê-lo totalmente. Podemos apreendê-lo ao dizer dele, embora não dizendo a ele mesmo. Desse modo dizemos o que ele não é, mas o que é, não dizemos. Pois ao dizer das coisas que lhe são inferiores é que dizemos dele. E por isso não somos impedidos de apreendê-lo, embora não possamos dizê-lo.

PLOTINO
Enéadas (5,3,14)[5]

[5] (ΕΝΝΕΑΔΕΣ 5,3,14): "*πῶς οὖν ἡμεῖς λέγομεν περὶ αὐτοῦ; ἢ λέγομεν μέν τι περὶ αὐτοῦ, οὐ μὴν αὐτὸ λέγομεν, οὐδὲ γνῶσιν οὐδὲ νόησιν ἔχομεν αὐτοῦ. πῶς οὖν λέγομεν περὶ αὐτοῦ, εἰ μὴ αὐτὸ ἔχομεν; ἤ, εἰ μὴ ἔχομεν τῇ γνώσει, οὐ παντελῶς οὐκ ἔχομεν, ἀλλ᾽ οὕτως ἔχομεν, ὥστε περὶ αὐτοῦ μὲν λέγειν, αὐτὸ δὲ μὴ λέγειν. καὶ γὰρ λέγομεν, ὃ μή ἐστιν· ὃ δέ ἐστιν, οὐ λέγομεν· ὥστε ἐκ τῶν ὕστερον περὶ αὐτοῦ λέγομεν. ἔχειν δὲ οὐ κωλυόμεθα, κἂν μὴ λέγωμεν*".

A ninguém foi dado o poder de anunciar suas obras. E quem investigará suas grandezas? Quem poderá medir a potência de sua majestade? E quem chegará a narrar suas misericórdias? Aí não há nada a tirar nem a acrescentar. E ninguém é capaz de investigar as maravilhas do Senhor. Quando o homem acabou, então é que começa. E quando para, fica perplexo.

ECLESIÁSTICO
(18,4-7)[6]

[6] (ΣΟΦΙΑ ΣΙΡΑΧ 18,4-7): "*οὐθενὶ ἐξεποίησεν ἐξαγγεῖλαι τὰ ἔργα αὐτοῦ, καὶ τίς ἐξιχνεύσει τὰ μεγαλεῖα αὐτοῦ; κράτος μεγαλωσύνης αὐτοῦ τίς ἐξαριθμήσεται; καὶ τίς προσθήσει ἐκδιηγήσασθαι τὰ ἐλέη αὐτοῦ; οὐκ ἔστιν ἐλαττῶσαι οὐδὲ προσθεῖναι, καὶ οὐκ ἔστιν ἐξιχνιάσαι τὰ θαυμάσια τοῦ κυρίου, ὅταν συντελέσῃ ἄνθρωπος, τότε ἄρχεται, καὶ ὅταν παύσηται, τότε ἀπορηθήσεται*".

Não se vê Deus em algum lugar, mas com o coração puro. Não se procura Deus com olhos corpóreos, pois ele nem se circunscreve pela visão, nem se apreende pelo tato, nem se ouve pelo discurso, nem se percebe pelo andar. Quando se pensa que ele está ausente, é visto; quando ele está presente, não é visto. [...] mas porque a Verdade clama sem ruído, reconhece, à medida que compreendes, donde possas aderir ao Senhor e prepara para ti mesma, interiormente, o lugar incorpóreo de sua morada, para que ouças o silêncio de sua narrativa, e para que contemples sua forma invisível. *Felizes os puros de coração, porque verão a Deus* [Mt 5,8]: não porque lhes aparecerá, como um corpo saído dalgum espaço físico, mas porque virá até eles e fará morada junto a eles, pois assim serão completamente tomados até à plenitude de Deus, não porque eles mesmos se tornarão o Deus pleno, mas porque se tornarão perfeitamente plenos de Deus. [...] Porém, se não pensamos senão coisas corpóreas, e nem mesmo isso podemos pensar dignamente, isto é, donde é que pensamos as coisas corpóreas, não procuremos o que falar contra nós mesmos, mas antes purifiquemos nossos corações deste mesmo hábito carnal orando e avançando para as coisas que estão adiante.

AGOSTINHO
Carta 147, a Paulina[7]

[7] (*Epistula CXLVII* 23,52; 53 *"Ad Paulinam"*): *"§52. [...] nec in loco deus uidetur, sed mundo corde, nec corporalibus oculis deus quaeritur, nec circumscribitur uisu, nec tactu tenetur, nec auditur affatu, nec sentitur incessu, et cum absens putatur, uidetur, et cum praesens est, non uidetur [...] §53. [...] sed quia ueritas sine strepitu clamat, agnoscis, in tantum intellegis, unde adhaereas domino, teque ipsam intrinsecus praeparas incorporalem locum mansionis eius ad audiendum silentium narrationis eius [cf. Eclo. 6,35] et uidendam inuisibilem formam eius.* Beati enim mundo corde, quia ipsi deum uidebunt *[Mt 5,8], non cum eis sicut corpus ex aliquo loci interuallo apparebit, sed cum uenerit ad eos et mansionem fecerit apud eos, quoniam sic implebuntur in omnem plenitudinem dei [cf. Ef. 3,19], non cum fuerint et ipsi plenus deus, sed cum perfecte fuerint pleni deo. [...] si autem nonnisi corpora cogitamos et nec illud saltem digne cogitare possumus, unde uel ipsa corpora cogitemos, non quaeramus, quid aduersum nos ipsos loquamur, sed ab hac potius carnali consuetudine orando et in anteriora nos extentendo corda mundemus".*

INTRODUÇÃO

Se a linguagem é veículo do pensamento, das ideias, numa palavra, da própria filosofia, para dar conta dum pensamento ilimitado, duma ideia que se conceba como inconcebível, ou que se defina como indefinível, faz-se necessário o recurso a uma linguagem que, não sendo ilimitada, ao menos pretenda sê-lo, e não sendo infinita e eterna, ao menos rompa os limites do tempo da linguagem vulgar ou, quando não, simule uma como que dimensão eterna dissimulando-os, encobrindo-os por mecanismos que os diluam, se os não puder eliminar. Eis a função precípua da retórica nas *Confissões*, e das figuras de elocução *stricto sensu*: criar uma linguagem que emule a própria infinitude, que simule ou como que forje a própria eternidade, ainda que através do reflexo produzido por um espelho embaçado e de modo enigmático, que seja capaz de referir-se ao incorpóreo e inefável, recorrendo não tanto e apenas ao conceitual, mas primordialmente a uma virtude sua patética; não tanto à lógica, mas também ao ilógico; não somente ao racional, como ao irracional ou, quando não, ao suprarracional, no dizer místico dum Dionísio Areopagita[8], por exemplo; não ao verossímil, e sim ao inverossímil[9], ao absurdo, ao paradoxo; não à concordância ou ao equilíbrio, e sim à dissonância, à antítese, à lítotes, ao oximoro, ao quiasmo; recorrendo, enfim, não apenas a princípios como que geométricos dum discurso exclusivamente hipotático, mas principalmente à música ou

---

[8] *Ὑπερνοητόν* ou *ὑπὲρ νοῦν*. Veja-se o uso intenso (que chega a ser abusivo) do prefixo *hupér-* nos parágrafos iniciais do primeiro capítulo da *Teologia Mística* (ΠΕΡΙ ΜΥΣΤΙΚΗΣ ΘΕΟΛΟΓΙΑΣ ΠΡΟΣ ΤΙΜΟΘΕΟΝ) do [pseudo-] Areopagita (I,997A-1000A).

[9] Esse "inverossímil" sem dúvida não tem que ver com o "narrar falsidades" (*ψεύσασθαι*) satírico dum Luciano de Samósata, por exemplo, como se percebe em suas *Narrativas Verídicas* (ΑΛΗΘΗ ΔΙΗΓΗΜΑΤΑ 1,4): "Ora, tendo-me deparado com todas estas [narrativas fantásticas, de tipo homérico], não me pus a reprovar muito os homens que narraram falsidades, observando então que isto era costumeiro até mesmo aos que professavam a filosofia". ([...] *τούτοις οὖν ἐντυχὼν ἅπασιν, τοῦ ψεύσασθαι μὲν οὐ σφόδρα τοὺς ἄνδρας ἐμεμψάμην, ὁρῶν ἤδη σύνηθες ὂν τοῦτο καὶ τοῖς φιλοσοφεῖν ὑπισχνουμένοις*"). Na verdade, refere-se neste trabalho o termo "inverossímil" ao paradoxo engendrado por um certo *credo quia absurdum*, ou antes, *certum est quia impossibile*, do *De carne Christi* (5,4) de Tertuliano: "Foi cruxificado o Filho de Deus: [o que] não causa vergonha, [exatamente] porque é digno de vergonha. E morto está o Filho de Deus: por isso mesmo é que é crível, porque absurdo. E sepultado, ressuscitou: [o que] é verdadeiro, [exatamente] porque impossível" (*crucifixus est dei filius: non pudet, quia pudendum est. et mortuus est dei filius: prorsus credibile est, quia ineptum est. et sepultus resurrexit: certum est, quia impossibile*). Isso, a despeito das ressalvas de Ratzinger (*Audiência Geral*, 21/11/2012) com relação ao fideísmo a que a passagem poderia induzir: "Deus não é absurdo, eventualmente é mistério. O mistério por sua vez não é irracional, mas superabundância de sentido, de significado, de verdade. Se, olhando para o mistério, a razão vê obscuridade, não é porque no mistério não haja luz, mas sobretudo porque há demasiada. Assim como quando o olhar do homem se volta diretamente para o sol, só vê trevas; mas quem diria que o sol não é luminoso, aliás, fonte da luz?" Em verdade, ao referir o dito de Tertuliano, ao contrário das intenções apologético-pastorais de Ratzinger, objetiva-se aqui apenas realçar o "inverossímil" como recurso retórico-filosófico que viabilize um discurso do inefável, ultrapassando os limites impostos pela apófase.

musicalidade, por recursos à assonância, à aliteração, ao paralelismo, às anáforas, à parataxe; recorrendo ainda, no âmbito do próprio *páthos*, ao hiperbólico, em suma, às próprias paixões da alma, que desde Aristóteles já se sabe serem tão ou mais persuasivas que seus antípodas, as razões, para dissabor de alguns.

Ao servir-se de uma linguagem paradoxal, que afirma negando e nega afirmando, Agostinho põe a perder, dum só golpe, todas as pretensões discursivas que ambicionam abarcar o infinito pela via exclusivamente racional, dizer o inefável com sons que o vento leva, cujas sílabas moribundas jamais conhecem sua nascente, seu efêmero curso brotando no próprio fenecimento das precedentes. Ao negar afirmando e afirmar negando, as figuras negam-se a afirmar qualquer coisa sobre o que não se pode afirmar, nem dizer de modo cabal, mantendo em suspenso todo e qualquer compromisso temerário com uma verdade inapreensível, ao menos até aonde a razão dê conta. Ademais, um objeto de pensamento que se quer aberto e sem limites, requer uma linguagem analogamente aberta e sem limites, à maneira dos oráculos antigos, por exemplo, que primavam por sua ambiguidade, não hipotecando seu prestígio por uma qualquer afirmação categórica. Esse indefinível oracular, tão ambíguo quanto nebulosamente enigmático, tem sido, desde tempos imemoriais, ao que parece, a linguagem mais adequada para a expressão duma palavra de origem divina, fosse a de Apolo, pelos vapores[10] do santuário délfico que se faziam sentir e inalar pelas *Pithíai*, ou a de Zeus, pelo farfalhar das folhas do carvalho, interpretado pelos *Selloí*, em Dodona, no Epiro, ou então, de modo mais familiar, os oráculos de Yahwé, proferidos desde muito pelas bocas proféticas do antigo Israel. O dizer oracular, explica Pessôa[11], numa referência à poesia de tipo délfico de Murilo Mendes em *Poliedro*, possui "dimensões aéreas", uma vez que "o oráculo não tem pés", conforme vaticina o próprio poeta[12]: um dizer fora do tempo e do espaço, que precipita o leitor "num território sem bordas nem apoios", um território que é, no caso de Mendes, "mítico", mas no de Agostinho, a própria Eternidade sabática.

O próprio emprego poético-religioso, mas principalmente filosófico, do saltério bíblico nas *Confissões*, de modo especial no livro primeiro, se pode também compreender a partir daí. Pelo recurso à sobreposição de versículos, ou antes, à disposição paratá-

---

[10] *Πνεύματα*.

[11] PESSÔA, Bárbara Nayla Piñeiro de Castro. Sentido e enigma em Poliedro, de Murilo Mendes. In: ESPÉCULO. REVISTA DE ESTÚDIOS LITERÁRIOS (REVISTA DIGITAL CUATRIMESTRAL). N. 46. Madrid: Universidade Complutense, 2010 (NOV. 2010 - FEV. 2011). Disponível em: <http://www.ucm.es/info/especulo/numero46/poliedro.html>.

[12] Setor texto délfico (*apud* PESSÔA, 2010, s. p.). In: MENDES, Murilo. *Poliedro*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1972, p. 142.

tica deles, não raro fragmentados, ao modo duma *collage*, a dizer não apenas o que se pretendeu originalmente dissessem, em seu contexto ou isoladamente, mas muito além, numa configuração bastante inopinada, Agostinho dá voz divina a seus pensamentos, que se misturam aos do Oráculo, quando então não se sabe mais quem se pronuncia, se Deus ou o filósofo. Com efeito, uma linguagem que pretenda falar do sagrado, deve ser ela mesma sagrada, incorporando de algum modo essa sacralidade em si, como se se tratasse de palavras de origem divina. Pois bem, ao utilizar-se dos salmos e de outras citações escriturárias intensamente como o faz, Agostinho assume como suas as palavras que, se não divinas, ao menos incorporam muito do sagrado em si, tanto pela *elocutio*, das mais esmeradas, como pela sublimidade do tema, a não referir sua origem inspirada. Em muitas dessas passagens, contudo, é a própria voz de Deus que se faz ouvir, seja na palavra do salmista, seja na dos apóstolos ou profetas, que se fazem arautos do Senhor, que disse: "Eis que tenho posto as minhas palavras em tua boca"[13].

Por se utilizarem as próprias palavras do Oráculo, que é não apenas um dos pretensos destinatários da mensagem, mas também seu referente, para discorrer acerca dele próprio, Oráculo, presume-se a necessidade duma linguagem especial, linguagem de tipo oracular, a não dizer mística: uma linguagem que seja tão divina quanto ele. Trata-se, no caso, de utilizar-se das palavras da Escritura, inspiradas aos profetas pela própria Palavra, para se acercar dela, a divina Palavra, o que só se consegue, ao que parece, utilizando-se de sua própria linguagem. Donde a submersão do discurso numa circularidade inescapável, uma vez ser preciso recorrer à linguagem do Oráculo, às suas palavras, para referir-se ao próprio Oráculo, para falar com e dele, embora ele mesmo não careça de subsídio algum para a compreensão seja de quem for. E com efeito, essa linguagem de tipo oracular se faz muito mais necessária ao outro pretenso interlocutor da narração, a audiência cristã, que se pretende elevar até à excelsitude do Oráculo. Em sendo assim, a linguagem de tipo oracular dos salmos cumpre papel duplo: propiciar um modo de falar do próprio Oráculo e elevar, ou antes, fazer voltar-se a audiência e a si próprio, isto é, o eu-narrante, à sua esfera, *sursum corda*, quanto possível, o que se dá tanto pela pregação como pela reflexão filosófica acerca do Oráculo, numa função de tipo propedêutico-pastoral. Porém é possível ainda compreendê-lo pelo prisma contrário, a partir da *humilitas*: ao invés de "elevar" a audiência, essa linguagem de tipo oracular como que aproxima o Oráculo dos ouvintes, esvaziando-o de certo modo, trazendo

[13] (Jr 1,9): "*ἰδοὺ δέδωκα τοὺς λόγους μου εἰς τὸ στόμα σου*".

sua voz até eles, submersos que jazem numa dimensão que as palavras tornam obscuramente divina. Por fim, percebe-se ainda como essas mesmas palavras da Escritura, utilizadas amiúde na narrativa, inserem o discurso numa atmosfera de tipo mítico, numa atemporalidade enigmática e nebulosa, onde tudo ocorre ao mesmo tempo, embora aí se esteja (ou se pressinta estar) fora do tempo, na eternidade sabática do Oráculo divino, na "mansão onde habita o Senhor"[14].

O discurso que visa falar de Deus recorre ao *lógos* para persuadir um auditório mais exigente, que não se deixa levar senão por argumentos logicamente bem estruturados e coerentes, por sujeitar-se apenas e tão somente aos apelos à sua racionalidade, a provas exclusivamente apodícticas, estando geralmente bem mais resistente ao estímulo emocional. Todavia, esse mesmo discurso recorre ao *páthos* e ao *êthos* para persuadir um auditório mais aberto a construções de caráter e de carismas, à invocação da autoridade, e de modo especial, muitíssimo mais disposto aos movimentos e apelos sentimentais, numa palavra, à excitação das emoções ou paixões da alma. De fato, trata-se dum auditório que espera se fale do amor, ao discorrer-se acerca das coisas de Deus, pois é assim, como o próprio Amor ou *Agápē*, que ele é compreendido[15]. No entanto, como persuadir ou falar de Deus, recorrendo ao *lógos*, se o tema é não-racionalizável, ou mesmo inefável? Pode-se inclusive dizer seja dum certo modo irracional, no sentido duma não-racionalidade, ou antes, duma super ou suprarracionalidade, algo que está além do próprio racional. Faz-se necessário então auxiliar-se de mecanismos retóricos, como por exemplo as figuras de elocução, que recorram simultaneamente ao *lógos*, ao *páthos* e ao *êthos*, que sejam simultaneamente racionais e irracionais, apelando à razão e a um elemento dito irracional, que pode ser a emoção ou algo distinto, como a intuição ou mesmo a inconsciência[16].

O argumento é o instrumento retórico da persuasão por excelência. Porém a figura de elocução também tem poder argumentativo, pelo que pode certamente ser considerada persuasiva e, nesse sentido, retórica. Há figuras que persuadem pelo *lógos*, recorrendo à força das palavras, às suas mais variadas construções e sentidos, enfim, a todos os recursos que lhe são característicos; figuras há, por sua vez, que persuadem pelo *êthos*, dando destaque ao caráter do orador e a tudo o que possa conferir autoridade ao discurso; por fim, figuras existem que persuadem pelo *páthos*, manipulando a susce-

---

[14] (Sl 26,4): "*ἐν οἴκῳ κυρίου*".
[15] (1Jo 4,8): "*ὅτι ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν*".
[16] O inconsciente, a partir de Freud, considera Meyer (2007, pp. 90-91), "é o lugar onde a contradição se funde em figura retórica, tornando compatível aquilo que não o é".

tibilidade do auditório, seja de leitores ou ouvintes, às paixões, suscitando-lhes sentimentos, mais ou menos intensos, pelos quais poderão ser levados à persuasão a respeito dum determinado assunto.

O Deus de Agostinho é uno e trino. Pode-se dizer, num certo sentido, segundo as três grandes categorias ou pilares da retórica antiga, que seja *lógos*, em Cristo, "Sabedoria de Deus"[17]; *páthos*, no Espírito Santo, que é o próprio amor ou *caritas*, das disposições (*adfectus*) da alma a mais pura e perfeita; mas também o Criador de todas as naturezas, o Ser supremo, aquele que diz: "Eu sou o que é"[18], um Deus pessoal, embora lhe seja imanente, presente no íntimo mais íntimo do homem[19], também *êthos*, portanto, não obstante lhe ser igualmente transcendente. Um "objeto" de tal natureza, para ser expresso, requer uma total submersão no interior mais profundo de si mesmo, um amor fervoroso e intenso, a não dizer infinito, e uma ciência até ao limite do cognoscível. Um ser que é uno em sua simplicidade perfeita, mas também trino em sua complexidade inatingível, não pode ser comunicado senão por meio duma linguagem que seja simultaneamente una em sua simplicidade e trina em sua complexidade; una e múltipla, simples e complexa, uma linguagem que recorra ao *lógos*, apele ao *páthos* e invoque o *êthos*; numa palavra, uma linguagem que abranja simultaneamente o humano e o divino, por meio de seus recursos, sejam eles tidos por racionais ou não.

Quando Agostinho, recorrendo a uma figura de caráter hiperbólico e paradoxal, diz que Deus era mais interior que o mais íntimo de si e superior àquilo que em si era supremo[20], de que pretende dizer, senão do que não se circunscreve a limitação alguma, do que não possui posição adequada ou definição qualquer possível? Todavia, o que não tem limites, ou "forma", na acepção vulgar do termo, pode confundir-se com um mero nada, com aquilo que simplesmente não é ou não existe. Deus, contudo, *é*. E se diz ser o Ser supremo (*summum esse*). Portanto, não é um nada e tampouco pode ser, não sendo. Daí que uma simples negação, pelo recurso exclusivo à apófase (*ἀπόφασις*)[21], a qual daria conta daquilo que não é, torna-se insuficiente para expressá-lo, pois que *é* supremamente. O discurso de tipo apofático, por conseguinte, carece de ir além, a fim de que ao não dizer algo, diga mais que quando diz. Trata-se, pois, de expandir não apenas os recursos da negação, mas também os da própria linguagem, de modo geral, para muito

---

[17] (1Cor 1,24): "*Χριστὸν... θεοῦ σοφίαν*".
[18] (Êx 3,14): "*ἐγώ εἰμι ὁ ὤν*".
[19] (*Conf.* 3,6,11): *"interior intimo meo..."*
[20] (*Ibid.*): *"... et superior summo meo"*.
[21] < *Ἀπό + φημί.*

além do que se pode dizer, rompendo as fronteiras dum dizer que seja meramente conceitual, ainda que ao final seja preciso reconhecer não ser possível ir além da visão embaçada e enigmática dum espelho. O fato de ser ilimitado, contudo, não se refere ao que não tem limites por não ser, e sim ao que não tem limites por estar além de qualquer limitação, não aquém, como o inexistente e informe; numa palavra, Deus não seria ilimitado por não ter forma, e sim por ser a suprema Forma, fonte de tudo o que é e do que possui forma, algo como a Hiperforma (*ὑπέρειδος*)[22], ou seja, aquilo que reside além de toda forma, que se denomina Forma apenas de modo impróprio, por falta de recursos linguísticos para dizer o que, embora sendo a origem (*ἀρχή*) de toda forma, ele mesmo não se limita a forma alguma, não por não ser, pois o que não possui forma não é, mas por hiperser (*ὑπέρειμι*)[23], isto é, por estar infinitamente "além de" (*ὑπέρ-*) tudo o que é — isso, se se resignasse unicamente à teologia superlativa e apofática dum [pseudo-] Areopagita, por exemplo. E contudo, embora não tenha forma, constitui-se esse Ser supremo uma como que Forma perfeita, diz-se, que paradoxalmente é invisível, ilimitada e indefinível, não sujeita às determinações do tempo e do espaço, que lhe confeririam *limes* e *finis*, ou seja, uma determinação que o tornaria limitado e definível: definível por ser limitado; limitado por ser definível. Numa palavra, uma Forma-sem-forma, pois que é a forma, senão um certo limite? Ou então, um Limite perfeito, um Limite-sem-limite, se se pode dizê-lo, que, embora a tudo imponha limites, ele mesmo não se limita, não constituindo limite a si mesmo nem se restringindo por qualquer limite a si exterior.

Por esse prisma, pode-se dizer que a retórica extrapola sua função persuasiva, sendo utilizada primordialmente, e com todos os seus mecanismos, para fazer filosofia, ao buscar-se, não apenas pela investigação conceitual, mas também pelos recursos não-racionais da linguagem, chegar à verdade, conforme precedente ilustre aberto pelo próprio Platão, e não apenas quando recorre ao mito, mas em toda a sua escritura, como se pode claramente perceber tanto na *República* como no *Fedro* e no *Banquete*, não excetuadas as demais obras; escritura essa que se desenvolve num movimento dialético de tonalidade escancaradamente poética, para não dizer retórica, movimento extremamente elaborado, não única e objetivamente para persuadir, e sim persuadir-se de algum objeto; no caso, da própria Verdade. Constata-se, pois, uma aplicação filosófica da retórica, tanto em Platão como em Agostinho, com o fito de chegar-se à uma apreensão do que ambos entendem por Verdade.

---

[22] < *Ὑπέρ* + *εἶδος*.
[23] < *Ὑπέρ*+*εἰμί*, *ὑπερούσιος*.

Desde a Antiguidade, fosse na ágora ou no fórum, em tribunais ou assembleias, julgando, deliberando ou louvando e vituperando, sobre os rostros da Roma republicana ou na colina de Ares da Atenas democrática, fosse em que gênero fosse, todo discurso devia submeter-se a normas mais ou menos rígidas, segundo os objetivos que se propunha atingir. E mais, fosse no juízo duma causa qualquer pretérita, na deliberação sobre algum curso de ação futuro, ou na contemplação das qualidades dalgum objeto ou ação presente, objetivos que se empreendessem respectivamente em vista do justo ou do injusto, do conveniente ou do inconveniente, e do belo ou do feio, enfim, fosse em que gênero fosse, jamais foram essas atividades e interesses exclusivos da práxis retórica. Ao contrário, a retórica, ou antes e melhor, a teoria do discurso, permeava todas as atividades que se permitia dizer discursivas, como a poética, a historiográfica, a trágica, a médica, a epistolográfica, a didática, a gramática, entre tantas outras, não excluídas nem mesmo as plásticas, como a estatuária, a pictórica ou mesmo a arquitetônica e urbanística, com o genial Hipodamo de Mileto, por exemplo, e muito menos a filosófica. De fato, fosse onde fosse, com o nome e a correspondente intensidade que se aplicasse a tais atividades, tratou-se amiúde *nelas* de temas os preferidos do discurso filosófico antigo, como a Justiça, o Belo e o Bem[24], e seus antípodas, em discussões ou discursos que versavam sobre os sistemas mais apropriados de governo (*πολιτεία*), sobre os costumes e comportamentos, o que veio a denominar-se ética, ou mesmo sobre a beleza em todas as suas formas, fosse a do conhecimento ou a relativa a outras formas de manifestação estética, o que se patenteia na obra de praticamente todas as escolas filosóficas antigas. Retórica e filosofia, portanto, ao menos na Antiguidade, estiveram inextricavelmente ligadas, fosse por meio dum entrelaçamento harmonioso de fios alisados e desembaraçados, fosse, ao contrário, por meio duma ligação conflituosa de fibras que se espetam num emaranhado de natureza áspera e enrugada.

Em se considerando a filosofia também um gênero de discurso, cumpria, pois, inseri-la numa das três grandes categorias ou gêneros retóricos, conforme a teoria antiga os entendia, a saber, o demonstrativo ou epidítico[25], cuja matéria é o belo e o feio[26], a que se vota respectivamente elogio ou censura[27], por ser o que melhor se adapta ao discurso filosófico, conforme explica Reboul (2000, pp. 110-112):

---

[24] Ἡ *δικαιοσύνη*, *τὸ καλόν*, *τὸ ἀγαθόν*.
[25] Ἐ*πιδεικτικόν* (*demonstratiuum*).
[26] Τὸ *καλόν καὶ τὸ κακόν*.
[27] Ἔ*παινος καὶ ψόγος*.

> Se cumprisse vincular a filosofia a um dos três gêneros, seria ao epidítico. De fato, numa causa é sempre preciso suplantar, impor um veredito para por fim ao debate. Uma tese, porém, nunca é imposta, e sim proposta. [...] Convém lembrar que no *Eutidemo*, assim como em todos os diálogos, os interlocutores são apenas vozes interiores de Platão, que vê a filosofia como um diálogo consigo mesmo; por isso, quando o filósofo propõe uma tese, o faz primeiro a si mesmo. E a retórica então? Como todo diálogo, o diálogo interior também a utiliza […] Portanto, o que distingue o filósofo [...] do político e do advogado é que ele sustenta ao mesmo tempo o *pró* e o *contra*, é que ele é ao mesmo tempo o advogado e seu adversário.

Os autores do *Tratado da Argumentação*, Perelman e Tyteca (2002, p. 60), partilham de opinião semelhante, sugerindo igualmente a inserção do discurso filosófico, que associam ao discurso educativo, no gênero epidítico, pois tanto um como outro visam

> não à valorização do orador, mas à criação de uma certa disposição entre os ouvintes. Contrariamente aos gêneros deliberativo e judiciário, que se propõem obter uma decisão de ação, o discurso epidítico, como o discurso educativo, criam uma mera disposição para ação, pelo que é possível aproximá-lo do pensamento filosófico.

Coube aos estoicos, porém, essa aproximação entre a filosofia e o gênero epidítico, lembra Nietzsche, em seu *Curso de Retórica* (1999b, p. 35), uma vez teriam sido os epígonos de Zenão os primeiros a associar o discurso demonstrativo ou encomiástico[28] à proposição ou tese (*θέσις*) e o deliberativo e o judiciário[29] à suposição ou hipótese (*ὑπόθεσις*), de modo que os gêneros utilizados nas assembleias e nos tribunais atrelar-se-iam a um discurso de cunho prático (*πρακτικός*), ou seja, à retórica, ao passo que ao discurso de tipo teórico ou contemplativo (*θεωρητικός*), isto é, à filosofia, caberia o gênero que se votava ao panegírico.

Embora inserido num gênero retórico específico, imagina-se para o discurso filosófico uma como necessidade de extrapolar os limites que se lhe impõem por esta inserção, num mais que aceitável intercâmbio de gêneros: do judiciário ao epidítico e deste ao deliberativo; gêneros que, conforme admoestava Quintiliano em sua *Institutio oratoria* (3,4,16), prestavam-se precioso auxílio mútuo:

> Que eu não concorde com aqueles que pensam que a matéria encomiástica restringe-se à questão das honras, a deliberativa, à das coisas úteis, e a judiciária, à das coisas justas, lançando mão duma classificação mais apressada e fácil do que verdadeira. Todos [os gêneros], com efeito, prestam-se de algum modo auxílio recíproco; pois no encômio trata-se também da justiça e da utilidade, assim como da honra, nas deliberações; e raramente encontrarás um causa judicial em que não se encontrem ao menos em parte algumas dessas matérias que mencionamos acima.[30]

---

[28] *Λόγος ἐγκωμιαστικός.*

[29] *Λόγος συμβουλευτικός καὶ δικανικός.*

[30] (*Inst or.* 3,4,16): *"Ne iis quidem accesserim, qui laudatiuam materiam honestorum, deliberatiuam utilium, iudicialem iustorum quaestione contineri putant, celeri magis ac rutunda usi distributione quam uera. stant enim quodam modo mutuis auxiliis omnia; nam et in laude iustitia utilitasque tractatur et in*

Essa preceituação de intercâmbio se fazia igualmente necessária para a elocução, no caso dos gêneros de discurso humilde, temperado e sublime, como se pode depreender das diretrizes apresentadas, agora por Agostinho, no *De doctrina christiana* (4,20,38):

> E embora esse mestre [da oratória cristã] deva ser um expositor de grandes assuntos, nem sempre deve dizê-los de modo elevado [*granditer*]; ao contrário, [que fale] de modo humilde [*submisse*], quando se ensina algo, de modo temperado [*temperate*], quando se vitupera ou louva alguma coisa. No entanto, quando se deve fazer algo — e falamos para esses que devem fazê-lo mas não o querem —, então as coisas que são elevadas devem ser ditas de modo elevado e apropriado para mover os espíritos. E algumas vezes, a respeito de um único e mesmo tema elevado fala-se não apenas de modo humilde se se está ensinando, mas também de modo temperado, se se está pregando, e de modo elevado, se se está persuadindo um espírito desviado [da verdade], a fim de que se converta.[31]

Intercâmbios dum outro jaez se podem ainda perceber no recurso da filosofia de Agostinho aos elementos patético e ético, em que se podem verificar novamente as três grandes categorias persuasivas da retórica, *lógos*, *êthos* e *páthos*, em operação sincrônica. De fato, ao socorrer-se filosoficamente da retórica, Agostinho lança mão dum discurso que não se limita aos argumentos exclusivamente racionais, tendo em vista atingir uma Verdade que se situa muito além da razão. As emoções ou paixões, conquanto consideradas desde a Antiguidade muito aquém da parte que se diz racional da alma, constituem paradoxalmente uma porta de acesso ao suprarracional, que se não expressa perfeitamente por palavras, senão as carregadas do elemento patético, ou seja, carregadas daquilo mesmo que no ser humano pertence ao âmbito do inexplicável, do indefinível. Neste sentido, por uma espécie de analogia, o recurso ao que se não explica ou define no ser humano serve para expressar aquilo que é também inexplicável e indefinível, e que lhe é simultaneamente imanente e transcendente, a própria divindade. Admite-se, inquestionavelmente, que o recurso ao *páthos*, ao apelo emotivo, não dá conta de explicar o Ser, e tampouco pretende fazê-lo; ao contrário, aspira somente edificar uma ponte através da qual os sentimentos humanos mais intensos, igualmente inexplicáveis e inexprimíveis, sirvam de analogia a que se possa expressar ou, quando não, ao menos aproximar-se do inexplicável e inexprimível, interior e ulterior, de modo tão oblíquo e vago

---

consiliis honestas, et raro iudicialem inueneris causam in cuius non parte aliquid eorum quae supra diximus reperiatur".

[31] (*Doc. christ.* 4,20,38): *"Et tamen cum doctor iste debeat rerum dictor esse magnarum, non semper eas debet granditer dicere, sed submisse cum aliquid docetur, temperate cum aliquid uituperatur siue laudatur. cum uero aliquid agendum est — et ad eos loquimur, qui hoc agere debent nec tamen uolunt —, tunc ea quae magna sunt, dicenda sunt granditer, et ad flectendos animos congruenter. et aliquando de una eademque re magna et submisse dicitur si docetur, et temperate si praedicatur, et granditer si auersus inde animus ut conuertatur impellitur".*

como a imagem enigmática dum espelho embaçado, conforme diria Paulo[32]. É preciso guardar bem a distinção entre estes dois objetos em sua irracionalidade específica, pois enquanto as paixões da alma são consideradas irracionais por não se sujeitarem a um mecanismo racional de temperança e controle, o divino, muito ao contrário, só se diz irracional dum modo derivado, metafórico, ou mesmo impróprio, por estar muito além da razão, numa dimensão de suprarracionalidade (*ὑπερνόησις*), quando então a razão não pode dar conta de compreendê-lo ou expressá-lo. O suprarracional divino não deixa de ser razão, pois é a própria Razão ou Inteligência suprema, que, contudo, não é alcançável e menos ainda penetrável pela humana. Os dois só se dizem irracionais exatamente nisso, no fato de não poderem ser compreendidos ou expressos pela razão humana, embora esteja um muito abaixo dela, ao passo que o outro, muito acima. Na verdade, a Razão eterna de Deus como que pode ser tangenciada, mas de modo muito inusitado, como se há de ver, em supremo silêncio, num calar completo dos sentidos e da própria racionalidade humana. Trata-se duma Razão inapreensível em sua eternidade, dum pensamento que se pensa a si mesmo numa dimensão intemporal, onde tudo o que pensa é pensado sempre, incessante e simultaneamente duma vez por todas, pois para este Pensamento ou Palavra divina, que é o próprio Ser, tudo o que pensa simplesmente *é*.

Nas *Confissões*, pode-se dizer que a própria matéria (*res*) ajuda a definir o gênero a que se deve recorrer, ou que se deve aplicar para atingir os fins desejados. Em sendo assim, a necessidade do uso de mecanismos retóricos decorre do objeto em questão[33]. Todavia, o tema a ser tratado não é o único agente determinante do uso de recur-

---

[32] (1Cor 13,12): "Pois agora vemos através dum espelho em enigma, mas então [veremos] face a face; agora conheço em parte, mas então [re]conhecerei [profundamente, *ἐπί-*] conforme também fui [profundamente, *ἐπί-*] [re]conhecido" (*βλέπομεν γὰρ ἄρτι δι᾽ ἐσόπτρου ἐν αἰνίγματι, τότε δὲ πρόσωπον πρὸς πρόσωπον· ἄρτι γινώσκω ἐκ μέρους, τότε δὲ ἐπιγνώσομαι καθὼς καὶ ἐπεγνώσθην*).

[33] Esta via, contudo, não é de mão única, pois não se trata apenas do objeto a definir a linguagem a que se recorre, mas também a contramão, o fato de a linguagem escolhida estabelecer não apenas novas maneiras de argumentar, mas possibilitar novas relações e modos de expressão que permitam abeirar-se do objeto tratado e buscar compreendê-lo, a não dizer defini-lo, por um novo prisma. De fato, argumenta Toye (2013, p. 70), "devemos ver a retórica, portanto, não meramente como um meio por que a ideologia é expressa, mas também como um meio por que é trazida à existência", isso porque as ideias, justifica o autor (*ibid.*), "não simplesmente vêm a ser de modo espontâneo, mas são em uma certa medida geradas, ou provocadas, pelas demandas dos processos da retórica", como se todo "revolucionário" — termo que não necessariamente se restringe à ação política, escopo do autor, uma vez Agostinho em muitos aspectos poder ser considerado como tal — "fosse obrigado a marchar para a batalha voltado para trás" (SKINNER, Q. *apud* TOYE, *ibid.*), isso porque as ideias, por mais aparentemente reformistas sejam, edificam sua novidade sobre as estruturas retóricas pré-existentes: "Eles podem ter a sensação de estar transmitindo verdades bastante antigas, mas são frequentes vezes obrigados a encontrar novos modos de expressá-las. Esses novos modos de expressão nunca deixam as ideias inalteradas. É um hábito natural o de considerar as ideias como representação do conteúdo e a linguagem como representação da forma e, portanto, num certo sentido, como sendo ambas diferentes, ou mesmo antitéticas, uma em relação à outra. Contudo, as

sos retóricos e de uma linguagem que se bem pode denominar poética ou, quando não, retórico-poética. Para quem escreve e o que pretende o autor das *Confissões*? Sabe-se que discurso algum está desprovido de intencionalidade, que, no dizer de Koch (1998, p.7), refere-se em última instância à existência dum sujeito "planejador" que pretenda, em sua interrelação com outros tantos sujeitos, construir um texto, influenciado por "complexa rede de fatores", a fim de perseguir certos resultados. Portanto, o texto, ou atividade verbal, sendo regido por uma certa intencionalidade, pretende sempre atingir uma meta, perseguir um dado objetivo e realizá-lo. Contudo, deixados os demais propósitos e pseudoproprósitos do autor Agostinho de parte, se se isolasse e imprimisse destaque ao que se poderia denominar o tema principal da obra, "Deus", de par com a própria "alma", que se descortinaria, senão um extenso diálogo entre uma *alma* e seu *Deus*, no interior mais íntimo de si mesma, mas também na excelsitude mais elevada que possa atingir? De fato, nada mais quer conhecer o eu-narrante além de seu Deus e de *sua* própria alma, na sequência da proposta embrionária dos *Solilóquios*[34], objetos esses que se fazem representar pelos pronomes de primeira e segunda pessoa, *ego* e *tu*, e que para muito além de constituir o tema essencial das *Confissões*, fazem-se o próprio motor a definir-lhe toda a gama de recursos e ferramentas que se utilizam para levar a efeito esse propósito de conhecimento: conhecimento de si e daquele que lhe está muito, muito dentro e além, e ainda mais e mais acima, além do além[35].

Foi dito que a necessidade dos recursos retórico-poéticos surge do objeto tratado, que, no caso, é o próprio Deus: Ser supremo, absolutamente inteligível[36], eterno e também inefável. E é aqui que começam os problemas, exatamente na inefabilidade divina, sem deixar de lado sua infinitude, sua eternidade e outros tantos "atributos" seus problemáticos para a linguagem que pretenda expressá-los. "Inefável", conforme lexicografado pela equipe de Antônio Houaiss[37], é aquilo que, em virtude de sua própria natureza, não se pode nem nomear, muito menos descrever. Pois bem, como dizer Deus, que se tem por inominável e indescritível, sem ser forçado a sujeitar-se aos grilhões da

---

ideologias são elas mesmas construções retóricas, o que equivale a dizer, pois, que não podem ser separadas das estruturas retóricas de que elas são compostas".

[34] (*Sol.* 1,2,7): No diálogo entre Agostinho [A.] e a metagoge de sua *ratio* [R.]: "A. Desejo conhecer Deus e a alma. R. Nada além disso? A. Absolutamente nada" (*A. deum et animam scire cupio. R. nihilne plus? A. nihil omnino*).

[35] *Ὑπερ-υπερουσίως*.

[36] Quer-se dizer aqui que Deus é absolutamente contrário ao que se percebe pelos sentidos, i.é, ao mundo sensível. Com efeito, o puro inteligível não pode jamais ser captado por algum dos sentidos corpóreos — e em sentido estrito, nem mesmo pela inteligência, sendo melhor descrito como ininteligível.

[37] HOUAISS, Antônio [Instituto A.H.]. *Houaiss Eletrônico. Versão Monousuário 1.0.* Rio de Janeiro: Editora Objetiva, 2009. (Verbete: "Inefável".)

apófase, rendendo-se às limitações duma abordagem exclusivamente negativa? Haveria, enfim, uma alternativa ao discurso apofático? Uma maneira de expandir seu alcance? Não que Agostinho o rejeitasse de todo, sem dúvida, mas sente-se que ele ansiava ir muito além da simples negação. Ora, certamente não haveria de confiar que a linguagem humana dissera já sua última palavra, no esgotamento dos recursos retórico-poéticos tão explorados por autores por si mesmo exaltados, como Platão, Terêncio, Virgílio, Cícero, Apuleio, entre outros. De modo nenhum. Conquanto reconhecesse os desafios impostos à própria linguagem, sua insuficiência crônica, ainda assim, como é perceptível, acreditava Agostinho poder ir muito além da própria negação; negação esta, em primeira instância, cujas pernas ele mesmo dera conta de fraturar, em seu diálogo *Contra Academicos*. Trata-se aqui, todavia, dum outro aspecto da negação, mas não de todo dissociado do ceticismo neoacadêmico, que suspeitava de toda e qualquer possibilidade de acesso à verdade. Com efeito, a Verdade (e com "V" maiúsculo) estava por trás de todo projeto filosófico agostiniano, não apenas para as *Confissões*, mas de toda uma vida. Inaceitável desacreditá-la. Mestre em retórica, Agostinho irá recorrer aos seus mecanismos para expandir os próprios limites da linguagem e das consequentes possibilidades do discurso que pretendesse versar sobre o sagrado. Embora insuficiente, a linguagem podia ir além, e devia, no intuito de exprimir o inexprimível, de conceber ao menos uma ideia, ainda que inconsistente, do inconcebível, de sugerir uma como que imagem ou noção do indefinível.

E o filósofo sabia muito bem das dificuldades envolvidas no desafio, da insuficiência do instrumento linguístico, que é não apenas temporal, mas também finito ou limitado em sua natureza corpórea. Nos sétimo e nono livros das *Confissões*[38], quando trata, ainda que brevemente, dos exercícios espirituais de ascensão e acesso ao Ser e de sua consequente contemplação, reconhece a necessidade dum desnudamento total, o que inclui o da própria linguagem, estendendo-se ainda ao próprio pensamento, até que se atinja o mais absoluto silêncio, de tudo que poderia exprimir-se de algum modo, quando o ser vê-se diante do Ser, e o homem pode então vislumbrar face a face[39] aquilo que verdadeiramente *é*. Mas se quando se aproxima do Ser faz-se mister aproximar-se em silêncio absoluto, desnudado não só do falar como do próprio pensar, ou seja, despojado de toda e qualquer palavra, como descrevê-lo, a ele que só se pode perceber no mais perfeito silenciar do falar e da própria razão? Treva profunda e impenetrável, um tudo

[38] (*Conf.* 7,17,23; 9,10,23-5.)
[39] (1Cor 13,12): "*πρόσωπον πρὸς πρόσωπον*".

que mais parece o nada, o mais absoluto nada, que, contudo, é tudo. Eis, portanto, o desafio, e dos mais instigantes, do qual não se pode evadir, pois ao homem, e de modo especial àqueles aos quais se incumbiu o ônus da pregação, como os epíscopos, cabe falar, e falar de Deus, pois "ai dos que se calam" a seu respeito[40] ou, como dissera Paulo, "ai de mim se não anunciar o Evangelho"[41], a fim de que o rebanho não escape do aprisco, nem se atemorize, por não poder alçar voo mais alto. Enfim, cabe-lhe falar e simplificar, falar e tornar acessível o inacessível para que os simples e pequeninos[42] possam também "entrar no gozo do seu Senhor"[43], pois, do contrário, tais coisas não se poderiam fazer compreender corretamente, conforme queixava-se o eunuco etíope a Filipe, na estrada de Jerusalém a Gaza, ao tentar ler o texto de Isaías:

> E eis que um homem etíope, poderoso eunuco de Cândace, a rainha dos etíopes, o qual era [responsável] por todo o seu tesouro, [e] que veio para Jerusalém [para] adorar, estava retornando e, sentado em seu carro, lia o profeta Isaías. Disse então o Espírito a Filipe: "Aproxima-te e fica grudado a este carro". Correndo até ele, então, Filipe ouviu [que] o [eunuco estava] lendo Isaías, o profeta, e disse [-lhe]: "Acaso compreendes o que estás lendo?". E o [eunuco] lhe disse: *"Ora, como poderia, se não há quem me oriente?"*. E insistiu a que Filipe subisse [no carro] e se sentasse a seu lado.[44]

Eis portanto a proposta deste trabalho: destacar o emprego filosófico da retórica nas *Confissões*, ou talvez, de modo mais apropriado, o emprego filosófico duma palavra retórica: palavra circular, tautócrona, figurada, poética, ambígua, oracular, paradoxal e, por fim, tão silenciosamente eloquente como eloquentemente silenciosa. Numa primeira parte, pretende-se ressaltar a circularidade e tautocronia duma palavra retórica que quer invocar, louvar e conhecer, mas que não prescinde da fé, tampouco da inteligência daquilo em que pretende crer e que quer apregoar, o que se fará por meio duma leitura dos dois primeiros parágrafos do livro inaugural das *Confissões* (1,1,1-2). Na sequência, procurar-se-á analisar os mecanismos elocutórios da palavra retórica com que Agostinho pretende dar conta da própria Palavra divina, o *Verbum* que se fez carne, mecanismos que se destacam em inúmeras passagens das *Confissões*, desde a obliquidade duma

---

[40] (*Conf.* 1,4,4): *"uae tacentibus de te"*.

[41] (1Cor 9,16): "*οὐαὶ γάρ μοί ἐστιν ἐὰν μὴ εὐαγγελίσωμαι*".

[42] (Mt 11,25): "*νηπίοις*".

[43] (Mt 25,21; 23): "*εἴσελθε εἰς τὴν χαρὰν τοῦ κυρίου σου*".

[44] (At 8,27-31): "[...] *καὶ ἀναστὰς ἐπορεύθη. καὶ ἰδοὺ ἀνὴρ Αἰθίοψ εὐνοῦχος δυνάστης Κανδάκης βασιλίσσης Αἰθιόπων, ὃς ἦν ἐπὶ πάσης τῆς γάζης αὐτῆς, ὃς ἐληλύθει προσκυνήσων εἰς Ἰερουσαλήμ, ἦν τε ὑποστρέφων καὶ καθήμενος ἐπὶ τοῦ ἅρματος αὐτοῦ καὶ ἀνεγίνωσκεν τὸν προφήτην Ἠσαΐαν. εἶπεν δὲ τὸ πνεῦμα τῷ Φιλίππῳ· πρόσελθε καὶ κολλήθητι τῷ ἅρματι τούτῳ. προσδραμὼν δὲ ὁ Φίλιππος ἤκουσεν αὐτοῦ ἀναγινώσκοντος Ἠσαΐαν τὸν προφήτην καὶ εἶπεν· ἆρά γε γινώσκεις ἃ ἀναγινώσκεις; ὁ δὲ εἶπεν· πῶς γὰρ ἂν δυναίμην ἐὰν μή τις ὁδηγήσει με; παρεκάλεσέν τε τὸν Φίλιππον ἀναβάντα καθίσαι σὺν αὐτῷ*".

linguagem que busca incessantemente extrapolar seus limites, encontrando um certo modo novo de dizer com arte, para fazer uso da definição de Quintiliano[45], ao silêncio dum dizer que tudo diz nada dizendo, em sua pretensão de exprimir o inexprimível. Pretensão louvável, faz-se mister dizê-lo, que constitui a própria tese que aqui se defende: a tentativa por parte de Agostinho de superar os limites impostos por uma linguagem balizada pela negação. Em assim sendo, configura-se este trabalho como um estudo filosófico dos recursos retóricos utilizados pelo pensador de Hipona, de modo especial as figuras de elocução, que se utilizam como meio de ultrapassar os limites da própria linguagem, em especial a da negação (*ἀπόφασις*), a fim de que se cumprisse a missão cristã da pregação do Verbo encarnado.

Missão essa, conforme assevera Étienne Gilson (2000, pp.162-163)[46], referindo-se primordialmente às artes plásticas, que só se tornou possível pela própria encarnação do Verbo. De fato, ao fazer-se homem, na figura de Cristo, Deus tornou-se "representável". No entanto, o que Gilson refere especificamente à pintura e à estatuária, entre outras modalidades de arte visual, pode sem qualquer risco ser transferido para as artes da palavra, seja a palavra poética ou literária, seja a retórica, seja ainda a filosófica:

> No Cristianismo o problema era inevitável. Ao encarnar-se a si mesmo na pessoa de Jesus Cristo, Deus fez-se homem: *et homo factus est*. Agora, como um homem, Deus tornou-se representável. Representar Deus, o Pai, é uma incumbência sem esperança, mas pintar imagens ou esculpir estátuas de Deus, o Filho, não é de modo nenhum um absurdo. Todos os eventos da vida de Cristo são igualmente representáveis na forma de imagens; e o primeiro deles todos é a crucifixão, ou simplesmente a cruz, vista como instrumento da redenção do homem. Este princípio tinha sido concedido logo no primeiro século da era cristã […][47].

Uma vez Deus se tendo feito carne e habitado entre os homens na figura de Cristo, segundo a narrativa de João[48], tornou-se possível então não apenas vê-lo, mas também a sua glória, o que seria impossível no caso do Pai; e mais, vê-lo "cheio de graça e verdade"; graça e verdade que possui por ter lugar à direita do Pai, como Filho unigênito. Em sendo assim, a respeito de Cristo — Deus na pessoa do Filho —, torna-se doravante

---

[45] (*Instr. or*. 9,1,14): *"arte aliqua nouata forma dicendi"*.

[46] Ver de modo especial o cap. 8, *"Art and Christianity"*.

[47] (GILSON, 2000, 162-163): *"In Christianity the problem was unavoidable. By incarnating Himself in the person of Jesus Christ, God was made man:* et homo factus est. *Now, as a man, God became representable. To represent God the Father is a desperate undertaking, but to paint images or to carve statues of God the Son is by no means an absurdity. All events in the life of Christ are likewise representable in the form of images, and first of all the crucifixion, or simply the cross seen as the instrument of man's redemption. This principle was conceded as early as the first century of the Christian era […]"*.

[48] (Jo 1,14): "E o Verbo se fez carne e habitou entre nós; e vimos a sua glória, glória como Unigênito, ao lado do Pai, repleto de graça e verdade" (*καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν, καὶ ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ, δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός, πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας*).

possível não apenas falar, como entoar cânticos, discorrer, além de vê-lo, adorá-lo, e até representá-lo em afrescos, mosaicos, na pedra, como gostavam de fazer os antigos com suas divindades e heróis. Soube-se de sua vida, ouviram-lhe as palavras, seu *uerbum* divino; e embora feito carne, presenciaram-lhe os prodígios, as curas; compartilharam-lhe das refeições, do cálice de vinho e até do fardo da cruz, com Simão de Cirene[49]; beijaram-lhe as mãos, as faces, tomaram-lhe a túnica inconsútil. Enfim, teve uma vida humana que se pudesse narrar; proferiu palavras que se pudessem não apenas ouvir, mas registrar na memória e em pergaminhos, que se pudessem reproduzir em prosa e verso, em récita e canto; palavras que se pudessem examinar, especular, em que se pudesse crer ou de que se pudesse duvidar; enfim, palavras: palavras divinas, proferidas pela própria Sabedoria de Deus enquanto encarnada; palavras que foram seu testemunho, sua herança aos homens, acima de tudo: palavras saídas da Palavra divina que se fez carne e viveu e morreu entre os homens, sem, contudo, deixar de ser a Palavra, o Verbo de Deus. E assim, como o *Lógos* encarnado, a Palavra divina torna-se não apenas preocupação filosófica, mas a própria sabedoria (*σοφία*), que também a filosofia grega perseguia, havia séculos.

Nesse caso, explica Chadwick, o grande mérito da tradução e adaptação do conteúdo cristão palestino para a linguagem filosófica grega coube à empresa intelectual do judeu-helênico e cidadão romano Saulo de Tarso, que posteriormente se metamorfosearia no *kosmopolítēs* Paulo, o qual soube com extrema perspicácia transferir a expectativa escatológica das primeiras comunidades (*ekklēsíai*) judaico-cristãs de então por uma permanente preocupação com a origem (*arkhḗ*), o próprio Cristo, doravante entendido como a Sabedoria incriada de Deus, presente desde a criação do mundo:

> Talvez a principal razão para o sucesso de Paulo tenha sido sua extraordinária versatilidade e capacidade de adaptar-se às circunstâncias de sua audiência: ele possuía o poder de traduzir o Evangelho Palestino em linguagem inteligível para o mundo grego, tendo-se tornado, por isso mesmo, o primeiro apologista cristão. A primeira geração de cristãos palestinos tinha a expectativa do retorno do Senhor [*παρουσία*] em glória para dentro em breve. Paulo percebe que a doutrina do fim iminente do mundo era antes um passivo que um ativo na evangelização do mundo grego, onde o interesse especulativo dominante estava na origem das coisas [*ἀρχή*]. Ele transfere a ênfase de Cristo como fim para Cristo como Sabedoria de Deus na criação, preexistente desde a eternidade e o poder imanente pelo qual a diversidade múltipla do cosmos está salva da desintegração.[50]

---

[49] (Lc 23,26).

[50] (CHADWICK, 1993, p. 20): *"Perhaps the chief reason for Paul's success was his extraordinary versatility and capacity for adapting himself to the situation of his audience: he had the power to translate the Palestinian Gospel into language intelligible to the Greek world, and thereby became the first Christian apologist. The first generation of Palestinian Christians expected the Lord to return with glory very shortly. Paul perceived that the doctrine of the imminent end of the world was a liability rather*

Tornar-se-ia lícito, a partir de então, não apenas acreditar nele e buscá-lo, ele que era a "sabedoria de Deus"[51], mas também procurar entender tanto quanto possível suas palavras, ou a ele mesmo, a própria Palavra que se fez carne. E se é assim, buscá-lo é também buscar a Sabedoria, o Caminho, a Verdade, e a Vida[52], que são igualmente filosóficos, em última instância, pois conduzem à felicidade, à tão almejada *uita beata*[53] dos romanos ou *eudaimonía*[54] grega, propósito último, a não dizer teleológico, das principais escolas filosóficas desde a era Alexandrina.

Então, qual a dificuldade, se suas palavras ali estavam, grafadas nos códices cristãos, para todos, em linguagem extremamente simples? De fato, conhecer o Filho, que se deu a conhecer na carne, e compreender-lhe as palavras, não parece obstáculo intransponível ou mesmo difícil; mas crer nele, sabê-lo e aceitá-lo como o próprio Verbo encarnado, eis o desafio. O próprio Platão já empreendera edificar uma ponte entre o corpóreo e o incorpóreo, que fizesse a passagem da multiplicidade à Unidade perfeita, assim como Plotino e seus epígonos, com mais ou menos sucesso. Todavia, como justificar a presença do puro inteligível e inapreensível, da própria Unidade eterna na multiplicidade, sem as hierarquias dos demônios intermédios a que recorreu a teurgia dum Porfírio, por exemplo? Como justificar o Deus eterno e imutável, indivisível e incorruptível, inabalável, perfeito, criador do céu, da terra, dos astros no firmamento e do próprio firmamento, enfim, de toda a natureza, criador e regente providente de tudo, submetido então a tudo o que criou: à sucessão dos tempos, às intempéries, às necessidades decorrentes da matéria e, o que era o pior e mais insuportável aos antigos, submetido ao capricho dos homens, da pseudoautoridade provincial do Sinédrio judeu à tergiversante *potestas* romana, e, por fim, ao escárnio humilhante das cusparadas e torturas, ao peso do madeiro e à crucifixão infamante, ao lado de escravos e malfeitores?

Trata-se aqui apenas de equacionar a questão, problema de fundo filosófico, para não dizer teológico, profundo e abissal, em que os primeiros pensadores se viram precipitados nos primórdios da era cristã. Tal problema, se quisesse ser já de início abordado, devia ter instrumentos a que recorrer, categorias que, como pilares, sustentassem os

---

than an asset in evangelizing the Greek world where the dominant speculative interest was in the beginning of things. He transferred the emphasis from Christ as the end to Christ as the Wisdom of God in creation, pre-existent from eternity and the immanent power by which the manifold diversity of the cosmos is saved by disintegration".

[51] (1Cor 1,24): "*Χριστὸν θεοῦ δύναμιν καὶ θεοῦ σοφίαν*".

[52] (Jo 14,6): "*ἐγώ εἰμι ἡ ὁδὸς καὶ ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ ζωή*".

[53] "A vida feliz" ou "bem-aventurada".

[54] *Εὐδαιμονία*.

andaimes das ideias. A filosofia antiga, com os recursos do platonismo, por exemplo, oferecia diversas destas "categorias", sem mencionar as dos próprios peripatéticos. Pensadores como o judeu Filo, e depois dele Clemente e Orígenes, na esteira dos alexandrinos, e mais tarde Ambrósio, abrem as portas da alegoria, duma visão mais flexível e espiritualizada da letra, sob a inspiração do próprio Paulo[55]. Mas seria isso o bastante?

Percebe-se, de modo cristalino, como a mediação de Cristo se torna uma espécie de "chave" a franquear as portas à filosofia, soltando os grilhões duma abordagem de cunho exclusivamente apofático, que se pode constituir não apenas um desestímulo ao pensamento, como também o reconhecimento da impossibilidade de concepção de qualquer ideia acerca do absoluto, o que, em última instância, ou em instância única, redunda numa impossibilidade de apreensão e de compreensão, por mínima que seja, do Ser, e com ele, do homem e de seu próprio ser. Destarte, a mediação de Cristo torna possível ao homem vencer a linguagem constrangedora dum discurso exclusivamente negativo, permitindo-lhe dalgum modo tratar do infinito, imerso embora esteja na finitude. Eis então o sentido filosófico da encarnação, permitir que a Palavra, Sabedoria eterna de Deus, possa ser apreendida, compreendida, pregada e ensinada, até mesmo aos simples e pequeninos, pois que se "submete" aos limites do verbo e da compreensão humanos, aos limites do próprio tempo e de suas condicionantes, neste mundo de "peregrinação". E deste modo, torna-se não apenas possível falar de Deus, como também necessário, pois o Verbo, uma vez encarnado, utilizou-se também da linguagem humana, ele que é a própria "Linguagem" divina e absoluta, que não representa o pensamento, mas é o próprio Pensamento que se pensa a si mesmo; ele que se utilizou do sistema alfabético-silábico para instituir seus mandamentos e fazer saber sua vontade aos homens, a boa-mensagem (*εὐαγγέλιον*) que doravante devia ser proclamada universalmente por seus enviados (*ἀπόστολοι*). Com o Cristo, doravante, seria possível saber a vontade de Deus, vontade imutável e eterna, estabelecida por ele, e agora saída de sua boca carnal, proferida numa sequência temporal, constituída de sílabas que têm começo e fim, e que pode ser registrada na memória, pela audição, mas também pela visão, nos escritos e nas imagens que se retratam. Pela mediação de Cristo, por fim, torna-se possível discorrer sobre o infinito no finito, sobre o eterno no tempo, sobre o ilimitado com recursos finitos, temporais e limitados, uma vez o próprio infinito submeteu-se à finitude para que, através dele, o céu se aproximasse da terra. Eis aí então de modo insuspeito

[55] (2Cor 3,6): "Porque a letra mata, mas o espírito vivifica" (*τὸ γὰρ γράμμα ἀποκτέννει, τὸ δὲ πνεῦμα ζῳοποιεῖ*).

a como que justificativa filosófica do uso da palavra retórica em sua pretensão de dar conta da Palavra infinita e silenciosa de Deus.

No início do décimo segundo livro das *Confissões*, mais exatamente no quinto capítulo ou parágrafo (12,5,5), em meio a especulações acerca das possibilidades de captação ou apreensão da matéria invisível e informe[56] por meio de um qualquer sentido, e admitindo a dificuldade da questão, Agostinho como que admoesta os que se puserem a pensar sobre o tema, entre os quais se inclui por primeiro, pelo recurso a um mecanismo retórico precioso, aparentemente simples, porém envolto nas brumas do enigma, e que acaba servindo de peça-chave para a compreensão não apenas da linguagem que emprega na obra, mas também do projeto filosófico que pretende levar a efeito por seu intermédio. Eis a passagem na íntegra:

> Porém, quando o pensamento procura nela [*na* matéria informe[57] e invisível] o que afete os sentidos[58], e diz a si [mesmo]: "Não é uma forma inteligível, assim como a vida, [ou] como a justiça, porque é matéria de corpos; nem sensível, porque não existe o que se possa ver e sentir numa [matéria] invisível e informe"; [assim,] *enquanto* o pensamento humano diz a si [mesmo] estas coisas, que se esforce por conhecê-las ignorando[-as] ou ignorá-las conhecendo[-as].[59]

Envide, portanto, o pensar humano[60] esforços ingentes no sentido de conhecer os mistérios que cercam a cosmogênese, especificamente a natureza e origem da matéria informe e invisível, a partir da revelação do *Verbum*, como consta do *Gênesis*[61]. Porém, o modo de fazê-lo, diante da situação de perplexidade pela incapacidade dos meios raci-

---

[56] *"Inuisibilis et inconposita."*

[57] *"Inconposita [materies]"*: matéria não composta, constituída ou formada; informe, portanto.

[58] A substantiva *quid sensus attingat* parece traduzir-se de duas maneiras. Na primeira, o pronome neutro *quid* faria as vezes de sujeito do subjuntivo *attingat*, cujo complemento seria *sensus*, no acusativo plural, quando então ter-se-ia: "o que alcance [/atinja] os sentidos"; na segunda, interpretar-se-ia *sensus* no singular, ao passo que *quid* seria o complemento no acusativo: "que o sentido alcance [/atinja]". Se se compreenda o substantivo *sensus* como "sentido", a versão plural é a única aceitável; mas se for compreendido como "pensamento", como boa parte das traduções o faz, o contrário é que deve prevalecer: "que o pensamento alcance". Estranho, contudo, que *sensus* signifique "pensamento", uma vez Agostinho ter-se utilizado de *cogitatio* logo antes, na temporal iniciada por *cum*: *"cum cogitatio quaerit [quid sensus attingat]"*, além do contexto *não* parecer endossar de modo algum uma tal semântica, e menos ainda o faz a práxis, com o uso de *quid* como complemento.

[59] (*Conf.* 12,5,5): *"Vt cum in ea [inconpositam et inuisibilem materiam] quaerit cogitatio, quid sensus attingat, et dicit sibi: "Non est intellegibilis forma sicut uita, sicut iustitia, quia materies est corporum, neque sensibilis, quoniam quid uideatur et quid sentiatur in inuisibili et inconposita non est"; dum sibi haec dicit humana cogitatio, conetur eam uel nosse ignorando uel ignorare noscendo".*

[60] *"Humana cogitatio."*

[61] (Gn 1,2): "ἡ δὲ γῆ ἦν ἀόρατος καὶ ἀκατασκεύαστος". É possível perceber pelas citações do *Gênesis* como a versão latina de que dispunha Agostinho distava da *Vulgata* e se aproximava bastante da LXX, de que quase sempre era a tradução. O texto grego dos *Setenta* diz que "A terra era invisível [*aóratos*] e informe [/desordenada, *akataskeúastos*]", ao passo que a tradução atribuída a Jerônimo: "Porém a terra estava desprovida de conteúdo [*inanis*] e absolutamente oca [*uacua*]" (*terra autem erat inanis et uacua*), ou simplesmente "inane e vaga", que são praticamente sinônimos, tanto em português como em latim.

onais à disposição do homem, é que surpreende, pois deve esforçar-se por conhecer, ignorando, ou ignorar, conhecendo[62]. Percebem-se aqui à primeira vista ao menos três figuras retóricas juntas numa construção que se pode dizer *única*: [1] antimetábole[63], que é uma repetição de palavras ou frases de modo invertido (conhecer, ignorando; ignorar, conhecendo); [2] oximoro[64], um paradoxo aparente e absurdo (desconhecer [/ignorar] conhecendo e conhecer desconhecendo [/ignorando]); e [3] poliptoto[65], emprego de palavras em casos ou formas distintas (conhece*r*, conhece*ndo*; ignora*r*, ignora*ndo*); figuras essas que se emparelham numa belíssima disposição cruzada, mais conhecida como quiasmo[66], uma construção de grande efeito, que se erige, no caso, pela transmutação entre infinitivos e gerúndios, quando o que era infinitivo (ignor*ar*, conhec*er*) se faz gerúndio (ignor*ando*, conhec*endo*) e vice-versa. E mais, essa construção quiasmática não deixa de contemplar um sonoro paralelismo[67], onde o ritmo se destaca a partir de cláusulas ou orações de medida (*modus*) equivalente, com três unidades cada: "[1_a] ou [2_a] conhecer [3_a] ignorando / [1_b] ou [2_b] ignorar [3_b] conhecendo", cuja sonoridade também se destaca, seja fazendo eco, por meio das terminações de gerúndio semelhantes, *-ndō* (*ignora*ndō, *nosce*ndō), embora apoiadas em vogais distintas (*-a-*, *-e-*), o que não deixa de configurar uma assonância, seja ainda por meio duma perfeita aliteração, na consonância dos sons iniciais e internos dos vocábulos que se dispõem em estrutura paralela: (*-gnōrā-, nōssē-, -gnōrā-, nōscē-*). Por outro lado, em se considerando que quase todo oximoro envolve antítese e paradoxo, e que geralmente as orações em quiasmo se estruturam com a repetição do último termo da primeira na segunda, como é o caso nesta passagem, pode ver-se aqui ainda uma epanalepse[68] (*ignorando-ignorare*), de par com a antítese entre "ignorar" e "conhecer", que constitui igualmente paradoxo, pois que se diz dever-se conhecer não conhecendo, o que entra em colisão com os princípios básicos do entendimento humano.

Nesta única construção, portanto, se veem operar mecanismos retóricos os mais variados e sutis: antimetábole ou antimetalepse, oximoro, poliptoto, quiasmo, paralelismo, aliteração, assonância, antítese, paradoxo e epanalepse; mecanismos esses, sofisticadíssimos, *que*, para muito além de sua aplicação estético-literária ou, nos termos da

---

[62] *"Vel nosse ignorando uel ignorare noscendo."*
[63] Ἀντιμεταβολή.
[64] Ὀξύμωρον.
[65] Πολύπτωτον.
[66] Χιασμός.
[67] Παραλληλισμός.
[68] Ἐπανάληψις.

arte, elocutória (*elocutio*), guardam função filosófica ulterior, e das mais importantes, ao contrário do que se poderia imaginar. E não é por acaso que esse recurso se empregou exatamente no momento em que a argumentação encontrava um como gargalo, ao perceber-se em perplexa aporia[69], diante da impossibilidade de conhecer a natureza do objeto em questão. Tem-se aqui uma ideia do que se aventou acima, quando então o assunto ou conteúdo (*res*) tende a reger a forma ou os mecanismos que se devem empregar para expressar-se, o que bem percebe Agostinho, recorrendo adrede às ferramentas discursivas de que dispunha, fazendo assimilar a retórica ao seus interesses filosóficos; jamais o contrário. A matéria a que se refere no excerto é invisível e informe, como o próprio Ser supremo, o qual, se não é informe (*inconpositus*), por ser a Forma suprema, faz-se tão incognoscível como se o fosse. Trata-se, pois, dum tema inacessível à mente humana, cujo olho não vê e cujas mãos não logram tocar; numa palavra, trata-se dum objeto muito superior às possibilidades de apreensão do ser racional: tão inapreensível como a própria natureza de Deus. Pelo que exige o tema ser tratado de modo único, especial, tão enigmático como sua própria natureza, um tratamento que o não despoje de suas características essenciais, invisibilidade e informidade, tampouco de sua inapreensibilidade. Era mister, portanto, encontrar um dizer que não diminuísse o objeto em questão, fazendo dele algo que não era, ao inseri-lo nas cadeias da visibilidade, da tangibilidade, da própria limitação, limitação que lhe permitiria fosse definido e apreendido pela razão humana. Exatamente o que descobre Agostinho, ao lançar mão dos mecanismos que a retórica lhe oferecia e de que era senhor absoluto: mecanismos que lhe possibilitassem elaborar uma palavra ou discurso (*uerbum*) que pudesse tangenciar o Ser, sem pretensões de defini-lo ou circunscrevê-lo, ao diminuir-lhe a essência por meio analogias e comparações, limitadas todas.

Quando admoesta o seu cogitar (*cogitatio*) a conhecer ignorando e ignorar conhecendo, que diz Agostinho de substancial? À primeira oitiva, um sonoro nada. Talvez, se se quiser dizê-lo, apenas uma confissão de perplexidade. De fato, como se pode conhecer ignorando, se ignorar é não conhecer? Conhecer-se-ia então não conhecendo? E de que modo se pode ignorar, ao conhecer, se conhecer é não ignorar? Seria acaso não ignorando que se ignora? De um lado, de modo tão perspicaz quanto insuspeito, por meio desta circularidade imersa em aparente aporia, precipita Agostinho o leitor-ouvinte num movimento de tipo espiralar, um como redemoinho, em que tudo acontece simul-

[69] Eis aqui uma *hipálage* (ὑπαλλαγή).

taneamente, o que já se indica um pouco antes do quiasmo pela conjunção temporal *dum*, a situar a sequência num intervalo condicionado ao próprio cogitar humano, pois que diz ser preciso esforçar-se por conhecer ignorando e ignorar conhecendo *enquanto* ou *durante o tempo em que* se está a cogitar sobre a própria natureza do invisível e informe. Portanto, trata-se dum movimento circular e simultâneo que se dá entre cogitar, conhecer e ignorar, no interior da especulação, no seio do próprio inteligível: enquanto o pensar pensa acerca do invisível e informe, esforça-se por conhecê-lo, ao ignorá-lo, ou ignorá-lo, ao conhecê-lo, sempre pensando: uns e outros movimentos simultâneos, numa espiral ascendente rumo a algo sobrejacente, mas que talvez jamais se faça apreender, somente tangenciar. E assim, nesse como que sorvedouro espiralar, forja-se uma sensação de simultaneidade que mais se parece com a própria eternidade, *onde* tudo ocorre ao mesmo *tempo*, pois *ali*, que não é um lugar, o *tempo* não *é*, não *será* e jamais *foi*, apenas *sendo* aquilo tudo a que se conferiu o *ser*, num sempre atemporal. Nessa circularidade em que precipita o leitor, Agostinho consegue como que simular, conquanto tangencialmente, a natureza eterna e invisível daquele tempo sem tempo, daquilo que ainda não era mas viria a ser, embora não sendo, pois mais próximo do não-ser que do próprio Ser, embora algo invisível e informe, e por isso mesmo tão imperscrutável quanto aquilo que *é* sempre.

Essa construção requintada, contudo, não se limita a isso, sob risco de ser diagnosticada, ainda que de modo inadequado, como simples artifício literário, uma atmosfera criada, por meio de efeitos especiais, a fim de causar uma como sensação no leitor-ouvinte. Bem mais que isso, que já não seria pouco e extrapolaria em muito os limites da elocução, as figuras suprarreferidas permitem leitura ulterior, para além do que se já disse, para além da circularidade espiralar. De fato, conforme se pretende demonstrar ao longo deste trabalho, a oposição é apenas aparentemente inconciliável — pelo que é um oximoro, do contrário seria um paradoxo —, não somente permitindo mas principalmente provocando uma leitura em dois níveis, ou antes, uma leitura bifocal, que se dá a partir de dois pontos de vista distintos, que não obstante se mantêm simultâneos, como se o olhar devesse perscrutar a mesma estrutura com dois olhos independentes, cada qual enxergando-a dum prisma mais que diferente, antipodal, o que, se por um lado parece atenuar ou dissipar a tensão, por outro não apenas a mantém, mas a aumenta, e muito. Em sendo assim, a construção “conhecer ignorando e ignorar conhecendo” seria lida também de duas maneiras contrastantes, a partir de dois ângulos hermenêuticos antitéticos e simultâneos, conduzindo o leitor a um entendimento igualmente duplo e

tautócrono, para o que a encarnação de Cristo se faz chave, como se disse antes. Essa hermenêutica de ângulos opostos traduz-se pela antítese tipicamente cristã, como se há de verificar ao longo deste trabalho, cuja origem está no discurso do próprio *Verbum* encarnado, mas cujo desenvolvimento e amadurecimento se darão definitivamente com Paulo e seus epígonos, que instauram toda uma tradição, inaugurando para a cultura ocidental o dito *sermo christianus*; trata-se, numa palavra, da antítese "carne-espírito"[70], que se pode igualmente denominar "mundo-Deus". É por meio desta oposição que os paradoxos se tornam oximoros, que o inconciliável num plano se concilia noutro, ao permitir uma leitura bifocal, que jamais deixa de ser tautócrona, onde aquilo em que a lente da carne enfoca é carne, mas o que a do espírito ajusta, espírito. O paradoxo da construção em quiasmo citada, por meio dessa chave de leitura antitética, deixa de ser paradoxo, fazendo-se oximoro, quando observado pelas lentes simultaneamente carnal e espiritual. Com efeito, o pensamento não pode conhecer ignorando, nem ignorar conhecendo, senão de modo bifocal, de modo carnal-espiritual, onde o que se pode conhecer, se o faz pelo espírito, de modo espiritual, com a graça de Deus, na humilde humildade da sabedoria de Cristo, que para a sabedoria do mundo é loucura, não para Deus[71]. Em sendo assim, o que se conhece pelo espírito, ignora-se pela carne, na arrogância dos pretensos sábios, na presunção da ciência que estufa (*φυσιόω*), segundo o dizer de Paulo[72]; na ignorância, numa palavra, dos que pensam saber, mas não o sabem. Por outro lado, desconhece-se, ou seja, ignora-se, conhecendo, ao pensar-se que se conhece, ou melhor, ao conhecer pela carne, ao conhecer por meio da ciência dos homens, sem possuir a verdadeira sabedoria, que é quando se conhece na Verdade, que é o Verbo. Assim, se ignora pela carne o que se sabe pelo espírito; e se desconhece pelo espírito o que apenas se conhece pela carne. Dois saberes, portanto, o carnal e o espiritual, que se dirão, a partir da tradição cristã, ou paulina, ciência e sabedoria.

---

[70] *Σάρξ-πνεῦμα*.

[71] (1Cor 1,21-25): "E porque, pois, na sabedoria de Deus o mundo, por meio de [sua] sabedoria, não conheceu a Deus, aprouve a Deus, por meio da insensatez [*mōríās*] do anúncio [*toû kērúgmatos*], salvar os que creem; e porque os judeus pedem sinais e os gregos procuram a sabedoria, nós anunciamos Cristo, que foi crucificado, [o qual] para os judeus é escândalo [/pedra de tropeço], e para os gentios, insensatez; porém para os [que foram] chamados, judeus e gregos, Cristo [é] o poder [/força] de Deus e a sabedoria de Deus. Pois o insensato de Deus [é] mais sábio que os homens e o fraco de Deus, mais forte que os homens" (*ἐπειδὴ γὰρ ἐν τῇ σοφίᾳ τοῦ θεοῦ οὐκ ἔγνω ὁ κόσμος διὰ τῆς σοφίας τὸν θεόν, εὐδόκησεν ὁ θεὸς διὰ τῆς μωρίας τοῦ κηρύγματος σῶσαι τοὺς πιστεύοντας· ἐπειδὴ καὶ Ἰουδαῖοι σημεῖα αἰτοῦσιν καὶ Ἕλληνες σοφίαν ζητοῦσιν, ἡμεῖς δὲ κηρύσσομεν Χριστὸν ἐσταυρωμένον, Ἰουδαίοις μὲν σκάνδαλον, ἔθνεσιν δὲ μωρίαν, αὐτοῖς δὲ τοῖς κλητοῖς, Ἰουδαίοις τε καὶ Ἕλλησιν, Χριστὸν θεοῦ δύναμιν καὶ θεοῦ σοφίαν· ὅτι τὸ μωρὸν τοῦ θεοῦ σοφώτερον τῶν ἀνθρώπων ἐστὶν καὶ τὸ ἀσθενὲς τοῦ θεοῦ ἰσχυρότερον τῶν ἀνθρώπων*).

[72] (1Cor 8,1): "O conhecimento infla, mas o amor edifica" (*ἡ γνῶσις φυσιοῖ, ἡ δὲ ἀγάπη οἰκοδομεῖ*).

Neste ponto faz-se necessário abrir um grave parêntese, segundo a acepção rigorosamente etimológica do vocábulo[73]. Quando se diz que o paradoxo torna-se oximoro e que este constitui uma contradição apenas aparente, é muitíssimo lícito, e mesmo conveniente desconfiar, não sem uma boa dose de zelo filosófico, que se esteja colocando em risco toda a estrutura antitética que suporta a tensão, não apenas do discurso agostiniano, mas do cristão de modo geral; tensão essa que se expressa de maneira paradigmática na antítese carne-espírito e que é motor de boa parte das preocupações filosóficas do pensador de Hipona, ou quiçá de todo o conjunto delas. No entanto, nesse caso, ao dizer-se "aparente", não se quer de modo nenhum significar inexistente ou irreal, embora uma das acepções correntes do vocábulo possa sugeri-lo. O que se percebe, bastante ao contrário, é um recrudescimento da tensão, não seu arrefecimento, muito menos aniquilamento, pois, ao conduzir o olhar a uma leitura bifocal, o oximoro obriga o pensamento a conciliar simultaneamente dois prismas distintos, como que hostis, carne e espírito, porém que se podem dizer tanto inconciliáveis quanto conciliáveis. Com efeito, segundo o prisma do espírito, tudo se concilia; mas segundo o da carne, a tensão só faz aumentar. Em assim sendo, poder-se-ia replicar que em última instância a tensão sim se desfaz. Todavia, está-se na carne, imerso na carne, preso à carne, sujeito aos grilhões da carne, e como que escravizado por ela, em que se vê irreparavelmente confundido, conquanto se deseje intensamente a libertação do e pelo espírito[74]; espírito que se busca, almeja, por que se anseia, sobre que se excogita, a que se procura amalgamar, e em que se espera permanecer, o que só ocorre, porém, de modo muito imperfeito, mortificado, inconstante, insatisfatório. Deste modo, embora uma vida para e no espírito dilua as antíteses, pois o espírito vivifica enquanto a letra, ou carne, mata[75], enfim, se o prisma do espírito consegue afrouxar as antíteses, apenas o faz de modo provisório e momentâ-

---

[73] *Parénthesis* (*παρένθεσις* <*-ἐν-θέσις* <*ἐν-τίθημι*): "o encaixe duma tese" ou "proposição".

[74] O termo "espírito" (e seus cognatos) compreende-se aqui por via tripla: por vezes é locução adverbial, com em "vida em espírito", que pode ser entendida também como "vida do espírito", quando então é adjunto, ou mesmo "vida espiritual", quando passa funcionar como adjetivo, embora nos três casos se esteja referindo ao mesmo modo de vida que se contrapõe ao "carnal"; segundamente, pode-se entendê-lo como um substantivo comum, ao se considerar o espírito de cada um, aquela "parte" ou "elemento" racional de sua alma, que cada um busca conhecer ao mergulhar para dentro de si; e, por fim, se se considera que a vida espiritual perseguida é um "dom", de que se almeja participar, tem-se, em última instância, que é o próprio Espírito divino, terceira Pessoa da Trindade, a que se está visando, ou seja, busca-se o Espírito, para dele fruir, seja como for que isso se dê. Relaciona-se, portanto, o "espírito" às três pessoas discursivas: à primeira pessoa, aquele que fala: "eu", ou seja, *meu* espírito ou o espírito *de mim*; à segunda, com quem se fala, no caso, "Tu", o Espírito *de ti* ou *teu*, isto é, Deus; e por fim, à terceira, uma "não-pessoa", pois que nem é pessoa nem toma parte do discurso, embora se a denomine assim, de modo impróprio, enfim, aquilo *de que* se fala ou *a que* se referem as duas primeiras e únicas pessoas a tomar parte do discurso, "a vida espiritual".

[75] (2Cor 3,6).

neo, a partir dum esforço ingente, praticamente impossível de sustentar a não ser de modo mais ou menos intermitente, no universo da mente, por uma sofisticada operação intelectual de absoluta abstração da realidade mais que circunjacente, realidade em que se discerne submerso. Ademais, a ideia de Agostinho não é de modo algum desfazer a tensão no aqui e agora da carne; muitíssimo pelo contrário, essa tensão carece de ser nutrida incansavelmente e levada até às últimas consequências, tensão que se confunde com a inquietação de que padece o coração do homem, até que descanse de toda a fadiga em Deus[76], uma vez ser ela a grande responsável, à maneira do "espinho na carne" (*stimulus carnis*) paulino[77], pelo desejo de afastamento deste mesmo mundo carnal, embora imerso aqui se esteja, em benefício dum porvir, o mundo do Espírito; inquietação, ou tensão, sem dúvida alguma filosófica por natureza, mas que é, antes de mais, inata ao homem, peregrino que está neste orbe, até que a redescubra e para ela retorne, a Jerusalém celeste, sua *ciuitas dei*. Desfaz-se, portanto, a tensão *no* espírito, jamais *na* carne; ou então, se desfaz *mentis in ratione*, numa operação mental, na esperança de ser desfeita, quando *unum sint omnes*, diante do Ser eterno, o que jaz distante, distante assaz.

Fechado o parêntese, pode-se vislumbrar ainda uma outra como função para a construção de Agostinho supracitada, quiçá a mais significativa de todas. Trata-se da função precípua de todo e qualquer discurso que pretenda abarcar o infinito, que pretenda discorrer sobre o eterno etéreo, mas que guarde a intenção de ir além, não se limitando a apenas dizer do Ser e sim conduzir à sua contemplação, quando então, face a face com ele, poder-se-á finalmente reconhecê-lo como se é por ele reconhecido[78] — trata-se do que se houve por bem aqui denominar a função do *silêncio*. Por ela, ao pretender conhecer ignorando e ignorar conhecendo, para muito além das suas funções estético-literárias e mesmo filosóficas, ao possibilitar uma hermenêutica de cunho espiralar e bifocal, oximoros, poliptotos, antimetáboles, inseridos em quiasmos, permitem que se diga sem dizer e que se não diga dizendo, o que, traduzido também pela chave antitética carne-espírito, redunda em dizer algo na carne, isto é, por palavras que em toda a sua potencial racionalidade dizem muito, sem dizer nada de substancial, em espírito, sobre o Ser, e que, ao não dizerem nada de racional, de lógico, numa construção como a supra-especificada, que se pode denominar de tipo irracional, dizem tudo o que é facultado dizer-se sobre o Ser. Daí o dizer-se muito, e por muitas palavras, na carne, sem nada

---

[76] (*Conf.* 1,1,1): *"et inquietum est cor nostrum donec requiescat in te".*
[77] (2Cor 12,7): "*σκόλοψ τῇ σαρκί*".
[78] (1Cor 13,9-12).

dizer, no espírito, e simultaneamente nada dizer, segundo a carne, isto é, que faça sentido à razão, mas que tudo diga para muito além da razão, numa como suprarracionalidade do espírito. E que outra coisa se pode entender por esse não-dizer à exceção dum sonoro silêncio, um silêncio eloquente da Verdade, no feliz oximoro empregado por Agostinho em sua obra a respeito do livre arbítrio[79], um silêncio em que se cala a razão, emudecida diante da inefável inapreensibilidade do Ser e de sua inapreensível inefabilidade? Tem-se, por conseguinte, uma retórica do silêncio, uma retórica que não apenas emula o silêncio inefável do Ser, mas também conduz até ele, o mesmo silêncio que se há de requerer quando, em contemplação, se vir diante dele, o supremo Ser, seja por meio de exercícios ascéticos ou pelo deleite do louvor, de modo mais ou menos provisório e antecipado, no aqui e no agora (*hic et nunc*) da carne, seja de modo definitivo, quando então o espelho se terá tornado inútil, diante da glória e magnificência da contemplação do que verdadeiramente *é*, sem disfarces, no ali e então (*ibi et tunc*) espiritual daquele Sábado sem fim.

Há indubitavelmente ainda uma outra maneira de compreender essa matéria que nem se vê nem possui forma, o que tampouco escapou a Agostinho. Esse invisível e informe, percebeu-o o filósofo, não se constituía em algo "deformado", e sim numa certa "privação de toda forma"[80]. Para imaginar algo totalmente informe, diz o filósofo (*Conf.* 12,6,6), seria preciso imaginar um ser sem resíduo formal algum. Todavia, a matéria informe é um *ser* que está próximo ao nada, entre a forma e o nada[81], mas que não é nem formado, nem o nada[82]: um "quase-nada informe" ou algo "informe próximo ao nada"[83]. Pois bem, Agostinho percebe que há algo na própria mutabilidade dos corpos, ou que ela, a mutabilidade, é alguma coisa, pois quando se passa duma coisa a outra, ou antes, duma forma a outra forma, permanece algo, algo que resta à dissolução duma e ao surgimento da outra, algo *in medio*, que não é nem um nada, pois que é, nem alguma coisa, pois que não é formado. Esse algo é a própria mutabilidade. Com efeito, quando algo passa duma forma a outra, uma decompõe-se e deixa de ser; a outra, se não existia, passa do não-ser ao ser, mas se existia, vem a ser algo distinto do que era, pois a forma que surge ainda não era o que veio a ser, donde o que é passar a ser o que não era, num morrer e nascer contínuos, numa transformação, ou mutabilidade, que não é um nada,

---

[79] (*De libero arbitrio [Dla]* 2,13,35): *"facundum quoddam silentium ueritatis".*
[80] (*Conf.* 12,6,6): *"priuatione omnis formae".*
[81] *"Inter formam et nihil."*
[82] *"Nec formatum nec nihil."*
[83] *"Informe prope nihil."*

pois é alguma coisa, senão simplesmente não seria. Que seria então essa mutabilidade? Um mover-se (*motus*)? No dizer de Agostinho, um *transitum*[84], que ele define tecnicamente como sendo uma "passagem duma forma a outra por meio de algo informe"[85]. Estabelece-se assim um estatuto ontológico para essa espécie de movimento de passagem, esse *transitum* duma forma a outra, que é a própria matéria informe, pois nem é, nem não é, sendo um quase-não-ser, pelo que também um quase-ser. Essa matéria informe não é forma, nem espírito, nem corpo, apesar de ser matéria, é um movimento de transformação, de trânsito ou passagem duma forma a outra. Assim, quando uma coisa se *trans*forma, não deixa de ser, apenas deixa de ser o que era, deixa uma forma para assumir outra; e, nesse trânsito, há algo que permanece, algo que torna possível a mudança — o próprio trânsito —, que possibilita, enfim, que uma dada forma *x* assuma uma forma *y*, como se x_n se transmutasse em y_n, onde $_n$ é a base de sustentação, o elo ou ponto de contato, aquele algo ou *illa materia* que permanece (*quae restat*), possibilitando um sujeito deixar a forma *x* para assumir a *y*. Esse sujeito é indeterminado, pois informe por natureza, natureza que só se pode determinar por uma forma, a própria determinação natural do ser.

Na expressão deste achado metafísico — e estritamente filosófico, pois a base *n* de sustentação entre *x* e *y*, o *transitum*, refere-se indubitavelmente a um conceito —, percebe-se ainda um outro mecanismo que se pode denominar retórico, o que de modo nenhum invalida a operação conceitual desenvolvida por Agostinho. Trata-se dum mecanismo dos mais utilizados, e não apenas pelo filósofo de Hipona, mas também pelos neoplatônicos, a saber, a inserção dum termo médio, um termo que opere ou, quando não, simule uma como mediação entre dois polos, antinômicos e inconciliáveis, à maneira do Uno e o múltiplo de Plotino, por exemplo, ou então, como é o caso aqui, entre um *nihil*, um nada, e uma *forma*, ou aquilo que é alguma coisa, um ser, portanto. E não se trata de modo nenhum, diga-se ainda uma vez, de invalidar o conceito, ao compreendê-lo retoricamente — mesmo porque a retoricização dum conceito não necessariamente o invalida. Pretende-se, muitíssimo ao invés, destacar um qualquer conceito filosófico (como *transitum*) do modo encontrado por Agostinho para tratar dele, para expressá-lo, se se pode dizê-lo. Faz-se mister, portanto, rememorar aqui a proposta fundamental deste trabalho: destacar o emprego filosófico da retórica nas *Confissões*, e jamais empreender uma leitura retórica da obra, o que é suficientemente distinto. Numa palavra, trata-se

---

[84] Particípio neutro do verbo *transĕō* (*trans*+*ĕō*): "ir além", "passar", "atravessar" etc.
[85] (*Conf.* 12,6,6): *"transitum de forma in formam per informe quiddam"*.

de demonstrar como Agostinho se utiliza da retórica para exprimir aquilo que para ele, Platão ou um [pseudo-] Dionísio, tem-se por absolutamente indizível — constitua-se esse objeto um conceito ou não. No caso platônico, esse indizível refere-se às ideias e seu mundo, que, por tratar-se de algo incorpóreo e inteligível, só se pode expressar pelo discurso mítico-alegórico; para um Dionísio, por outro lado, restaria unicamente a negação duma "escuridão verdadeiramente mística do desconhecimento"[86]; Agostinho, contudo, não quer e não pode restringir-se nem ao discurso alegórico, tampouco ao apofático, preferindo recorrer aos recursos de que dispunha e que dominava de modo inconteste: a retórica. Destarte, jamais deixa de fazer filosofia, mesmo quando recorre à retórica para dizer do que se sabe estar além das possibilidades do *lógos* humano.

Esse mecanismo retórico utilizado por Agostinho na expressão de sua solução metafísica para uma questão das mais intricadas referentes ao conceito bíblico de criação *ex-nihilo*, a passagem duma matéria informe a algo formado, a partir duma leitura elaborada do *Gênesis*, expressa-se por uma figura extraordinariamente importante para as suas pretensões filosóficas, o oximoro. Todavia, neste caso exerce oximoro uma função ainda mais sofisticada do que a supradescrita, como explica Fahnestock (1999, p. 87), conquanto num contexto e com finalidade bem diversos: "construir uma ponte" para unir os termos finais de uma "antítese não-mediada"[87], o que equivale a dizer que estabelece um vínculo entre duas extremidades duma antítese, vínculo esse que, por ser de natureza oximorística, ou seja, por preservar em si mesmo a oposição, de modo nenhum significa, no caso de Agostinho, a dissolução do paradoxo[88]. De fato, unir ou vin-

---

[86] (*Teologia Mística*, 1001A): "*τὸν γνόφον τῆς ἀγνωσίας τὸν ὄντως μυστικόν*".

[87] *"[...] to bridge an unmediated antithesis."*

[88] Tudo que ficou supradito acerca da "aparência" de contradição expressa pelo oximoro sustenta-se inevitavelmente aqui, onde e sempre é preciso subentender a antítese carne-espírito como pano de fundo inconciliável, na carne em que se está imerso, a partir de que se deve contemplar as tensões provocadas. Mediar uma antítese, bastante ao contrário do que se possa supor, neste caso específico, isto é, no discurso agostiniano *stricto sensu* e no cristão *grosso modo*, não significa de modo algum destruí-la. De fato, não se trata duma mediação estrita como Fahnestock a entende, de modo exclusiva e limitadamente contencioso, a evitar dizer retórico, o que se constituiria um contrassenso diante de tudo o que se tem propugnado por dizer até aqui a respeito dessa arte. Fahnestock sustenta uma visão estratégico-argumentativa da retórica em seu discurso, o que se pode verificar, de modo apressado e superficial, pelo vocabulário bélico de que se serve: *too powerful, tactics, contention, device, rhetoric of war, rhetoric of peace, under attack* etc., termos todos, concernentes à retórica, encontrados numa única página (87) de *Rhetorical Figures in Science*. No pensamento de Agostinho, ao revés, expressa essa mediação uma tentativa racional (*mentis in ratione*, numa operação da mente) de antefruir, também pela esperança e pela fé (*spe et fide*), que são igualmente operações mentais, num porvir luminoso, a diluição escatológica das tensões, diluição que não é deste mundo, ao menos ainda e até a *parousía*, como o próprio Verbo feito carne anteciparia, segundo João (Jo 18,36): "Meu reino não é deste mundo" (*ἡ βασιλεία ἡ ἐμὴ οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ κόσμου τούτου*). Ainda uma vez, vale ressaltar que Agostinho não pretende destruir a antítese, tampouco as tensões e inquietações por ela provocadas (*in carne*), mesmo porque é profundamente ciente da inviabilidade de tal empresa; quer, bastante ao contrário, mantê-las, enquanto antíteses, *in carne*, em toda sua

cular os termos A e B pela inserção dum novo termo, um oximoro de tipo AB, não implica a igualdade entre A e B, que permanecem radicalmente distintos, enquanto A e B, do contrário AB não seria um oximoro.

Na passagem suprarreferida (*Conf.* 12,6,6), a matéria informe e invisível funciona como termo-médio entre o ser e o nada, ou antes, entre a forma e o nada, pois não é nem nada, nem forma. A categoria ontológica *transitum* pode até ser considerada preexistente — ou seja, que tenha um precedente ilustre —, se se quiser recorrer às considerações de Heráclito sobre a *phúsis*, para quem a realidade se resumia a um processo ou fluxo contínuo, que costumava comparar a um rio cujas águas corriam incessantes, e para quem o caminho, fosse acima ou abaixo, era sempre um único e o mesmo[89]. Tendo ou não sido o primeiro a recorrer a esse conceito de "processo", ou algo análogo, em se considerando a teoria um tanto fragmentária do fluxo contínuo (*rhoé*) do efésio, porém ao considerá-lo como um termo-médio, transforma-o Agostinho num perfeito oximoro, pois, enquanto processo ou *transitum*, é um nada-não-nada, um ser-não-ser, uma forma-não-forma, enfim, algo que é e não é simultaneamente. Como pode ser e não ser, simultaneamente, senão num oximoro? Vê-se então, de modo límpido e cristalino, a função filosófica da retórica, de modo especial das figuras de elocução e, dentre estas, do oximoro: permitir que o filósofo dê conta de algo que é e não é, e que, por isso mesmo, pode-se e não se pode dizer, ou antes, que só se diz não dizendo e não se diz, dizendo, como se pode perceber pelo latim tão mais inusitado quanto revolucionário de Agostinho no final desta passagem (*Conf.* 12,6,6):

> […] Pois a própria mutabilidade das coisas mutáveis é capaz de todas as formas, nas quais se modificam as coisas mutáveis. E ela, o que é? Seria um espírito [/a mente]? Seria um corpo? Seria um aspecto [/configuração] de espírito ou de corpo? Se se pudesse dizer [algo como:] um *nada-alguma-coisa* e um *é-não-é*, diria que ela é isto. E contudo [ela] existia então dalgum modo, pois que [havia] de assumir esses aspectos visíveis e formados.[90]

---

função propedêutico-filosófica de edificante purificação, conquanto busque justificar sua conciliação *in spiritu*, o que se dará, como bem se patenteia no livro 13 das *Confissões*, apenas e tão-somente naquele Sábado, que se concebe eterno.

[89] (Fr. 39 in: Platão, *Crátilo* 402a8-10): "Diz em algum lugar Heráclito que todas as coisas estão em movimento, nada permanecendo [estável], e comparando todas as coisas ao fluxo dum rio, diz que duas vezes no mesmo rio não tu não atravessarias" (*λέγει που Ἡράκλειτος ὅτι πάντα χωρεῖ καὶ οὐδὲν μένει καὶ ποταμοῦ ῥοῇι ἀπεικάζων τὰ ὄντα λέγει ὡς δὶς ἐς τὸν αὐτὸν ποταμόν οὐκ ἄν ἐμβαίης*); (Fr. 38 in: Hipólito, *Refutação* 9,10,4): "Acima [ou] abaixo o caminho é um só e o mesmo" (*Ὁδὸς ἄνω κάτω μία καὶ ὡυτή* [*ἡ αὐτή*]). In: GRAHAM, Daniel W. *The Texts of Early Greek Philosophy. The Complete Fragments and Selected Testimonies of the Major Presocratics.* New York: Cambridge University Press, 2010, pp. 157-8.

[90] (*Conf.* 12,6,6): *"[…] mutabilitas enim rerum mutabilium ipsa capax est formarum omnium, in quas mutantur res mutabiles. et haec quid est? numquid animus? numquid corpus? numquid species animi uel corporis? si dici posset* nihil aliquid *et* est non est, *hoc eam dicerem; et tamen iam utcumque erat, ut species caperet istas uisibiles et conpositas".*

Se se pudesse dizer, simula lamentar Agostinho, diria que a matéria informe era um ser-não-ser, algo que é e não é (*est non est*), um nada-que-é-algo ou um algo-que-é-nada. E contudo, ele o disse. Disse porque planejou e porque precisou dizê-lo. E precisou dizer porque percebeu não haver outro modo de dizer de um tal objeto inapreensível senão por meio dum sonoro silêncio, expresso pelo oximoro[91]. E que faz o oximoro aqui senão constituir-se de termo médio, composto e interposto pelo filósofo para fazer a mediação entre o nada e o ser, entre a forma e a não-forma? Um termo-médio, sim, mas que não a arrefece, fazendo, bastante ao contrário, com que a tensão recrudesça, porque um ser-não-ser ou nada-não-nada permanece uma vez e sempre indefinível, a não dizer incompreensível, porém agora um tanto menos inefável, *quia absurdum*: exatamente por expressar este oximoro o inexprimível.

E tampouco é preciso dizer, pois Agostinho o faz perfeitamente, que o oximoro não substitui o conceito, ao contrário, vem em seu socorro, permitindo que seja expresso, embora constitua-se uma realidade incompreensível, algo que é, não tendo forma alguma. E parece que o filósofo se deu conta de que o conceito de algo que é e não é ou que ainda não é, sem contudo deixar de ser, embora beire o não-ser, não se enuncia tão simplesmente por um único termo, como *transitum*, cuja acepção corrente em latim expressa sim um processo, uma passagem (*trans-ire*), um ir além, porém jamais um *est non est*, que se enunciou então por meio dum oximoro, inventado ou descoberto (*εὕρεσις*), de tipo AB, que, não sendo A, nem B, antitéticos, acaba não apenas por ex-

[91] Essa passagem evidencia como, na "mediação" das tensões, não pretende Agostinho de modo algum destruí-las, e tampouco o faz, muitíssimo sabedor que era da impossibilidade da empresa. Que deseja ele, senão encontrar uma linguagem que dê conta de algo que se tem por inefável, dizer o indizível? E fazê-lo é já uma contradição: de que modo, pois, pretenderia Agostinho desfazer qualquer tensão, se é exatamente por meio das tensões produzidas por figuras como o oximoro, a antítese e o paradoxo, por exemplo, que pretende encontrar um modo de expressão inusitado para o que se considera inexprimível? Ao estabelecer um estatuto ontológico para o *transitum* entre o *prope nihil* e a *forma*, Agostinho recorre sim a um termo-médio, que faz a ponte entre dois polos antitéticos; entretanto, por estranho pareça, essa ponte não destrói a antítese, porque *in carne* continua definitivamente e sempre um paradoxo que flerta com o absurdo, uma vez seu conceito de *motus* ou *transitum* resta uma operação mental, uma abstração que de tão inconcebível só se permite expressar pelo oximoro, sendo e não sendo simultaneamente. Vê-se que o termo-médio, no caso um oximoro, só dilui a antítese *in spiritu*, jamais *in carne*, onde o paradoxo mantém-se absolutamente imerso na inefabilidade. Ou isso, ou a apófase, o que Agostinho parece querer evitar, conforme sugere este trabalho. A mediação da antítese, portanto, não pretende destruir o paradoxo, entendido aqui como uma conciliação impossível, pretende, sim, e bastante ao invés, recorrer a ele para expressar um certo *absurdum*, porque incompreensível. Como dizer de algo que simultaneamente é e não é, senão dizendo-o um é-não-é ou um não-é-é, como o faz Agostinho, não obstante as limitações da linguagem humana? Ao mediar a antítese, vê-se claramente que ele não a diluiu, pois o termo-médio mantém em si mesmo a contradição, sendo e não sendo, sendo o ser que ainda não é e não sendo o não-ser de que muito se aproxima. Não se pode perder de vista que Agostinho, ao procurar ou inventar (*in-uenire*) uma linguagem filosófica que recorre à retórica, não pretende explicar nem definir o indefinível, e sim dar conta dele enquanto indefinível e inexplicável.

primir o que não admite expressão, mas igualmente por preencher a fenda, conceitual, entre as duas extremidades irremediavelmente distantes. Define-se pela mediação de AB alguma coisa? Não define nada. Explica? Tanto quanto é possível compreender duma tal realidade: quase nada. Destrói-se a antítese entre ser e não-ser, ao recorrer-se à mediação dum oximoro do tipo é-não-é? De modo nenhum! Que faz, então, esse recurso retórico que se utilizou em socorro do conceito, esse oximoro AB, inventado pela aglutinação dos antitéticos A e B, senão dar voz ao inefável? A figura retórica, no caso o oximoro, portanto, vem prestar auxílio ao conceito, à filosofia, ao *lógos*, quando este se vê sem recursos, em situação aporética (*ἄπορος*). E do mesmo modo como Platão recorre aos mitos, à alegoria, recorre Agostinho às figuras de elocução e a outros mecanismos da *ars rhetorica*, assim como têm feito inumeráveis pensadores, desde os primórdios daquilo que se convencionou denominar, numa aglutinação tão conceitual quanto retórica, amor à sabedoria (*φιλοσοφία*).

Numa outra passagem (*Conf.* 11,14,17), um pouco antes, pretendendo elucidar o tempo, depara-se Agostinho com dificuldade de caráter semelhante, para a qual encontra solução análoga:

> Logo, em nenhum tempo [tu] não fizeras algo, porque [tu] fizeras o próprio tempo. E nenhuns tempos te são coeternos, porque tu permaneces, mas eles, se permanecessem, não seriam tempos. Então, que é o tempo? Quem explicaria isto de modo fácil e breve? Quem o assimilaria para [ser capaz de] proferir [algo] a seu respeito, palavra por palavra, ou [mesmo] em pensamento? Porém que coisa, ao falar, trazemos à memória com mais familiaridade e conhecimento do que o tempo? E certamente o compreendemos, quando falamos dele; [e] compreendemos também quando ouvimos alguma outra pessoa falar dele. Logo, que é o tempo? Se ninguém me perguntar, sei; se quiser explicar ao que pergunta, não sei. Todavia, digo saber, com confiança, que, se nada ficasse para trás [*prater-ire*], não haveria o tempo pretérito, e se nada viesse depois [*ad-uenire*], não haveria o tempo futuro, e se nada existisse [*esset*], não haveria o tempo presente. Logo, aqueles dois tempos, pretérito e futuro, de que modo [se pode dizer que] existem, quando não apenas o pretérito já não existe, mas também o futuro ainda não existe? O presente, porém, se fosse sempre presente e não decorresse [*trans-ire*] em direção ao pretérito, já não seria tempo, e sim a eternidade. Logo, se o presente é um tempo exatamente por isso, porque decorre em direção ao pretérito, de que modo podemos também dizer que este [presente] existe, se a causa para que [ele] exista é aquela [que se disse acima, a saber:] porque [ele] não existirá, de modo que não se pode verdadeiramente dizer que o tempo existe, a não ser porque tende a não existir?[92]

[92] (*Conf.* 11,14,17): *"Nullo ergo tempore non feceras aliquid, quia ipsum tempus tu feceras. et nulla tempora tibi coaeterna sunt, quia tu permanes; at illa, si permanerent, non essent tempora. quid est enim tempus? quis hoc facile breuiterque explicauerit? quis hoc ad uerbum de illo proferendum uel cogitatione conprehenderit? quid autem familiarius et notius in loquendo conmemoramus quam tempus? et intellegimus utique, cum id loquimur, intellegimus etiam, cum alio loquente id audimus. quid est ergo tempus? si nemo ex me quaerat, scio; si quaerenti explicare uelim, nescio: fidenter tamen dico scire me, quod, si nihil prateriret, non esset praeteritum tempus, et si nihil adueniret, non esset futurum tempus, et si nihil esset, non esset praesens tempus. duo ergo illa tempora, praeteritum et futurum, quomodo sunt,*

Perplexo, indaga-se Agostinho do modo como poderia explicar algo cujo ser se explica exatamente por sua tendência a não ser. De fato, o tempo só existe porque deixa de ser, porque transcorre em direção ao passado, àquilo que não é mais, ao não-ser, portanto; caso contrário, seria a eternidade. Como, pois, explicar algo que só é ao deixar de ser, que só existe por tender a não existir, senão por uma linguagem tão enigmática e indefinida como o próprio transcurso do tempo, um verdadeiro ser-não-ser (*est non est*) ou ser-deixar-de-ser-para-vir-a-ser? Uma tal natureza requer, como se percebe com liquidez cristalina, uma linguagem análoga, com recursos que permitam expressá-la dalgum modo, se não é de todo possível explicá-la literalmente (*ad uerbum*), linguagem essa que o próprio pensar exige e anela, ao debater-se nas águas rasas da razão, ambicionando alçar voo mais alto, o que não consegue senão por meio dessa mesma linguagem, pensada ou grafada, que lhe faculte os meios.

Trata-se, portanto, de ir além do simples uso estético de recursos de ornamentação da linguagem e de extrapolar em muito o uso contencioso que circunscreve os recursos retóricos exclusivamente aos embates persuasivos. Nas notas complementares da bem cuidada edição das *Confissões* do *Institut d'Études Augustiniennes*, Aimé Solignac reconhece que o "caráter antinômico" próprio à natureza dos temas tratados por Agostinho define os recursos retóricos elaborados, ou melhor, descobertos pelo filósofo — para ser mais preciso e fiel ao sentido técnico da *εὕρεσις* (*inuentio*) — recursos, contudo, que Solignac não vê com muito entusiasmo (1998, p. 601, *n.*2):

> […] A matéria, pois, é por si mesma difícil e mesmo impossível de se conceber. O caráter antinômico de sua natureza acarreta o caráter antinômico de sua concepção. Agostinho ousa a este respeito [utilizar] uma dessas fórmulas antitéticas, onde se manifesta uma pitada de afetação retórica, de que ele ama se servir. É mister resignar-se seja a conhecê-la, ignorando-a, seja a ignorá-la, conhecendo-a: *uel nosse ignorando, uel ignorare noscendo*. Fórmula que se deve pôr em paralelo com aquilo que diz a respeito de Deus: *qui scitur melius nesciendo* (*De ord.* 2,16,44), que mostra a correlação entre a ideia de Deus e a ideia da matéria.[93]

---

quando et praeteritum iam non est et futurum nondum est? praesens autem, si semper esset praesens nec in praeteritum transiret, non iam esset tempus, sed aeternitas. si ergo praesens, ut tempus sit, ideo fit, quia in praeteritum transit, quomodo et hoc esse dicimus, cui causa, ut sit, illa est, quia non erit, ut scilicet non uere dicamus tempus esse, nisi quia tendit non esse?".

[93] *"La matière en effet est, para elle-même, difficile e même impossible à concevoir. Le caractère antinomique de sa nature entraîne le caractère antinomique de sa conception; Augustin ose à ce propos une de ces formules antithètiques, où perce une pointe d'affectation rhétorique, dont il aime se servir: il faut se résigner soit à la connaître en l'ignorant, soit a l'ignorer en la connaissant:* uel nosse ignorando, uel ignorare noscendo (*Conf.* 12,5,5). *Formule à mettre en parallèle avec ce qu'il dit de Dieu:* qui scitur melius nesciendo (*Ord.* 2,16,44), *ce qui montre corrélation de l'idée de Dieu et de l'idée de la matière."*

Malgrado o desacordo de Solignac quanto aos recursos retóricos utilizados por Agostinho, destaca-se na citação acima a referência que faz à famosa passagem do diálogo *Sobre a Ordem* (2,16,44), a qual deixa entrever, nos prolegômenos de sua jornada intelectual, uns bons anos antes da escritura das *Confissões*, quando, recém-convertido, aguardava o batismo em Cassicíaco, nas cercanias de Milão, por volta de 386 d.C., enfim, deixa entrever indícios duma concepção apofática de Deus, ao dizer que ele "é melhor conhecido ao ser desconhecido" (*qui scitur melius nesciendo*); fórmula, segundo outro filósofo e estudioso da obra agostiniana, Régis Jolivet (1939, p. 465, n. xi):

> […] retomada tão frequentemente por místicos e teólogos, significa que o ponto mais alto de nosso conhecimento de Deus é compreender que Deus ultrapassa ao infinito tudo aquilo que podemos conceber e dizer a seu respeito. Eis a "douta ignorância" [*docta ignorantia*] de que fala Agostinho aqui e ali [*Epistula 130*,14/15,28]: uma ignorância que, ao conhecer-se, é também uma forma de saber.[94]

Não se pode dizer, contudo, e menos ainda se pretendeu fazê-lo, que Agostinho rejeitasse integralmente o auxílio do discurso apofático, o que se pode comprovar, por exemplo, numa passagem do tratado *Sobre a Trindade* (8,2,3), obra da sua maturidade, posterior às *Confissões*, a que o próprio Jolivet faz referência na nota supracitada:

> […] se nos empenhamos a pensar, quanto [ele nos] permite e concede [acerca da natureza de Deus] […] pois não é parte de pouco conhecimento quando respiramos dessa profundidade para aquela excelsitude, se antes de saber o que é Deus, pudermos saber o que [ele] não é. Pois não é certamente nem a terra, nem o céu […] [nem, mesmo se aumentada,] a luz do sol […] [nem] os anjos […] nem se penses naqueles mesmos espíritos sem corpos, o que indubitavelmente é difícil ao pensamento carnal.[95]

Entretanto, não se trata dum *approach* sistemático, dum como projeto filosófico balizado pela negação. Muito ao contrário, o que se percebe é uma procura insistente, tanto quanto a linguagem e a razão humanas, ambas limitadas, permitem-no, procura por um *modus dicendi*, um modo de discorrer sobre Deus (*de deo*), a fim de louvá-lo, *ad laudandum eum*, o único modo de se aproximar dele e de contemplá-lo, com a estabilidade possível neste mundo da carne, fruindo de sua presença e de certo deleite que se antecipa à contemplação definitiva que se espera, para o qual deleite, como se há de ver ao longo deste trabalho, se fazem imprescindíveis as próprias palavras.

---

[94] *"[...] reprise si fréquemment par les mystiques et les théologiens, signifie que le plus haut point de notre connaissance de Dieu est de comprendre que Dieu déborde à l'infini tout ce que nous pouvons en concevoir et en dire. C'est là cette 'docte ignorance' dont parle ailleurs saint Augustin* (Epistola 130,15,28): *une ignorance que, se connaissant, est une forme du savoir."*

[95] (*Trin.* 8,2,3): *"[...] quem si cogitare conamur quantum sinit et donat [...] non enim paruae notitiae pars est cum de profundo isto in illam sumitatem respiramus si antequam scire possimus quid sit deus, possumus scire quid non sit. non est enim certe nec terra nec caelum [...] lucem solis [...] angeli [...] nec si eosdem spiritus sine corporibus cogites, quod quidem carnali cogitationi difficilimum est".*

Essa procura insistente, contudo, é imperioso dizê-lo, deve ser sempre humilde: uma procura que confessa sua "douta ignorância", que confessa não apenas sua incapacidade, mas principalmente sua dependência radical da graça divina. De fato, aquela matéria que se pretendia conhecer desconhecendo, que era simultaneamente invisível e informe, informe por não ser uma forma inteligível, e que, por isso mesmo, era ininteligível, não podendo ser compreendida pelo intelecto, e sendo igualmente invisível, era também insensível, tampouco podendo perceber-se pelos sentidos, enfim, diante disso, como se podia pretender aproximar-se duma tal natureza, senão por uma via irracional, ou antes, por um método não exclusivamente racional? No entanto, fosse por qual via se empreendesse o esforço de ascensão, se fazia sempre necessário, antes de mais, recorrer à graça divina, sem a qual não se lograria chegar a conhecimento algum, que é sempre uma dádiva de Deus, especialmente o conhecimento dele. Por conseguinte, fazia-se mister confessar a própria ignorância diante de Deus e dos homens, num movimento que ultrapassasse em muito o exclusivamente retórico da construção do caráter (*ἦθος*), pois não se visava unicamente cair nas graças da audiência (*captatio beneuolentiae*), e sim receber a *gratia* da própria Sabedoria divina, a audiência última, que agracia os humildes, mas impõe resistência aos soberbos[96]. Por isso, a alma que confessasse a própria ignorância, embora desejasse e se esforçasse por conhecer algo do Ser, sendo contudo limitada e insuficiente, por ser humana, poderia sim ambicionar uma certa intimidade com a Verdade, desde que a própria Verdade estivesse disposta a conceder-lhe, a título de graça, ainda que através dum espelho, em enigma.

[96] (1Pd 5,5; cf. Tg 4,6): "Deus se opõe aos orgulhosos; aos humildes, porém, dá graças" (*ὁ θεὸς ὑπερηφάνοις ἀντιτάσσεται, ταπεινοῖς δὲ δίδωσιν χάριν*).

1 TAUTOCRONIA

> É quase sempre abundante no discurso a indigência do entendimento humano, porque mais fala a investigação que a descoberta, sendo mais demorada a petição que a aquisição e mais laboriosa a mão que bate[97] do que a que obtém.
>
> AGOSTINHO
> (*Conf.* 12,1,1)[98]

O diálogo que se estabelece nas *Confissões* entre um certo *eu*-narrador, que invoca, louva e procura conhecer, e um *tu*-pessoa, que se denomina Senhor e Criador, e que se deixa louvar, invocar e procurar conhecer, mas cuja voz literária, contudo, jamais se ouve, senão pela manifestação do próprio narrador, configura uma dialética de cunho todo especial, que se fundamenta sobre a estranha noção de "palavra" (*λόγος*-*uerbum*). Com efeito, nessa dialética a palavra é o ponto fulcral, uma vez constitui-se não apenas o meio, mas também seu próprio fim, pois pela palavra, Deus, que é também Palavra, conforme narra o evangelista[99], encarnou-se, deixando-se compreender e pregar, em palavras. Trata-se duma questão bem mais simples de equacionar que de solucionar, pois o que este movimento dialético sustém de especial, sustém-no de especioso igualmente, como já se haviam apercebido os platônicos e neoplatônicos das mais variadas tendências e épocas, ao tentar, com mais ou menos sucesso, conforme o prisma a partir de que se os frequente, estabelecer uma ponte entre o divino e o humano, em sua tentativa de fazer comunicar o uno e o múltiplo. Estabelece-se nas *Confissões* equação semelhante, em que a suprarreferida passagem entre a unidade divina e a multiplicidade humana se deve estabelecer por meio das palavras: palavras divinas e humanas. Esse laço dialético, portanto, cabe às palavras atar, na tentativa de estabelecer contato entre si, isto é, entre as palavras humanas e a Palavra divina, a fim de que pelas humanas a divina se faça compreender em toda a sua complexa simplicidade ou simples complexidade, para lançar mão dum dos diversos mecanismos empregados pelo *eu*-narrador para este fim.

Diz-se, pois, que são humanas e divinas, a um só tempo, as palavras por meio de que se persegue atingir a própria Palavra. Divinas, pela sua origem, pois, tendo sido

---

[97] (Mt 7,8): "*πᾶς γὰρ ὁ αἰτῶν λαμβάνει καὶ ὁ ζητῶν εὑρίσκει καὶ τῷ κρούοντι ἀνοιγήσεται*".

[98] (*Conf.* 12,1,1): *"[...] plerumque in sermone copiosa est egestas humanae intellegentiae, quia plus loquitur inquisitio quam inuentio et longior est petitio quam inpetratio et operosior est manus pulsans quam sumens".*

[99] (Jo 1,1): *"Εν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος* [...]".

proferidas pelo "sopro da boca de Deus"[100], as palavras da Escritura têm sua fonte no Ser divino. Humanas, por natureza, porque mesmo as palavras divinamente inspiradas estão submetidas às mais variadas formas que os sistemas linguísticos lhes imprimem, em sua imprecisão polissêmica. Nascidas, portanto, da boca de Deus e dos homens, as palavras, múltiplas, podem ser a um só tempo divinas e humanas. Entretanto, se são eternas e infinitas pela origem, são temporais e limitadas pela condição em que se encontram os que dela se utilizam, quando então são divinas pela origem, mas completamente humanas por sua natureza ou condição. Se sua origem divina lhes confere estatuto de veracidade e eternidade, ou estabilidade, indubitáveis, sua natureza humana lhes limita o escopo, não apenas fisicamente, pela sua duração sonora, mas principalmente pelo insuficiente alcance semântico, determinado que está pelos sentidos como pela própria capacidade imaginativa da mente humana. E mesmo para representar a realidade circunjacente, as palavras humanas se veem cingidas pelas peias do tempo e do espaço, quando então são subsidiadas de modo mais ou menos eficiente por categorias dos mais diversos sistemas filosóficos. Todavia, não obstante as diferenças de concepção entre os sistemas, que algumas vezes acarretam drásticas mudanças de prisma e, consequentemente, de ideologia, trata-se, ainda assim, de categorias determinadas pela racionalidade, tipicamente científicas, por conseguinte. Tais categorias, sabe-se bem, são insuficientes para expandir os limites das palavras; insuficientes, diz-se, porque exclusivamente racionais. Eis portanto, ao que parece, a pedra no caminho, tão mais inusitada quanto insuspeita: a própria razão.

A ponte dialética que se quer estabelecer entre as palavras humanas e a Palavra divina não pode fundamentar-se exclusivamente na razão. As palavras da Escritura são divinas: comunicam a Verdade, são estáveis como a própria Verdade, mas não dizem tudo, ou antes, nem todos as compreendem totalmente. Elas não prescindem de palavras humanas, por sua vez, que as proclamem, expliquem, desdobrem, sem as quais os homens não se podem despertar, arrepender, converter, salvar, tampouco instruir. Todavia, as palavras divinas são proferidas por Deus, tendo sido registradas pelos autores sagrados, duma vez por todas. Que resta aos homens, além da hermenêutica, senão procurar palavras que mais se aproximem das palavras divinas, inspiradas pela Palavra divina? Ou então, numa palavra — escusado seja o calembur —, que fazer senão encontrar pa-

[100] (Sl 32,6): "Pela palavra do Senhor os céus foram estabelecidos e pelo sopro de sua boca todo o seu poder" (*τῷ λόγῳ τοῦ κυρίου οἱ οὐρανοὶ ἐστερεώθησαν καὶ τῷ πνεύματι τοῦ στόματος αὐτοῦ πᾶσα ἡ δύναμις αὐτῶν*).

lavras que mais se aproximem da Palavra, perfeitamente simples, ou que, na sua multiplicidade, mais emulem a unidade da Palavra fundamental, habilitando-se para não apenas compreendê-la e proclamá-la, mas principalmente tecer-lhe louvores? Trata-se aqui, como se patenteia, da busca por uma linguagem especial, e mesmo especiosa, que alcance, tanto quanto possível, na multiplicidade do tempo e no espaço, em suas imagens e associações empobrecidas pelas incertezas da polissemia, enfim, que alcance a Linguagem primordial, o Pensamento fundador, arquetípico até, que possibilite ao homem crer, invocar, conhecer e reconhecer, para apregoar e, por fim, louvar esta mesma Palavra. Uma linguagem que, embora se deva elevar ao divino, não pode deixar de ser radical e naturalmente humana, pelo que deve ser tornada *especial* por alguma técnica ou mecanismo específico que opere essa possibilidade; do contrário, que a simule, ao forjá-la *especiosa*. Esse mecanismo, ou *tékhnē*, é a retórica, uma teoria do discurso, evidentemente, mas também uma técnica, ou arte[101], no sentido clássico do termo, a que cabe fazer a ligação entre o sagrado e o profano, entre a unidade do Verbo divino e a multiplicidade da palavra humana, ao permitir a "descoberta" (*εὕρεσις-inuentio*) dos instrumentos forjadores desta linguagem especial e especiosa que se busca, pelo recurso ao elemento patético (*πάθος*), presente sobretudo nas figuras de elocução (*σχήματα*), sem deixar de lado o ético (*ἦθος*) e o lógico ou racional (*λόγος*), que constituem as três grandes categorias argumentativas dessa opulenta *ars rhetorica*.

1.1 Invocação, louvor, conhecimento (C*onf.* 1,1,1-2)

O texto de *Confissões* (1,1,1-2) sobre o qual se baseou a argumentação do presente capítulo foi divido em perícopes, cuja sequência é a seguinte[102]:

[i] Grande és, Senhor
E digno de imenso louvor.

Magnus es, domine
et laudabilis ualde (Sl 47,2; 95,4; 144,3)

---

[101] *Τέχνη ῥητορική*.

[102] Tem-se por essencial, antes de prosseguir, sejam trazidas à lembrança as considerações acerca da metodologia de tradução proposta para este trabalho, conforme consta da "Nota sobre as traduções, fontes e metodologia", logo antes da "Introdução". Isso, porque esta e demais traduções não têm qualquer pretensão literária, e sim, bastante ao contrário, visam tão somente clareza e literalidade, uma vez tencionou-se manter-se tão próximo do vocabulário, sintaxe e ritmo do original latino quanto exequível.

[ii] Grande [é] teu poder [/*tua excelência*]
E da tua sabedoria não há conta.

magna uirtus tua
et sapientiae tuae non est numerus (Sl 146,5)

[iii] E louvar-te quer o homem,
Uma certa fração da tua criação.

et laudare te uult homo
aliqua portio creaturae tuae

[iv] E o homem,
Carregando à volta [de si] a sua mortalidade,

et homo,
circumferens mortalitatem suam (2Cor 4,10)

[v] Carregando à volta [de si] o testemunho de seu pecado,

circumferens testimonium peccati sui

[vi] E o testemunho de que [tu] resistes aos soberbos;

et testimonium quia superbis resistis (Tg 4,6; 1Pd 5,5)

[vii] E contudo louvar-te quer o homem,
Uma certa fração da tua criação.

et tamen laudare te uult homo
aliqua portio creaturae tuae

[viii] Tu [o] instigas
A que [o] louvar-te [lhe] provoque deleite,

tu excitas
ut laudare te delectet

[ix] Porque [tu] nos fizeste para ti

quia fecisti nos ad te

[x] E inquieto está o nosso coração
Até que volte a descansar em ti.

et inquietum est cor nostrum
donec requiescat in te

[xi] Dá-me, Senhor, conhecer e compreender

da mihi, domine, scire et intellegere (Sl 118,34; 73; 144)

[xii.$_1$] Se acaso seja anterior o invocar-te ou o louvar-te,

utrum sit prius inuocare te an laudare te

[xii.$_2$] E [se] conhecer-te seja anterior ou o invocar-te.

et scire te prius sit an inuocare te

[xiii] Mas quem te invoca desconhecendo-te?

sed quis te inuocat nesciens te?

[xiv] Pois uma coisa em lugar de outra pode invocar desconhecendo.
Ou acaso és invocado para que sejas conhecido?

aliud enim pro alio potest inuocare nesciens
an potius inuocaris ut sciaris?

[xv] De que modo, pois, invocarão,
[Aquele] em quem não acreditaram?

quomodo autem inuocabunt
in quem non crediderunt? (Rm 10,14)

[xvi] Ou de que modo *acreditarão**, sem um pregador? [/*quem apregoe*]

aut quomodo credent [/credunt]* sine praedicante? (Rm 10,14)

[xvii] E louvarão o Senhor aqueles que o buscam.

et laudabunt dominum qui requirunt eum (Sl 21,27)

[xviii] Pois os que o buscam, *encontram*-no*;
E os que o encontram, louvá-lo-ão.

quaerentes enim inueniunt [/inuenient]* eum (Mt 7,7)
et inuenientes laudabunt eum

[xix] Que te procure, Senhor, invocando-te,
E que te invoque, crendo em ti.

quaeram te, domine, inuocans te
et inuocem te credens in te

[xx] Pois [tu] foste apregoado para nós.

praedicatus enim es nobis

[xxi] Invoca-te, Senhor, a minha fé,
A qual *me* deste,
A qual *me* inspiraste,
Por meio da humanidade do *teu* Filho,
Por meio do ministério do *teu* pregador.

inuocat te, domine, fides mea
quam dedisti mihi
quam inspirasti mihi
per humanitatem filii tui
per ministerium praedicatoris tui

[*Conf.* 1,1,2:]

[xxii] E de que modo invocarei o meu Deus,
Deus e Senhor meu… [?]

et quomodo inuocabo deum meum,
deum et dominum meum… [?]

[i] Magnus es, domine, et laudabilis ualde

"Grande [/*imenso*] és, Senhor, e digno de imenso louvor." Logo de início reconhece o narrador a grandeza de um Ser superior e a necessidade imperiosa de que se lhe teçam louvores. O homem, representado pelo "eu" que narra, reconhece, pois, a existência dum Ser, que, a princípio, pelo simples uso do verbo *esse*, pode-se dizer existir[103]; reconhece ainda que esse Ser é alguém com quem se pode tratar na segunda pessoa do singular, um *tu*-pessoa com quem se fala e que, consequentemente, ouve a quem fala, pelo que não se fala em vão quando se lhe fala. Esse *tu*-pessoa, por sua vez, conforme admite o *eu*-narrador, constitui-se um Ser de algum modo enorme (*magnus*), ou mesmo uma grandeza[104]. Com efeito, não se iniciam as *Confissões* com o substantivo *dominus*, no nominativo, e sim com o predicativo *magnus*, seguido do verbo *esse* na segunda pessoa do singular e do vocativo *domine*, que se segue de mais um predicativo, *laudabilis*, modificado este por um advérbio, *ualde*, o que sugere a intenção do autor de imprimir destaque, de algum modo, não necessariamente ao substantivo *dominus*, na função subjetiva, e sim à sua grandeza e à sua laudabilidade, predicativos desse sujeito que não aparece senão implícito pela desinência número-pessoal do verbo (-*s*), ou então, como é

[103] Cf. (Ex 3,14): "*ἐγώ εἰμι ὁ ὤν*".
[104] Cf. (Eclo 2,18/23): "pois assim como a *sua* grandeza [/majestade], assim também a *sua* misericórdia" (*ὡς γὰρ ἡ μεγαλωσύνη αὐτοῦ, οὕτως καὶ τὸ ἔλεος αὐτοῦ*).

lícito inferir, de modo isolado da frase, aludido no vocativo *domine*, como se os atributos se destacassem mais que o sujeito, ou, quando não, como se se pretendesse destacar a impossibilidade de se conhecer ou definir o próprio sujeito. Disso porventura se possa subentender que esse Ser simplesmente "seja", o que se patenteia pelo verbo *esse* conjugado na segunda pessoa, *es*, sendo, por conseguinte, aquilo mesmo que se lhe predica, no caso a própria grandeza e a laudabilidade, donde então "ser" equivaleria simplesmente a ser grande e ser louvável. Destarte, ao imprimir destaque aos predicativos *magnus* e *laudabilis*, este último inclusive reforçado pelo advérbio *ualde*, em detrimento do sujeito, predicativos que se ligam pelo copulativo *es*, ressalta-se a predicação, mantendo-se, porém, como se disse acima, apenas implícito o sujeito a que se refere: um "tu" subentendido pelo verbo *es*, sujeito esse que, por sua condição de semiausência, ou semipresença, como que se retrai em benefício de sua própria predicação, em prol daquilo que *é*, como se fosse não algo de grande, mas simplesmente o grande, ou uma grandeza; e não algo de louvável, mas simplesmente o louvável, ou a própria laudabilidade, não importando tanto o que fosse grande ou louvável, e sim a própria grandeza e laudabilidade deste Ser; pelo que se poderia ter dito simplesmente, como de certo modo se o fez, "ó Grande" (ou Grandeza), "ó Louvável" (ou Laudabilidade), ou simplesmente, "ó T*u*". Lembre-se, igualmente, que o vocativo não faz as vezes de sujeito, tampouco de predicativo, estando destacado da oração, como se exercesse ou fosse uma função periférica, de caráter apenas dêictico. Quanto ao adjetivo latino *magnus*, pode-se dizer ainda, para muito além da ideia dum tipo específico de grandeza, que pode ser espacial, quantitativa, ética, como ocorre em epítetos que destacam a reputação e a honra de homens célebres, como no caso de Pompeu, o Grande (*Pompeius Magnus*), e até a excelsitude duma divindade, como em *Magna Mater*, cognome de Cibele, ou mesmo uma grandeza sonora, como em *magna uoce*, "em alta voz", significa, no caso suprarreferido, ao invés, uma grandeza de tipo indefinido, pelo que, talvez, o termo "imenso" se lhe adapte melhor, denotando aquilo que é impossível de ser medido, que é desmedido, e mesmo ilimitado.

Reconhece-se ainda que o homem a ela, a essa grandeza, deve submeter-se, como um escravo se submete ao seu senhor, pois ao denominar esse *tu*-pessoa "Senhor" (*domine*), o *eu*-narrador reconhece que está em condição muito inferior a ele, condição análoga à dum servo diante de seu superior; ou ainda, duma criatura diante de seu criador, pois a palavra latina *dominus* designa aquele que é mais que um patrão, um verdadeiro proprietário, seja de escravos ou de bens quaisquer; numa palavra, aquele que tem

o poder legítimo de dispor de tudo o que a lei dos homens lhe salvaguarda como *seu*; e, sendo isto escravos ou *liberi*, como no caso do *paterfamilias*, tem ainda o poder de dispor-lhes da própria vida; enfim, um *dominus*, no mais pleno sentido romano do termo, que possui supremacia absoluta, e de direito, sobre aqueles que se constituem sua propriedade. Destarte, o *eu*-narrador, ao chamar-lhe *dominus* coloca-se na posição de servo, inferior e submisso, posição de alguém que reconhece humildemente sua inferioridade hierárquica; e, no caso, ontológica também. E mais, reconhece que esse *tu*-senhor, que é uma grandeza ou grande, necessita de ser louvado, ou melhor, que o homem, que não é uma grandeza, deve louvá-lo. De fato, o sufixo *–bĭlis [-e]*, de *laudabilis*, de par com outros sufixos análogos (*-ĭlis, -ĭus, -tĭlis, -sĭlis*), segundo o fundamental estudo de Allen e Greenough (2001, p. 147)[105], expressa passividade, donde a ideia de que esse Ser é digno de ser louvado, ele, cuja grandeza se destaca a ponto de ser mencionada, e que é o senhor daquele que fala; o que, consequentemente, implica a necessidade ou obrigação de louvor por parte do que fala, que se situa em condição humilde e servil. Ora, se este Ser, que é *dominus*, cuja grandeza predicativa se destaca por si mesma, ocupando o frontispício da obra e mantendo o sujeito em posição misteriosa, ou, quando não, um tanto dúbia, conforme se disse antes, como se o sujeito ou fosse menos importante de que seu próprio predicativo, ou fosse aquilo mesmo que se lhe predica, enfim, se esta grandeza se diz também laudabilidade, a quem caberia tal louvor? Se se estabelece, desde o início, um diálogo, entre um *tu* grande e louvável e aquele que lhe dirige a palavra, dizendo: "Grande és, Senhor, e imensamente digno de ser louvado", admite-se a existência dum interlocutor, alguém em condições mais apropriadas a tecer esse louvor, que se lhe deve. E de fato, esse Ser não poderia dever louvor a si mesmo, o que não se justificaria de modo nenhum, restando a tarefa ao que se lhe coloca como submissamente inferior.[106]

[ii] Magna uirtus tua et sapientiae tuae non est numerus

"Grande [é] teu poder [/tua *excelência* ou *virtude*[107]] e da tua sabedoria não há conta." A seguir, dá-se o reconhecimento da "potência" divina e da "sabedoria imensurável" deste Ser, que, como ficou estabelecido acima, é um *tu*-senhor-pessoa. Assim, reconhece-se agora que esse "*tu*-senhor-pessoa-grande-e-digno-de-ser-louvado" suprar-

[105] §252, *"Expressing passive qualities"*.
[106] Para uma leitura das *Confissões* a partir das funções de Jakobson, veja-se o APÊNDICE E.
[107] Não em sentido estritamente moral, e sim algo como a *ἀρετή* arcaica dos gregos.

referido é possuidor duma virtude ou "excelência" ou ainda "potência" igualmente grande, e igualmente grande a si próprio, pois a virtude é *magna* como o *tu*-senhor o *é*. Depreende-se igualmente que a sua "grandeza" assemelha-se em termos de magnitude à "potência" que possui, e o possessivo de valor adjetivo *tua* reforça essa grandeza e essa potência como presentes num sujeito com quem se pode estabelecer um diálogo, pois o *eu*-narrador dirige-se a esse verdadeiro *tu*, segunda pessoa que até aqui já apareceu duas vezes (uma, na forma verbal *es*, a outra como o possessivo adjetivo *tuus*, que aparecerá também logo a seguir). A palavra, portanto, será mais que importante, será essencial a fim de que se estabeleça e mantenha o diálogo entre esse *eu* que fala orando, ou ora falando, e esse *tu* que ouve, mas cuja voz não se ouve. Em seguida, admite-se que além da grandeza e da virtude ingentes, esse *tu*-pessoa-senhor possui uma "sabedoria além de toda conta", ou seja, imensurável. A presença do substantivo *numerus* aqui é também sugestiva, pois a sabedoria deste Ser-*tu*-pessoa-senhor, de tão grande que é, não pode ser contada ou medida nem mesmo pelos números, elementos matemáticos que representam o conhecimento perfeito e imutável. Por um lado, o número representava a ciência humana por excelência, pois desde Pitágoras o homem empreende contar o universo, o qual, segundo a mundividência pitagórica, que representa *grosso modo* a grega e *stricto sensu* a platônica, era numerável, apreensível por leis matemáticas, um cosmo de tal forma ordenado que podia ser traduzido e interpretado em termos numéricos, dos quais o mais perfeito era a própria unidade. De fato, das escalas musicais às órbitas celestes, tudo era número e numerável, da beleza dos corpos, como dirá Agostinho no segundo dos três livros do diálogo *De libero arbitrio*[108], à beleza dos movimentos siderais, tudo era número: toda a harmonia do *kósmos* era regida pelo número, pelo que tudo podia ser enumerado, mensurado por meio de números, num universo sem dúvida matemático. Por outro lado, o número veio a representar também de certo modo a sabedoria divina, num sistema em que a Unidade representaria a própria perfeição e, em Platão, conforme depois principalmente os neoplatônicos haveriam de ressaltar, a própria divindade, o Uno-deus donde emanaria toda multiplicidade. No entanto, esse Ser-*tu*-pessoa-senhor, imensamente grande e poderoso, cuja magnitude deve ser louvada pelo

[108] (*De libero arbitrio libri tres [Dla]* 2,16,41-42): AGOSTINHO: — "[…] Para onde quer que te voltes, [a Sabedoria] te fala por certos vestígios que imprimiu em suas obras; e ela [te] chama para dentro, quando tu retrocedes para as coisas exteriores, pelas próprias formas das coisas exteriores, a fim de que percebas que tudo aquilo que te deleita num corpo e te excita pelos sentidos corporais é dotado de número [/numérico ou matemático] […]". (*AVGVSTINVS: — [...] Quoquo enim te uerteris, uestigiis quibusdam, quae operibus suis impressit, loquitur tibi, et te in exteriora relabentem, ipsis exteriorum formis intro reuocat; ut quidquid te delectat in corpore, et per corporeos illicit sensus, uideas esse numerosum [...]*).

eu-narrador-servo, que representa a própria condição humana, enfim, esse Ser, de magnitude divina, não pode ser dimensionado matematicamente, não pode ser enumerado. E mais, diz-se que possui a sabedoria pelo uso, terceira vez, do possessivo adjetivo *tuus*, agora no genitivo, *tuae*, que acompanha *sapientiae*, e que literalmente redunda em algo assim: "e da tua sabedoria não há medida". Esse Ser, portanto, um *tu*-pessoa-senhor, é imensamente grande, louvável e poderoso, cuja sabedoria não se pode medir: grandeza, admiração, potência e sabedoria imensuráveis são-lhe atribuídas.

[iii] Et laudare te uult homo, aliqua portio creaturae tuae

"E louvar-te quer o homem, uma certa fração [/porção] da tua criação." A passagem inicia-se por um conectivo bem sugestivo, *et*, que acrescenta um quê de ironia pelo ser humano, ao reconhecer-lhe o desejo de louvar esse Ser-*tu*-pessoa-senhor, imensamente grande e potente, cuja sabedoria não se pode medir, e que, não obstante, deve ser louvado. Ora, esse Ser, cujos atributos, ao menos pela descrição até então apresentada, são impressionantes, é digno de louvor — devendo ser louvado pela criatura —, mas, ao que parece, pelo conectivo *et*, nem mesmo louvá-lo está ao alcance do homem, que, não obstante, deseja fazê-lo. Pela quarta vez, conforme salta à vista, aparece a marca distintiva da segunda pessoa, agora um *te*, no acusativo, objeto do infinitivo *laudare*: um pronome de segunda pessoa que reforça a insistência de Agostinho pela via dialogal, na função patentemente precípua da palavra, que pretende, e de fato estabelece um vínculo entre as duas pessoas discursivas em questão, o *eu*-narrador e o *tu*-senhor: *et laudare te uult homo*. "E mesmo assim", apesar de tudo o que se disse deste Ser divino, ousa ele, criatura ínfima, querer louvá-lo, ainda assim! Embora diante da grandeza supradescrita deste Ser, cuja sabedoria é imensurável, o homem deseja louvá-lo! O *eu*-narrador refere-se diretamente a esse Ser, com quem fala, pelo recurso insistente dos marcadores de segunda pessoa, que aparecem em suas mais variadas formas, mas refere-se ao homem na terceira pessoa apenas, como quem falasse de um ser qualquer distante, embora esteja incluído no gênero em questão. Esse distanciamento, ao que parece, corrobora o tom irônico introduzido pela conjunção *et*, que carrega a frase de indignação e desapreço pela ousadia desse homem. De fato, tal homem, em cujo gênero o *eu*-narrador se inclui, define-se como "certa fração [/parcela] da criação" deste *tu*, o que é bem eloquente, pois ao definir-se como criatura *dele*, simultaneamente o define como *seu* criador. Tem-se assim que esse Ser, grandeza e potência imensas, cuja sabedoria é inumerável, e que por isso mesmo merece ser louvado, é não apenas senhor, mas também o próprio criador

desse *eu*-narrador, entre os quais se estabelece um diálogo direto. Essa relação interpessoal "eu-tu" torna-se bastante significativa, uma vez insistir Agostinho em marcá-la e remarcá-la a cada passo. Com efeito, só nas três primeiras linhas percebem-se nada menos que seis referências pessoais, ou marcas de segunda pessoa gramatical*: magnus es*[1], *domine*[2], *et laudabilis ualde; magna uirtus tua*[3] *et sapientiae tuae*[4] *non est numerus; et laudare te*[5] *uult homo, aliqua portio creaturae tuae*[6]. O vocativo *domine*, que expressa mais que suficientemente uma relação interpessoal e direta, indica a empresa, por parte do que chama (*uocare*), do estabelecimento duma relação verbal (*uox*) entre um "eu" e um "tu", cujo *modus comunicandi* é a própria palavra, ou melhor, *uerbum*. O homem, portanto, que ousa louvar esse Ser-*tu*-pessoa, reconhece-se não apenas como sua criatura, mas como uma qualquer ínfima parcela da sua obra de criação, que, subentende-se, deve ser imensamente maior que o próprio homem, entendido aqui como espécie. Depreende-se, por conseguinte, o primeiro ato desse Ser, imenso e muitíssimo digno de louvor, cuja potência é não menos imensa que sua grandeza e cuja sabedoria é imensurável, a saber, uma certa "criação", de que o homem faz parte, como parcela insignificante sua. Diz-se "insignificante" autorizado pelo indefinido *aliqua*, "uma certa", "uma qualquer", uma porção ou fração não-definida, não especificada, ou seja, não tão importante assim, pois não merecedora de destaque ou definição alguma. E mais, fica evidente, também pelo genitivo do possessivo adjetivo *tuae*, que vem modificando *creaturae*, que essa obra lhe pertence, a esse T*u*-senhor-pessoa, obra que lhe é inferior.

O que se disse desse Senhor-criador-*tu*-pessoa até aqui pode ser do seguinte modo resumido, pois o foco parece voltar-se doravante para a criatura. Reconheceu-se, pois, (1.1) a existência dum Ser, (1.2) que é (*es*) /existe, (1.3) que é grande (*magnus*), (1.4) que é muitíssimo digno de ser louvado ou de louvor (*laudabilis ualde*), (1.5) cuja potência é de dimensão semelhante à de sua grandeza (*magna uirtus*) e (1.6) cuja sabedoria não se mede, nem mesmo pelo número, ou seja, pelas leis matemáticas de que o universo é constituído (*sapientiae non est numerus*); Ser esse (1.7) que é criador de algo que, ao que parece, é imenso, pois o gênero humano todo não constitui senão parcela qualquer, e desimportante, dessa criação. Por fim, estabelece-se, de modo insistente, por parte do *eu*-narrador, uma tentativa de diálogo, de comunicação entre si e este Ser, pela repetição sêxtupla das referências gramaticais à segunda pessoa discursiva, apenas nas três primeiras linhas: *es*, *domine*, *tua*, *tuae*, *te*, *tuae*.

[iv] Et homo, circumferens mortalitatem suam

"E o homem, carregando à volta [de si] a sua mortalidade." Desse homem, que ousa querer louvar o Ser-criador, reconhece-se, por sua vez, que (2.1) é apenas uma parcela ou fração qualquer de sua obra, parcela cuja desimportância se destaca pelo indefinido *aliqua*; (2.2) que lhe pertence, pois é parte integrante de sua criação. E mais: (2.3) admite-se seja o homem inferior e submisso a esse Ser, ao denominá-lo Senhor, (2.4) e desejar louvá-lo, a *ele* que é por si só (e em si mesmo) muitíssimo digno desse louvor. E agora, (2.5) essa criatura humana, parte integrante, mas desimportante, da obra criadora desse Ser, reconhece que carrega em derredor de si, por onde quer que vá (*circumferens*), tornando conhecida de todos, a sua "condição mortal" (*mortalitatem suam*), ou seja, o fato inconteste de que está fadada a morrer, a terminar, numa palavra, à corrupção, o que a torna ainda mais desimportante, diante da obra criadora desse Ser superior. Vale destacar que esta frase inicia-se com a repetição do conectivo *et*, agora seguido do substantivo *homo*, "e o homem" (/o ser humano), o que não só dá maior peso ao tom de desprezo suprarreferido, lançando em rosto do próprio homem sua condição inferior — como se dissesse: "Esse homem desprezível, depois de tudo, ainda assim quer tecer louvores"[109]. De fato, este *homo* não situa o eu-narrador numa escala superior no conjunto dos seres criados; pelo contrário, ressalta ainda mais o fato de ser simples e desimportante fração da obra de criação, onde se inclui, pode-se inferir, além de ser mortal.

Percebe-se, nessa anáfora (*ἀναφορά*), com alguma virtude de clímax (*κλῖμαξ*), isto é, *gradatio* ou *ascensus*[110], figura retórica de repetição e recurso de grande efeito patético, a intenção clara de ressaltar a condição humana inferior, que se destacará ainda mais pelos paralelismos que se seguem. Além disso, a anáfora, que é uma repetição de palavra no início de orações sucessivas, assim como a epístrofe (*ἐπιστροφή*), que se dá

[109] Veja-se o salmo (8,5): "Que é o homem para que dele te recordes?" (*τί ἐστιν ἄνθρωπος, ὅτι μμνήσκῃ αὐτοῦ;*).

[110] Utilizou-se aqui o *klímaks* em sentido moderno, sem a elaboração técnica que a *ars* lhe imprimia, como simples escalada de intensidade, ou, nas palavras de Massaud Moisés, como sinal do "momento de maior intensidade na sequência das ideias ou dos acontecimentos", que ocorre em "toda obra escrita em que a gradação ascendente ou descendente se torna necessária" (MOISÉS, 1999, pp. 87-88). No sentido clássico, por sua vez, para que uma dada sequência se considerasse propriamente um *klímaks*, se fazia necessária a retomada (anadiplose) do último termo no início do grau seguinte, como explica Isidoro de Sevilha (*apud* LAUSBERG, 1967, p. 105) em seus *Etymologiarum siue originum libri XX* (2,21,4): "O clímax é a [própria] gradação [*gradatio*] quando, a partir do [termo] com que se termina o pensamento superior, inicia-se o inferior, e dali então como que por meio duma escada mantém-se ordem do discurso, conforme o [exemplo] do Africano: 'Da inocência nasce a dignidade, da dignidade, a honra, da honra, o poder, do poder, a liberdade' [...]" (*climax est gradatio, cum ab eo, quo sensus superior terminatur, inferior incipit, ac dehinc quasi per gradus dicendi ordo seruatur, ut est illud Africani: "ex innocentia nascitur dignitas, ex dignitate honor, ex honore imperium, ex imperio libertas" [...]*).

quando a repetição ocorre no final das cláusulas, não serve apenas para demarcar o ritmo (*ῥυθμός*), acentuando-o, de par com a harmonia (*ἁρμονία*) e a magnitude ou altura (*μεθετός*), como apontava Aristóteles em sua *Retórica* (1403b4)[111], mesmo porque, adverte o filósofo, se se imprime exagerado destaque a um desses elementos, de modo especial ao ritmo, torna-se a prosa, que deveria sim ser rítmica, mas não métrica, em poesia, o que poderia conferir um caráter de afetação e artificialismo[112], em se tratando dum discurso de gênero deliberativo ou judiciário; não, todavia, num texto como o das *Confissões*, muito mais adaptado ao epidítico que aos dois gêneros supracitados, como já se viu na introdução deste trabalho. Esses recursos retóricos, como se disse, para muito além de sua função rítmica, conferem ênfase especial, não apenas pela repetição do vocábulos a que se pretende imprimir realce, mas principalmente porque, como bem lembram Corbett & Connors (1990, p. 391), a palavra que se repete é colocada nas posições de maior destaque das orações, o início, com a anáfora, e de modo ainda mais importante, o final, com a epífora. Não bastasse esse destaque que se imprime tanto pela repetição como pelo posicionamento dos vocábulos, há ainda uma função que extrapola a que se denomina comum e exclusivamente retórico-discursiva, uma função de natureza filosófica. Essa função opera a partir de suas características retóricas, e não apesar delas, exatamente na aproximação da prosa com a poesia, por meio do ritmo e da harmonia, como previu bem Aristóteles, que se conseguiam principalmente pelo recurso às figuras ditas de repetição, como aliteração, assonância, anáfora, epístrofe, epanalepse, anadiplose, clímax, antimetábole, quiasmo e poliptoto, enfim, pelo recurso a todo um matiz elocutório que faz com que esse parágrafo inicial das *Confissões* se aproxime bastante dum poema filosófico em tom confessional. Essa musicalidade, conferida pela harmonia e pelo ritmo da escrita de Agostinho, elevam a prosa a uma dimensão que beira o sublime, mas cuja sublimidade se dá sobremodo pelo eco das repetições estratégicas que fazem o texto circunvagar, indo e vindo, vindo e indo, num movimento que, para além da mera repetição rítmica, reforça um sentido filosófico dos mais significativos, um sentido de circularidade, como se há de desenvolver mais adiante, mas que se vai tornando perceptível frase a frase, e de modo especial a partir da perícope [v], iniciada pelo particípio *circunferens*. No APÊNDICE E deste trabalho é possível reler todo o

---

[111] Aristóteles (*Retórica* 3,1,4 1403b4): "Porque três são [os elementos] acerca dos quais [deve-se] considerar, os quais são: magnitude [/altura], harmonia [e] ritmo" (*τρία γάρ ἐστι περὶ ὧν σκοποῦσιν· ταῦτα δ᾽ ἐστὶ μέγεθος ἁρμονία ῥυθμός*).

[112] *Idem* (*Ret.* 3,8,1,1408b) "A figura de elocução é conveniente nem seja métrica, nem arrítmica; pois [deixa de ser] persuasiva, porque [isso] parece ser artificial [*peplásthai*]" (Τὸ δὲ *σχῆμα τῆς λέξεως δεῖ μήτε ἔμμετρον εἶναι μέτηε ἄρρυθμον· τὸ μὲν γὰρ ἀπίθανον - πεπλάσθαι γὰρ* δοκεῖ […]).

primeiro parágrafo das *Confissões* e início do segundo (C*onf.* 1,1,1-2), agora discriminados, mas apenas de modo aproximado, por cláusulas de unidades métricas, a fim de que, de par com uma descrição das figuras retóricas utilizadas por Agostinho, se destaquem ainda o ritmo e a harmonia que essas mesmas figuras conferem à passagem, dando-lhe toda uma tonalidade poética de caráter sublime e circular.

[v] Circumferens testimonium peccati sui

"Carregando à volta [de si] o testemunho de seu pecado." Na retomada do particípio *circumferens*, outra anáfora com virtude de *gradatio*, Agostinho acrescenta à ideia já exposta uma forte carga emocional, pela repetição, balanço e musicalidade, ou seja, pelos recursos poéticos empregados nas construções. Nesse paralelismo, fica evidente que o homem não é apenas mortal, mas que também carrega sua mortalidade à volta de si, de modo circular (*circumferens*), indo e vindo, como que rodopiando e cambaleando pelo peso de sua finitude, pelo peso duma mortalidade que testemunha seu próprio pecado, pecado que o expulsou do paraíso. De fato, Deus havia advertido a Adão que não comesse da árvore do conhecimento do bem e do mal, porque, se o fizesse, fatalmente morreria[113]:

> [Disse Deus a Adão:] "E da árvore do conhecer [/do conhecimento] o bem e o mal, dela não comereis, [pois] no dia em que dela comerdes, morrereis de morte"[114] […] E disse Deus: "Vê-se que Adão tornou-se como que um de nós, dado [o] conhecer o bem e o mal, e agora que não estenda a mão e tome da árvore da vida[115] e coma e viva até ao fim dos tempos!". E o Senhor o expulsou do paraíso do prazer [/do jardim das delícias] a fim de trabalhar a terra, da qual foi tirado. E tirou Adão [dali] e o colocou no lado oposto ao da árvore da vida, e arregimentou querubins e a espada flamejante, voltada para guardar o caminho da árvore da vida[116].

Assim, por ter desobedecido ao mandamento divino, o homem, expulso do paraíso, foi condenado a carregar, como um fardo, à roda de si, sua mortalidade, castigo e "testemunho" fatal de seu pecado.[117]

---

[113] (Gn 3,19): "No suor da tua face comerás teu pão até retornares à terra, pois dela foste tirado. Porque és terra e à terra tornarás" (*ἐν ἱδρῶτι τοῦ προσώπου σου φάγῃ τὸν ἄρτον σου ἕως τοῦ ἀποστρέψαι σε εἰς τὴν γῆν, ἐξ ἧς ἐλήμφθης, ὅτι γῆ εἶ καὶ εἰς γῆν ἀπελεύσῃ*).

[114] (Gn 2,17): "*ἀπὸ δὲ τοῦ ξύλου τοῦ γινώσκειν καλὸν καὶ πονηρόν, οὐ φάγεσθε ἀπ᾽ αὐτοῦ, ἧ δ᾽ ἂν ἡμέρᾳ φάγητε ἀπ᾽ αὐτοῦ, θανάτῳ ἀποθανεῖσθε*".

[115] Jesus Cristo se definirá posteriormente como a própria "árvore da vida", da qual quem "comer" viverá para sempre, conforme se pode ver em Jo 15,1-4 e em Jo 6,47-51, por exemplo.

[116] (Gn 3,22-23): "*καὶ εἶπεν ὁ θεός* Ἰδοὺ Αδαμ *γέγονεν ὡς εἷς ἐξ ἡμῶν τοῦ γινώσκειν καλὸν καὶ πονηρόν, καὶ νῦν μήποτε ἐκτείνῃ τὴν χεῖρα καὶ λάβῃ τοῦ ξύλου τῆς ζωῆς καὶ φάγῃ καὶ ζήσεται εἰς τὸν αἰῶνα. καὶ ἐξαπέστειλεν αὐτὸν κύριος ὁ θεὸς ἐκ τοῦ παραδείσου τῆς τρυφῆς ἐργάζεσθαι τὴν γῆν, ἐξ ἧς ἐλήμφθη. καὶ ἐξέβαλεν τὸν* Αδαμ *καὶ κατῴκισεν αὐτὸν ἀπέναντι τοῦ παραδείσου τῆς τρυφῆς καὶ ἔταξεν τὰ χερουβιμ καὶ τὴν φλογίνην ῥομφαίαν τὴν στρεφομένην φυλάσσειν τὴν ὁδὸν τοῦ ξύλου τῆς ζωῆς*".

[117] Para a "condição" decadente do homem, ver Isaías (1,1-18).

[vi] Et testimonium, quia superbis resistis

"E o testemunho de que resistes aos soberbos." Testemunho (*μαρτύριον*) esse, reforçando a estrutura paralela da anáfora *cum gradatione*, que não apenas deixa claro à sua volta, para toda gente, que essa fração desimportante da criação é mortal, mas também que esta mortalidade é fruto de sua condenação pelo pecado cometido, pecado do orgulho, expresso pela citação neotestamentária (1Pd 5,5), "que resistes aos soberbos" (*quia superbis resistis*)[118]. De fato, ao desobedecer a ordem divina e comer do fruto proibido, não pecou o homem pela ousadia ou pela desobediência apenas, menos ainda pelo valor do fruto em si, ou pelo conhecimento dele adquirido, e sim pelo orgulho, que o fez desejar igualar-se a Deus, numa palavra, ser seu próprio deus, senhor de seu próprio destino e independente daquele que o criou. Assim, por sua arrogância e prepotência, o homem cai, relegado agora a si mesmo, indo e vindo, em círculos — donde a importância do prefixo *circum*, reforçado pela anáfora gradual do particípio *circumferens* —, carregando o pesado fardo de sua finitude, entregue doravante a seu próprio arbítrio, já que preferiu desprezar seu *dominus e creator* e seguir em frente, por si só. Eis seu castigo, castigo por ter pecado, de que a mortalidade é testemunho ululante: seu desejo de igualar-se a Deus, seguindo o conselho serpentino, e de libertar-se do jugo de seu Criador, pelo abuso da liberdade, ou livre arbítrio, recebido do próprio Deus, que o havia criado "à sua imagem e semelhança" (Gn 1,27):

> A serpente era o mais astuto de todos os animais dos campos que o Senhor Deus tinha feito. Ela disse à mulher: "Então Deus disse: *Vós não podeis comer de todas as árvores do jardim?*" A mulher respondeu à serpente: "Nós podemos comer do fruto das árvores do jardim. Mas do fruto da árvore que está no meio do jardim, Deus disse: *Dele não comereis, nele não tocareis, sob pena de morte*". A serpente disse então à mulher: "Não, não morrereis! Mas Deus sabe que, no dia em que dele comerdes, vossos olhos se abrirão e vós sereis como deuses, versados no bem e no mal".[119]

[vii] Et tamen laudare te uult homo, aliqua portio creaturae tuae

"E contudo louvar-te quer o homem, uma certa fração [/parcela] da tua criação." Nesta passagem Agostinho limita-se a retomar o que já havia dito, apenas antecedido do

---

[118] (1Pd 5,5): "porque Deus opõe-se aos soberbos, mas aos humildes dá graças" (*ὅτι* [*ὁ*] *θεὸς ὑπερηφάνοις ἀντιτάσσεται, ταπεινοῖς δὲ δίδωσιν χάριν*).

[119] (Gn 3,1-5): "*ὁ δὲ ὄφις ἦν φρονιμώτατος πάντων τῶν θηρίων τῶν ἐπὶ τῆς γῆς, ὧν ἐποίησεν κύριος ὁ θεός, καὶ εἶπεν ὁ ὄφις τῇ γυναικί Τί ὅτι εἶπεν ὁ θεός Οὐ μὴ φάγητε ἀπὸ παντὸς ξύλου τοῦ ἐν τῷ παραδείσῳ; καὶ εἶπεν ἡ γυνὴ τῷ ὄφει Ἀπὸ καρποῦ ξύλου τοῦ παραδείσου φαγόμεθα, ἀπὸ δὲ καρποῦ τοῦ ξύλου, ὅ ἐστιν ἐν μέσῳ τοῦ παραδείσου, εἶπεν ὁ θεός Οὐ φάγεσθε ἀπ᾽ αὐτοῦ οὐδὲ μὴ ἅψησθε αὐτοῦ, ἵνα μὴ ἀποθάνητε. καὶ εἶπεν ὁ ὄφις τῇ γυναικί Οὐ θανάτῳ ἀποθανεῖσθε, ᾔδει γὰρ ὁ θεὸς ὅτι ἐν ᾗ ἂν ἡμέρᾳ φάγητε ἀπ᾽ αὐτοῦ, διανοιχθήσονται ὑμῶν οἱ ὀφθαλμοί, καὶ ἔσεσθε ὡς θεοὶ γινώσκοντες καλὸν καὶ πονηρόν*".

adversativo *tamen*, que, por sua vez, segue o conectivo *et*, de cujo valor já se tratou. Por três vezes inicia as frases a respeito do desejo humano de louvar o criador com este conectivo, *et*, sugerindo um certo desdém e uma dose de ironia diante da condição humana, agora também decaída, além de soberba, o que a torna definitivamente pecadora, e mortal. Entretanto, a ironia, deixando de ser sutil, converte-se agora em sarcasmo, pois o homem, tendo desobedecido a Deus e desejado equiparar-se-lhe, pretende, depois de seu ato desobediente e petulante, louvá-lo, ele que está nesta posição inferior, portando o testemunho de seu pecado mundo afora, à roda de si, sujeito à morte; enfim, só agora decide louvá-lo, o que, de fato, merece toda desconfiança, senão desprezo.

Esta passagem deixa entrever também a relação antitética flagrante entre os dois interlocutores, esse *eu*-narrador, interlocutor de Deus, criatura, homem, mortal, pecador, arrogante, desobediente, e sua como que antítese, esse Ser-*tu*-pessoa, interlocutor (silencioso) do homem, Criador imensurável, laudabilíssimo, potentíssimo, sapientíssimo sem qualquer medida. Ora, ao reconhecer a mortalidade do homem, o *eu*-narrador faz subentender a imortalidade de seu criador, numa desigualdade evidente; e ao admitir seu pecado, e pecado de orgulho, sugere a perfeição moral de seu criador, perfeição que se pode representar pela virtude antitética ao orgulho, a *humilitas*, cujo exemplo máximo foi Jesus Cristo, o Verbo de Deus que se esvaziou a si mesmo em prol do homem; relação antitética essa que ilustra o quadro que se segue.

Eu-narrador-homem (*ego-narrator-homo*)	Tu-ouvinte-Deus (*tu-audiens-deus*)
É : um ser definido e limitado (*est, definitus*)	Ser : um ser infinito e indefinido (*esse, infinitus*)
Servo (*seruus*)	Senhor (*dominus*)
Uma fração da criação divina (*aliqua portio creaturae*)	Criador da criação, cuja fração é o homem (*creator omnis creaturae*)
Mortal (*mortalis*)	Imortal (*inmortalis*)
Ínfimo, cuja virtude é pequena ou nenhuma (*infimus, cuius uirtus parua aut nulla*)	Grande, cuja virtude é grande também (*magnus, cuius uirtus tam quam magnitudo eius magna est*)
Carregado pelo peso de seu Pecado (*peccator*)	Puro, sem pecado algum (*castus, sine ullo peccato*)
Devedor de louvor, mas desprezível (*laudare debet sed contemnendus*)	Muito digno de ser louvado; deve ser louvado (*laudabilis ualde: laudandus*)
Circum-errante (*circumerrans*)	Muito estável (*stabilis ualde*)
Estulto, porque soberbo e desobediente (*stultus, quia superbus ac inoboediens*)	Sapientíssimo, porque de sua sabedoria não há conta (*sapientissimus: sapientia eius non est numerus*)

[viii] Tu excitas, ut laudare te delectet

"Tu instigas [/estimulas] a que o louvar-te [o] delicie [/provoque deleite]." Esse Ser instiga o homem, orgulhoso, mortal e pecador, a que encontre deleite no louvor, ou seja, para que o homem encontre deleite no louvor do seu Criador. Conquanto caído pela soberba, afastado do Ser imensamente louvável, de algum modo é por ele instigado a que não apenas o louve, mas igualmente encontre deleite neste louvor. Talvez se possa compreender a queda do homem nesta condição de mortalidade exatamente em sua recusa ao louvor deste Ser e, ao contrário, no louvor de si mesmo. Com efeito, o homem volta-se para si, como um Narciso autoenamorado, percebendo-se algo louvável também em si mesmo, *laudabile aliquid*, o que realmente era, pois criatura divina, isto é, criada pela Divindade, quando então volta as costas a seu Criador, o único realmente digno de ser louvado em plenitude e direito. Tem-se aqui o movimento de afastamento ou aversão do Ser, *auersio ab esse*, e uma conversão a si mesmo, *conuersio ad se ipsum*.

No terceiro livro do diálogo acerca do livre arbítrio[120], ao especular sobre a causa primordial deste afastamento de Deus, Agostinho volta sua atenção para a transgressão do primeiro homem e para a tentação a que é submetido no Paraíso, pelo próprio diabo, mentor da serpente, que, de anjo bom torna-se mau exatamente por ter voltado as costas ao Criador. A causa deste afastar-se de Deus, em primeira instância, ou seja, a causa do movimento inicial que levou o diabo a afastar-se de Deus, estava em si mesmo, em seu espírito, isto é, no fato de ser ele mesmo algo digno de contemplação, depois do próprio Criador. Ao enamorar-se de si mesmo, desviou sua atenção do Criador e dele se apartou, arrastando consigo, por inveja, o ser humano. Logo, ao contemplar-se a si mesmo, preferindo-se ao Criador, o espírito afasta-se de sua origem e da felicidade. Melhor seria, diz Agostinho, se preferisse a *caritas* divina em detrimento do amor de si: "Porém é melhor quando se esquece de si mesmo em favor da caridade imutável de Deus, ou quando, na comparação com ele, despreza-se totalmente a si mesmo"[121]. Esta solução, como seria de se esperar, encontra seu estuário nas Escrituras sagradas, cuja autoridade é mais do que um artifício retórico, é penhor da própria Verdade. Diz o *Eclesiástico*, segundo a versão de que dispunha Agostinho: "O início de todo o pecado é a

[120] (*Dla* 3,23,70-25,76).

[121] (*Dla* 3,25,76): *"melior est autem cum obliuiscitur sui prae caritate incommutabilis dei uel seipsum penitus in illius comparatione contemnit"*.

soberba”[122]; e a causa da soberba do homem é o afastar-se de Deus[123]. Deste modo, Agostinho repete, de maneira absolutamente diversa, a solução neoplatônica dada para o problema, no segundo livro do *De libero arbitrio* (2,19,53), a saber, de que seria o mal a conversão da vontade a partir do Bem imutável, Deus (*auersio a deo*), em direção aos bens inferiores, às próprias criaturas (*conuersio ad creaturam*). Ou seja, o diabo, e aqueles que ele arrastou consigo, afastaram-se de Deus (o Bem supremo), e voltaram-se em direção a si mesmos e aos bens inferiores.

Portanto, num primeiro plano hermenêutico, tem-se a necessidade de prestar louvor ao único Ser digno de tal louvor, o Criador de todos os demais seres, dos quais o mais especial, e talvez por isso mesmo mais orgulhoso, afastou-se, por pretender louvar-se a si mesmo em detrimento do louvor original e devido. Há, contudo, um segundo plano hermenêutico, cujo foco é o próprio louvor. Neste, duas questões se destacam imediatamente. A primeira refere-se ao motivo por que o Ser incitaria (*excitas*) sua criatura, indigna, a que o louvasse; a segunda, ao deleite que esse louvor poderia causar ou trazer ao louvador. Talvez as duas questões possam fundir-se numa única, se o latim for lido de maneira conveniente: *et excitas ut laudare te delectet.* O Ser incita; mas a quem e ao quê? O texto não faz referência a qualquer acusativo de pessoa. O objeto do verbo *excitas*, cujo sujeito é uma segunda pessoa gramatical, *tu*, é introduzido por um conectivo, *ut*, integrante, mas com valor final, seguido dum infinitivo, *laudare*, cujo objeto é *te*, donde *laudare te* constituir-se no sujeito do subjuntivo *delectet*: *ut delectet*, “para que se deleite” ou “para que se agrade”, pois, segundo o *Oxford Latin Dictionary* (OLD), o verbo *dēlectō* é portador de sentido reflexivo, especialmente se construído com pronome pessoal no acusativo e verbo no infinito, como a construção deste caso específico; do que se pode traduzi-lo pelo português “deleitar-se por” ou “agradar-se de” alguma coisa. Assim, tem-se que o sujeito do subjuntivo *delectet*, de valor reflexivo, “deleite-se” ou “seja deleitoso”, é a reduzida de infinitivo, *laudare te*, “louvar-te”, o que nos conduz à seguinte solução: “e [tu] incitas [/estimulas] a que [o] louvar-te deleite [/seja deleitoso/ cause deleite]”. Agostinho não faz referência explícita a um objeto deste incitamento, mas apenas ao desejo de que o próprio louvor do Ser seja fonte do que denomina deleite, isto é, que o louvar esse Ser seja de algum modo deleitoso para quem venha a fazê-lo, seja quem for.

---

[122] (Eclo 10,15): *“quoniam initium peccati omnis superbia”.* O grego da LXX tinha a ordem invertida (Σιραχ 10,13): “Porque a origem [*arkhḗ*] da soberba é o pecado” (*ὅτι ἀρχὴ ὑπερηφανίας ἁμαρτία*).

[123] (Eclo 10,14: *“initium superbiae hominis apostatare a deo”* [(Σιραχ 10,12): “*ἀρχὴ ὑπερηφανίας ἀνθρώπου ἀφίστασθαι ἀπὸ κυρίου*”].

E que seria este louvor, então, a que o Ser instiga, não em benefício próprio, pois não quer deleitar-se a si mesmo pelos louvores que recebe, e sim, bastante ao contrário, que o louvador se deleite ao louvá-lo, numa palavra, quer deleitar o louvador, deixando-se louvar por ele? É cedo para antecipar quaisquer ilações, mas, ao que parece, este louvor que se deve ao Ser, se compreendido apenas e tão somente conforme o sentido que se lhe atribui o vernáculo, de enaltecimento, elogio, bênção e exaltação, numa palavra, de teor panegírico, restringiria a análise unicamente ao primeiro plano hermenêutico suprarreferido, o da "queda", conforme o relato bíblico. Com efeito, ao homem, que caiu exatamente pela recusa do criador, preferindo louvar-se a si mesmo, cabe doravante o louvor do Ser verdadeiro, se quiser voltar a ser feliz, a experimentar algum deleite. Todavia, é possível, sim, subentender que a única via do deleite às criaturas é a do louvor do Criador, não em detrimento de si, mas em benefício de si mesmo, isto é, do louvador. O contrário não se mantém, pois quem prefere louvar-se em lugar do criador, fá-lo sempre em detrimento de si, renunciando ao deleite que poderia desfrutar do louvor do Ser verdadeiro, seu Criador. Portanto, ao louvar-se, a criatura afasta-se do deleite, ao passo que ao louvar o Criador, volta a deleitar-se nesse louvor. Esse louvor[124], por conseguinte, não pode ser outra coisa senão a própria contemplação do Ser verdadeiro[125], cujo deleite é a bem-aventurança eterna, de que se afasta o homem pelo orgulho, quando renuncia a louvá-lo, preferindo o louvor de si — contudo em detrimento de si mesmo — pois o Ser jamais sofre qualquer prejuízo, sendo ou não louvado, isto é, contemplado por suas criaturas. Ao contrário, como se disse, a criatura sofre detrimento ao deixar de louvar o Criador, donde tira seu deleite, sua bem-aventurança ou beatitude eterna. E por que motivo o Criador incitaria ao louvor de si? Por desejar que suas criaturas sejam felizes, deleitando-se em sua contemplação, elas que outrora voltaram as costas para o Ser, seu Criador, deixando-se perder no caminho rumo ao não-ser, à morte, à corrupção? Ora, o Ser não pode sofrer qualquer detrimento em sua natureza perfeita, seja pela au-

---

[124] Louvor, contemplação e deleite — Se há uma confissão de penitência ou de pecado, e uma de louvor, como o próprio Agostinho refere (*En. in ps.* 29,19; 94,4), é lícito igualmente, numa transposição de sentido, aventar a hipótese duma como que "confissão de deleite", em que o louvador se "deleita" no louvor-contemplação do Ser, *hic et nunc*, mas também na antecipação do deleite de louvor-contemplação que se dará perfeita e completamente apenas no Sábado eterno, que é bem distinto, como tenta descrever Dionísio [pseudo-] Areopagita, por exemplo, em seu tratado acerca da *Teologia mística* (ΠΕΡΙ ΜΥΣΤΙΚΗΣ ΘΕΟΛΟΓΙΑΣ 2,1025A-B): "Desejamos adentrar esta suprailuminada escuridão [...] e louvar [*humnêsai*] supraessencialmente Aquele que é supraessencial, através da abstração de tudo o que existe [...]" (*Κατὰ τοῦτον ἡμεῖς γενέσθαι τὸν ὑπέρφωτον εὐχόμεθα γνόφον* [...] *καὶ τὸν ὑπερούσιον ὑπερουσίως ὑμνῆσαι διὰ τῆς πάντων τῶν ὄντων ἀφαιρέσεως* [...]).

[125] (*Soliloquia [Sol.]* 1,1,3): A visão de Deus é também a sua posse (*deus... quem uidere, hoc est quod habere*): Se a visão de Deus é também a sua posse, contemplá-lo é o mesmo que possuí-lo.

sência da contemplação por parte de sua criatura, menos ainda pelo restabelecimento da ordem universal, tivesse sido o caso de ter sido rompida pelo pecado do homem. Por que motivo então? A resposta se percebe na sequência.

[ix] Quia fecisti nos ad te

"Porque nos fizeste para ti." Essa é parte da resposta que Agostinho oferece ao leitor-ouvinte. Esse Ser, esse T*u*-pessoa, cuja grandeza é grande, cujo poder é potente ou cuja excelência é excelente, cuja sabedoria é imensurável, enfim, esse Criador de todas as naturezas, que fez o homem, de cujo gênero o *eu*-narrador é parte, esse *eu* que carrega à volta de si a sua mortalidade como testemunho do seu pecado de soberba, enfim, esse Ser criou os homens para si, *ad se ipsum*, ou, segundo a voz dialogal, *ad te*. Mas que vem a ser esse *ad te*, esse "para ti"? Que significa dizer que ele criou os homens para si? Segundo Allen e Greenough[126], a preposição *ad* tem como sentido primordial a noção de movimento, de movimento em direção a algum lugar, de progresso rumo a um destino, de avanço no tempo e no espaço até um determinado fim. Portanto, o homem ter sido feito *para* este Ser implica igualmente ter sido destinado a voltar-se em sua direção (*conuersio ad esse*), a progredir no sentido de estar junto a ele, caso esteja dele afastado (*auersio ab esse*). E mais, implica ainda o voltar-se em sua direção *in aeternum*, para sempre, pois essa força de atração é da sua própria natureza, uma necessidade radical e inata do ser criado. De fato, se saído do Ser, também o homem é um ser; e como ser, embora inferior, mortal e pecador, só *lhe* resta a proximidade deste Ser perfeito a fim de que deixe de ser mortal e tão carente, caso isso *lhe* seja factível. Conclui-se, pois, que o Ser fez tudo o que é, tudo o que possui ser, para si, para ser com ele, que fosse nele; e para que, por fim, louvando-o ou contemplando-o, ele que é a própria *beatitudo*, fosse bem-aventurado no deleite decorrente dessa mesma contemplação, no deleite eterno desse louvor.

---

[126] *Op. cit.* pp. 126 (§221,2); 218 (§363,1-2); 259-60 (§426,2).

1.1.1 Louvor-contemplação e graça

> E o que é que louvamos? Imenso é o que louvamos. Mas o que louvamos ainda é insuficiente. Quando é que satisfaz o louvador a excelência do louvado? [...] L*ouvarei ao Senhor em minha vida*. Que significa dizer: *em minha vida*? Que agora estou em minha morte.
>
> AGOSTINHO
> (*En. in ps.* 145,6)[127]

[x] Et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te

"E inquieto está o nosso coração até que volte a descansar [/descanse] em ti." O Ser fez o homem para si, homem cujo coração está inquieto até que volte a descansar nele. Vale aqui primeiramente uma nota sobre o porquê de traduzir-se *requiescat* como "volte a descansar". A presença do prefixo latino *re-* aqui é no mínimo sugestiva, a não dizer intencional. De fato, o prefixo *re-* (/*red-*) implica movimento de regresso a um estado anterior, um *re*-torno ou voltar-se novamente para trás, seja no tempo, seja no espaço, ou numa dimensão qualquer ontológica (e mesmo ética) precedente. No caso, pode-se imaginar a origem (*ἀρχή*) da criatura, quando saída das mãos do Criador, numa condição que, imagina-se, tenha sido de repouso ou descanso primordiais, *apud deum*: descanso e repouso que, como a reminiscência duma idade do ouro longínqua, permanecem no homem interior com uma virtude espermática. Ademais, Agostinho poderia muito bem, se assim o tivesse desejado, ter-se utilizado do cognato *quiesco*, preterindo o prefixo *re-*, se por ele nada pretendesse. Pois bem, o coração desta criatura, que foi feita para estar com seu Criador, está inquieto, ou seja, está em situação de não-repouso, de não-quietude ou de não-paz. O coração do homem está agitado, perturbado, em situação de tensão, de movimento incessante e desgastante. Mas uma das causas dessa agitação é o próprio Ser e Criador seu, que o estimula e provoca a que busque deleite em seu louvor, a que busque a felicidade em sua contemplação. O homem está infeliz, mas há dentro dele um espinho, um acúleo em constante movimento, excitando-lhe o coração a que busque a felicidade repousante, a que busque a contemplação de seu Criador, esse Ser de que se vem falando. Esse coração, fonte do sentir e do pensar também, do amor e do conhecimento, sente-se inquieto, agitado, pois não encontra seu *locus amoenus* distante de seu Criador, distante do Ser que lhe conferiu o ser. Há, portanto, uma carência no âmago deste homem, no íntimo de seu ser, cuja representação é o cora-

[127] (*Enarrationes in psalmos* [*En. in ps.*] 145,6): *"et quid est quod laudamus? magnum est quod laudamus; sed quod laudamus adhuc infirmum est. quando implet laudator excellentiam laudati? [...]* laudabo dominum in uita mea. *quid est:* in uita mea*? quia modo in morte mea sum".*

ção (*cor nostrum*), uma privação de caráter natural, imanente, porque ali plantada pelo Ser, Criador seu: trata-se duma como que sede de felicidade, uma sede de contemplar o Ser e de participar-lhe do próprio Ser perfeito, sendo com ele mais e mais, como que ecoando os belos versos do salmista (Sl 41,2-3)[128]:

> Do [mesmo] modo como anseia o cervo pelas correntes das águas,
> Assim também anseia minha alma por ti, Deus.
> Minha alma tem sede de Deus, do Deus vivo.
> Quando retornarei e serei visto pela face de Deus?[129]

Essa carência inata, cuja natureza é o movimento, um mover-se incessantemente até que se atinja o fim a que se destina o carente, e que pode comparar-se ao *érōs* platônico, não deixa de ser vontade (*uoluntas*), desejo de felicidade e contemplação na presença do Ser. Felicidade e contemplação que implicam cessação de toda carência, de toda privação, de todo movimento aflitivo, de todo tormento, mas também de toda busca. De fato, na contemplação-louvor diante do Ser, chega-se à felicidade plena, pela posse completa e segura do ser de si, que então não mais se sujeita à morte, pois está diante do Ser, que é eterno, participando de sua natureza; felicidade essa que se dá também pelo repouso de todo movimento de aflição, de dor, de medo, em suma, na cessação de toda angústia inquietante, pela plenitude total do ser de si, que é a antítese da privação, plenitude no gozo da paz beatífica do Ser, estado em que se não necessita de mais nada, pois está-se diante da própria Plenitude, da própria Abundância, numa palavra, está-se diante do próprio Ser supremo. Eis, portanto, o louvor que deleita, a que o Ser excita.

Uma última palavra sobre esse *excitare*. De livre e espontânea vontade o Ser incita a que seu louvor, isto é, a contemplação dele, leve ao deleite. Diante disso, conclui-se que é um aguçamento que parte do Ser, do próprio Criador, e não da criatura, constituindo-se, por esse único e suficiente motivo, uma graça (*gratia*), uma dádiva ou dom (*donum*) dado ao homem, e dado gratuitamente por seu Criador — e pelo qual nada fez o homem jamais por merecer. Com efeito, nem poderia tratar-se aqui de mereci-

---

[128] (Sl 41,2-3): "*ὃν τρόπον ἐπιποθεῖ ἡ ἔλαφος ἐπὶ τὰς πηγὰς τῶν ὑδάτων,*
οὕτως ἐπιποθεῖ ἡ ψυχή μου πρὸς σέ, ὁ θεός.
ἐδίψησεν ἡ ψυχή μου πρὸς τὸν θεὸν τὸν ζῶντα,
πότε ἥξω καὶ ὀφθήσομαι τῷ προσώπῳ τοῦ θεοῦ;".

[129] Este último versículo está diferente nas traduções diretas do hebraico. Onde o grego traz o futuro passivo do verbo *ὁράω*, *ὀφθήσομαι*, "serei visto", traz o hebraico אֵרָאֶה (*ʾērāʾeh*), que a excelente tradução literal da *New Revised Standard Version* (*NRSB*) traduz por *behold*, "contemplar", mas cuja raiz רָאָה (*rāʾāh*) significa também "tornar-se visível", "ser visto", de par com a opção quase sempre preferida, "contemplar".

mento, merecimento por ter feito ou ter deixado de fazer qualquer coisa; ao contrário, trata-se exclusivamente de vontade e iniciativa do próprio Ser, que ao criar faz com que o que cria *seja*, participando de seu Ser, e, assim, também vindo a *ser*, pois não era antes de ter sido criado, conforme explicará Agostinho, de modo cristalino, no último livro das *Confissões* (13,2,2-3):

> [2,2] Pois da[130] plenitude da tua bondade subsistiu [/veio a existir] a tua criatura, a fim de que um bem não deixasse de existir, [bem esse] que a ti nada aproveitaria, [pois] nem [se tivesse saído] de ti seria semelhante a ti[131], contudo que pôde ser feito por ti. Pois que mereciam de ti o céu e a terra, que fizeste no princípio? Digam o que mereciam as naturezas espiritual e corporal, que fizeste na tua sabedoria, de modo que ali se mantivessem suspensas, ainda incipientes [/incompletas] e informes, cada qual em seu gênero, seja espiritual, seja corporal, dirigindo-se para a [região da] desmedida [/falta de medida] e da longínqua dessemelhança de ti […][132], pois permaneceriam sus-

---

[130] A preposição *ē/ex* (*ex plenitudine bonitatis tuae*), segundo Allen e Greenough (*op. cit.* §§220,b; 221,11), exprime um sentido de direção "para fora de" ou "do interior de", ou ainda "a partir de", que pode referir-se tanto a um lugar, como em *ex omnibus partibus*, "de todas as partes", ou a um determinado tempo, *ex eō diē*, "daquele dia"; mas também se utiliza em diversos idiotismos: *ex sententiā*, "de acordo com a opinião"; *ex consulatū*, "depois do consulado", i.é, "logo a partir de seu término"; *magna ex parte*, "em grande parte" ou "em grau considerável"; *ex equō,* "a cavalo", i.é, "a partir da montaria"; *ex usū*, "expediente" ou "a partir da prática", "do uso [comum]"; *ē filiis unus*, "um dos filhos" etc. Em todas as instâncias, contudo, percebe-se nitidamente a ideia principal de "origem", "procedência" a partir de que algo se faz ou não.

[131] Esta passagem, *nec de te aequale tibi esset*, um tanto obscura pela concisão, admite ao menos duas traduções: (1) "não [tendo saído/ sido originado] de ti, [não poderia] ser semelhante a ti", onde se faz necessário subentender o advérbio de negação na principal, que receberia aí um valor potencial; ou então, como se fez: (2) numa condicional onde a conjunção *si* estaria implícita no próprio imperfeito do subjuntivo, que não teria necessidade alguma de ser repetido na prótase e na apódose, visto ser o mesmo (*esset*), fato que Allen and Grenough atestam em sua gramática (§521), sob a rubrica de *Condition Disguised* (pp. 323-324): "nem [/*se* saísse] de ti assemelhar-se-ia a ti", o que equivale a dizer algo como: "nem se tivesse saído de ti seria semelhante a ti", o que parece ser bem mais aceitável que a primeira opção, embora as duas soluções sejam desconfortáveis e deselegantes. Todavia, opte-se por uma ou outra, ambas parecem opor-se à oração inicial: *ex plenitudine bonitatis tuae creatura tua substitit,* pois Agostinho afirma a criatura ter existido da Bondade do Criador, para em seguida dizer que nem se tivesse saído de Deus seria igual a ele, *nec de te aequale tibi esset*. O conflito talvez se explique pelas preposições *ē/ex* e *dē*, utilizadas estrategicamente por Agostinho para estabelecer um contraste entre ter sido criado "a partir de" (*ē/ex*) a Bondade de Deus, mas não ter saído dele mesmo, Ele que é sua própria Bondade. Com efeito, a preposição *dē*, conforme explicam ainda Allen e Greenough (§§ 219,b; 221,10), exprime um dos sentidos guardados por *ē/ex*, o sentido de origem "a partir de"; contudo, diferentemente de *ē/ex*, *dē* contém em si ainda os seguintes sentidos: 1. de movimento "de cima para baixo", como em *dē caelō*, "do céu"; 2. de modo figurado, "a respeito de" ou "acerca de", como em *dē bello*, "sobre a guerra"; 3. num sentido partitivo, "de entre", "do meio de", "do grupo de", "da quantidade de" etc., como em *unus dē plebē*, "um de entre a plebe" (sentido que a preposição *ē/ex* também guarda); 4. em idiotismos: *multis dē causis,* "por muitas razões"; *quā dē causa*, "por que motivo"; *dē improuisō*, "num rompante", "de repente"; *dē industriā*, "adrede", "de propósito" etc. Pois é esse mesmo sentido "partitivo" (4) que explica a distinção que opera Agostinho entre o ter vindo a ser da criatura, "a partir da" Bondade de Deus, como "resultante" dessa bondade, mas não ter saído, essa mesma criatura, que é sem dúvida um bem (*bonum*), por resultar da Bondade divina, enfim, não ter saído dele mesmo, como, num sentido partitivo, se tivesse sido formada a partir duma parte de Deus, o que seria inaceitável, pois Ele é uno e incorruptível, ou ter saído de sua própria substância, assemelhando-se a ele por ter a mesma substância em comum, i.é, sendo-lhe consubstancial, o que seria ainda mais inaceitável, sendo isso admissível apenas no caso da Trindade. Essa distinção fica patente ao longo do excerto citado, onde Agostinho deixa claro que ter sido feito ou vir a existir a partir de Deus (*et essent ab uno te*) não significa ser igual a Deus (*quamuis non aequaliter*), e sim existir conforme a uma forma semelhante à dele (*tamen conformis formae aequali tibi*).

[132] Cf. Plotino (*Enéadas* 1,8,13), "*ἐν τῷ τῆς ἀνομοιότητος τόπῳ*".

> pensas do teu verbo, informes, se não fossem chamadas pelo mesmo verbo à tua unidade e fossem formadas e viessem a ser — por ti, único e supremo bem — todas, sem exceção, muito boas. Que mereceram de ti, para que existissem, mesmo informes, pois que nem isso seriam se não [tivessem recebido isso] de ti? [2,3] Que mereceu de ti a matéria corporal, para que fosse até mesmo invisível e desordenada, porque nem isso seria, a não ser porque a fizeste? Sendo assim, uma vez que não existia, não poderia ter merecido de ti a existência [/que existisse]. Ou então, que merecimento teve para ti a criatura espiritual ainda incipiente [/incompleta], para que até mesmo flutuasse, tenebrosa, semelhante ao abismo, dessemelhante de ti, a não ser que pelo mesmo verbo fossem convertidas na direção daquele por que foram feitas, e se fizessem luz, iluminadas por ele, embora não de modo igual, mas conforme à forma semelhante a ti? Ora, assim como para um corpo ser não é o mesmo que ser belo — do contrário não poderia ser disforme [/feio] —, assim também, ao espírito criado, viver não é a mesma coisa que viver com sabedoria — do contrário seria inalteravelmente sábio. Bom lhe é, pois, aderir sempre a ti [Sl 72,28], a fim de que, pela aversão [/afastamento] não perca a luz que obteve pela conversão, e não recaia na vida tenebrosa, semelhante ao abismo. Pois também nós, que segundo a alma somos criaturas espirituais, afastados de ti, nossa luz, estivemos naquela vida, quando [éramos trevas] [Ef 5,8] e padecemos nos resquícios da nossa escuridão, até que venhamos a ser tua justiça em teu único, como montanhas de Deus, pois fomos teus juízos, à maneira dum abismo profundo [Sl 37,7].[133]

Tem-se aqui, de forma sucinta, mas cabal, a afirmação da gratuidade (*gratiā*) com que o Ser cria, conferindo ser àquilo que passa doravante a também ser alguma coisa. Portanto, não se trata de mérito ou de recompensa, pois o que não era não podia ter feito nada para merecer ser, nem o que simplesmente possui ser fez algo para ser feliz, na contemplação do Ser, em cuja visão e em cuja presença não se é apenas, mas se é feliz, unicamente por ser, e ser na presença do Ser, que é a própria Felicidade, e nada mais. Numa palavra, é-se pela graça do Ser, e não pelo mérito do que não é, ou como recompensa pelo que não se fez, porque nem se existia, não sendo, para que se pudesse algo fazer. Do mesmo modo, é-se feliz pela graça do Ser, que é também a Felicidade

---

[133] (*Conf.* 13,2,2-3): *"[2,2] Ex plenitudine quippe bonitatis tuae creatura tua substitit, ut bonum, quod tibi nihil prodesset nec de te aequale tibi esset, tamen quia ex te fieri potuit, non deesset. quid enim te promeruit caelum et terra, quas fecisti in principio? dicant, quid te promeruerunt spiritalis corporalisque natura, quas fecisti in sapientia tua, ut inde penderent etiam inchoata et informia quaeque in genere suo uel spiritali uel corporali euntia in immoderationem et* in longinquam dissimilitudinem tuam *[...] atque ita penderent in tuo uerbo informia, nisi per idem uerbum reuocarentur ad unitatem tuam et formarentur et essent ab uno te summo bono uniuersa bona ualde. quid te promeruerunt, ut essent saltem informia, quae neque hoc essent nisi ex te? [2,3] Quid te promeruit materies corporalis, ut esset saltem inuisibilis et inconposita, quia neque hoc esset, nisi quia fecisti? ideoque te, quia non erat, promereri ut esset non poterat. aut quid te promeruit inchoatio creaturae spiritalis, ut saltem tenebrosa fluitaret similis abysso, tui dissimilis, nisi per idem uerbum conuerteretur ad idem, a quo facta est, atque ab eo inluminata lux fieret, quamuis non aequaliter tamen conformis formae aequali tibi? sicut enim corpori non hoc est esse, quod pulchrum esse — alioquin deforme esse non posset — ita etiam creato spiritui non id est uiuere, quod sapienter uiuere: alioquin inconmutabiliter saperet. bonum autem illi est haerere tibi semper, ne quod adeptus est conuersione auersione lumen amittat et relabatur in uitam tenebrosae abysso similem. nam et nos, qui secundum animam creatura spiritalis sumus, auersi a te, notro lumine, in ea uita fuimus aliquando tenebrae et in reliquiis obscuritatis nostrae laboramus, donec simus iustitia tua in unico tuo sicut montes dei, nam iudicia tua fuimus sicut multa abyssus".*

suprema, cuja Presença torna feliz todo aquele que dele se aproxima. Esse é o Ser, portanto, do qual se afastou o homem, e para o qual agora quer voltar, cuja face quer contemplar, aguçado por ele mesmo, que lhe conferiu o ser e cuja contemplação é a própria felicidade.

Deste modo, pode-se dizer que essa graça, num primeiro momento, é mais uma questão ontológica (e metafísica) que ética. Com efeito, qual o pecado de Agostinho e do homem em geral, conforme apontado nas *Confissões*? O ter praticado orgias, roubado peras ou defendido seguidamente o maniqueísmo e o ceticismo? De modo nenhum. Seu pecado é o de toda a humanidade, depois de Adão, o de ter sido soberbo, preferindo-se a si mesmo em lugar do seu Criador; seu pecado — e decorrente sofrimento — foi o seu afastamento do Ser e a teimosia orgulhosa em permanecer voltado ao não-ser, ao nada, buscando ali sua realização, sua paz e seu contentamento, crendo bastar-se a si mesmo. Numa palavra, seu pecado foi recusar a graça divina, que lhe foi dada no próprio ato de sua criação, quando veio a ser alguma coisa; graça que lhe foi concebida ontologicamente, portanto. Pecou, destarte, pela recusa do ser do Ser, a fim de que fosse com ele, e fosse feliz; e ao preferir, ao invés, seu próprio ser, quis ser consigo mesmo, pelo que mergulhou na inquietação, na dor, no desespero, ao dar-se conta da finitude de seu ser, distante do Ser eternamente estável, e da morte de todos os seres, voltados ao não-ser, quando apostatados do verdadeiro e supremo Ser. E essa constatação inquietante foi o acúleo, o "espinho na carne"[134] de que necessitava para aperceber-se de seu erro e despertar para o verdadeiro Ser.

A gratuidade do operar divino na vontade humana, que se denomina *gratia*, portanto, é questão muito mais de natureza ontológica que ética. A sua recusa, sim, torna-se questão ética, pois por seu livre arbítrio o homem recusa a graça natural que lhe foi dada e volta as costas ao Ser, preferindo não ser a verdadeiramente ser, e ser feliz, na presença do dador de todo ser. O livre arbítrio, conforme Agostinho estabelece em sua obra homônima[135], é um bem de hierarquia média (*medium bonum*), que se distingue dos bens maiores e melhores por poder ser mal utilizado, coisa que os bens, denominados grandes (*magna bona*), ou superiores, como a virtude, por exemplo, não admitem. Mesmo assim, mesmo podendo ser mal utilizado, isto é, podendo ser utilizado para fazer o mal, o livre arbítrio é ainda um bem, cujo estatuto ontológico é certamente inferior ao dos grandes bens, mas superior aos ínfimos (*infima*), aqueles que não servem para

---

[134] (2Cor 12,7-9): "Me foi dado um espinho na carne" (*ἐδόθη μοι σκόλοψ τῇ σαρκί*).
[135] (*Dla* 2,18,50-19,51).

fazer o bem: portanto, um bem médio. Esse bem de tipo intermediário, por poder ser desviado do Ser em direção às coisas criadas, cuja posse definitiva jamais se alcança, mas que ainda assim são bens, acaba sendo utilizado para cometer o *peccatum* do afastamento (*apostatare uel auersio a deo*), cuja causa foi a soberba (*superbia*)[136], como se viu acima. A soberba dirige o livre arbítrio humano para si, em primeiro lugar, e depois para tudo aquilo que imagina poder reter consigo indefinidamente, até que lhe sobrevenha a decepção, na perda sucessiva e corrupção desses mesmos bens, cuja posse acreditou estar em seu poder.

[xi] Da mihi, domine, scire et intellegere

"Dá-me, Senhor, conhecer [/ter ciência] e compreender." E eis que, dirigindo a palavra a esse Ser-*tu*-pessoa, suplica-lhe, e o faz na condição de servo, pois o chama novamente de Senhor (*domine*); suplica-lhe, pois, duas coisas, que se aparentam apenas na linguagem vulgar: (1) conhecer ou saber (*scire*) e (2) compreender (*intelligere*)[137]. Antes de saber-se o que deseja conhecer e compreender, deve-se dizer uma palavra sobre os dois verbos referidos. "Saber" ou "conhecer" traduzem o verbo latino *scire*, cujo cognato mais insigne é o substantivo *scientia*, "ciência", cujo sentido primitivo remete principalmente ao "conhecimento" que se possui de algo, sem deixar de lado contudo a própria coisa conhecida. "Compreender" ou "entender", por sua vez, traduz o latino *intelligere*. Não se faz necessário retroceder demasiado na via etimológica para lograr o discernimento e a discriminação que se sentem necessários aqui. Pois bem, pode-se conhecer ou saber de algo sem que se tenha dele qualquer compreensão. De fato, pode-se saber da existência duma qualquer palavra sem que se compreendam suas acepções, seus usos, sua morfologia histórica e até mesmo sua etimologia. Pode-se saber ou conhecer uma pessoa, por exemplo, sem nada compreender do que diz, só para restringir a argumentação a esses dois exemplos. Assim, depreende-se que o compreender vai além do conhecer, sendo uma posse, ainda que parcial, do objeto do conhecimento; objeto que se conhece e que se pode analisar, parte a parte, com mais ou menos profundidade. Da definição vernácula, tem-se que a compreensão seja uma apreensão de caráter intelectual do que se conhece; ao passo que o conhecer restringe-se a uma tomada de consciência ou a ciência de algo.

---

[136] *Ὑπερηφανία*.
[137] Grafia altern.: *intellegere*.

Aristóteles, em sua *Metafísica* (A 981b,7-10), embora num outro contexto e com palavras distintas, explica a questão com maior discernimento e precisão. Ao distinguir o homem que sabe do que não sabe, ou seja, o verdadeiro do falso conhecimento, diz que a diferença situa-se na capacidade do ensino (*τὸ δύνασθαι διδάσκειν*), derivada essa da posse da arte (*τέχνη*), que se pode interpretar exatamente como a apreensão própria do compreender. De fato, só conhece realmente aquele que é capaz de discorrer sobre o assunto, por possuir a arte daquilo que pretende ensinar, isto é, por reter em si o conhecimento de suas regras, de seus mecanismos, de seus fundamentos, de seus porquês, para muito além da simples experiência, dum saber fazer de tipo prático (*ἐμπειρία*), mas que carece dos fundamentos da arte. Esse saber prático, diz o filósofo, não constitui a verdadeira ciência (*ἐπιστήμη*), a qual está, ao contrário, na própria arte (*τέχνη*):

> De modo geral, o sinal distintivo[entre] o que sabe e o que não sabe é a capacidade de ensinar, e por conta disso acreditamos que a ciência [*ἐπιστήμην*] está de preferência [/antes] na arte [*τὴν τέχνην*] do que na experiência [*τῆς ἐμπειρίας*]: porque uns podem ensinar, ao passo que os demais não o podem.[138]

Pois bem, feita essa importante distinção, conquanto sucinta, pode-se ver agora de *que* Agostinho reclama a Deus o conhecer e o compreender.

[xii.1] Vtrum sit prius inuocare te an laudare te

"Se acaso seja anterior o invocar-te ou o louvar-te." O *eu*-narrador-criatura pede a esse T*u*-senhor-criador que lhe dê — o que bem se pode entender seja uma concessão a título de graça — tanto o conhecer como o compreender, ou seja, o tomar ciência e o possuir de fato na mente se se deve antes invocar ou louvar esse mesmo Ser-*tu*-pessoa. E embora reconheça sua pequenez e condição de afastamento do Ser, deseja, ainda assim, não apenas louvá-lo, mas que o próprio Ser lhe dê a ciência e a compreensão de certas coisas, a saber, se se deva primeiro invocá-lo ou louvá-lo. Portanto, quer-se saber se deve-se proceder ao louvor antes de proceder-se à invocação, ou se vice-versa. Esse louvor, que se pode entender como contemplação *hic et nunc*, ou mesmo como uma contemplação antecipada, é fonte de beatitude, como se discorreu brevemente acima. Todavia, da invocação pouco ou nada se sabe, senão a acepção corrente do verbo latino *inuocare* (*in+uŏcō*), de "chamar para junto de si", "para si" ou ainda "em auxílio de si"; mas também de "pedir a presença duma divindade", "rogar por seus favores", "implorar

---

[138] (Aristóteles, *Metafísica* A 981b,7-10): "*ὅλως τε σημεῖον τοῦ εἰδότος καὶ μὴ εἰδότος τὸ δύνασθαι διδάσκειν ἐστίν, καὶ διὰ τοῦτο τὴν τέχνην τῆς ἐμπειρίας ἡγούμεθα μᾶλλον ἐπιστήμην εἶναι· δύναται γάρ, οἱ δὲ οὐ δύνανται διδάσκειν*".

sua intervenção", muitas vezes pedindo-lhe a presença "dentro de si", na forma duma presença sobrenatural, o que se harmoniza também com um dos sentidos vernáculos, o de invocação duma "entidade", ou duma "possessão divina". Seja como for, depreende-se um como que mínimo denominador comum entre todas essas acepções possíveis, o de que a invocação é um chamamento ou súplica pelo auxílio duma força superior, em benefício de si, isto é, do invocante. Antes de prosseguir, para saber o que mais se pede ao Ser, deve-se destacar que se lhe está pedindo que seja dado, a título de graça, conhecer e compreender, se primeiro se deve tecer-lhe louvores, aqui e agora, como lhe seja possível, ou implorar-lhe o auxílio. Deve-se, então, primeiro reconhecê-lo, a este Ser, como o Ser supremo, Senhor e Criador, para depois então receber-lhe o auxílio, ou antes se deve rogar-lhe o auxílio, para que depois, já socorrido dele, se possa tecer-lhe os devidos louvores, inclusive de agradecimento pelo socorro obtido? Não se pode furtar aqui a tecer dois comentários breves, mas importantes. O primeiro relaciona-se à *gratia* a que se referiu acima; o segundo, ao método, ou antes, à matéria-prima, tanto do louvor como da invocação, a própria palavra.

1.1.2 Graça e palavra

Se se pede ao Ser lhe sejam dados o conhecimento e a compreensão, pede-se-lhe algo que não está dado por natureza, como se pode muito bem subentender, ou que, caso tenha sido dado, não se consegue percebê-lo, do contrário se não lhe pediria. Portanto, se a graça é de fato questão ontológica, só o é, ao que parece, em potência, na medida em que se refira à possibilidade de adquirir ciência e compreensão das coisas, o que se dá pela razão, que só os homens possuem, não os animais; ou então não se lhe pediria a graça de conhecer e compreender. E se se parte do princípio de que aquilo mesmo que é pedido não se possui, conforme o mecanismo do *érōs* platônico[139], deve-se forçosamente concluir que nem o conhecimento nem a compreensão são dados naturalmente ao homem, ou seja, não os possui inatos em si, e a eles não se chega senão pela graça divina, que independe do mérito ou exclusivamente da sua vontade. Não fosse assim, por que se pediria algo que se já possui? Talvez a resposta esteja casada com a segunda

[139] (Platão, *Banquete* 200a8-b2): "Observa, pois, com esmero, disse Sócrates, [mas] não segundo às aparências, se é forçoso que aquele que deseja deseje algo de que esteja privado, ou não deseje, caso não esteja privado. Porque a mim me parece, não há dúvida, Agatão, que é forçoso seja [assim, i.é, que deseje o de que esteja privado]. E a ti, que te parece?" (*Σκόπει δή, εἰπεῖν τὸν Σωκράτη, ἀντὶ τοῦ εἰκότος, εἰ ἀνάγκη οὕτως τὸ ἐπιθυμοῦν ἐπιθυμεῖ οὗ ἐνδεές ἐστιν, ἢ μὴ ἐπιθυμεῖν, ἐὰν μὴ ἐνδεὲς ᾖ; ἐμοὶ μὲν γὰρ θαυμαστῶς δοκεῖ, ὦ Ἀγάθων, ὡς ἀνάγκη εἶναι· σοὶ δὲ πῶς;*)

questão, referente à matéria-prima tanto do louvor como da invocação, e que é matéria igualmente do conhecimento e da compreensão, sob certo prisma, o prisma da razão. Com efeito, pede-se o conhecimento e a compreensão, que se dão pela palavra, *uerbō* (*λόγῳ*); e dão-se como poderiam não ser dados, se o seu dispensador não quisesse fazê-lo; mas pode dá-los, sob invocação, quando então os dará simples e unicamente porque quer, e não porque lhe é pedido. Pois bem, quer-se conhecer e compreender, pela palavra, que é palavra racional, se se deve ao Ser primeiro o louvor ou a invocação. Todavia, não se o louva na condição atual do homem senão pela palavra. Mas talvez se deva reformular a frase anterior dizendo, ao invés, que o louvor do aqui e do agora, *hic et nunc*, o que em última instância exclui a contemplação face a face[140], tem seu ponto de partida na palavra. E tampouco se pode invocá-lo em silêncio absoluto, isto é, pedir-lhe o auxílio, a presença e o Ser, sem recurso à palavra, seja pronunciada, seja excogitada. E se em último limite sabe-se chegar a um silêncio absoluto, quando de sua contemplação *facie ad faciem*, na presença do próprio Ser, deve-se partir, em instância primeira, da palavra, aquela mesma que deverá silenciar em absoluto, apenas para tornar-se novamente palavra, mas então verdadeira, pela participação ou contemplação da própria Palavra, ou seja, do *uerbum aeternum*[141]. Todavia, se ele só é louvado e invocado pela palavra, antes do louvor e da invocação vem a própria palavra. E pela presença abundante e insistente das marcas de segunda pessoa do discurso, quer na forma do pronome pessoal *tu*, quer nas formas do vocativo e seus apostos, declinados ou não, quer ainda nas formas verbais, as quais, ao contrário do vernáculo contemporâneo, guardam evidência inequívoca da pessoa discursiva, enfim, por esta presença quase que ubíqua desse T*u*-pessoa, percebe-se uma instituição não apenas dialógica, mas principalmente a afirmação inconteste de que este Ser é de fato um T*u*-pessoa com quem se pode entabular um diálogo, com quem se pode falar e que ouve a quem fala, a quem se pode invocar e que se pode louvar e conhecer, com e pela palavra, pois que ouve a palavra suplicante, compreende o discurso de louvor e, acima de tudo, se deixa conhecer pelo discurso pensante, pois é também Palavra. Que se avance, contudo, passo a passo, a fim de que se não antecipe o passo próprio do texto.

---

[140] (1Cor 13,12): "*πρόσωπον πρὸς πρόσωπον*".
[141] *Λόγος αἰώνιος*.

[xii.$_2$] Et scire te prius sit an inuocare te

"E [se] conhecer-te seja anterior ou o invocar-te." Além de conhecer e compreender se se deva antes louvar ou invocar, quer-se conhecer e compreender se acaso seja anterior o conhecimento do Ser, esse T*u*-pessoa-criador, ou sua invocação; portanto, se se deva primeiro ter ciência (*scire*) do Ser antes de invocá-lo. Talvez devam-se distinguir aqui dois tipos de conhecimento, ou melhor, de objetos de conhecimento, expressos pelo mesmo verbo, *scire*: o do binômio suprarreferido, conhecer e compreender (*scire et intellegere*), e este conhecer (*scire te*), cujo acusativo é o pronome de segunda pessoa *te*, que se refere diretamente ao Ser. No primeiro caso, quer-se conhecer [c] e compreender [cc] algo definido, se se deva antes louvar [L] ou invocar [I]. No segundo, quer-se conhecer [c] e compreender [cc] também se se deva fazer primeiro C ou I, conhecer Deus ou invocá-lo; mas este C, que é conhecer (*scire*), é também objeto do primeiro conhecer [c], parte do binômio conhecer e compreender, cujo acusativo, por sua vez, é o próprio Ser (*te*), e não outro verbo qualquer, como louvar ou invocar. Destarte, conhecer L ou I, ainda que seja algo referente ao próprio Ser, como discernir se se deva invocá-lo ou louvá-lo, não equivale a conhecer diretamente o Ser. Pode-se empreender uma certa ordenação do que se pede ao Ser num esboço de quadro:

	IN CARNE	IN SPIRITV
LOUVOR *laudare te* [L]	Reconhecimento [/confissão] do Ser-Palavra, que se dá pela palavra, seja ela proferida, pensada ou escrita;	Confissão de Louvor do Ser-Palavra, pela palavra, seja ela proferida, pensada ou escrita
	Louvor-contemplação do Ser-Palavra, na palavra	Louvor-contemplação pela fé, que é uma visão antecipada do Ser-Palavra; Contemplação pela visão face a face ou beatífica, i.é, pela "posse direta" do Ser-Palavra
INVOCAÇÃO *inuocare te* [I]	Invocação do Ser-Palavra pela palavra, seja ela proferida, pensada ou escrita.	Invocar é chamar em auxílio de si o Ser-Palavra, pela palavra: proferida, pensada ou escrita. Invocar é chamar para dentro de si, implorando a posse do Ser-Palavra, rogando conhecimento e compreensão, i.é, a Sabedoria-Palavra
CONHECIMENTO *scire* [c] *et intellegere* [cc] *utrum scire te* [C] *an...*	Conhecimento e compreensão do Ser-Palavra: pela palavra, seja proferida, pensada ou escrita, e na posse da Palavra	Conhecer e compreender a palavra do Ser-Palavra Conhecer e compreender o Ser-Palavra, como Ser e como Palavra

A distinção dos objetos de compreensão e conhecimento em duas colunas ou categorias essenciais, carne e espírito, quer-se crer, facilita o entendimento dessas dimensões, humana e divina, em que se pode almejar uma certa aproximação da Palavra. Por primeiro, percebe-se a função da palavra no louvor [L], seja escrita, seja falada ou proferida, seja excogitada, que se pode dar, *in carne*, por meio dum reconhecimento ou confissão deste Ser-Palavra por meio da palavra, primordialmente escrita, na Escritura, ou pelo louvor-contemplação, o que ocorre na palavra, ou seja, numa vivência desta palavra contemplada, seja por meio de cânticos de louvor, como os salmos, por exemplo, ou pela reflexão da palavra, seja ainda pela prece ou por meio de exercícios espirituais que se dão todos eles pelas mas primordialmente *nas* palavras. No espírito, por sua vez, esse louvor da palavra se dá também pela confissão, uma confissão *ex imo cordis*, a partir da palavra lida, meditada, ouvida, mas que conduz ao interior de si, numa confissão *in spiritu*. Contudo, se louvor é contemplação, no aqui e agora (*hic et nunc*), é uma contemplação do além e do então (*ibi et tunc*), o que só se pode dar pela fé, que é uma visão antecipada do Ser, que se dá pela própria Palavra, a título de graça. Ainda em espírito, já no além e então da eternidade, há de se fruir da própria Palavra (*et deus erat uerbum*)[142] na visão face a face dela, quando então se dirá que se a possui de fato.

Em seguida, pode-se dizer que a invocação [I] também se faz dependente da palavra, pois é um chamamento para dentro de si da própria Palavra, que se faz por meio de palavras: escritas, proferidas, excogitadas, na dimensão da carne. Já na dimensão do espírito, a invocação é o chamar em auxílio de si, deste Ser-Palavra, em suas três modalidades, o que se pode dar pela prece de invocação, pela leitura escriturária, pela audição duma homilia, enfim, pela palavra, *in spiritu*, no aqui e agora. No então e ali (*ibi et tunc*), contudo, se se invocasse o Ser ele seria como que chamado para dentro de si, porém na expectativa de sua posse, não de sua inspiração, como no aqui e agora (*hic et nunc*); na verdade, invocar-se-ia a Palavra a fim de que se pudesse chegar a uma perfeita vivência dessa mesma Palavra, de que se estaria diante.

Por fim, o conhecimento [c] e a compreensão [cc] que se pedem a esse Ser-Palavra, a título de graça, conhecimento do Ser e da Palavra, enquanto *in carne*, pedem-se-lhe pela palavra: escrita, proferida ou excogitada. Em espírito, contudo, busca-se conhecer essa mesma Palavra, por meio dum entendimento espiritual das palavras desse Ser-Palavra, no aqui e agora, para, no então e ali, poder chegar-se à Sabedoria dessa

---

[142] (Jo 1,1): "'Εν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος [...] καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος".

Palavra, à compreensão total e definitiva desse Ser-Palavra, como Ser e como Palavra, no silêncio de sua eternidade.

Entretanto, se o quadro facilita a compreensão desses três níveis de aproximação da Palavra, não resolve a questão da precedência. A invocação precede o conhecimento, ou é este que precede aquela? Seria por meio do invocar-se a graça de Deus que se chega a conhecê-lo, ou antes, por meio dum conhecimento dele é que se seria capaz de invocá-lo com mais propriedade? Não se pode dizer ainda. Todavia, o fato é que a rogativa do *eu*-narrador padece duma circularidade angustiante que vai do conhecimento à invocação e desta àquele: conhecer para invocar ou invocar para conhecer. A sequência talvez alinhe a questão.

[xiii] Sed quis te inuocat nesciens te?

"Mas quem te invoca desconhecendo-te [/se te desconhece]?" Quem, indaga o eu-narrador, poderia invocar o Ser sem conhecê-lo? Como pode alguém pretender invocar a quem não conhece, senão por meio duma certa *docta ignorantia*, como dirá o próprio Agostinho, anos mais tarde, em carta à romana Proba (*c.* 411 d.C.), ao discorrer acerca da oração: uma ignorância, inspirada pela graça divina, que faz com que se deseje doutamente o que se desconheça:

> Há, pois, em nós, uma certa, por assim dizer, douta ignorância, mas [tornada] douta pelo Espírito de Deus, que ajuda a nossa fraqueza […] e que faz com que os santos se perturbem com gemidos inenarráveis, inspirando-lhes o desejo daquilo que até este momento ainda [é] uma imensa incógnita, [e] que esperamos com paciência. Contudo, como se pode descrevê-lo, quando se deseja o que se desconhece? E é certo que se fosse completamente ignorado, não seria desejado. Por outro lado, se fosse visto, não seria desejado, nem seria buscado com gemidos.[143]

Todavia, desejar não equivale a ser capaz de descrever ou discorrer acerca dele. E mais, um desejo inspirado deixa igualmente entrever a presença da ação divina no desejante, a ação da graça, donde então se poderia compreender que Deus estivesse invocando a si mesmo, por meio do homem, ao inspirar-lhe o desejo de si. O *erōtēma* da perícope [xiii], por sua vez, parece deixar clara a precedência do conhecimento em detrimento da invocação, uma vez que não parece ser possível invocar-se alguém de que se não tenha ao menos alguma notícia. No entanto, aquilo que parece evidente pela lógica, na reali-

---

[143] (*Epistula CXXX* 14/15,28, *Ad Probam [c. 411]*): *"est ergo in nobis quaedam, ut ita dicam, docta ignorantia, sed docta spiritu dei qui adiuuat infirmitatem nostram [...] interpellare itaque sanctos facit gemitibus inenarrabilibus, inspirans eis desiderium etiam adhuc incognitae tantae rei quam per patientiam exspectamus. quomodo enim narratur, quando desideratur, quod ignoratur? nam utique si omnimodo ignoraretur, non desideraretur; et rursus, si uideretur, non desideraretur, nec gemitibus quaereretur".*

dade envolve abismo profundo, que restabelece a circularidade de modo ainda mais agudo. Parece fácil, bastando conhecê-lo, a esse Ser-*tu*-pessoa-criador etc., a fim de que se possa enfim invocá-lo. Mas quem pode conhecer o Ser? Quem o conhece de fato? E como fazê-lo? Como saber se se chegou de fato a conhecê-lo, depois de ter algo conhecido? Perguntas essas que não eram estranhas ao pensamento inquieto do jovem Agostinho, já desde os *Solilóquios*:

> RAZÃO [R.][144]: Mas explica antes como, se te for demonstrado Deus, poderás dizer que te seja suficiente.
>
> AGOSTINHO [A.]: Não sei como se me deva demonstrar, para que diga que me seja suficiente, pois não creio que conheça algo do mesmo modo como desejo conhecer a Deus.
>
> [R.]: Ora, que se está fazendo? Não achas que primeiro tu deves saber de que modo te será suficiente conhecer a Deus, a fim de que ao atingires tal patamar não queiras ir além?
>
> [A.]: Acho, sem dúvida; mas não vejo como isso possa ser feito, pois jamais compreendi algo semelhante a Deus de modo que pudesse dizer que queria compreender Deus assim como compreendia tal coisa.
>
> [R.]: [Tu] que não conheces a Deus, como podes conhecer que não conheces nada semelhante a Deus?[145]

[xiv] Aliud enim pro alio potest inuocare nesciens.
an potius inuocaris ut sciaris?

"Pois uma coisa em lugar de outra pode invocar desconhecendo [/se desconhece]. Ou acaso és invocado para que sejas conhecido?" Com efeito, quem o desconhece pode vir a invocar alguma outra coisa em seu lugar, em lugar do verdadeiro Ser. Como sabê-lo? Como saber se se chegou a conhecê-lo de fato? Como mensurá-lo para saber se é ele mesmo? Quem tem mais ser que o Ser? Quem *é* mais que ele? Quem, mais potente, maior, mais sábio, mais real? Esta questão, ao que parece, é antes de fundo epistemológico, pois o que se quer de fato saber é como saber que se sabe realmente o que se pretende saber. Como aferir o conhecimento do Ser? Se é imensurável sua sabedoria, inclusive pelo metro do número (*sapientiae tuae non est numerus*), como medi-la? Como geometrizá-lo, para que se possa então medi-lo? E se sua grandeza é da proporção de sua sabedoria, e também sua potência, sendo o Criador de todo ser, donde surgiu tudo o que é, com que mensurá-lo? Com que compará-lo? Como concebê-lo na mente

---

[144] Metagoge da própria *ratio* do autor.

[145] (*Sol.* 1,2,7): *"[R] sed prius explica quomodo tibi si demonstretur deus, possis dicere: sat est./ [A] nescio quomodo mihi demonstrari debeat, ut dicam, sat est: non enim credo me scire aliquid sic, quomodo scire deum desidero./ [R] quid ergo agimus? nonne censes prius tibi esse sciendum, quomodo tibi deum scire satis sit, quo cum perueneris non amplius quaeras?/ [A] censeo quidem; sed quo pacto fieri possit, non uideo. quid enim deo simile unquam intellexi, ut possim dicere, quomodo hoc intelligo, sic uolo intelligere deum? [R] qui nondum deum nosti, unde nosti nihil te nosse deo simile?".*

criada? Como proceder com o instrumento limitado de que dispõe o homem, que praticamente só conhece por contrastes e analogias? E nesse caso, com que se lhe contrastaria? Compará-lo-ia a quê? Com que metro medi-lo, ele que é sem medida? Percebe-se de imediato diante de que dilema se encontra a razão, misérrima e ambiciosa, que não o conhece suficientemente nem para poder louvá-lo, e não pode louvá-lo por não poder conhecê-lo, ou invocá-lo para poder louvá-lo e quem sabe vir a conhecê-lo dalgum modo, para então poder louvá-lo verdadeiramente: *circum ferens, circum cogitans.*

Duma outra perspectiva, esta passagem traz alguma luz a respeito do próprio invocar, uma vez que se diz possível invocar *aliud pro alio*, "alguma coisa em lugar de outra". Com todo efeito, tem-se aqui a possibilidade de ao menos duas interpretações. Uma, com referência ao sentido religioso da invocação, à possibilidade de invocarem-se divindades várias, que viriam em auxílio do pedinte desavisado. Neste caso, existiriam outros deuses competindo pela invocação ou súplica do fiel, que, se não soubesse das fórmulas litúrgicas necessárias, estaria levando gato por lebre, um deus por outro. A partir desta leitura, compreende-se a possibilidade de invocação equivocada, sendo esta precedida dum conhecimento, que por isso mesmo lhe seria prévio, igualmente equivocado. De fato, se se presume o conhecer anterior e necessário ao invocar, corre-se o risco de sucumbir numa invocação malfadada, se o conhecimento sobre o qual a invocação apoiou-se esteja condenado pelo erro. Pode-se sem dúvida aludir aqui aos maniqueus, cuja concepção de mundo, e da divindade, estava desde o início comprometida com o erro, segundo a ortodoxia católica, mas que teve força cognitiva suficiente para persuadir, e iludir, segundo a sua ótica, a Agostinho e a vários de seus colegas. No entanto, há uma outra interpretação, menos biográfica, mas não menos válida. A invocação equivocada, que permite que se invoque um ser menos verdadeiro, no caso, por outro, preferível, por ser mais e mais verdadeiramente, se proveniente ou dependente dalguma maneira dum conhecimento de tipo qualquer, implica sobremodo a insuficiência deste mesmo conhecimento, pelo qual chega-se apenas a uma invocação elusiva, quando muito. Tratar-se-ia, assim, novamente, e *lato sensu*, dum problema de fundo epistemológico, mas, *stricto sensu*, duma questão de linguagem. Com efeito, se o Ser é Palavra (*uerbum*), e se se o invoca pela e na palavra, e sendo o conhecimento também palavra, tem-se um problema de palavras, palavras que não se comunicam, que não estão na mesma dimensão (ontológica, inclusive), ou seja, que não se sintonizam pelo mesmo diapasão. A palavra do invocante, que é complexa, plural, mutável, finita e imprecisa, para não dizer elusiva, não atinge, nem dá conta da Palavra invocada, que é simples, una, infinita, precisa e

absolutamente verdadeira. Tem-se, vale repetir, um problema de palavras: ao se invocar a partir do conhecimento, ou seja, ao estabelecer-se o conhecimento como base de sustentação da invocação, corre-se o risco de se levantar uma edificação sobre a areia, e areia movente.

Todavia, pode objetar-se, não diz que se há de invocar uma coisa por outra conhecendo, e sim desconhecendo (*nesciens*), pelo que a questão seria não linguística, mas epistemológica. Sem dúvida, se conhecimento não fosse também palavra, conforme tentou-se apresentar na tabela suprarreferida, ou antes, se um problema de conhecimento não fosse também um problema *de uerbō*. Ademais, como certificar-se da Verdade do conhecimento, especialmente a respeito de tema espinhoso como o Ser, simultaneamente tão simples e elusivo, a não dizer complexo? Talvez a única afirmativa, no que tange ao conhecimento do ser de si, que se possa fazer sem qualquer temeridade, é que se pode estar errado, se se é, pois, conforme Agostinho mesmo argumentara no *De libero arbitrio* (2,3,7) e alhures, *si fallor, ergo sum*: se sou capaz de me equivocar, é porque devo existir. E não se engane o leitor desavisado, pois o argumento, bastante ao contrário da simplicidade que possa aparentar em sua forma condicional, tem implicações nada singelas. De fato, ao dar por provado o ser de si pelo simples reconhecimento do erro, ou antes, e de modo mais adequado, pela comprovação da falsidade dum enunciado qualquer, Agostinho refere-se, de modo óbvio para seus leitores, e para o interlocutor do diálogo, Evódio, cuja formação ainda era de tipo clássico, no âmbito da *humanitas* latina, não obstante não serem mais disponíveis as obras completas de muitos autores gregos, senão em traduções epitomadas, enfim, refere-se Agostinho, como herdeiro que era da *paideía* antiga, à proposição, ao *lógos* apofântico aristotélico.

Para Aristóteles, como se sabe, possuíam os nomes significação por convenção (*κατὰ συνθήκην*)[146], algo que se encontra na esfera do simbólico, não da natureza (*φύσις*), reino esse que penetram apenas quando se fazem acompanhar do verbo copulativo "é" (*ἐστίν*), ou de sua negação, "não é" (*οὐκ ἔστιν*), ou seja, quando presentes numa proposição, que deve obrigatoriamente ser verdadeira ou falsa; neste sentido, a realidade, aquilo que é ou não é, só se torna apreensível a partir do *lógos*, numa *apóphansis* (*ἀπόφανσις*), "manifestação" ou "declaração" (*ἀπό+φαίνω*), que se expressa por meio

[146] (*De interpretatione* [*Interpret.*] 16a28-30): "E isso se dá por convenção, porque por natureza nenhum dos nomes é alguma coisa, apenas quando se cria um símbolo, pois também os ruídos inarticulados [*agrámmatoi psóphoi*] indicam alguma coisa, como o das bestas, [mas] nenhum deles constitui um nome" (*Τὸ δὲ κατὰ συνθήκην, ὅτι φύσει τῶν ὀνομάτων οὐδέν ἐστιν, ἀλλ' ὅταν γένηται σύμβολον, ἐπεὶ δηλοῦσί γέ τι καὶ οἱ ἀγράμματοι ψόφοι, οἷον θηρίων, ὧν οὐδέν ἐστιν ὄνομα.*).

da predicação, na estrutura copulativa do enunciado ou proposição[147]. O *lógos* apofântico, na realidade, para muito além da significação, trata do verdadeiro e do falso, pretendendo afirmar ou negar o Ser, ao dizer aquilo que *é* ou *não é*. Em si mesmos os nomes e os verbos não são verdadeiros nem falsos. Ao dizer-se *x* simples e isoladamente, isto é, fora da proposição, não se enuncia nem uma verdade, tampouco uma falsidade: diz-se simplesmente *x*. Isso porque um conceito qualquer só se pode dizer verdadeiro ou falso quando em relação a outro conceito, o que só se dá na estrutura "*x* é [/não é] *y*" da proposição. Há, portanto, uma como metafísica da gramática, necessária, nas proposições ou cópulas do tipo "*x* é *y*", em que se dá uma relação essencial entre o ser, ou não ser, e o verdadeiro ou falso, ou seja, o que se tem por real. Com todo o efeito, só se pode dizer "verdadeiro" ou "falso" àquilo que também se diz "ser" ou "não ser", o que só ocorre na proposição copulativa, ao fazer-se o nome acompanhar do verbo na terceira pessoa. Assim, um termo qualquer, compreendido isoladamente, não se pode dizer seja algo verdadeiro ou falso, e nem mesmo se pode afirmar existente. Todavia, inserido numa proposição, quando então se faz acompanhar do verbo *é*, passa a existir, a ser alguma coisa, podendo assim ser ajuizado como verdadeiro ou falso. Neste sentido, diz-se com propriedade que é indissociável a relação entre Ser e verdade, pois esta só se diz existir na presença daquele; do que se depreende que o lugar da verdade, ou de sua apreensão, não pode ser outro senão a proposição. Pode-se dizer, portanto, que verdade e falsidade só existem no discurso, jamais no signo, ou seja, nas palavras isoladas; e mais, não existem em qualquer discurso, mas apenas no *lógos* em que há *apóphansis*, uma proposição apta a ser verdadeira ou falsa.

Quando diz Agostinho a Evódio: "se não existisses, não poderias de modo nenhum estar enganado"[148], invertendo-se a disposição da apódose em relação à prótase, percebe-se inequivocamente a proposição, não enunciada mas subentendida, que deixa patente a condição *sine qua non* do existir para que se possa, no caso, estar enganado. De fato, não está enganado ou qualquer outra coisa quem simplesmente não é. E para que se possa ser, estando enganado, ou talvez, para que se possa pensá-lo ser, faz-se necessária a proposição, quando então se torna possível predicar (*κατηγορεῖσθαι*) um

[147] Aristóteles (*Interp.* 17a25): "A afirmação [*katáphasis*] é a manifestação [/declaração/ enunciado] de algo. A negação [*apóphasis*], por sua vez, a manifestação [/declaração/ enunciado] de algo distante [/contrário/ afastado, *apó*] de algo" (*Κατάφασις δέ ἐστιν ἀπόφανσίς τινος κατὰ τινος. ἀπόφασις δέ ἐστιν ἀπόφανσίς τινος ἀπό τινος*.).

[148] (*Dla* 2,3,7): "*si non esses, falli omnino non posses*".

dado sujeito (*ὑποκείμενον*)[149] de alguma coisa, no caso do próprio erro, do estar enganado. Portanto, por detrás duma afirmação aparentemente singela, evoca Agostinho um problema dos mais complexos, que tem por pano de fundo a questão das categorias, da predicação, para muito além do *órganon*: questão interdisciplinar, simultaneamente metafísica, lógica, gramatical e epistêmica, por relacionar de modo misteriosamente inextricável e inextricavelmente misterioso Substância (*οὐσία*) e linguagem (*λόγος*), Ser e palavra[150].

Do período seguinte: "Acaso serias antes invocado para seres conhecido?", antípoda do primeiro, depreende-se a possibilidade de que por meio da invocação chegue-se ao conhecimento do Ser, quando então o invocar precederia o conhecer. Invocar-se-ia o Ser para que, desta e por esta invocação, se chegasse dalgum modo a conhecê-lo. Mas de que modo pode-se pretender chegar ao conhecimento pela invocação, pela súplica, pela oração? Esta opção seria, aparentemente, uma opção aos "pequeninos" (*νήπιοι*)[151], aos que, embora de boa-fé, não tivessem recursos para empreender uma busca mais elaborada e profunda do Ser, restando-lhes apenas a súplica, na liturgia do culto cotidiano, a partir da qual chegariam a um certo conhecimento, pela fé, *hic et nunc*, que, por limitado, confundir-se-ia com algum tipo de impressão interior, algum tipo de selo de fé, ou, quiçá, de sentimento interior da presença do Ser, mas que não se pode ou consegue racionalizar, nem um mínimo possível sequer. É possível. Todavia, pode-se arriscar uma segunda como que hipótese para este conhecimento a que se chegaria pela invocação, o qual tem a virtude de conduzir diretamente ao estilo próprio, ou antes, ao método de escrever e de filosofar de Agostinho nas *Confissões*, método que envolve o uso filosófi-

---

[149] *Ὑπό+κεῖμαι* : *subiiciō*, *subiectum*; *substō*, *substantia*.

[150] Gramatical, pois refere-se ao sujeito (*ὑποκείμενον*) e seus predicados; lógica, pois trata da afirmação (*κατάφασις*) e negação (*ἀπόφασις*) do que se enuncia na proposição; metafísica, pois trata da Substância (*οὐσία*), do que é (*τί ἐστιν*); epistêmica, porque visa ao conhecimento (*ἐπιστήμη*) do que se pode ou não saber e afirmar acerca do Ser; numa palavra, do que se pode predicar do Sujeito, do que se pode afirmar ou negar do que é, na proposição; do que se pode, enfim, dizer verdadeiro ou falso. Deve-se reconhecer aqui que, para um antimetafísico, por exemplo como Bertrand Russell (2005, pp. 160; 193 *et passim*), bastante ao contrário do que se disse *supra*, toda questão multidisciplinar relativa à predicação do Ser, que se desdobra em diversas outras, como a dos particulares (*καθ'ἕκαστον*) e universais (*καθόλου*), de modo algum é metafísica, restando meramente uma questão de palavras, um problema gramatical: "O verdadeiro campo da distinção [entre particulares e universais] é, de fato, linguístico; é derivado da sintaxe [...] 'Substância', numa palavra, é um erro metafísico, que se deve à transferência para a estrutura do mundo de orações compostas por um sujeito e um predicado" (*The true ground of distinction is, in fact, linguistic; it is derived from syntax [...] 'Substance', in a word, is a metaphysical mistake, due to transference to the world-structure of sentences composed of a subject and a predicate*).

[151] (Mt 11,25): "Naquele dado momento, tendo respondido, disse Jesus: '[Eu] te confesso, Pai, Senhor do céu e da terra, porque ocultaste estas coisas aos sábios e inteligentes, tendo-as revelado aos pequenos" (*ἐν ἐκείνῳ τῷ καιρῷ ἀποκριθεὶς ὁ Ἰησοῦς εἶπεν· ἐξομολογοῦμαί σοι, πάτερ, κύριε τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς, ὅτι ἔκρυψας ταῦτα ἀπὸ σοφῶν καὶ συνετῶν καὶ ἀπεκάλυψας αὐτὰ νηπίοις* [/*paruulis*]).

co dos salmos e de outros textos escriturários, quando então misturam-se os discursos de invocação, deprecação, louvor, graças, e até de vituperação contra os inimigos daquele que simplesmente *é*. Ao deprecar o auxílio divino, o salmista invoca à Divindade simultaneamente a graça, implorando-lhe que lhe seja dado o conhecimento de que tem sede, e que não se sente capaz de alcançar. Espera-se, com isso, que neste buscar pela via espiritual, neste entregar-se à fé e à presença do Ser, o conhecimento necessário lhe seja dado, à título de graça. Obviamente, Agostinho não se limita a esse expediente, antes mesclando as duas aproximações, simultaneamente invocando ao especular e especulando ao invocar, *circum inuocans circumque inuestigans.*

1.1.3 Circularidade e fé na Palavra

[xv] Quomodo autem inuocabunt, in quem non crediderunt?

"De que modo, pois, invocarão, [aquele] em quem não acreditaram?" À primeira vista, percebe-se o contraste entre os tempos verbais do indicativo: futuro imperfeito (*inuocabunt*) e pretérito perfeito (*crediderunt*), que põe diante um do outro o passado e o futuro do homem: passado esse marcado, determinado no tempo (*perfectum*), em que descreu, desprezou e ignorou a Encarnação do Verbo de Deus, seja na pessoa dos fariseus e sumos sacerdotes, seja na dos romanos e demais gentios, a representar o ser humano, de modo geral; futuro inacabado, indeterminado no tempo (*in-perfectum*), em que se espera possa o homem voltar sua face e sua vida para Deus, no aqui e agora, na esperança de poder rever sua eterna face, no ali e então. No entanto, à parte o contraste dos tempos, percebe-se logo a admissão da necessidade da invocação, conforme aventado *supra*, a partir da qual ou por meio da qual se pode almejar um conhecimento do Ser. De fato, parte a narrativa agora da invocação para o conhecimento, ou antes, para o conhecimento pela invocação, de modo que tanto a invocação quanto o conhecimento se deem de modo simultâneo, invocando ao conhecer e conhecendo ao invocar: quanto mais se invoca, mais se espera conhecer; quanto mais se conhece, mais se deseja invocar a presença deste Ser, que se pretende conhecer mais e mais. Percebe-se, assim, a presença dum movimento de tipo circular, que, antes mesmo de ser circular, é puro movimento, sempre movimento. De fato, invoca-se para conhecer, mas invoca-se o que se conhece, ainda que de modo elusivo, indistinto, pela luz bruxuleante da fé, conhecimento que dalgum modo faz-se necessário possuir, seja ele qual for, como dirá Agostinho na epístola (130) à viúva Proba, por volta de 411 d.C.:

> Mas como se pode descrevê-lo, quando se deseja o que se desconhece? E é certo que se fosse completamente ignorado, não seria desejado. Por outro lado, se fosse visto, não seria desejado, nem seria buscado com gemidos.[152]

Invoca-se, pois, nem que seja a partir dum certo conhecimento negativo e mediato do Ser, da constatação do próprio ser a partir da possibilidade de errar[153]; mas se se o conhece, ainda que de modo insuficientemente mínimo e mediato, através do pálido reflexo do ser criado, além de negativo, pelo reconhecimento do erro, assim se o fez ao invocá-lo, porque se o invocou, e apenas por isso. Na verdade, não apenas por isso, mas principalmente porque se acreditou nele, Ser supremo e perfeito, sem o que, isto é, sem este acreditar, não se o teria invocado, menos ainda conhecido, porque saber que se é, pela possibilidade do erro, não implica necessariamente a existência do Ser, a partir de que se acredita ter saído, como fonte e origem criadora de toda criatura que é, assim como o invocante, consciente de seu próprio ser. Portanto, este *eu*-narrador avança um passo além, ou retrocede um passo aquém, dependendo da perspectiva, rumo ou de retorno ao Ser, ao questionar-se, num *erōtēma* que não pretende resposta[154], sobre a precedência da fé, do crer-se para que se possa invocar o Ser. E se se concede que é pelo invocar que se o vai conhecendo, deve-se agora conceder que é pelo crer, da fé, que se o pode invocar, a fim de que se persista na ambição de conhecer a natureza do Ser, quanto possível.

E a palavra? O conhecimento que se pretende deste Ser-Palavra, ao invocá-lo, não prescinde da crença, crença numa palavra que seja ou, quando não, que represente a Palavra que se invoca para conhecer e que se conhece invocando. O Ser, que é Palavra, como dirá o evangelista, cujas palavras Agostinho endossará, "fez-se carne e habitou entre nós" (Jo 1,14), quando então possibilitou ser conhecido e compreendido, visto e ouvido, na carne, ou seja, nos limites do tempo e do espaço, entre os homens, como homem, cujas palavras, ele que era a Palavra, foram gravadas e reproduzidas, que fossem por todos ouvidas. Assim, a Palavra deu-se a conhecer como Palavra ao habitar este mundo de multiplicidade, permitindo-se invocar e conhecer, e conhecer invocando, para o que bastaria apenas crer, crer nas palavras por ela proferidas, ela que é a Palavra encarnada: palavra falada, ouvida, cantada e escrita: *circum loquens, circum audiens, circum canens, circum scribens.*

---

[152] (*Epistula CXXX* 14[15],28, PL 33, *Ad Aniciam Faltoniam Probam*): "*quomodo enim narratur, quando desideratur, quod ignoratur? nam utique si omnimodo ignoraretur, non desideraretur; et rursus, si uideretur, non desideraretur, nec gemitibus quaereretur".*

[153] (*Dla* 2,3,7).

[154] *"Quomodo inuocabunt?"*

1.1.4 Circularidade e pregação da Palavra

[xvi] Aut quomodo credent sine praedicante?[155]

"Ou de que modo acreditarão sem um pregador [/quem *lhes* apregoe]?" Alguns intérpretes da obra agostiniana sugerem que esse pregador da Palavra (*praedicans*), sem cuja presença e atuação esse mesmo "acreditar" se vê em xeque, seja o próprio Cristo; outros, que se trata de Ambrósio, o bispo erudito e versado nas doutrinas neoplatônicas, por cuja pregação Agostinho daria o último passo em direção à aceitação definitiva da palavra de Deus, como constante das Escrituras, cujo sentido ele então não conseguia penetrar até descobrir o caminho alegórico, caminho esse, por sua vez, que aprenderia do próprio bispo milanês. Entre os que não creem ser o próprio Cristo aqui referido por Agostinho pelo particípio *praedicans*, "que*m* apregoa", e sim Ambrósio, está o britânico Henry Chadwick. Na segunda nota de sua tradução das *Confissões*[156], diz o erudito historiador, referindo-se à passagem: "[a fé] que me inspiraste, por meio da humanidade do teu Filho, por meio do ministério do teu pregador"[157], que "as frases são contrastantes e não paralelas e equivalentes"[158]. Michael P. Foley, na bem cuidada tradução de F. J.

---

[155] Há divergências nesta passagem quanto ao tempo do verbo "crer" (*credō*). Na edição de Pius Knöl (1898) está o verbo no futuro, *credent*, "crerão"; já na de Martinus Skutella (1934), o verbo encontra-se no presente, *credunt*, "creem". Ambas edições críticas seguem a mesma numeração, estando, pois, o verbo na 19.ª linha. A edição de Skutella, amparada criticamente por um número maior de manuscritos, sustenta sua opção pelo presente, de par com os manuscritos (FOSV) — (F) Parisinus 10862 s. IX; (O) Parisinus 1911, séc. IX; (S) Sessorianus s. crucis 55 s. VII/VIII; (V) Vaticanus 5756 s. IX/X. Skutella refere ainda o XII livro de *Contra Faustum Manichaeum Libri XXXIII* (§45), em que Agostinho cita a mesma passagem paulina (Rm 10,14) que está sendo aqui aludida. Entretanto, em *C. Faustum*, os verbos, ao contrário do que se poderia esperar, em vista da opção de Skutella pelo presente, estão no futuro: *quomodo autem inuocabunt, in quem non crediderunt? aut quomodo credent quem non audierunt? quomodo autem audient sine praedicante?* Por fim, na edição francesa de *Les Belles Lettres* (1925), Pierre de Labriolle, que não apenas estabelece como também traduz o texto, opta igualmente pelo futuro, *credent*, em defesa do que acresce ainda outros manuscritos: (B) Bambergensis B.23, s. X; (C) Parisinus 1913, s. IX; (G) Parisinus 12193, s. IX; (H) Parisinus 12224, s. IX; (M) Monacensis 14350, s. X; (P) Parisinus 1912, s. IX; (Q) Cheltenhamensis 1678, nune Berolinensis 19, s. XI. Portanto, Knöl e Labriolle optam pelo futuro, ao passo que Skutella, pelo presente, embora este refira passagem significativa do próprio Agostinho (em que a citação paulina é citada na íntegra), estando o verbo contudo no futuro. Em sendo assim, optou-se aqui por permanecer com o futuro, mantendo a coerência com o sentido da citação paulina e do próprio texto das *Confissões*.

[156] SAINT AUGUSTINE. *Confessions*. (*Translated with an introduction and notes by Henry Chadwick*). Oxford: Oxford University Press, 1998. (OXFORD WORLD'S CLASSICS.), p. 3, n. 2.

[157] *"[fides mea] quam inspirasti mihi per humanitatem filii tui, per ministerium praedicatoris tui".*

[158] *"The two phrases are contrasting, not parallel and equivalent".* Com todo o efeito, ao dizer que Deus lhe inspirou a fé: 1. pela humanidade de Cristo, o Filho e 2. pelo ministério do pregador de Deus, i.é, o "teu [*dele*] pregador", Agostinho estaria dizendo, se fossem de fato paralelas e equivalentes as construções, que Cristo, o Filho, é o pregador e ministro, i.é, servo, do Pai, o que muito provavelmente caracterizaria uma espécie de subordinacionismo, heresia influenciada pela noção grega de *lógos*, que se fortalece no século IV, não obstante ter sido condenada pelo concílio de Niceia: "O subordinacionismo reconhece em Jesus Cristo não apenas um homem dotado por Deus, mas o Filho criado pelo Pai antes da criação do mundo [...] uma criatura excelsa, mas subordinada ao Pai. É bem a influência do espírito grego que preserva a distância entre o múltiplo contaminado da história e o Uno puríssimo do divino. O Concílio de

Sheed[159], introduzida por Peter Brown e bastante elogiada pelo também erudito James O'Donnell, partilha da mesma opinião de Chadwick. Ambos os autores citam a *Carta 147* (23,52) de Agostinho *a Paulina* como subsídio para esta afirmação:

> Se estás de acordo, recorda comigo a sentença do santo homem Ambrósio, firmada já não por sua autoridade, e sim pela própria Verdade. Pois ela não me agrada apenas porque por *sua boca* poderosíssima Deus me libertou do erro, e por *seu ministério* concedeu-me a graça do batismo salvador, como se eu quisesse muitíssimo favorecer aquele que me plantou e regou, mas porque a respeito desse assunto ele mesmo disse que, ao que pensa de modo piedoso e compreende de modo correto, fala Aquele mesmo que faz crescer, Deus [cf. Paulo, 1Cor 3,7[160]].[161]

Em *Contra Faustum Manichaeum Libri XXXIII*, Agostinho refere-se à passagem paulina supra-aludida, discorrendo contra o maniqueu acerca da importância do testemunho humano e, por consequência, da pregação, a fim de que a Verdade de Cristo chegue aos homens. Ninguém acreditaria, diz Agostinho, na voz direta de Deus, saída da nuvem, conforme o relato de Mateus (Mt 3,17)[162], sendo necessária uma voz humana, sem a qual, obtempera o filósofo, não nos teria chegado notícia alguma daquela Voz, a divina. Eis o §45 na íntegra:

> Quem diria, pois, a não ser que fosse louco, que aquele que não crê a respeito de Cristo sem um testemunho é fraco na fé? Eu gostaria de que esses mesmos me respondessem em que eles mesmos teriam crido, a respeito de Cristo, se acaso tivessem ouvido aquela voz vinda do céu: *Este é o meu Filho* [Mt 3,17]? Não há dúvidas de que Fausto quer que creiamos antes nessa Voz [celeste], ele, que a respeito de Cristo não quer que se creia nos testemunhos humanos — como se nos tivesse chegado [alguma] notícia daquela mesma Voz sem qualquer testemunho humano. Porque está claro que ela assim chegou [até nós], tendo dito o apóstolo [Rm 10,14-15][163]: *De que modo, pois, in-*

Niceia (325 d.C.), em duas seções, confessará não só a preexistência de Jesus Cristo, mas também sua igualdade com o Pai. É esta segunda parte da confissão que vai gerar e alimentar uma longa polêmica. O subordinacionismo afirma que só o Pai é, rigorosamente, Deus. Enquanto Verbo-*Lógos*, submerso no tempo e na matéria, na qualidade de Filho, o Cristo é um *deus subordinado* ao Pai, um *segundo deus*" (*δεύτερος θεός*), o que se desenvolve a partir do pensamento médio-platônico alexandrino, com o judeu Filo e, de modo especial, com Orígenes, que foi ele mesmo acusado de subordinacionismo por Jerônimo (FRANGIOTI, 2007, p. 75).

[159] AUGUSTINE. *Confessions*. 2nd. ed. (*Translated by F. J. Sheed. Introduction by Peter Brown. Edited, with notes, by Michael P. Foley*). Cambridge: Hackett, 2006, p. 3, n. 7.

[160] (1Cor 3,7): "[...] de modo que nem o que planta é alguma coisa, nem o que rega, e sim aquele que faz crescer, Deus" (*ὥστε οὔτε ὁ φυτεύων ἐστίν τι οὔτε ὁ ποτίζων ἀλλ' ὁ αὐξάνων θεός*).

[161] (*Ep. 147 Ad Paulinam* 23,52): "*quae si adprobas, tene mecum sancti uiri Ambrosii sententiam iam non eius auctoritate sed ipsa ueritate firmatam. neque enim et mihi propterea placet, quia per illius os potissimum me dominus ab errore liberauit et per illius ministerium gratiam mihi baptismi salutaris indulsit, tamquam plantatori et rigatori meo nimium faueam, sed quia de hac re et ipse hoc dixit, quod pie cogitanti et recte intellegenti loquitur etiam ille, qui incrementum dat, deus*".

[162] (Mt 3,17): "E eis que dos céus [se faz ouvir] uma voz dizendo: 'Este é o meu Filho amado, em quem eu me comprazo'." (*καὶ ἰδοὺ φωνὴ ἐκ τῶν οὐρανῶν λέγουσα· οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἐν ᾧ εὐδόκησα*).

[163] (Rm 10,14-15): "Como então invocarão aquele em quem não acreditaram? Como acreditarão naquele que não ouviram? Como ouvirão sem o que apregoa [*khōrìs kērússontos*]? Como apregoarão se não foram enviados? Conforme está escrito: 'quão belos os pés dos que anunciam [*euangelizoménōn*] coisas boas'." (*Πῶς οὖν ἐπικαλέσωνται εἰς ὃν οὐκ ἐπίστευσαν; πῶς δὲ πιστεύσωσιν οὗ οὐκ ἤκουσαν; πῶς δὲ*

> *vocarão [aquele], em quem não acreditaram? Ou de que modo acreditarão [naquele], que não ouviram? De que modo, pois, ouvirão, sem um pregador? Ou de que modo pregarão, se não forem enviados? Isso, conforme foi escrito: Quão formosos os pés daqueles que anunciam a paz, que anunciam coisas boas!* Certamente vedes vós como a pregação da doutrina apostólica se faz acompanhar do testemunho profético. E para que se não desprezassem nem se considerassem imaginárias as coisas que narravam os apóstolos, demonstravam-se estas mesmas coisas terem sido antes preditas pelos profetas. Porque mesmo que os milagres tivessem sido comprovados, não faltariam (assim como também agora murmuram ainda alguns) aqueles que os atribuiriam todos a poderes mágicos: isso, se seu pensamento não tivesse sido vencido pela prova do testemunho profético. Ora, que por meio de artes mágicas, muito antes que tivessem nascido, os profetas [as] constituíram para si, por quem inclusive elas seriam depois anunciadas antecipadamente — isso ninguém de modo algum diria! Mas por certo Fausto nos proíbe de crer a respeito do Cristo verdadeiro por meio das testemunhas hebreias, ele que creu nos erros dos persas acerca do falso Cristo.[164]

É fato que não foi apenas pela palavra de Ambrósio que se deu a conversão de Agostinho, e sim por muitas e diversas palavras, como as dos neoplatônicos, as "palavras" mudas do ébrio aparentemente mais feliz que o ambicioso panegirista dum sucesso malfadado, as palavras de Simpliciano, de Vitorino, conquanto de ouvir dizer, e também as de Alípio, de Mônica, os relatos acerca do anacoreta Antônio e de outras conversões ao asceticismo monástico, as palavras misteriosas duma cantiga infantil num jardim de Milão, *tolle, lege; tolle, lege*; e, no fim, como corolário de todas essas palavras, a palavra abençoada do apóstolo Paulo: palavras, palavra, Palavra. Discussão esta tão inglória quanto ingrata, seja como for, pois quem poderia saber a intenção do autor, se nem mesmo a dos autores divinos, como a do profeta Moisés, era factível de ser conhecida, sendo, por isso mesmo, necessário aceitar-se a verdade, fosse na forma da interpretação que fosse, pois a Verdade, venha para o tíbio entendimento humano no singular ou no plural, é e será sempre Verdade, como o próprio Agostinho esclarece, ao

---

ἀκούσωσιν χωρὶς κηρύσσοντος; *πῶς δὲ κηρύξωσιν ἐὰν μὴ ἀποσταλῶσιν*; *καθὼς γέγραπται· ὡς ὡραῖοι οἱ πόδες τῶν εὐαγγελιζομένων* [*τὰ*] *ἀγαθά*).

[164] (*Contra Faustum M. L. XXXIII* 12,45): *"[...] quis enim dementissimus diceret, eneruis esse fidei, de Christo sine teste non credere? uellem mihi isti responderent, cuinam de Christo ipsi credidissent: an illam uocem de coelo audierunt: hic est Filius meus? [...] ei quippe uoci potius Faustus nos iubet credere, qui de Christo non uult testibus hominibus credi, quasi ad nos etiam eiusdem uocis notitia sine homine teste peruenerit, cum et manifestum sit sic eam peruenisse, ut apostolus dicat: "quomodo autem inuocabunt, in quem non crediderunt? aut quomodo credent quem non audierunt? quomodo autem audient sine praedicante? aut quomodo praedicabunt, si non mittantur? sicut scriptum est: quam speciosi eorum pedes qui annuntiant pacem, qui annuntiant bona!" uidetis certe quemadmodum praedicationem doctrinae apostolicae, propheticum testimonium comitetur. ut enim non contemnerentur, neque fabulosa ducerentur quae apostoli annuntiabant, demonstrabantur haec a prophetis ante fuisse praedicta: quia etsi attestabantur miracula, non defuissent — sicut etiam nunc adhuc quidam mussitant — qui magicae potentiae cuncta illa tribuerent, nisi talis eorum cogitatio contestatione prophetica uinceretur. magicis enim artibus longe antequam nascerentur, prophetas sibi constituere a quibus praenuntiarentur, nemo utique diceret. sed uidelicet uetat nos Faustus de uero Christo Hebraeis prophetis testibus credere, qui de falso Christo Persarum erroribus credidit".*

traçar as linhas da hermenêutica cristã, no livro 12 destas suas *Confissões* (31,42), desde que, é óbvio, uma qualquer interpretação não lhe ofendesse a fé, por sua falsidade:

> Eu, sem dúvida alguma, declaro abertamente, de coração [e] com destemor, que se viesse a escrever algo da mais elevada autoridade, preferiria antes escrever de modo tal que minhas palavras [apenas] ressoassem aquilo que de verdade acerca de tais coisas alguém pudesse apreender, do que pôr de modo mais acessível uma única opinião verdadeira em relação a isso, cuja falsidade [contudo] me não pudesse desagradar, [mas] que excluísse as demais. [165]

Seja como for, portanto, que se interprete esse *praedicans*, o que vale, para os fins a que este trabalho se propõe, é sobremodo um reconhecimento da palavra nesse processo todo, duma palavra que precisa ser pregada, ouvida, lida, explicada, desdobrada, para que possa ser compreendida, penetrada, e, no fim, possa ser acessada e vivida, em perfeita e plena contemplação, no silêncio mais completo de toda e qualquer palavra, até que a própria Palavra se faça ouvir, em seu silêncio eloquente, silêncio duma verdade eterna e imutável.

Em sendo assim, pode-se dizer que esta Palavra, para que fosse reverberada, escrita, ouvida e repisada, que fosse explicada e acima de tudo crida, não prescindia dum reverberante, escriba, ouvinte, repetidor, doutor, ou quem fosse, mas que a apregoasse; pelo que, pergunta retoricamente o *eu*-narrador, de que modo se haveria de crer sem a presença daquele que a proclamasse, que a proferisse diante de todos, em alto e bom som, que a louvasse, elogiasse, celebrasse, afirmasse, e que o fizesse diante de testemunhas, anunciando-a publicamente (*praedico*)[166]? Esta pergunta de caráter retórico, como todo *erŏ́tēma*, prescinde de resposta, servindo apenas para confirmar algo de modo oblíquo, para induzir a uma resposta, que para o *eu*-narrador é já evidente. Na verda-

---

[165] (*Conf.* 12,31,42): *"[...] ego certe, quod intrepidus de meo corde pronuntio, si ad culmen auctoritatis aliquid scriberem, sic mallem scriberem, ut, quod ueri quisque de his rebus capere posset, mea uerba resonarent, quam ut unam ueram sententiam ad hoc apertius ponerem; ut excluderem ceteras, quarum falsitas me non posset offendere."*

[166] Já se equivocou ao interpretar *praedicans* como aquele que "diz antecipadamente", "prediz" ou mesmo "prognostica", confundindo os verbos *praedĭcō* (1.ª conj.), cuja vogal temática é *-ā-* (*prae-dĭcō, -dicāui, -dicātum, -dicāre*), e que se traduz conforme o fizemos, como "pregar", "apregoar", "proclamar", "anunciar", com o parônimo, mas de prosódia distinta, *praedīcō* (3.ª conj.), de vogal temática *-ĕ-*, cujo radical termina em consoante, *-dic-* (*prae-dīcō, -dixī, -dictum, -dicĕre*) e cujo particípio é *praedicens*, não o *praedicans* que Agostinho utiliza na passagem. Jean-Luc Marion (2008, p. 44), por exemplo, interpreta essa passagem das *Confissões*, que faz referência ao *praedicator dei*, do seguinte modo, equivocado: "Que eu te procure, Senhor, invocando-te e que te invoque, crendo em ti: pois tu *me* foi *dito antecipadamente*. Que minha fé te invoque, Senhor, minha fé que tu *me deste*, que tu *me inspiraste* pelo ministério de teu Filho, pelo ministério *daquele que fala antecipadamente*" (*Que je te cherche, Seigneur, en t'invoquant et que je t'invoque em croyant en toi: car tu* m'*as été* dit par avance. *Que ma foi t'invoque, Seigneur, ma foi que tu* m'*as* donnée, *que tu* m'*as* inspirée *par le ministère de ton Fils, par le ministère de* celui qui parle en avance). Vale notar que todos os grifos desta passagem são do próprio Marion. A respeito desta sua tradução, que, não obstante ser interpretativa, está equivocada, tece Marion uma enorme nota de rodapé, em que empreende em vão justificar o injustificável, insistindo à exaustão no mesmo erro, em todas as traduções que empreende, o que compromete sua leitura da passagem.

de, o *erōtēma* constitui-se frequentemente num método de persuasão mais eficaz que a afirmação direta, a qual põe todo ônus da prova nos ombros do próprio orador. Destarte, com esta pergunta, o *eu*-narrador Agostinho não indaga da necessidade dum pregoeiro (*κῆρυξ*) da Palavra, dum arauto que a possa divulgar e explicar, certificando-a e simultaneamente louvando-a. Está, muito ao contrário, afirmando peremptoriamente a necessidade de tal predicação (*praedicatio*), a fim de que esta Palavra seja não apenas crida, mas louvada e conhecida.

Por outro lado, se não se pode crer sem o concurso da pregação, como se pode pregar sem conhecimento? Apenas com a fé? Mas se esta é crença, e se só se crê pela pregação, retorna-se a um movimento circular, em que se necessita pregar para crer e simultaneamente crer para pregar. No entanto, se não é a partir da fé apenas que se pode apregoar a Palavra, seria de *que*, senão do conhecimento? Como pregar a Palavra sem conhecimento da Palavra? Pregam-se as palavras porque se as conhecem. Prega-se a Palavra por meio da palavra, que se proclama e se ouve; que se ouve, e em que se crê. Como conhecer a Palavra, na e pela palavra, sem conhecimento das palavras, sem tomar alguma ciência (*scire*) da Palavra? E mais, como pregar a Palavra, com palavras que sejam audíveis, conhecidas e compreensíveis, sem, contudo, que deixe de ser Palavra? Ou seja, como pregar a Palavra com palavras que não são a Palavra, e que em sua finitude possam interpretar, traduzir, explicar e dalgum modo dar vida à Palavra? Pois este não é o reino da Palavra de vida eterna; este não é o reino da Palavra sem começo nem fim. E se é assim, como pregá-la, ela que é sem fim, com palavras deste reino, da carne e do tempo, palavras que têm começo e fim? Como expressar a Palavra infinita com palavras finitas? A chave, como se viu, é a própria Encarnação da Palavra, que a tudo isso tornou possível. Entretanto, é só com estas palavras finitas e limitadas, os únicos instrumentos de que dispõe o homem, que poderá pregar a Palavra sem fim. Esta é a tarefa do *praedicans*, conferir — simulando ou sugerindo — vida eterna às palavras mortais e finitas, que sejam também "palavras de vida eterna" (*rhḗmata zōês aiōníou*)[167], como a Palavra "que se fez carne, habitou e morreu entre nós" (Jo 1,14). Se ela se fez carne neste mundo de morte[168], as palavras que a traduzem, neste mundo, palavras de carne, também morrem. E assim, prega-se para crer, mas conhece-se para pre-

[167] (Jo 6,68): "[...] respondeu-lhe Simão Pedro: 'Senhor, para onde iremos? Palavras de vida eterna, [somente tu as] tens'." (*ἀπεκρίθη αὐτῷ Σίμων Πέτρος· κύριε, πρὸς τίνα ἀπελευσόμεθα; ῥήματα ζωῆς αἰωνίου ἔχεις*).

[168] (Cf. *En. in ps.* 145,6) supracitado: "Que significa dizer *em minha vida* ? Que agora estou em minha morte" (*quid est* in uita mea*? quia modo in morte mea sum*).

gar: *circum credens, circum praedicans, circum laudans, circum inuocans, circum sciens.* Podem-se agora acrescer duas novas colunas ao quadro supraesboçado[169]:

	IN CARNE	IN SPIRITV
FÉ *credere*	Crença nas palavras do Ser-Palavra e no próprio Ser-Palavra [na Palavra escrita, pelas palavras escritas e na Palavra testemunhada, pelas palavras testemunhadas]	Acreditar no Ser-Palavra, pelas e nas palavras, para que se invoque o Ser-Palavra, a fim de que a Palavra [/Sabedoria] venha a si, permitindo tomar posse do Ser-Palavra
PREGAÇÃO *praedicare*	Pregação do Ser e Palavra eternos [*in carne, ad litteram*] — pregação da Palavra escrita, pelas palavras faladas e escritas temporais	Pregar a Palavra [*in spiritu, in allegoria*], aquilo que se escreveu da Palavra eterna que viveu entre nós, feita carne, para que se possa crer *na*, pelas palavras faladas e escritas, e viver *a* Palavra eterna

1.1.5 Vontade

[xvii] Et laudabunt dominum qui requirunt eum

"E louvarão o Senhor aqueles que o buscam"; e contemplarão o Senhor aqueles que o perseguem, que se voltam em sua direção, convertendo-se para ele e o desejando ardentemente. Quem é que verdadeiramente busca (*requirĕre*), senão quem deseja firmemente encontrar? E não dissera a própria Palavra (Mt 7,7-8)[170]: "Pedi e vos será dado; procurai e encontrareis; batei e se vos abrirá; pois todo o que pede, recebe; e o que procura, encontra; e ao que bate, se lhe abrirá"? Pedir, buscar, bater, a fim de encontrar, receber e ver abrir. Pois bem, qual o mínimo denominador comum entre os três verbos desiderativos, senão a própria vontade (*uoluntas*), sem a qual não se pede, nem se busca, menos ainda se bate? Pode-se então reescrever a passagem acima do seguinte modo: "E contemplarão o Senhor aqueles que o desejam". Sendo assim, seria bastante querer, e querer com vontade suficientemente forte? Não conduziria isso a uma como retomada do voluntarismo de tipo pelagiano e até, em última instância, dum intelectualismo, de matiz socrático[171], quando então bastaria querer — subentendido que para tanto seria

---

[169] Para uma visão completa do quadro, veja-se o APÊNDICE F.

[170] (Mt 7,7-8): "*Αἰτεῖτε καὶ δοθήσεται ὑμῖν, ζητεῖτε καὶ εὑρήσετε, κρούετε καὶ ἀνοιγήσεται ὑμῖν· πᾶς γὰρ ὁ αἰτῶν λαμβάνει καὶ ὁ ζητῶν εὑρίσκει καὶ τῷ κρούοντι ἀνοιγήσεται*".

[171] Defendia Sócrates uma tal soberania da *epistḗmē* que, segundo ele, bastava conhecer o melhor para praticá-lo, pensamento de que com toda razão suspeitava o bom-senso aristotélico, como se pode verificar, por exemplo, no estudo acerca da *akrasía* que o filósofo macedônio empreende no sétimo livro da *Ética Nicomaqueia* (*E.N.* 7,2,1145b23-27): "Estranho, pois, estando o conhecimento presente no sujeito [*enoúsēs*], conforme pensava Sócrates, que alguma outra coisa governasse e arrastasse esse mesmo [conhecimento] em derredor, como se fosse um cativo. De fato, Sócrates combatia completamente esse pensamento, como se não houvesse uma fraqueza da vontade [*akrasía*]: pois [acreditava ele] que ninguém, conjeturando [*hupolambánonta*], age contrariamente ao que [considera ser] o melhor, mas apenas por

necessário ao menos algum conhecimento — para poder contemplar o Ser? De modo nenhum, diante do que se disse antes e do que se dirá logo na sequência. Pois bem, provoca o *erōtēma* agostiniano, "como hão de invocar aquele em quem não acreditaram?". Na verdade, devido antes à pobreza da língua humana, que não pode falar tudo ao mesmo tempo como faz o Verbo eterno, necessitando submeter-se aos ditames do tempo, da sucessão das sílabas, da sequência das próprias palavras na oração e da disposição destas no período, e este, por sua vez, no parágrafo, até que se tenha um texto coerente e coeso, enfim, faz-se por isso mesmo necessário submeter-se à imperiosa necessidade da ordem sequencial das ideias, que se sucedem umas às outras, e que não podem ser expostas todas simultaneamente. O que Agostinho faz aqui, na verdade, é ressaltar o papel da vontade humana, livre para aceitar ou não a graça divina, como o foi no próprio Paraíso, quando a rejeitou. Acresce, apenas, a vontade como elemento participante neste jogo de forças interiores, das quais a fé e a razão também tomam parte. Não se pode deixar de lembrar que Agostinho inicia esta sequência de *erōtḗmata* rogando ao Senhor (*da mihi, domine*) que lhe conceda a graça da ciência e da compreensão, do tomar conhecimento e do reter no espírito a necessária ordem das coisas, seja o louvor, seja o invocar, seja ainda o conhecê-lo, o crer nele, ou mesmo o ter um pregador que lhe apregoe a Palavra. Tudo isso, pois, é dado pela própria Palavra ao homem graciosa ou gratuitamente, bastando para tanto que o queira, e que lhe aceite essa *gratia*, cuja natureza é-lhe inata, desde sua criação, pois que lhe foi dado o ser para que fosse, buscasse, conhecesse, compreendesse, louvasse, suplicasse, sem o que nada disso poderia fazer.

[xviii] Quaerentes enim inueniunt eum et inuenientes laudabunt eum

"Pois os que o buscam, encontram-no; e os que o encontram, louvá-lo-ão"[172]; ou ainda: "os que o desejam ardentemente, aceitando a graça do auxílio divino, hão de co-

---

meio dum desconhecimento [(*ágnoian*) do que seja o melhor]." (*δεινὸν γὰρ ἐπιστήμης ἐνούσης, ὡς ᾤετο Σωκράτης, ἄλλο τι κρατεῖν καὶ περιέλκειν αὐτὴν ὥσπερ ἀνδράποδον. Σωκράτης μὲν γὰρ ὅλως ἐμάχετο πρὸς τὸν λόγον ὡς οὐκ οὔσης ἀκρασίας· οὐθένα γὰρ ὑπολαμβάνοντα πράττειν παρὰ τὸ βέλτιστον, ἀλλὰ δι᾽ ἄγνοιαν.*)

[172] Na edição de Knöl, a opção é pelo presente (*inueniunt*), embora no aparato crítico conste o futuro (*inuenient*) no manuscrito Parisini n. 1911 (O^2), que se mantém consensual nas revisões da edição Maurina (*m*) e de Oxford. No texto de Skutella, mais documentado, mantém-se o presente, embora no aparato crítico conste o futuro (*inuenient*) em vários manuscritos: 1. Família ζ - que contempla três manuscritos (CDF): Parisinus (1913, 1913A, 10862, todos do s. IX); 2. Família π (BPZ: Bambergensis 33 (B III 23) s. XI; Parisinus 1912, s. IX; Turonensis 283 s. X/XI); (H) Parisinus 12224 s. IX; (O^2) Parisinus 1911 s. IX, referido por Knöl; (𝔖) Stuttgartensis HB VII 15 s. X. Labriolle, por sua vez, opta pelo futuro, amparado nos mesmos manuscritos referidos por Skutella além dos seguintes três: (M) Monacensis 14350; (Q) Cheltenhamensis 1678, nune Berolinensis 19 s. XI; (W) Vindobonensis lat. 712 s. XI. Neste passo, embora bem mais complicado de decidir, preferiu-se seguir as lições de Skutella, apenas por crer a distinção de

nhecê-lo, e os que puderem conhecê-lo, estar em sua presença, hão de contemplá-lo e tornar-se bem-aventurados". O verbo latino que expressa esse encontro ou conhecimento do Ser é *inuenio*[173], que se pode literalmente traduzir por "vir ao encontro de", "topar com", ou ainda, de modo mais preciso, "descobrir", "encontrar", no sentido mesmo do grego *heurískō*, da célebre expressão atribuída a Arquimedes[174]. De fato, os que procuram o Ser, por um desejo ou vontade ardente, e que aceitam a graça do auxílio divino nesta busca, jamais crendo-se autossuficientes para desvendá-lo, independentemente do próprio Ser, terminam por descobri-lo, por encontrá-lo. E, ao descobri-lo, esses que imploram ao Ser sua assistência e reconhecem sua condição de criatura diante do Criador, de ser saído do Ser supremo, de pecador diante da perfeição, em suma, estes humildemente encontram a felicidade, o deleite na contemplação do Ser, na posse eterna da eterna Palavra[175]: esses, por conseguinte, o louvarão, rendendo-lhe graças por ter recebido dele o próprio ser, e o ser feliz em sua presença. Por outro lado, pode-se entender também que quem o encontra, tomando ciência dele, nesse próprio conhecer e compreender definitivos, torna-se beatificado, quando conhecê-lo equivale possuí-lo, e possuí-lo, a ser feliz com ele, que é sua própria beatitude (*beatitas*).

Todavia, algo nesta perícope há que se destaca, de modo embrionário, para desabrochar definitivamente na perícope subsequente. Trata-se, na verdade, dos mecanismos retóricos empregados pelo autor, a fim de fazer com que as palavras, em sua organização estrutural, digam mais do que individualmente, ou seja, a fim de que a estrutura sintática (*σύνταξις*) exerça papel retórico-filosófico, auxiliando o discurso a dizer o que as palavras ou expressões por si só não logram fazê-lo, possibilitando, se não resolver a aparente aporia originada pela circularidade, ao menos abrir uma via hermenêutica. No caso, as estruturas hipotáticas (*ὑπόταξις*), representadas pelas reduzidas participiais, é que prestam esse precioso auxílio filosófico. Com efeito, os particípios, aqui e na sequência, terão importância fundamental para o entendimento e possível solução deste movimento circular em que Agostinho precipita o leitor. Pois bem, *quaerentes* e *inuenientes* funcionam, ambos, não apenas como nomes de caráter verbal: *quaerens*,

---

tempo ser praticamente irrelevante para os propósitos filosóficos tanto de Agostinho como deste trabalho. De fato, os que buscam terminam por encontrar, seja no presente ou no futuro, e os que encontram, hão de louvar: consequências que a distinção temporal não modifica, pois as relações entre busca e encontro e entre este e o louvor mantêm-se sempre inalteráveis, independente do tempo da ação verbal.

[173] I*n+uenire*.

[174] E*ὑρίσκω*; perf.: *ηὕρηκα*.

[175] (Sl 104,3): "Rejubile o coração dos que procuram o Senhor" (*εὐφρανθήτω καρδία ζητούντων τὸν κύριον*).

aquele que quer ou "querente"; *inueniens*, aquele que encontra ou "encontrante", mas como verdadeiras subordinadas adverbiais de virtude temporal, que se podem traduzir por algo como: "Ao buscá-lo [/enquanto buscam [-no]/ buscando [-o]], encontram-no; e ao encontrá-lo [/enquanto encontram [-no]/ encontrando [-o]], hão de louvá-lo". Essas subordinadas emprestam sentido especial à construção, precipitando o leitor num jogo de movimentos tautócronos, em que tudo está concatenado, sendo difícil estabelecer qualquer precedência duma ação sobre a outra. O emprego retórico dos particípios, que forjam esse movimento de caráter circular, exerce função filosófica surpreendente e fundamental, uma vez que este movimento situa todas as ações no mesmo plano temporal, conferindo caráter de simultaneidade e interdependência entre elas, conduzindo o leitor, através das palavras, sujeitas às categorias e limites espaço-temporais, a uma dimensão não apenas supraespacial, mas principalmente supratemporal: a dimensão primordial da própria Palavra eterna, como se há de perceber com maior riqueza de detalhes nos comentários das perícopes subsequentes.

1.1.6 Movimento tautócrono espiralado

[xix] Quaeram te, domine, inuocans te et inuocem te credens in te

"Que te procure, Senhor, invocando-te, e que te invoque, crendo em ti." O *eu*-narrador fecha completamente o circuito por meio duma súplica, em que pede ao Ser a graça de procurá-lo, ao invocar-lhe o auxílio, e a graça de invocá-lo, ao crer nele. Diz-se graça porque é isso mesmo o que se pede, e pede-se ao Ser, pois se dele não se precisasse, não se lhe pediria nada, e se lhe é pedido, é porque dele se espera receber alguma coisa. De fato, pede-se-lhe, o que equivale a invocar-lhe o auxílio, que seja concedido, a título de graça, o procurá-lo, e procurá-lo por meio da própria invocação dele. Assim, invoca-se a graça do Ser para que seja dado, pelo próprio Ser, o buscá-lo, por meio de sua própria invocação; e mais, para que seja dado também o invocá-lo, por meio de que se espera poder buscá-lo: invocação esta que se dá por meio da fé, ou seja, crendo-se no próprio Ser. Pois bem, esta prece, que parece encerrar-se num círculo estático, ao invés, dispara um movimento circular de viés espiralado, em que tanto a procura como a invocação e a crença ocorrem sincronicamente, como movimentos tautócronos dependentes

uns dos outros. Diz-se de viés espiralado porque, conquanto circular[176], como são também as circunvoluções duma espiral, sua trajetória configura um movimento ascendente, jamais um circuito fechado em si mesmo, que nunca se resolve, dando voltas e mais voltas numa eterna aporia; movimento ascendente este em que quanto mais se procura a Palavra, mais se a invoca, crendo mais e mais nela, para o que é preciso conhecê-la de algum modo; e assim, procurando, invocando, crendo, sempre mais, numa trajetória ascendente de desvelamento, a Palavra se vai tornando mais e mais presente ao buscador, invocante, crente, que por sua vez se vai tornando cada vez mais conhecedor…*in aeternum*[177].

Destarte, [i] invoca-se o Ser, esse T*u*-Palavra-Senhor, a fim de que ele mesmo conceda [ii] o buscá-lo ou procurá-lo, [iii] que se dá justamente pelo próprio invocar, ou que só se dá invocando-o; e que conceda igualmente [iv] a própria invocação de si, o que já se está fazendo, pois invocar é pedir auxílio, [v] invocação que se faz também pela crença, ou apenas e tão somente ao acreditar-se nele. Assim, vê-se que nesta súplica, que é uma invocação, pede-se-lhe a graça de: (*a*) procurá-lo, (*b*) invocá-lo, o que ocorre duas vezes, (*c*) e crer nele, que equivale a ter fé. A súplica se expressa pelo subjuntivo *quaeram*, seguido do vocativo *domine*; o movimento tautócrono, pela aditiva *et* e pelos particípios *inuocans* e *credens*, que funcionam como verdadeiras subordinadas temporais, contudo de tonalidade levemente condicional: "Permite-me que te busque, ao invocar-te", ou seja, "quando", "enquanto", "durante o tempo em que", ou mesmo "*se* estiver invocando-te"; e "que te invoque, ao crer em ti", isto é, "quando", "enquanto", "durante o tempo em que", ou ainda "*se* estiver crendo em ti". Em sendo assim, o movimento de tipo circular, não apenas por ser movimento, mas também por ser circular, talvez possa ser invertido, sem prejuízo algum de seus operadores, do seguinte modo: "Invoco-te ao buscar-te e creio em ti ao invocar-te", ou até: "Invoco-te a fim de que ao invocar-te possa buscar-te e creio em ti a fim de que ao fazê-lo possa invocar-te"; donde se perceberia claramente a necessidade da invocação para que se pudesse buscá-lo, isto é, que se pudesse desejar conhecê-lo, concomitantemente com a própria invocação; e tampouco se prescindiria da fé, a fim de que se pudesse invocá-lo eficientemente, e as-

[176] O adjetivo "circular", que modifica o substantivo "movimento", como se o entende e utiliza aqui, a partir da definição do dicionário Houaiss, denota a "forma regular" ou "aproximadamente regular" de um círculo. No caso específico do "movimento", descreve um "circuito" de molde arredondado, cujas curvas se dão "em círculo", ou voltas "concêntricas", ou ainda "em órbita". Por conseguinte, a circularidade do movimento subentende uma trajetória rotativa ou giratória.

[177] Essa circularidade de viés espiralar, de modo patente e *sine ullo dubio*, configura-se como um verdadeiro protréptico à filosofia, uma exortação à via filosófica, que, para Agostinho, era também e sempre a via cristã, uma vez ser Cristo a própria Sabedoria divina (1Cor 1,24): "Χ*ριστὸν* [...] *θεοῦ σοφίαν*".

sim se pudesse conhecê-lo. Invoca-se, pois, para que o desejo de conhecer esteja presente e atuante *no* invocante, mas só pode fazê-lo, isto é, invocá-lo, se se acredita nele, para o que, por fim, faz-se necessário que se o conheça, o que se dará pela palavra dum *praedicans*. De todo modo, pela pregação, fosse de quem fosse, o fato é que para crer nele é preciso que se o conheça de algum modo, que se conheça ao menos algo a respeito dele, sem o que não se pode acreditar nele. Tem-se então configurado o circuito, em que todos os operadores, postos em movimento circular, dependem uns dos outros: o conhecer, da invocação; a invocação, da crença; e a crença, por sua vez, do próprio conhecer que depende da invocação que depende da crença que depende do conhecimento: numa tautocronia espiralar ascendente.

1.1.7 Invocação

Entretanto, nesse circuito aparentemente fechado, mas que, como se viu, configura-se como um movimento de tipo espiralado, um dos operadores, a "invocação", parece ter peso maior, não apenas por se fazer presente duas vezes: na primeira, como particípio (*inuocans*), representando a reduzida adverbial de valor temporal, mas com tempero levemente condicional; e na segunda, a principal, pela presença do subjuntivo "invoque" (*inuocem*), de par com a presença do também subjuntivo "procure" (*quaeram*), expressando, ambos, a rogativa do *eu*-narrador e a sua invocação. Destarte, pode-se concluir que, não obstante a circularidade do movimento, em que todos os operadores dependem uns dos outros, há uma leve preponderância da invocação, ou seja, da súplica ao Ser, a esse T*u*-Senhor-Palavra, súplica pela graça que *dele* se espera receber, graça de não apenas querer, mas também de conhecê-lo, de poder invocá-lo, pois até mesmo o invocar seu auxílio é uma graça, uma vez que sem a invocação não se pode conhecê-lo, e para o que se necessita da própria fé, que, como se há de ver adiante, é também dom da Palavra.

[xx] Praedicatus enim es nobis

"Pois tu foste apregoado [/pregado] para nós." "Ó T*u*-pessoa-Ser-Palavra, tu nos foste apregoado", reconhece o *eu*-narrador. Há nesta perícope uma marca temporal bem específica, expressa pelo indicativo perfeito passivo *praedicatus es*, que se refere, de modo ambivalente, tanto à encarnação do Verbo, quando então o próprio Verbo deu-se

a conhecer, apregoando-se a si mesmo em palavras, como à palavra alegórica de Ambrósio, se se considere esse *nobis* como plural de modéstia, o que é extremamente frequente no latim de Agostinho. De todo modo, o fato é que houve pregação da Palavra, no tempo e no espaço, em referência ao presente do *eu*-narrador: houve, no tempo dito da Revelação, quando fez-se carne a Palavra e deu-se a conhecer, *uerbis*, como tem havido desde então, desde os tempos apostólicos, passando pelo dos apologistas e dos padres, até ao tempo do próprio autor. Portanto, se esse Ser-Palavra foi apregoado (*praedico*), isto é, proclamado, tornado público, conhecido, é porque, como Palavra, deu-se a conhecer por palavras, tornando-se objeto não apenas de algum conhecimento, mas também de alguma compreensão. E se é assim, retoma-se o movimento circular, quando então se é necessário algum grau de conhecimento para que se acredite, ao invocar-se, o que se dá quando se busca ter conhecimento: buscar, conhecer, invocar, crer, pregar, conhecer...

[xxi] Inuocat te, domine,
fides mea,
quam dedisti mihi,
quam inspirasti mihi
per humanitatem filii tui,
per ministerium praedicatoris tui

"Invoca-te, Senhor, a minha fé, a qual me deste, a qual me inspiraste, por meio da humanidade do teu Filho, por meio do ministério do teu pregador." Esta fé, que é fé na Palavra, invoca, pela palavra orante, Deus, que é Palavra (*Verbum*), Senhor e Criador, o qual criou pela Palavra, Cristo (*Verbō uel Christō*). Fé, portanto, na Palavra que Deus-Palavra deu ao homem, através: [i] da inspiração, que é a um só tempo ação/obras (*τὰ ἔργα*) e palavra (*ὁ λόγος*) do Espírito Santo, [ii] por meio da humanidade do Filho-Palavra, humanidade que é a um só tempo ação/obras e palavra (*τὰ ἔργα καὶ ὁ λόγος*), [iii] pelo ministério da palavra do pregador da Palavra, que é também obra, a despeito de ser palavra. Para além dos vestígios trinitários aqui perceptíveis, nota-se a onipresença da Palavra, que é una, mas não deixa de ser múltipla, ou mesmo trina, enquanto palavras: do Filho-Palavra que profere palavras, do Espírito que inspira palavras da Palavra, e do pregador que apregoa a Palavra com palavras, a partir da Palavra como desmembrada em palavras, na Escritura, una e múltipla em sua natureza.

"Invoca-te, Senhor, a minha fé, a qual *me* deste, *para meu benefício*, a qual *me* inspiraste, *para meu benefício*, pela humanidade do teu Filho, por meio do ministério do teu pregador." A despeito desta tão insistente quanto intencional circularidade, a invocação, conforme suprassugerido, parece ter algum tipo de primazia, uma vez que se invoca para conhecer, o que só se dá invocando. Mas se a invocação não prescinde da fé, vê-se claramente que o movimento circular, conquanto mantido, se sustenta com o combustível da graça, porque é a ela que se deve, em primeira instância, a própria fé: "Invoca-te, Senhor, a minha fé, que *me deste*, que *me inspiraste* pela humanidade de teu filho, pelo ministério do teu pregador". Pois bem, essa invocação hegemônica se dá diretamente pela fé: "a minha fé te invoca" (*inuocat te fides mea*), exatamente como aventara antes, na súplica: "que te invoque, crendo em ti" (*inuocens te, credens in te*). Mas esta fé é dom divino, dom gratuito da Palavra (*fides mea, quam dedisti mihi*), dom que lhe foi dado, que lhe foi inspirado (*quam inspirasti mihi*) por via dupla: [i] por meio da humanidade do Filho-Palavra, ou seja, da Palavra enquanto homem, na pessoa do Filho, o Verbo que se fez carne, portanto; [ii] e pelo ministério do pregador do Ser-Palavra (*per ministerium pradicatoris tui*), aquele que, por palavras (*uerbis*), faça chegar a ouvidos alheios a própria Palavra. Neste passo, a alusão ao papel de Ambrósio na conversão de Agostinho, como *praedicator uerbi dei*, seria de suma importância, embora não constitua, como referido acima nos comentários à perícope xvi, ponto pacífico. De todo modo, clara e aparentemente inequívoca a necessidade da pregação da Palavra a toda criatura, a fim de que a humanidade se arrependa, convertendo-se para Deus e vendo salva sua alma, o que era da missão pastoral do epíscopo Agostinho, mas, acima de tudo, mandamento divino, admoestação da própria Palavra, enquanto encarnada, como se pode atestar pela narrativa de Marcos (16,15-16):

> E disse-lhes [Jesus]: "Enquanto viajais para todo o mundo, apregoai a Boa-nova [/o Evangelho], para toda a criatura. Aquele que tiver acreditado e for batizado, será salvo; mas aquele que não tiver acreditado, será condenado".[178]

No que respeita à fé propriamente dita, fica claro que lhe foi dada, ou seja, que é um dom (*donum*): e se é dom, é gratuito, senão seria retribuição, um prêmio (*praemium*) por alguma ação meritória, ou salário (*merces*) por trabalho executado, o que colocaria a criatura-recipiente na posição de credor e, simultaneamente, o Criador-doador, na de devedor, situação essa que, não fosse um paradoxo, seria um absurdo, que será negado logo a seguir por Agostinho (*Conf.* 1,4,4), pois o Ser não deve nada a nenhum dos seres

[178] (Mc 16,15-16): "*καὶ εἶπεν αὐτοῖς· πορευθέντες εἰς τὸν κόσμον ἅπαντα κηρύξατε τὸ εὐαγγέλιον πάσῃ τῇ κτίσει. ὁ πιστεύσας καὶ βαπτισθεὶς σωθήσεται, ὁ δὲ ἀπιστήσας κατακριθήσεται*".

(*nulli debens*); demais, uma vez que o Ser é o todo poderoso e sábio sem medida Criador de todas as naturezas, não pode, por isso mesmo, dever nada a ninguém, quanto menos às suas próprias criaturas, que nem existiam para que se *lhe* constituíssem credores[179]. Em segundo lugar, este *donum* foi-lhe inspirado (*inspirasti mihi*), de fora para dentro, como quem introduz pelo sopro (*πνεῦμα*) alguma coisa em alguém. Ora, essa inspiração (*in+spiro*), esse sopro ou *spiritus*, esse como que hálito de vida foi-lhe introduzido ou comunicado pela Palavra encarnada, na pessoa do Filho, e apregoada pelo ministério do pregador da Palavra. No primeiro caso, a Palavra ou *Verbum*, "ao fazer-se carne e habitar entre nós" (Jo 1,14), possibilita ao homem que a conheça, no tempo e no espaço (*ἐν ἡμῖν*), o que seria impossível se não o tivesse feito; e mais, se assim o fez, fê-lo por sua grande misericórdia e compaixão pela condição decaída do homem, não porque lhe devesse qualquer coisa: deu-lhe como *donum*, uma verdadeira Graça. E esse conhecimento, que doravante lhe é facultado, permite-lhe crer na Palavra, que a maioria não viu, mas cujas palavras os que ouviram registraram por escrito. Do que, no segundo caso, tem-se a necessidade do pregador da Palavra, que a explica e a dá a conhecer aos homens, para que creiam nela. Portanto, constituem dois tipos de conhecimento da Palavra: o primeiro, direto ou imediato, no *seu* esvaziamento (*kénōsis*)[180]; o segundo, indireto ou mediato, na pregação ou proclamação desta mesma Palavra (*kḗrugma*)[181] por seus arautos, os *praedicatores* (*kḗrukes*)[182].

Esses dois tipos de conhecimento, portanto, imediato e mediato, que são dons da Palavra, são necessários para que se tenha a fé. Mas ela também é dada ao homem graciosamente, a partir da inspiração da Palavra, a partir de seu sopro, de fora para dentro, ou antes, e melhor, de dentro, desde o íntimo do homem. Isso se dá porque sem esse *spiritus*, o homem ouve a Palavra, como Agostinho a tinha ouvido por diversas vezes, sem a compreender e, consequentemente, sem acreditar nela, porque, como se viu, não se crê sem compreender, nem se compreende sem crer. Essa circularidade, contudo, que

---

[179] Cf. (C*onf.* 13,2,2-3).

[180] *Κένωσις* (cf. Paulo, Fl 2,5-8): "Pensai isto entre vós, e também em Cristo Jesus, que, [embora] existindo na forma [*en morphêi*] de Deus, não considerou usurpação o ser igual a Deus, mas esvaziou-se [*ekénōsen*] a si mesmo, assumindo a forma [*morphḕn*] de escravo; fazendo-se semelhante aos homens, [e] tendo sido encontrado em figura [/aparência, *en skhḗmati*], à maneira dum homem, humilhou-se a si mesmo, fazendo-se obediente até à morte, e morte de cruz" (*Τοῦτο φρονεῖτε ἐν ὑμῖν ὃ καὶ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, ὃς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ, ἀλλὰ ἑαυτὸν ἐκένωσεν μορφὴν δούλου λαβών, ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος· καὶ σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος ἐταπείνωσεν ἑαυτὸν γενόμενος ὑπήκοος μέχρι θανάτου, θανάτου δὲ σταυροῦ*).

[181] *Κήρυγμα*.

[182] *Κήρυκες*.

aparenta ser mística, isto é, ter caráter misterioso[183], não se constitui aporia por conta exatamente de seu movimento, que, se é circular no início, vai-se tornando gradualmente espiralado, elevando o homem, pela inspiração da fé, que lhe é dada a título de graça, paulatinamente, numa espiral ascendente, não de grau em grau, mas de volta em volta: invocação, conhecimento, compreensão da Palavra, tautócronos todos, que, no fim, conduzem à contemplação definitiva, na presença desta mesma Palavra.

Todavia, não se crê, mas se é dalgum modo feito crer, se é levado a crer para invocar, buscar e louvar, para que, por fim, se chegue ao conhecimento e ao louvor perfeitos, na contemplação do Ser. Nesse sentido, a obra da criação se insere também nesse como que movimento circular, pois ao voltar para as mãos do criador, na sua perfeita contemplação e *re*-conhecimento, o homem atinge o grau máximo a que pode chegar, ou retornar, pois dali teria saído: grau de ser, de beatitude, de sabedoria, de pacificação, que são uma e a mesma coisa, tornando-se pleno, sábio, feliz, pacificado, isto é, em repouso sabático, isento de toda inquietação. Não, porém, como Deus, apenas tão perfeito como foi predestinado a ser desde a sua eternidade criadora.

O cântico de louvor, segundo as palavras do salmo, "é um comando para Israel, um decreto do Deus de Jacó, um testemunho que [o Senhor] pôs em José, ao ter saído da terra do Egito"[184]. "Exultai de alegria no Senhor, nosso auxílio, aclamai o Deus de Jacó", diz ainda o salmista[185], porque ele respondeu quando invocado, ele removeu o pesado fardo de seus ombros, liberando Israel, quando por ele clamou na opressão[186]. Em sendo assim, dar graças a Deus, por tudo, é dever do homem. E mais, além de ser preciso dar graças ao Senhor, faz-se necessário invocá-lo sempre, pois entregue a si mesmo o homem fatalmente sucumbe, fatalmente se desvia daquele que *é*, mergulhado no orgulho, como explica o próprio Agostinho, em seu comentário ao *salmo 26* (2,17):

> *Sê o meu auxílio, não me abandones!* Pois estou a caminho. Uma única coisa te pedi: *habitar* em tua casa por todos os dias de minha vida, contemplar o teu deleite, [eu,] teu templo, [e] *ser* protegido; esta única coisa pedi, mas para que a alcance, encontro-me a caminho. Talvez me dirás: *Esforça-te! Caminha! Eu te dei o livre arbítrio; és [dono] da tua vontade. Prossegue no caminho! Procura a paz e segue-a!* [Sl 33,15] *Não te desvies do caminho! Não te demores aí [onde estás]! Não olhes para trás! Persevera, caminhando, por-*

---

[183] *Μυστήριον*.

[184] (Sl 80,5-6): "*ὅτι πρόσταγμα τῷ* Ισραηλ *ἐστὶν καὶ κρίμα τῷ θεῷ* Ιακωβ, *μαρτύριον ἐν τῷ* Ἰωσήφ *ἔθετο αὐτὸν ἐν τῷ ἐξελθεῖν αὐτὸν ἐκ γῆς* Αἰγύπτου".

[185] (Sl 80,2): "Ἀγαλλιᾶσθε *τῷ θεῷ τῷ βοηθῷ ἡμῶν, ἀλαλάξατε τῷ θεῷ* Ιακωβ".

[186] (Sl 80,7-8): "afastou dos fardos as suas costas: as suas mãos foram escravas do grande cesto [/do trabalho pesado, *kóphinos*]. Na opressão, me invocaste, e te resgatei; te ouvi no recôndito do turbilhão; te provei na água da contradição" (*ἀπέστησεν ἀπὸ ἄρσεων τὸν νῶτον αὐτοῦ, αἱ χεῖρες αὐτοῦ ἐν τῷ κοφίνῳ ἐδούλευσαν. ἔν θλίψει ἐπεκαλέσω με, καὶ ἐρρυσάμην σε, ἐπήκουσά σου ἐν ἀποκρύφῳ καταιγίδος, ἐδοκίμασά σε ἐπὶ ὕδατος ἀντιλογίας*).

> *que aquele que perseverar até ao fim, esse será salvo!* [Mt 19,22] *Ora, porque recebeste o livre arbítrio, como que presumes saber de onde vens; [mas] não presumas de ti, [pois] se te abandonar, sucumbirás no próprio caminho: tombarás, perder-te-ás, estacionarás.* Dize-lhe, pois: Deste-me sem dúvida a vontade livre, mas sem ti meu esforço é nada. *Sê meu auxílio! Não me abandones! Não me desprezes, ó Deus, minha salvação!* [Sl 21,5] Pois tu, que edificaste, auxilias; tu, que criaste, não abandonas![187]

A confissão de louvor, talvez se possa dizê-lo, é uma visão antecipada pela fé. Com efeito, confessa-se a própria fé e o louvor *hic et nunc*, a fim de poder alcançar a visão *ibi et tunc*, quando se estiver *facie ad faciem*, diante do Ser, no louvor que é contemplação. Por esse prisma, a confissão de fé tem o mesmo sentido da confissão de louvor, porque ambas preocupam-se com o louvor-contemplação, que, em última instância, confere o deleite (*contemplari delectationem tuam*), não apenas aqui, dum modo antecipado pela fé, mas principalmente diante da presença do Ser, pois o seu louvor é deleitoso (*laudare te delectet*). A confissão de fé e de louvor, no aqui e agora, confissão que não prescinde da palavra, portanto, leva a uma visão antecipada de Deus, a uma contemplação do Ser, pela fé, que se dá no e por meio do próprio louvor.

Por outro lado, como se pode confessar o que se não conhece? De fato, não se pode, senão a Deus, que é aquele que se deseja sem ver, que se ama sem conhecer. Mas de que modo? Pela própria fé, pois pela fé se o deseja mesmo sem conhecê-lo ou vê-lo; pela fé também se o ama, mesmo sem compreendê-lo, pedindo-lhe mais e mais compreensão, que jamais se atinge plenamente, para que se possa amá-lo cada vez mais. E se o entendimento é algo inatingível, quanto mais sem o recurso da fé. Posto que pela fé se pode senti-lo e intuí-lo, imaginá-lo e perscrutá-lo, amando-o mais e mais, mesmo sem compreendê-lo, apenas pela fé. Percebem-se aqui como que embriões duma doutrina da predestinação, pois só aqueles que creem irão encontrar Deus, o que ocorre de modo gratuito, uma vez que é Deus quem lhes dá a fé (*Conf.* 1,1,1)[188]. Mas se é por meio do invocar que se conhece, embora só se invoque quando se crê, decorre inevitavelmente que, para que se chegue a algum conhecimento do Ser, seja preciso, antes de tudo o mais, crer.

---

[187] (*En. in ps.* 26,2,17): "adiutor meus esto, ne derelinquas me. *ecce enim in uia sum; petiui a te unam, habitare in domo tua per omnes dies uitae meae,* contemplari delectationem tuam, *protegi templum tuum; hanc petiui unam: sed ut ad illam perueniam, in uia sum. forte dices mihi:* nitere, ambula; liberum arbitrium tibi dedi, uoluntatis tuae es; prosequere uiam, quaere pacem et sequere eam; noli a uia declinare, noli ibi remanere, noli retro respicere; perseuera in ambulando, quoniam qui perseuerauerit usque in finem, hic saluus erit. iam tu accepto libero arbitrio, quasi praesumis unde ambules: noli de te praesumere; si te dereliquerit, in ipsa uia deficies, cades, aberrabis, remanebis. *dic ergo illi: uoluntatem quidem liberam mihi dedisti, sed sine te nihil est mihi conatus meus:* adiutor meus esto, ne derelinquas me; neque despicias me, deus salutaris meus. *tu enim adiuuas qui condidisti, tu non deseris qui creasti."*

[188] (*Conf.* 1,1,1): *"fides mea, quam dedisti mihi".*

1.1.8 *Medicamenta fidei*

Essa busca do conhecimento pela fé remete a fórmula das mais conhecidas e caras a Agostinho: "se não crerdes não compreendereis" (*nisi credideritis non intellegetis*), extraída da versão latina de Isaías que lhe era acessível[189]. Segundo o que se pode depreender do texto profético, e em conformidade com o que diz o filósofo no livro sexto das suas *Confissões* (6,4,6), a fé exerce efeito catártico e terapêutico sobre a razão[190], pois quando ainda não era subsidiado por ela, não se fazia capacitado a ser curado daquilo que ele mesmo denomina sua impiedade, o ceticismo neoacadêmico[191]. E uma vez conseguisse purificar a capacidade de penetração de sua mente, pela fé, poderia voltá-la dalgum modo para a Verdade do Ser, que permanece para sempre e de modo nenhum é defectível:

> Guardava o meu coração de todo assentimento, temendo o precipício, e nessa suspensão [do juízo], me via mais ainda matar[192]. Pois eu desejava ter certeza a respeito das coisas que não via, do mesmo modo como estava certo de que sete e três são dez. Mas eu não era tão insano a ponto de imaginar que nem mesmo isto[193] pudesse ser compreendido. No entanto, assim como esta [certeza de tipo matemático], ambicionava também [a certeza] das coisas corpóreas, que não estivessem presentes diante de meus sentidos, e das espirituais, a respeito das quais não sabia pensar senão de modo corpóreo. E contudo eu podia ser curado, se cresse [/crendo], a fim de que o olhar [/*acies*] de minha mente, mais purificado, dalgum modo se dirigisse para a tua verdade, estável sempre e indefectível [...].[194]

---

[189] (Is 7,9 *apud* LXX): "*καὶ ἐὰν μὴ πιστεύσητε, οὐδὲ μὴ συνῆτε*". Vê-se que para este versículo de Isaías a versão latina de Agostinho dista tanto da grega, em cuja apódose consta o verbo *σύνειμι* (subj. 2.ª p. pl. *συνῆτε*), que significa "estar junto", "participar", "relacionar-se com" (e não "compreender"), quanto da *Vulgata* hieronímica, que traz o verbo *permanĕō*, em lugar de *intellĕgō*: "Se não acreditardes, não permanecereis" (*si non credideritis non permanebitis*), aparentemente mais próximo do sentido hebraico, que admoestava a que se mantivesse firme na fé para que se pudesse de fato sustentar-se (NRSV): *"If you do not stand firm in faith, you shall not stand at all"* (אִם לֹא תַאֲמִינוּ כִּי לֹא תֵאָמֵנוּ׃ // *ʾim lōʾ ṯaʾămînû kî lōʾ ṯēʾāmēnû*) (*Biblia Hebraica Stuttgartensia*. Vrije Universiteit, 2006).

[190] (*Conf.* 6,4,6): *"et* sanari *credendo poteram ut* purgatior acies mentis *meae dirigeretur aliquo modo in ueritatem tuam [...]".*

[191] No tempo de Agostinho consideravam-se neoacadêmicos os epígonos céticos de Platão, dentre os quais se destacaram Arcesilau (séc. IV-III a.C.) e Carnéades (séc. III-II a.C.).

[192] Liter.: "pela suspensão mais era morto" (*suspendio magis necabar*).

[193] A referência é ao ceticismo neoacadêmico, que reputava, segundo o parecer de Agostinho, inatingível qualquer certeza, inclusive a matemática, devendo, por isso mesmo, o filósofo cético suspender todo e qualquer juízo (*ἐποχή*), o que aqui se reputa como insanidade. Percebe-se na passagem um interessante calembur, que se aproxima um pouco da silepse (*σύλληψις*), que ocorre quando se brinca com as acepções distintas duma mesma palavra. Neste caso, Agostinho joga com o termo *suspendium*, que significa a suspensão do corpo pelo enforcamento, derivado do verbo *suspendō* (*sub-pendō*), "dependurar", "suspender", fazendo irônica alusão à suspensão cética do juízo, que recusava assentimento (*adsentio uel adprobatio* [*συγκατάθεσις*]) para todas as supostas verdades, o que, em certas instâncias, como as aritméticas, equivaleria a um verdadeira suspensão por "enforcamento".

[194] (*Conf.* 6,4,6): *"tenebam cor meum ab omni adsensione timens praecipitium et suspendio magis necabar. uolebam enim eorum quae non uiderem ita me certum fieri, ut certus essem, quod septem et tria decem sint. neque enim tam insanus eram, ut ne hoc quidem putarem posse conprehendi, sed sicut hoc, ita cetera cupiebam siue corporalia, quae coram sensibus meis non adessent, siue spiritalia, de quibus*

Compreende-se assim a insistência de Agostinho com a fórmula de Isaías, uma vez exercer a fé esse efeito catártico sobre o olhar da mente, permitindo que seja dirigido para a Verdade imutável de Deus. E deste modo, a mente ímpia, que não consegue ver corretamente, precipitando-se na negação e no ceticismo, acaba purificada pela fé, numa como catarse espiritual, ou mesmo intelectual, que lhe permite doravante começar a compreender aquilo que até então lhe era inacessível. Donde o dizer-se que a fé consegue ver aquilo que a razão sozinha não logra fazê-lo. Na verdade, diagnostica Agostinho, aquele que já experimentou as mãos dum médico mau receia, traumatizado, confiar-se até mesmo a um bom, pelo que, tendo sucumbido à má medicina dos maniqueus, era-lhe extremamente difícil voltar a crer, a confiar-se a um novo médico, Cristo, padecendo então o pavor da reincidência:

> Mas, como é costume ocorrer, assim como [alguém] que experimentou um mau médico, até [a] um bom receia confiar-se, assim era a enfermidade de minha alma, que não podia ser curada a não ser *crendo*, e para que não acreditasse em falsidades recusava ser curada, resistindo às tuas mãos, [tu] que preparaste e espalhaste os *medicamentos da fé* sobre as doenças de todo orbe terrestre e lhes conferiste tamanha autoridade.[195]

Essa fé, ou crença, portanto, cuja importância Agostinho se encarrega na sequência de definir (*Conf.* 6,5,7), fazia-se necessária até mesmo nas atividades cotidianas, muito mais do que se costumava imaginar. A filosofia, por sua vez, jamais o dissuadiu da necessidade de crer por completo. Logo antes de sua conversão definitiva, quando, recém-egresso das fileiras maniqueias tateava cético por acadêmicas veredas, a fé lhe parecia o que de mais importante poderia almejar. E embora desconfiasse que a cura não se daria senão pela fé, resistia obstinadamente, ao recusar-lhe a medicina, optando pelo ceticismo radical, a não incidir em novo e demorado erro, como a doutrina do persa Mani. Por outro lado, o efeito catártico, que nas *Confissões* se exerce pela fé, dirigindo a acuidade da mente para a Verdade estável e indefectível do Ser, cujo acesso era-lhe obstado pelo *suspendium* cético, na entusiasmada e filosófica temporada de Cassicíaco, contudo, configura uma proposta bem diferente de catarse[196].

---

cogitare nisi corporaliter nesciebam. et sanari credendo poteram, *ut purgatior acies mentis meae dirigeretur aliquo modo in ueritatem tuam semper manentem et ex nullo deficientem [...].”*

[195] (*Conf.* 6,4,6): *“[...] sed, sicut euenire assolet, ut malum medicum expertus etiam bono timeat se conmittere, ita erat ualetudo animae meae,* quae utique nisi credendo sanari non poterat *et, ne falsa crederet... curari recusabat, resistens manibus tuis, qui* medicamenta fidei *confecisti et sparsisti super morbos orbis terrarum et tantam illis auctoritatem tribuisti”.*

[196] Um tanto mais próxima da *ἐγκύκλιος παιδεία* grega que da *fides*, se se desconsidere a *solitudo*.

1.1.9 *Purgatio rationis*

No prólogo do diálogo *Sobre a ordem* (1,3-4), Agostinho argumenta que o homem, por ser um desconhecido de si mesmo, não consegue perceber a ordem que reina em todo o universo, ordem providencial em que ele está inserido; e que, para conseguir conhecer-se, seria necessário entrar em si mesmo, ali permanecendo, afastado dos sentidos, lugar em que poderia então curar-se das feridas que as opiniões vulgares infligem à alma, purificando-se tanto pelo isolamento (*solitudine*) quanto pelo estudo das disciplinas liberais (*liberalibus disciplinis*). Neste sentido, pois, tem o isolamento no interior de si a função terapêutica de "cauterizar" (*inūro*) as feridas da alma. Cauterizar é aplicar cautério, ou seja, uma ação terapêutica agressiva, em que se visa a cura através duma ulceração artificial, produzida por meio dum agente cáustico que corrói o tecido enfermo ao queimá-lo e secá-lo. E é exatamente isso que faz Agostinho nos *Solilóquios*, por exemplo, como se pode perceber em algumas passagens (*Sol*. 1,9,16-), em que a metagoge de sua própria Razão o faz ver como ainda está distante do saber que busca e muito aquém do progresso que presume ter já realizado: uma cauterização purificante, operada pelo isolamento da razão, que queima toda e qualquer ilusão, que inibe paixões, que retrai o ego amante das disputas e vitórias, cauterização essa sem dúvida a grande responsável pelas lágrimas pungentes vertidas pelo então jovem Agostinho em seu diálogo com Razão (*Sol*. 1,14,26). E é esse método purificador da razão que se prevê no prólogo do diálogo *Sobre a ordem* (1,1,3-4), método que, ao contrário do que elabora no sexto livro das *Confissões* (6,4,6), não prevê ainda o efeito catártico que exerceria a *fides*, defendendo a mente contra as astúcias do ceticismo:

> [1,1-3] A principal causa, de cujo erro [i.é, dos homens menos cultos que, pela fraqueza de sua mente, pensam haver uma fealdade na ordem das coisas] é que o próprio homem é um desconhecido para si mesmo. [E] para que este homem se conheça, faz-se necessário [cultivar] o hábito firme de afastar-se dos sentidos, de unir-se ao próprio espírito e de permanecer em si mesmo. Pois apenas aqueles que *cauterizam*, seja pelo isolamento, seja por meio do remédio das disciplinas liberais, algumas das chagas das opiniões correntes, as quais o curso da vida cotidiana [nos] inflige, logram fazê-lo.[197]
>
> [1,1-4] Portanto, tu lograrás alcançar essas coisas, acredita em mim, quando te dedicares aos estudos por que o espírito é *purificado* e aperfeiçoado, antes

[197] (*De. ord.* 1,1,3): *"Cuius erroris [magnam putant (minus eruditi homines imbecilla mente) rebus inhaerere foeditatem] maxima causa est, quod homo sibi ipse est incognitus. qui tamen ut se noscat, magna opus habet consuetudine recedendi a sensibus et animum in seipsum colligendi atque in seipso retinendi. quod ii tantum assequuntur, qui plagas quasdam opinionum, quas uitae quotidianae cursus infligit, aut solitudine* inurunt *aut liberalibus medicant disciplinis".*

> [de cujo esforço] de modo nenhum está apto a que se lhe confiem as divinas sementes.[198]

Percebe-se, apenas pela passagem supracitada, como esse método de purificação do espírito, propugnado pelo jovem Agostinho dos tempos de Cassicíaco, se avizinha mais da mentalidade dita "clássica", que não previa a Graça divina como agente no processo de purificação e ascese da mente, apenas movimentos marcadamente intelectuais e individualistas, como a reta deliberação (*φρόνησις*) e um autodomínio de viés ascético (*ἐγκράτεια*), virtudes bem características das escolas socráticas menores, como cínicos e estoicos, por exemplo, mas que configuram também— primordialmente a *enkráteia* —, uma corrente herética das mais interessantes e marcadamente helênico-orientais em toda a história do cristianismo antigo, o Encratismo[199].

1.2 O amor da palavra (*Conf*. 1,2,2)

[xxii] Et quomodo inuocabo deum meum, deum et dominum meum…?

"E de que modo invocarei o meu Deus, Deus e Senhor meu…?" O segundo parágrafo do segundo capítulo do livro primeiro (1,2,2) inicia-se com este *erōtēma*. É a primeira vez que aparece a palavra latina *Deus* na obra, que até então não tinha surgido. Por quê? Não se pode afirmar ao certo, mas é lícito suspeitar que uma das razões tenha sido para dar ênfase maior às antíteses que se fizeram destacar no primeiro parágrafo, tais como: Senhor-escravo, criador-criatura, digno de ser louvado [/louvável]-digno de comiseração [/miserável], virtude-pecado ou poder-fraqueza, eterno-mortal, humilde-soberbo, sábio-ignorante[200]. Todavia, a despeito da impossibilidade de saber-se ao certo

---

[198] (*De ord*. 1,1,4): *"assequeris ergo ista, mihi crede, cum eruditioni operam dederis, qua* purgatur *et excolitur animus, nullo modo ante idoneus cui diuina semina committantur".*

[199] Cf. Eusébio de Cesareia (4,29): "E isso ilustra Ireneu [de Lião], no primeiro dos seus livros *Contra as Heresias*, onde assim escreve a respeito dele [Taciano, acusado de ser o autor do movimento] e de sua heresia: 'Chamados assim a partir de Saturnino e Marciano, os encratitas pregaram o celibato [*agamían*] [...] e introduziram a abstinência [*apokhēn*] das coisas que denominavam animadas [*empsúkhōn*]'." (*δηλοῖ δὲ τοῦτο Εἰρηναῖος ἐν τῷ πρώτῳ τῶν* ΠΡΟΣ ΤΑΣ ΑΙΡΕΣΕΙΣ, *ὁμοῦ τά τε περὶ αὐτοῦ καὶ τῆς κατ' αὐτὸν αἱρέσεως οὕτω γράφων·* "*ἀπὸ Σατορνίνου καὶ Μαρκίωνος οἱ καλούμενοι Ἐγκρατεῖς ἀγαμίαν ἐκήρυξαν* [...] *καὶ τῶν λεγομένων παρ' αὐτοῖς ἐμψύχων ἀποχὴν εἰσηγήσαντο* [...]"). Ver também Orígenes, *Contra Celsum* (5,65): "Pois há alguns hereges que não aceitam as epístolas do apóstolo Paulo, como os dois tipos de Ebionitas e os Encratitas" (*εἰσὶ γάρ τινες αἱρέσεις τὰς Παύλου ἐπιστολὰς τοῦ ἀποστόλου μὴ προσιέμεναι, ὥσπερ Ἐβιωναῖοι ἀμφότεροι καὶ οἱ καλούμενοι Ἐγκρατηταί*); e Clemente de Alexandria, *Στρωματεῖς* (1,15).

[200] (Dominus-seruus): *"domine..."*; (creator-creatura): *"aliqua portio creaturae tuae... quia fecisti nos ad te";* (laudabilis-miserabilis): *"laudabilis ualde...circunferens testimonium peccati sui";* (uirtus-peccatum): *"magna uirtus tua-testimonium peccati sui";* (aeternus-mortalis): *"deus-circumferens mortalitatem suam";* (humilitas-superbia): *"humanitatem filii tui-circumferens testimonium quia superbis*

o que motivou a entrada tardia — talvez triunfal[201], após considerável suspense — da palavra *Deus*, o que se deve destacar sobretudo é a ratificação duma certa preponderância da invocação, conforme apontado antes. Com efeito, admitindo-se a circularidade espiralada suprassugerida, vê-se que a invocação é a única coisa que cabe ao homem fazer neste momento, uma vez [i] já possuir a fé, que confessa lhe ter sido inspirada pelo *spiritus* divino a partir das Escrituras e da pregação; [ii] possuir certo conhecimento, advindo desta mesma fé, também a partir das Escrituras e da pregação; [iii] e desejar agora também uma certa dose de "ciência" da Palavra, compreendendo-a tão intimamente quanto possível, ao possuía-la, retendo-a no próprio espírito, a fim de que possa louvá-la *hic et nunc*, numa visão antecipada da definitiva contemplação, em que espera deleitar-se no porvir luminoso. Depara-se o homem, por conseguinte, neste movimento espiralado ascendente, buscando conhecer e compreender mais e mais, crendo e louvando, espiral acima, rumo à Palavra silenciosa.

Por fim, vale uma última palavra a respeito deste *spiritus* de fé que lhe é comunicado, a título de graça, ou melhor, uma palavra sobre esta mesma graça, pela qual a Palavra esvaziou-se e se fez carne a fim de que o homem pudesse compreendê-la, por meio das Escrituras e de sua pregação. Que palavra é essa? *Caritas*: Amor é a palavra. A graça, na verdade, subentende o amor da Palavra, porque a graça é fruto do seu amor. Com efeito, foi por causa do seu amor pelas criaturas que a Palavra se fez carne e habitou entre os homens, permitindo-lhes contemplar sua Glória[202], pois a própria Palavra se diz Amor[203].

---

resistis"; (sapiens-nesciens): *"et tamen laudare te uult homo, aliqua portio creaturae tuae... da mihi... scire et intellegere... quis te inuocat nesciens te... sine praedicante...".*

[201] De fato, na cerimônia romana do *triumphus*, o *dux* vitorioso adentrava a *Vrbs* pela *uia Triumphalis* em direção ao templo de Júpiter Capitolino: face pintada de zarcão, cetro em punho, coroa de louros sustentada por um escravo que ia atrás, pendurado em sua biga ornamentada; seguia assim o *uictor*, à maneira do próprio rei dos deuses, no fim do cortejo triunfal, depois de muito suspense, na sequência dos magistrados, dos tocadores de trombetas, dos despojos, das vítimas sacrificiais, das insígnias inimigas, dos lictores, entrava enfim aquele que emulava o próprio Júpiter, sem, contudo, ser um deus.

[202] (Jo 1,14): "E contemplamos a sua Glória" (*καὶ ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ*).

[203] (1Jo 4,8) "Porque Deus é Amor [*agápē*]" (*ὅτι ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν*).

Tanto a minha palavra como o cerne do anúncio que profiro não [se baseiam] em [discursos] persuasivos da sabedoria, mas na demonstração do Espírito e do poder, a fim de que a vossa fé não [se apoie] na sabedoria dos homens, mas no poder de Deus. […] Porém falamos da sabedoria de Deus, oculta em mistério, a qual prefixou Deus antes dos séculos para a nossa glória […] conforme está escrito: *O que o olho não viu e o ouvido não ouviu e ao coração do homem não se elevou, isto preparou Deus aos que o amam.* Deus nos revelou isto por meio do Espírito, porque o Espírito examina todas as coisas, [até] mesmo as profundezas de Deus. Pois que homem sabe o que é do homem a não ser o espírito do homem, que nele está? Assim também ninguém compreende o que é de Deus a não ser o Espírito de Deus. E nós não recebemos o espírito do mundo, mas o Espírito que [vem] de Deus, a fim de que saibamos as graças que nos foram conferidas por Deus. O que falamos, não [o falamos] em palavras aprendidas da sabedoria humana, mas nas aprendidas do Espírito, interpretando [palavras] espirituais aos espirituais.

PAULO
(1Cor 2,4-13)[204]

[204] (ΠΡΟΣ ΚΟΡΙΝΘΙΟΥΣ Α΄ 2,4-13): "*καὶ ὁ λόγος μου καὶ τὸ κήρυγμά μου οὐκ ἐν πειθοῖ[ς] σοφίας [λόγοις] ἀλλ' ἐν ἀποδείξει πνεύματος καὶ δυνάμεως, ἵνα ἡ πίστις ὑμῶν μὴ ᾖ ἐν σοφίᾳ ἀνθρώπων ἀλλ' ἐν δυνάμει θεοῦ.* [...] *ἀλλὰ λαλοῦμεν θεοῦ σοφίαν ἐν μυστηρίῳ τὴν ἀποκεκρυμμένην, ἣν προώρισεν ὁ θεὸς πρὸ τῶν αἰώνων εἰς δόξαν ἡμῶν* [...] *ἀλλὰ καθὼς γέγραπται· ἃ ὀφθαλμὸς οὐκ εἶδεν καὶ οὖς οὐκ ἤκουσεν καὶ ἐπὶ καρδίαν ἀνθρώπου οὐκ ἀνέβη, ἃ ἡτοίμασεν ὁ θεὸς τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν. ἡμῖν δὲ ἀπεκάλυψεν ὁ θεὸς διὰ τοῦ πνεύματος· τὸ γὰρ πνεῦμα πάντα ἐραυνᾷ, καὶ τὰ βάθη τοῦ θεοῦ. τίς γὰρ οἶδεν ἀνθρώπων τὰ τοῦ ἀνθρώπου εἰ μὴ τὸ πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου τὸ ἐν αὐτῷ; οὕτως καὶ τὰ τοῦ θεοῦ οὐδεὶς ἔγνωκεν εἰ μὴ τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ. ἡμεῖς δὲ οὐ τὸ πνεῦμα τοῦ κόσμου ἐλάβομεν ἀλλὰ τὸ πνεῦμα τὸ ἐκ τοῦ θεοῦ, ἵνα εἰδῶμεν τὰ ὑπὸ τοῦ θεοῦ χαρισθέντα ἡμῖν· ἃ καὶ λαλοῦμεν οὐκ ἐν διδακτοῖς ἀνθρωπίνης σοφίας λόγοις ἀλλ' ἐν διδακτοῖς πνεύματος, πνευματικοῖς πνευματικὰ συγκρίνοντες*".

A força se aperfeiçoa na fraqueza. Então, [é] com imenso prazer [que] me vangloriarei nas minhas fraquezas, para que fixe sua tenda em mim a força de Cristo. Portanto, [eu me] glorio nas [minhas] fraquezas, nos ultrajes, nas necessidades, nas perseguições, e nos apertos [que passo], por Cristo; porque quando estou fraco, então [é que] sou forte.

PAULO
(2Cor 12,7-10)[205]

[205] (ΠΡΟΣ ΚΟΡΙΝΘΙΟΥΣ Β΄ 12,9-10): "[...] *ἡ γὰρ δύναμις ἐν ἀσθενείᾳ τελεῖται. ἥδιστα οὖν μᾶλλον καυχήσομαι ἐν ταῖς ἀσθενείαις μου, ἵνα ἐπισκηνώσῃ ἐπ' ἐμὲ ἡ δύναμις τοῦ* Χριστοῦ. *διὸ εὐδοκῶ ἐν ἀσθενείαις, ἐν ὕβρεσιν, ἐν ἀνάγκαις, ἐν διωγμοῖς καὶ στενοχωρίαις, ὑπὲρ* Χριστοῦ· *ὅταν γὰρ ἀσθενῶ, τότε δυνατός εἰμι*".

E não permaneçais vós na carne, mas no Espírito, se o Espírito de Deus habita em vós. E se algum [de vós] não possui o Espírito de Cristo, este não lhe pertence. E se Cristo está em vós, o corpo [está] morto, por meio do pecado, mas o Espírito vive, por meio da justiça. E se o Espírito daquele que ergueu Jesus dos mortos habita em vós, aquele que ergueu Cristo dos mortos fará viver também os vossos corpos mortais através do seu Espírito que habita em vós. Portanto, irmãos, não sejamos devedores da carne, do viver segundo a carne, pois se viveis segundo a carne, haveis certamente de morrer; mas se pelo Espírito mortificais as obras do corpo, [vós] vivereis.

PAULO
(Rm 8,9-13)[206]

[206] (ΠΡΟΣ ΡΩΜΑΙΟΥΣ 8,9-13): "*Ὑμεῖς δὲ οὐκ ἐστὲ ἐν σαρκὶ ἀλλὰ ἐν πνεύματι, εἴπερ πνεῦμα θεοῦ οἰκεῖ ἐν ὑμῖν. εἰ δέ τις πνεῦμα Χριστοῦ οὐκ ἔχει, οὗτος οὐκ ἔστιν αὐτοῦ. εἰ δὲ Χριστὸς ἐν ὑμῖν, τὸ μὲν σῶμα νεκρὸν διὰ ἁμαρτίαν τὸ δὲ πνεῦμα ζωὴ διὰ δικαιοσύνην. εἰ δὲ τὸ πνεῦμα τοῦ ἐγείραντος τὸν Ἰησοῦν ἐκ νεκρῶν οἰκεῖ ἐν ὑμῖν, ὁ ἐγείρας Χριστὸν ἐκ νεκρῶν ζῳοποιήσει καὶ τὰ θνητὰ σώματα ὑμῶν διὰ τοῦ ἐνοικοῦντος αὐτοῦ πνεύματος ἐν ὑμῖν. Ἄρα οὖν, ἀδελφοί, ὀφειλέται ἐσμὲν οὐ τῇ σαρκὶ τοῦ κατὰ σάρκα ζῆν, εἰ γὰρ κατὰ σάρκα ζῆτε, μέλλετε ἀποθνῄσκειν· εἰ δὲ πνεύματι τὰς πράξεις τοῦ σώματος θανατοῦτε, ζήσεσθε*".

O invisível esconde-se no visível.

MURILO MENDES
"Setor texto délfico" *in* Poliedro

2 OBLIQUIDADE

ὁ ἄναξ οὗ τὸ μαντεῖον ἐστι τὸ ἐν Δελφοῖς
οὔτε λεγει οὔτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει

HERÁCLITO
(Fr. 93 Diels)[207]

et aliud ostendisse quam petas artis est

QUINTILIANO
(*Institutio Oratoria* 9,1,20)[208]

2.1 Elocução : o pensar em palavras

Se o termo latino *elocutio* (elocução)[209] era portador da ideia de "pronunciamento" ou "fala", o grego *léksis* (*λέξις*), segundo Corbett e Connors, em seu clássico manual de retórica (1999, p. 337), implicava a noção tripla de "pensamento", "palavra" e "fala", a partir da aglutinação de *λόγος*, "palavra", mas também "pensamento", com *λέγειν*, "falar", "dizer". Esta significação tripla de *léksis* indica, segundo os mesmos autores, que a elocução[210] era a parte da retórica que se ocupava de tornar os pensamentos ou ideias coligidos na invenção (*εὕρεσις-inuentio*) em palavras que se pudessem então proferir, donde a definição gnômica do cardeal Newman, por eles citada (*id. ibid.*): *"Style is a thinking out into language"*, que se pode traduzir, de maneira sempre aproximada, por algo como: "o estilo é o pensamento [/o pensar] em linguagem", ou ainda, com mais propriedade, "a elocução é a transmutação do pensar [/do pensamento] em palavras", uma vez que a própria linguagem é um sistema elaborado para a comunicação de pensamentos, ou ideias, e sentimentos, por meio de signos ou códigos convencionados, que podem ser de vária espécie, como os signos sonoros e gráficos, para limitar a série de exemplos a dois apenas. Diante disso, faz-se necessário, antes de mais, como o fazem Corbett e Connors (1999, p. 338), desqualificar a falsa noção, tão mais nociva quanto vulgar, de que o estilo ou a elocução limita-se a ser uma espécie de "vestimenta do pensamento":

> É difícil determinar exatamente qual escola de retórica fez circular a noção de que o estilo era ornamento ou adorno, como os penduricalhos dispostos nos

[207] Heráclito (*Fr*. 93, Diels): "O Senhor, de quem há um oráculo em Delfos, nem diz [abertamente], nem oculta, mas sinaliza [/indica por meio de sinais]".

[208] Quintiliano (*Instrução Oratória* 9,1,20): "E é próprio da arte [bélica e retórica] mostrar algo diferente daquilo que se pretende"; [trad. liter.: "E ter revelado algo diverso do que pretendes é próprio da arte"].

[209] Lat. *loquor, locutus; locutio.*

[210] A preferência de Corbett e Connors, segundo a proposta mais didática de sua obra, é pelo termo inglês *style*, em detrimento dos clássicos *elocutio* ou *λέξις*.

> galhos desfolhados duma árvore de Natal, mas certamente nenhum dos retóricos clássicos mais proeminentes, como Isócrates, Aristóteles, Demétrio, Longino, Cícero ou Quintiliano, jamais pregou uma tal doutrina. Todos esses pensaram que havia uma relação integral e recíproca entre conteúdo [/matéria] e forma. "Pensamento e discurso são inseparáveis um do outro" — estas palavras de John Henry Newman expressam a opinião acerca do estilo que sustentaram todos os melhores retóricos. De acordo com esta ideia, o conteúdo deve se ajustar à forma, e a forma ao conteúdo.[211]

Os autores aquiescem (*id. ibid.*, p. 377), por outro lado, a que seja aceitável também considerar as figuras retóricas algo como encantos ou adornos da linguagem, uma vez que certamente a decoram, conferindo-lhe aquilo que se denomina "estilo", à maneira do próprio "estilista" (*couturier*), que veste seus clientes, como as figuras o fariam ao pensamento. Entretanto, seria erro grosseiro considerar esta ornamentação da linguagem como tarefa única ou mesmo principal das figuras retóricas, obtemperam, pois a retórica clássica sem dúvida não as compreendia como tal, isto é, como meros artifícios decorativos. De fato, a metáfora, conforme a entendia Aristóteles, não obstante conferir certo charme e distinção à expressão, para muito além disso, consistia numa maneira toda especial de conferir clareza e vivacidade aos pensamentos. Para o filósofo, as figuras eram um meio legítimo e eficaz para atingir-se o "equilíbrio feliz entre o óbvio e o obscuro", de modo que o auditório pudesse prontamente chegar à compreensão das ideias, predispondo-se a aceitar os argumentos em favor delas (*apud* CORBETT; CONNORS, 1999, p. 377)[212].

Portanto, a ideia de que há uma "relação integral" entre forma e conteúdo é crucial para a compreensão do papel da elocução em retórica e, de modo especial, para que se desfaça a falácia de que a *elocutio* consiste simplesmente num modo de expressão do pensamento ou num ornamento que se aplica às ideias. Muito ao contrário, explicam ainda Corbett e Connors (1999, p. 338)[213], a elocução tem força argumentativa, consistindo num recurso poderoso para a persuasão, dentre tantos outros mecanismos que a retórica oferece, e que se podem utilizar a fim de não apenas "despertar a resposta emocional apropriada no auditório", mas também de "estabelecer a imagem ética adequa-

---

[211] *"It is difficult to determine just which school of rhetoric gave currency to the notion that style was ornament or embellishment, like the tinsel draped over the bare branches of a Christmas tree, but it is certain that none of the prominent classical rhetoricians — Isocrates, Aristotle, Demetrius, Longinus, Cicero, Quintilian — ever preached such a doctrine. All of these taught that there is an integral and reciprocal relationship between matter and form. 'Tought and speech are inseparable from each other' — those words of John Henry Newman express the view of style that all the best rhetoricians held. According to this view, matter must be fitted to the form, and form to the matter."*

[212] *"[...] that happy balance between 'the obvious and the obscure', so that our audience could grasp our ideas promptly and thereby be disposed to accept our arguments."*

[213] *"This notion of the integral relationship between matter and form is the basis for any true understanding of the rhetorical function of style."*

da"[214]. Sendo assim, é lícito inferir que a *elocutio* opera argumentativamente em âmbito triplo, uma vez recorre tanto ao *lógos* como ao *páthos* e ao *êthos*[215].

Para os objetivos deste trabalho, de modo especial, a *elocutio* terá papel fundamental, uma vez que, conforme a suprarreferida definição de Newman, é o pensar transmutado *em* palavras, isto é, o próprio inteligível a buscar sua expressão material. Numa última instância, transferindo a metáfora para o campo semântico da filosofia cognominada cristã, pode-se dizer que ao tentar-se apreender intelectualmente o *Lógos* eterno ou Palavra una e inteligível de Deus, faz-se necessário revesti-lo ou, quando não, transmutá-lo em formas múltiplas (*carnales*), embebidas essas no curso da temporalidade, as palavras da elocução; trata-se, pois, da *Sophía-Lógos* una, eterna e infinita a buscar sua expressão, por meio de *lógoi* múltiplos, temporais e finitos: *Verbum in uerba*, *Λόγος εἰς λόγους*.

2.1.1 A carga emocional das conotações

A conotação das palavras, afiançam Corbett e Connors (1999, p. 349), possui enorme virtude retórica por conferir apelo emocional ao discurso. Sabe-se muito bem como os poetas têm-se utilizado do valor conotativo das palavras a fim de explorar seu vigor emotivo; e o mesmo pode ser feito na prosa. De fato, a escolha de palavras carregadas de valor conotativo, como epítetos, adjetivos, superlativos, particípios, advérbios e até mesmo tempos e modos verbais, exerce grande apelo patético no leitor ou ouvinte, provocando-lhe comoção que pode ser mais ou menos intensa. Há, nesse caso, uma equivalência, em termos de carga emocional, entre o valor conotativo duma dada palavra e sua sonoridade, de par com outros efeitos retóricos, conquanto seu significado passe desapercebido. Por exemplo, uma palavra vulgar que expressasse ojeriza teria praticamente o mesmo valor que uma desconhecida, cuja forma oral fosse repugnante, um verdadeiro cacófato. Representam, por isso mesmo, papel dos mais importantes as figuras de todos os tipos, de modo especial as que brincam com palavras, como os calembures, funcionando como instrumentos de valor persuasivo, ao carregar o discurso de emotividade e de sentidos. Agostinho, é lícito dizê-lo, lançando mão da terminologia empregada por Corbett e Connors (1999, p. 351), explora de modo magistral "a carga

---

[214] *"[...] another of the means of arousing the appropriate emotional response in the audience and of the means of establishing the proper ethical image".*

[215] *Λόγος, πάθος καὶ ἦθος.*

emocional das conotações”[216], recorrendo sempre a um léxico de forte apelo emocional, cuja escolha ultrapassa em muito sua virtude retórica ou simplesmente persuasiva, desempenhando papel filosófico significativo.

2.1.2 Retórica da composição ou da frase

O escopo de atuação da retórica é proporcional às oportunidades de “escolha” que se apresentam, as quais, por sua vez, implicam invariavelmente a existência de “alternativas” dentre as quais é possível escolher (CORBETT; CONNORS, 1999, p. 355). Sendo assim, pode-se dizer que também no âmbito da sintaxe seja perceptível o tipo de ênfase que se pode dar às palavras numa dada construção, por exemplo de estrutura simples, de tipo SVO[217], ao se acrescentarem subordinadas adjetivas, adverbiais e proposicionais, além de epítetos e locuções adjetivas, ou então, ao mudar-se a ordem das palavras, respeitando sempre a gramática da língua, a fim de que um termo ganhe maior destaque que outro, etc. Essas manobras representam aquilo que os retóricos denominam “esquemas”, constituindo, assim como as palavras isoladas, recursos expressivos geradores de sentidos. Evidencia-se, portanto, no que se denomina “retórica da frase”, de que maneira as estruturas ou mecanismos retóricos, como as figuras de elocução, são portadores de sentido, para muito além das conotações individuais de cada termo. Tome-se, por exemplo, o caso da construção paralelística, onde é a própria “estrutura” frásica, a disposição paralela, que se destaca; ou seja, não se pretende tanto realçar itens específicos, ao cotejá-los, e sim o próprio cotejar: numa palavra, não é o que se compara, mas a própria comparação, a própria sequência de elementos que se dispõem paralelamente, carregando em si um sentido específico. Neste caso, dizem Corbett & Connors (1999, p. 357), “a forma retórica” é que é “portadora de significação”[218].

2.1.3 A disposição antiemocional do entimema

Notória desde a Antiguidade era a ideia de que movimentos antagônicos, como a razão e as emoções ou paixões da alma, não se podiam estimular a um só tempo, sob pena de aniquilar-se ou, quando não, enfraquecer-se mutuamente. Com efeito, é o pró-

---

[216] *“The emotional force of connotations.”*
[217] Estrutura sintática SVO: sujeito-verbo-objeto [/complemento].
[218] *“[...] the rhetorical form is one of the carriers of meaning.”*

prio Aristóteles quem recomendava (*Ret.* 1418a8) que, ao pretender-se despertar a emoção a um dado auditório, deveriam deixar-se de parte os entimemas, que, quando não diluíssem a carga emocional, tornar-se-iam inúteis, uma vez que movimentos simultâneos forçosamente se repelem, autodestruindo-se ou enfraquecendo-se reciprocamente:

> E toda vez que queiras produzir emoção[219], não recorras aos[220] entimemas, pois ou o entimema repelirá a emoção, ou será um dito equivocado; de fato, repelem-se uns aos outros os movimentos simultâneos [distintos], obliterando-se ou tornando-se debilitados.[221]

Na sequência (1418a8), completa o filósofo dizendo que os entimemas tampouco se devem utilizar quando se pretende apelar ao *êthos*, pois o discurso exclusivamente apodítico não envolve nem o caráter moral do orador, nem algum outro motivo ético: "quando o discurso for de caráter moral, não convém recorrer ao entimema, pois a demonstração não contempla nem caráter nem conduta moral [*ἦθος*]"[222]. Na verdade, explica o autor da *Retórica*, referindo-se especificamente ao discurso do gênero epidítico[223], se o orador estiver de posse de "provas" de caráter demonstrativo (*ἀποδείξεις*), recorra a uma linguagem a um só tempo ética e demonstrativa; caso contrário, que se fie tão somente na ética, porque é sempre mais conveniente que um homem virtuoso ou "decoroso" (*ἐπιεικής*) se mostre bom do que seu discurso seja apenas lógico:

> Assim, estando de posse de provas, deverás proferir [discurso] de caráter ético e demonstrativo [/apodítico]; mas se não estejas de posse de entimemas, [que seja o discurso apenas] ético. Pois mais convém ao [homem] justo parecer ser bom, que seu discurso [ser] exato.[224]

2.1.4 O tempero de Longino: razão e emoção [225]

Longino, em seu tratado acerca do sublime (*Perì Húpsous* 15,8-9), ao discorrer sobre o uso retórico da imaginação ou figuração (*φαντασία*), ou seja, da linguagem figurada[226], defende que o melhor efeito dessa *phantasía*, no caso específico da retórica, é

---

[219] *Πάθος ποιῇς*: "despertar um forte sentimento" ou "paixão da alma".

[220] *Μὴ λέγε ἐνθύμημα*: "não digas [/escolhas] entimemas".

[221] Aristóteles (*Retórica* 3,17,8, 1418a8): "*καὶ ὅταν πάθος ποιῇς, μὴ λέγε ἐνθύμημα· ἢ γὰρ ἐκκρούσει τὸ πάθος ἢ μάτην εἰρημένον ἔσται τὸ ἐνθύμημα· ἐκκρούουσι γὰρ αἱ κινήσεις ἀλλήλας αἱ ἅμα, καὶ ἢ ἀφανίζουσιν ἢ ἀσθενεῖς ποιοῦσιν*".

[222] *Id. ibid.*: "*οὐδ' ὅταν ἠθικὸν τὸν λόγον, οὐ δεῖ ἐνθύμημά τι ζητεῖν ἅμα· οὐ γὰρ ἔχει οὔτε ἦθος οὔτε προαίρεσιν ἡ ἀπόδειξις*".

[223] "'*Εν δὲ τοῖς ἐπιδεικτικοῖς*."

[224] (*Retórica* 3,17,12, 1418b12): "*ἔχοντα μὲν οὖν ἀποδείξεις καὶ ἠθικῶς λεκτέον καὶ ἀποδεικτικῶς, ἐὰν δὲ μὴ ἔχῃς ἐνθυμήματα, ἠθικῶς. καὶ μᾶλλον τῷ ἐπιεικεῖ ἁρμόττει χρηστὸν φαίνεσθαι ἢ τὸν λόγον ἀκριβῆ*".

[225] *'Επιχείρημα* (prova dialética, silogismo demonstrativo); *ἐμπάθεια* (paixão; emoção).

[226] Cf. verbete *φαντασία*, §3, *"the use of imagery in literature"* em: *A Greek-English lexicon. With a revised supplement.* (Revised and augmented throughout). Oxford; New York: Clarendon Press; Oxford University Press, 1996, de LIDDELL, H. G., SCOTT, R., JONES, H. S. & MCKENZIE, R.

o que confere uma certa facticidade e veracidade ao discurso: "da linguagem figurada retórica, o mais belo sempre consiste naquilo que é praticável [*ἔμπρακτον*] e está de acordo com a verdade [*ἐνάληθες*]"[227]. No entanto, tampouco passou desapercebido a Longino o enorme potencial patético dessas mesmas *phantasíai*, que, segundo ele (15,9), quando combinadas com passagens argumentativas, não apenas levam o auditório à persuasão, mas também podem exercer sobre ele domínio impressionante, a ponto de "escravizá-lo" (*δουλόω*):

> Então, que efeito pode produzir a figuração retórica? De um lado, entre muitos outros efeitos, contribui também para conferir veemência [/vigor agonístico, *ἐναγώνια*][228] e vigor patético [*ἐμπαθῆ*] aos discursos. No entanto, temperada [a figuração retórica] com argumentos dialéticos [*ἐπιχειρήσεσιν*] efetivos, não apenas persuade o ouvinte, mas também exerce sobre ele um domínio escravizante [/o escraviza].[229]

2.1.5 Quintiliano : tropos e figuras

No nono livro das *Instruções Oratórias* (1,1), depois de ter concluído o tratamento dos tropos (*τρόποι*) no livro oitavo, Quintiliano anuncia que irá voltar sua atenção para as figuras, que os gregos denominavam *skhḗmata*, como ele mesmo faz questão de lembrar (*quae σχήματα Graece uocantur*). A distinção entre ambos, tropos e figuras, era já problemática na Antiguidade, conforme reconhece o *rhetor*, ao apontar que muitos consideravam tratar-se da mesma coisa:

> Como foi tratado no livro anterior acerca dos tropos, segue-se [o tema] pertinente às figuras (que se denominam *skhḗmata* pelos gregos), tema [esse que], pela sua própria natureza, está ligado ao anterior. Ora, muitos consideraram que estas [figuras] eram os próprios tropos, seja por terem pensado que [os tropos] derivam seu nome do fato de terem sido formados dum certo modo, seja pelo fato mesmo de mudarem o discurso, donde também são chamados "movimento" [*motus*]. Será preciso admitir que ambos [os sentidos] encontram-se nas figuras. E o emprego é também o mesmo: pois acrescentam força aos conteúdos e [lhes] conferem graça [/encanto].[230]

---

[227] Longino (ΠΕΡΙ ΥΨΟΥΣ 15,8): "*τῆς δὲ ῥητορικῆς φαντασίας κάλλιστον ἀεὶ τὸ ἔμπρακτον καὶ ἐνάληθες*".

[228] Pode-se entender o adjetivo *ἐναγώνιος* (*enagṓnios*) como significando seja um caráter agonístico, pela cognação com *ἀγών*, o que, no universo semântico da retórica podia significar "argumentativo", ou então, *grosso modo*, como simplesmente "combativo", isto é, o que confere "veemência" ao discurso.

[229] Longino (ΠΕΡΙ ΥΨΟΥΣ 15,9): "Τί *οὖν ἡ ῥητορικὴ φαντασία δύναται; πολλὰ μὲν ἴσως καὶ ἄλλα τοῖς λόγοις ἐναγώνια καὶ ἐμπαθῆ προσεισφέρειν, κατακιρναμένη μέντοι ταῖς πραγματικαῖς ἐπιχειρήσεσιν οὐ πείθει τὸν ἀκροατὴν μόνον ἀλλὰ καὶ* δουλοῦται […]".

[230] Quintiliano (*Institutio oratoria* 9,1,1-2): *"Cum sit proximo libro de tropis dictum, sequitur pertinens ad figuras — quae schemata [σχήματα] Graece uocantur — locus ipsa rei natura coniunctus superiori. nam plerique has [figuras] tropos [τρόπους] esse existimauerunt, quia, siue ex hoc duxerint nomen, quod sint formati quodam modo [τρόπῳ], siue ex eo, quod uertant orationem [<τρέπω], unde et motus dicuntur, fatendum erit esse utrumque eorum etiam in figuris. usus quoque est idem: nam et uim rebus adiciunt et gratiam praestant".*

Se as funções eram semelhantes, os nomes, contudo, guardavam diferenças específicas, pois o termo "tropo" (*τρόπος*), assim denominado a partir do verbo grego *trépein* (*τρέπειν*), "tornar", "voltar", mas que veio a significar principalmente o "modo" ou "maneira" de se fazer algo, difere substancialmente do grego *skhêma* (*σχῆμα*), que significava simplesmente "forma" ou "figura". Quintiliano aponta que as figuras eram consideradas por muitos como simples variantes dos tropos, que para os antigos tinham a virtude de empreender algum tipo de mudança no discurso, donde serem também chamados *motus*, em latim. Seja como for, para o retórico romano o fato inconteste é que tanto os tropos como as figuras acrescentavam "força" ao discurso (*et uim rebus adiciunt*), sem deixar, contudo, de conferir-lhe também um certo "encanto" ou "graça" (*gratiam praestant*). Portanto, "vigor" (*uis*), que se pode entender também como pujança argumentativa (*ἐναγώνια*), e "encanto" (*gratia*), que subentende por sua vez uma dose considerável de sensibilidade: razão e emoção, argumentação e apelo patético, em conformidade com o supradito tempero de Longino (*ἐπιχείρημα-ἐμπάθεια*). Todavia, obtempera o *rhetor*, não era nada fácil distingui-los (*Inst. or.* 9,1,2), pois a semelhança entre eles era flagrante, de modo que ambos, tropos e figuras, eram considerados como que desvios do modo "direto e simples com alguma virtude de expressão" (*Inst. or.* 9,1,3), ou seja, ambos constituíam desvio da maneira ou do método de expressão que se tinha por reto e simples, mas não um desvio qualquer, e sim um desvio com alguma virtude elocutória (*dicendi uirtute*):

> De fato, a semelhança [entre tropo e figura] é tão evidente que discerni-los não é algo imediato. Pois duma certa maneira alguns tipos se distinguem com clareza, embora mantenham em caráter geral o mesmo parentesco, pois tanto um como a outra [tropo e figura] se desviam do procedimento [*ratione*] reto e simples, com alguma virtude elocutória. Do mesmo modo, alguns há que se distinguem por um limite extremamente tênue, de modo que a ironia se encontra tanto entre as figuras de pensamento [*figurae sententiae*] como entre os tropos, ao passo que a perífrase [*περίφρασιν*], o hipérbaton [*ὑπέρβατον*] e a onomatopeia [*ὀνοματοποιίαν*], também autores ilustres qualificaram como figuras de palavras [*figuras uerborum*] ao invés de tropos.[231]

Reconhecida a dificuldade da questão, Quintiliano oferece uma distinção entre ambos. O tropo, diz, é um modo de dizer que se desvia da significação considerada "na-

[231] Quintiliano (*Institutio oratoria* 9,1,3): *"Quin adeo similitudo manifesta est ut ea discernere non sit in promptu. nam quo modo quaedam in his species plane distant, manente tamen generaliter illa societate, quod utraque res a derecta et simplici ratione cum aliqua dicendi uirtute deflectitur: ita quaedam perquam tenui limite diuiduntur, ut cum ironia tam inter figuras sententiae quam inter tropos reperiatur, περίφρασιν autem et ὑπέρβατον et ὀνοματοποιίαν clari quoque auctores figuras uerborum potius quam tropos dixerint".*

tural" (*naturali*) e "principal" (*principali*) para uma outra, não-principal e não-natural, ou seja, duma significação própria para uma imprópria:

> [4.] Portanto, o tropo é um modo de dizer [/linguagem, *sermo*] transferido [*tralatus*] de sua significação natural e principal para uma outra, a fim de ornamentar o discurso, ou como muitos gramáticos o definem, uma dicção [/modo de expressão] transferida do lugar [*locus*] que lhe é próprio para um que lhe não é próprio; [...] [5.] pelo que nos tropos substituem-se umas palavras por outras, como na metáfora [*μεταφορᾷ*], na metonímia [*μετωνυμίᾳ*], na antonomásia [*ἀντονομασίᾳ*], na metalepse [*μεταλήψει*], na sinédoque [*συνεδοχῇ*], na catacrese [*καταχρήσει*], na alegoria [*ἀλληγορίᾳ*], e muitas vezes na hipérbole [*ὑπερβολῇ*], pois refere-se [esta última] tanto aos sentidos [/significados] como às palavras. […] [232]

Já a figura, esclarece Quintiliano, é uma espécie de configuração (*conformatio*) que apresenta o discurso quando dista do modo que se considera mais evidente (9,1,4): "figura, como o próprio nome deixa claro, é uma certa con*forma*ção [/con*figura*ção] do discurso afastada do modo [*ratio*] comum e primeiramente evidente", isto é, que se faz notar por primeiro[233]. No entanto, adverte o *rhetor*, o tropo e a figura podem aparecer juntos numa mesma oração, pois nesta podem estar presentes tanto as palavras de sentido "desviado" como as de sentido literal (9,1,9):

> [9.] Deve-se observar, contudo, que frequentemente o tropo e a figura vão juntos na mesma oração, pois o discurso é formado tanto por palavras de sentido desviado [/metafórico] como por próprias [/de sentido próprio].[234]

Independentemente de como se compreenda a distinção (ou não) entre tropo e figura, Quintiliano julga necessário, antes de mais, aprofundar a noção do próprio termo "figura", que, segundo ele, desdobra-se em dois sentidos, segundo sua aplicação. No primeiro, a figura se compreende como uma espécie de forma que se imprime particularmente ao pensamento (*forma sententiae*), como a própria configuração ou aparência (*habitus*) que um determinado corpo pode assumir, para citar o exemplo que o próprio Quintiliano apresenta, estando o corpo onde estiver. Assim, será sempre corpo, onde quer que esteja, mas sob uma configuração distinta, que lhe é conferida por uma disposição qualquer que lhe altere a aparência ou forma. Numa segunda instância, a figura se aproxima do que Quintiliano entende por *skhêma*, que também significa forma ou figura, mas que se aplica não ao pensamento, e sim ao sentido e ao modo de dizer (*in sensu*

---

[232] Quintiliano (*Institutio oratoria* 9,1,4-5): *"[4] Est igitur tropos sermo a naturali et principali significatione tralatus ad aliam ornandae orationis gratia, uel, ut plerique grammatici finiunt, dictio ab eo loco in quo propria est tralata in eum in quo propria non est [...] [5] quare in tropis ponuntur uerba alia pro aliis, ut in μεταφορᾷ, μετωνυμίᾳ, ἀντονομασίᾳ, μεταλήψει, συνεδοχῇ, καταχρήσει, ἀλληγορίᾳ, plerumque ὑπερβολῇ: namque et rebus fit et uerbis".*

[233] *Id. ibid.* (9,1,4): *"figura, sicut nomine ipso patet, conformatio quaedam orationis remota a communi et primum se offerente ratione".*

[234] *Id. ibid.* (9,1,9): *"illud tamen notandum, coire frequenter in eadem sententia et tropon et figuram: tam enim tralatis uerbis quam propriis figuratur oratio".*

uel sermone), que se desviam ou modificam-se de certo modo (*aliqua mutatio*), embora com arte, ou seja, segundo um método (*cum ratione*). O exemplo dado neste caso por Quintiliano, recorrendo ainda ao corpo, refere-se à sua postura, uma vez que, conquanto seja sempre um *corpus*, pode sentar-se dum ou doutro modo, inclinado ou voltado para trás[235].

Ao que parece, a distinção dá-se entre os termos *forma* e *species*, o primeiro referindo-se ao pensamento (*sententia*), o segundo, ao sentido ou entendimento (*sensus*) e à linguagem ou modo de dizer (*sermo*). Na figura de pensamento, Quintiliano não menciona nem método (*ratio*), nem mudança (*mutatio*), ou antes, desvio dum pensamento qualquer que se compreenda como simples ou comum, um como que "grau-zero" do pensamento; ao passo que na figura de linguagem ou de palavra propriamente dita, que ele denomina *skhêma*, há uma mudança ou desvio a partir daquilo que se entende como sendo a forma ou aparência (*species*) "simples e comum" (*a uulgari et simplici*), seja no entendimento ou sentido (*sensus*), seja no modo de expressão (*sermo*), um como que "grau-zero" da linguagem. Estabelece-se, por assim dizer, uma dialética entre conteúdo e forma, entre figuras de pensamento, que são *formae sententiarum*, isto é, configurações de pensamentos, e as figuras de linguagem, que trabalham com as formas no sentido (*sensus*) ou no modo de expressão (*sermo*) das palavras (*uerborum*), desviando-as da aparência ou forma comum e simples. Há, portanto, um grau-zero da linguagem, mas não do pensamento, ao que parece:

> [10.] Por isso, primeiramente deve-se considerar como devemos compreender [o termo] "figura", pois é utilizada de dois modos [distintos]. Num, [é considerada] uma espécie de forma do pensamento [*forma sententiae*], assim como nos corpos, que, não importa como estejam, têm sempre alguma disposição [*habitus*]. Noutro, que se diz propriamente *skhêma* [σχῆμα], é uma certa mudança [/desvio], com método, no sentido ou na linguagem [/no modo de dizer], [um desvio a partir] da aparência [*specie*] comum e simples, assim como nos sentamos, nos inclinamos e olhamos para trás.[236]

---

[235] Os exemplos de Quintiliano, não por coincidência, se aproximam muito das descrições de duas das categorias aristotélicas (4,1b25). No primeiro dos dois sentidos de figura, o exemplo enquadra-se perfeitamente na categoria que Aristóteles denomina *ἔχειν*, "ter" ou "possuir", e que o latim verteu como *habitus* (particípio de *habere*, tradução literal do grego *ékhein*), e que se pode compreender como a categoria que exprime um "estado" ou "condição" em que se encontra um dado sujeito ou, no caso supra-aludido, na "configuração" ou "aparência" que uma determinada forma pode assumir. No segundo sentido de figura, tem-se um perfeito enquadramento com a categoria denominada por Aristóteles *κεῖσθαι*, que o latim verte por *situm esse*, donde: "postura" ou "posição em que" um dado sujeito se encontra. Nos dois exemplos, portanto, se diz que o corpo (ou *figura*) se modifica quanto à sua configuração (*ἔχειν*) e à sua postura (*κεῖσθαι*), enquadrando-se perfeitamente em duas das categorias aristotélicas que, para muito além da lógica, da metafísica e da epistemologia, invadem o terreno inclusive da gramática, numa interdisciplinaridade que para os antigos não era preocupação, e de que o erudito, versado em grego, estudioso da linguagem Quintiliano era muitíssimo sabedor, conquanto não fosse propriamente um filósofo.

[236] *Id. ibid.* (9,1,10): *"quare primum intuendum est quid accipere debeamus figuram. Nam duobus modis dicitur: uno qualiscumque forma sententiae, sicut in corporibus, quibus, quoquo modo sunt*

De acordo com a primeira interpretação de *figura* como simples "forma do pensamento", diz Quintiliano, nada há que não seja dotado de figura, isto é, que não seja "figurado"[237]. Todavia, pela segunda interpretação, que a considera como se fossem certas disposições, aparências, ou ainda, recorrendo a metáfora esdrúxula adotada por Quintiliano, como que gestos[238], seria preciso limitar o alcance do termo *skhêma* para uma mudança ou desvio, de tipo poético ou oratório, do modo de expressão comum e natural. No fim, premido a resumir a questão que se estava tornando demasiadamente complexa, Quintiliano oferece uma definição, com caráter de epítome, para o termo *figura*: "Portanto, que a figura seja [considerada] uma nova [/renovada] forma de expressar-se com alguma arte"[239].

Quanto à disputa entre os que entendiam as figuras reduzirem-se seja ao pensamento (*in sensibus*), seja à elocução (*in uerbis*), Quintiliano (9,1,15) prefere reduzi-la a mera cavilação[240], pois, argumenta ele, frequentemente as mesmas coisas se dizem de maneiras diversas, mantendo-se contudo o sentido, embora distintas as formas de expressão[241]; por outro lado, uma figura de pensamento pode empregar várias figuras de palavras, uma vez que a primeira está na ideia, ao passo que a segunda na apresentação do pensamento, caminhando ambas frequentemente juntas (9,1,16):

> […] e uma figura de pensamento pode conter diversas figuras de palavras. Aquela [a figura de pensamento] situa-se no pensamento a ser concebido [*concipienda*], esta [a figura de palavras], no que se pretende expressar [*enuntianda*], mas muitíssimo frequentemente seguem juntas […][242]

No entanto, a maioria dos retóricos, admite Quintiliano (9,1,17), entende necessária a distinção entre figuras de pensamento ou ideia (*sententiae* ou *διανοίας*), e as figuras de palavras (*uerborum* ou *λέξεως*), que também recebem as denominações de figuras de elocução (*elocutionis*), dicção ou expressão (*dictionis*), linguagem (*sermonis*) ou discurso (*orationis*):

> Pois é consenso entre muitos [retóricos], pelo que sei, que são duas as partes da questão: [1] [figuras] *dianoías* [*διανοίας*], isto é, da inteligência [/mente, *mentis*], seja do entendimento [*sensus*], seja dos pensamentos [*sententiarum*], pois se diz de ambos os modos, [2] e [figuras] *lékseōs* [*λέξεως*], isto é, de pa-

---

composita, utique habitus est aliquis*; altero, quo proprie schema [σχῆμα] dicitur, in sensu uel sermone aliqua* a uulgari et simplici specie cum ratione mutatio, *sicut nos sedemus, incumbimus, respicimus".*

[237] *Id. ibid.* (9,1,14): *"quare illo intellectu priore et communi nihil non figuratum est".*

[238] *"[...] sed si habitus quidam et* quasi gestus*."*

[239] *Id. ibid.* (9,1,14): *"ergo figura sit arte aliqua nouata forma dicendi".*

[240] *"[...] quarum utraque manifesta* cauillatio *est."*

[241] *Id. ibid.* (9,1,15): "*et eadem dici solent aliter atque aliter manetque sensus elocutione mutata*".

[242] *Id. ibid.* (9,1,16): *"et figura sententiae plures habere uerborum figuras potest. illa est enim posita in concipienda cogitatione, haec in enuntianda, sed frequentissime coeunt […]".*

> lavras, ou então de dicção, de elocução, de discurso, de linguagem, pois também aqui há variação, [o que] não tem nenhuma importância.[243]

Quanto ao valor das figuras, argumenta Quintiliano (9,1,19), que se faz perceber com muita clareza na oratória, reside este em seu poder de dizer de modo oblíquo, enviesado, o que se espera seja dito aberta e diretamente, surpreendendo assim os juízes ou leitores. Essa obliquidade, explica o *rhetor* romano, é dos recursos retóricos o mais eficaz para comover as almas, manipulando-lhes as paixões[244]. E mais, lançando mão duma metáfora (desta vez bem mais feliz), Quintiliano equipara o uso das figuras discursivas às táticas de combate, fazendo ver que não há vantagem alguma, muito pelo contrário, em atacar de frente, de modo franco e direto os adversários, que assim estariam já em posição de alerta, esperando o golpe, e consequentemente preparados para a defesa. No caso das figuras, muito se perde de seu poder argumentativo, especialmente da capacidade de surpreender e causar ou incitar as emoções, se se empreende um discurso aberto e direto. Melhor seria, obtempera Quintiliano, atacar pelos flancos, de modo oblíquo, a fim de surpreender o adversário, que, pego de improviso, frequentes vezes pelas costas (*in terga*), não tem como se defender. E, de fato, as emoções se deixam despertar mais facilmente ao serem tocadas de súbito, inesperadamente, quando então não podem socorrer-se da proteção da razão, que, como sentinela da alma, não admite penetre suas fileiras qualquer invectiva ou insurgência de caráter ou apelo patético:

> [19.] […] certamente a utilidade delas [das figuras de pensamento], tão grande quanto variada, resplandece em toda e qualquer obra discursiva com muitíssima clareza. Pois, mesmo se aquilo que se diz por meio da figura não parece relacionar-se de modo nenhum à prova [*probationem*], confere credibilidade ao que dizemos e insinua-se [*in-rēpō*] nos espíritos dos juízes, por uma via imperceptível.
>
> [20.] Ora, assim como nos combates armados é fácil tanto perceber como também prevenir-se e repelir os ataques adversários e os golpes diretos e francos, [os ataques] oblíquos [/desviados, *auersae*] e encobertos [*tectae*] são menos perceptíveis, sendo próprio da arte [bélica e retórica] mostrar algo diferente daquilo que se pretende [de fato]; assim também o discurso que carece de habilidade [/astúcia, *astū*] põe-se a combater apenas com peso e impacto, [todavia,] se empreendeu simular e variegar, é-lhe permitido avançar pelos flancos e pelas costas, e não apenas desviar as armas [adversárias], mas também, como que num relance, ludibriá-las.
>
> [21.] Sem dúvida nada é mais eficaz para conduzir as emoções [*adfectus*]. Ora, se a fronte, os olhos, as mãos são muito capazes comover os espíritos, quanto mais [pode fazê-lo] o semblante [/expressão, *uultus*] do próprio discurso, [quando] composto tendo em vista aquilo que temos a intenção de executar? Contudo, [a figura] faz muito para tornar [o discurso] recomendá-

---

[243] Quintiliano (*Institutio oratoria* 9,1,17): *"Inter plurimos enim, quod sciam, consensum est duas eius esse partes, διανοίας, id est mentis uel sensus uel sententiarum — nam his omnibus modis dictum est —, et λέξεως, id est uerborum uel dictionis uel elocutionis uel sermonis uel orationis: nam et uariatur et nihil refert".*

[244] *"[...] iam uero adfectus nihil magis ducit."*

> vel, seja ao tornar favorável o caráter [*moribus*] do orador [*agentis*], seja ao granjear o apoio [*fauor*] [da audiência] para a causa [*actioni*], seja para aliviar pela variação [do estilo] o fastio, seja para indicar algumas coisas de modo mais adequado ou mais seguro.[245]

As figuras, portanto, segundo Quintiliano, tornam um discurso "recomendável" (*commendationem facere*) de quatro modos: [1] pelo *êthos*, ao tornarem favorável o caráter do orador; [2] pelo *lógos*, ao conquistarem o apoio (*fauor*) da audiência para a causa ou prova (*actio*); [3] pelo *páthos*, ao tornarem o discurso mais "agradável", ou deleitoso, e aliviar o fastio da argumentação; [4] mas também porque favorecem a expressão das ideias de modo mais conveniente ou seja, com mais beleza — o que também se associa ao *páthos* —, de modo mais adornado ou gracioso (*decens*) e mais seguro (*tutius*), o que se pode talvez compreender como o seu aspecto "veemente", de que falaram tanto Longino quanto o próprio Quintiliano, ao reconhecerem que imprimem força (*uis*, *ἐναγώνιον*) ao discurso. Percebe-se, portanto, que para o *rhetor* o papel mais eficiente, para não dizer precípuo das figuras é a persuasão por meio do apelo emocional, pois "sem dúvida nada é mais eficaz para conduzir as emoções" (*adfectus*), conforme ele mesmo o diz (9,1,20), sendo próprio tanto à arte bélica como à arte retórica mostrar algo diferente daquilo que de fato se pretende fazer (9,1,21), encobrindo com método o que se quer realmente dizer, ou antes, dizendo-o obliquamente, a fim de surpreender, como que apanhando a razão desprevenida.

Eis, por conseguinte, a intenção que se camufla por detrás da obliquidade da linguagem: ludibriar, surpreendendo o *lógos*, que, quando percebe-se enganado já se vê dominado, como que escravizado (*δουλοῦται*) pelas paixões, ou seja, pelo *páthos*, para lançar mão da metáfora apresentada por Longino (15,9). Todavia, não se trata de fazer silenciar o *lógos* em benefício do *páthos*, mas fazer falar o *páthos* juntamente com o *lógos*, ou antes, de fazer com que o *lógos* fale sob a influência do *páthos*, e jamais de lhe cercear o poder de atuação. E, de fato, como bem apontou Quintiliano, as figuras "tornam favorável o discurso", isto é, tornam-no persuasivo, não apenas pelo *páthos*,

---

[245] Quintiliano (*Institutio Oratoria* 9,1,19-21): *"[...] [19] quarum [de figuris sententiarum] quidem utilitas cum magna tum multiplex in nullo non orationis opere uel clarissime lucet. nam etsi minime uidetur pertinere ad probationem qua figura quidque dicatur, facit tamen credibilia quae dicimus et in animos iudicum qua non obseruatur inrepit. [20] namque ut in armorum certamine aduersos ictus et rectas ac simplices manus cum uidere tum etiam cauere ac propulsare facile est, auersae tectaeque minus sunt obseruabiles, et aliud ostendisse quam petas artis est: sic oratio, quae astu caret, pondere modo et inpulsu proeliatur, simulanti uariantique conatus in latera atque in terga incurrere datur et arma auocare et uelut nutu fallere. [21] iam uero adfectus nihil magis ducit. nam si frons, oculi, manus multum ad motum animorum ualent, quanto plus orationis ipsius uultus ad id quod efficere tendimus compositus? plurimum tamen ad commendationem facit, siue in conciliandis agentis moribus siue ad promerendum actioni fauorem siue ad leuandum uarietate fastidium siue ad quaedam uel decentius indicanda uel tutius".*

mas igualmente pelo *lógos* e pelo *êthos*, conquanto todos eles operem numa dinâmica dos sentidos, na dinâmica do próprio *páthos*. Para Corbett e Connors (1999, p. 378), as figuras retóricas emprestam "credibilidade" aos argumentos, ao despertar emoções do auditório e ganhar a aprovação para o caráter do orador. Assim, recorrem ao *páthos* e ao *êthos* não em si e por si, e sim para reforçar a argumentação, sempre em benefício do *lógos*. Destarte, concluem esses autores, por poder tornar os pensamentos mais vividamente concretos, as figuras prestam inestimável auxílio na comunicação com a audiência, de modo claro e efetivo; e mais, por instigar respostas emotivas, elas podem conduzir, nas palavras de Wordsworth (*apud* CORBETT E CONNORS, *id. ibid.*), "pela paixão, a verdade viva para dentro do coração"[246].

2.1.6 Epítome

Antes de prosseguir, faz-se mais que necessário epitomar as diversas leituras que se fizeram até aqui (de 2.1.1 a 2.1.5) acerca da elocução e duma de suas ferramentas mais eficazes, as figuras. De início, com Corbett e Connors (1999), percebe-se a necessidade premente de imprimir considerável destaque à relação que se estabelece entre forma e conteúdo, relação de cunho integral, que desde os retóricos da Antiguidade considera a *elocutio* não como mero adorno, e sim como portadora de função que extrapola em muito a dimensão puramente expressiva da linguagem, e que constitui elemento dos mais importantes para projeto filosófico de Agostinho nas confissões. A *elocutio*, esforçam-se por dizê-lo os referidos autores, argumenta em dimensão tripla, seja recorrendo ao *lógos*, seja ao *páthos*, seja ao *êthos*.

Na sequência, vê-se como Aristóteles, em sua *Retórica* (1418a8), defende que o despertar das paixões não se deva fazer por meio recursos estrita e exclusivamente argumentativos, pois seriam contraproducentes, fazendo esfriar as emoções, chegando mesmo a aniquilá-las. No caso dos discursos epidíticos, por exemplo, sugere o filósofo (1418b12), melhor seria recorrer a uma mescla entre argumentos (λόγος) e apelos éticos (ἦθος), quando se tem posse de ambos, caso contrário, fie-se somente no *êthos*, pois é melhor que um homem de bem pareça bom que ser seu discurso simplesmente exato, o que redundaria numa postura pouco persuasiva; recomendação que se pode interpretar como licença de tipo poético para que se adotem recursos persuasivos mais aptos a cada

[246] *"[...] they can carry the truth, in Wordsworth's phrase, 'alive into the heart by passion' [...]."* [William Wordsworth (1770-1850) foi um dos mais importantes poetas do Romantismo inglês.]

caso, pois não são apenas as provas estritamente apodícticas que podem levar à persuasão, uma vez que tanto o *êthos* como o *páthos* têm valor argumentativo. Essa mesma ideia defende Longino, em seu tratado sobre o sublime (15,9), ao reconhecer o enorme apelo patético da linguagem figurada (*φαντασία*), que, quando associada a passagens argumentativas (*ἐπιχειρήματα*), adquire enorme vigor persuasivo, chegando a ponto de submeter (*δουλοῦσθαι*) o auditório, numa espécie de servidão consentida.

O *rhetor* Quintiliano, por sua vez, reconhece que tanto os tropos como as figuras acrescentam "força" (*uis*) argumentativa ao discurso, sem deixar, contudo, de conferir-lhe também uma dose de "encanto" (*gratia*), que se pode subentender como simultâneo apelo ao *lógos* e ao *páthos*, à razão e às paixões (9,1,1-2). Não obstante suas muito pouco pacíficas distinções, tanto tropos como figuras eram unanimemente tidos por desvios do modo "direto e simples com alguma virtude de expressão" (9,1,3): um desvio do método de expressão que pode ser considerado no âmbito da *sententia*, isto é, do pensamento, quando então se têm as figuras de pensamento, ou no âmbito do *sermo* ou dos *uerba*, isto é, da expressão ou das palavras, quando então se têm as figuras de palavras. Portanto, seja em que dimensão for, para Quintiliano define-se a figura como sendo um "desvio" a partir daquilo que se considera como o método reto e simples de expressão, uma espécie de grau-zero da *ratio dicendi*. No entanto, não se trata dum qualquer desvio, e sim daquele que se dá a partir duma significação considerada natural, principal ou própria, para uma outra que se tem por não-natural, secundária ou imprópria (9,1,4-5). Trata-se, no fim, sintetiza o *rhetor*, duma nova forma de expressar-se com arte (9,1,14): *"arte aliqua nouata forma dicendi"*.

2.1.7 A filosofia das figuras retóricas: protréptico e *manutenção da* contradição

Deve-se acrescer ainda ao que se disse, porém agora tendo como ponto de partida os esclarecedores argumentos de Michel Meyer (2007, pp. 79-90), que as figuras retóricas guardam papel filosófico ulterior — da maior importância para os propósitos de Agostinho e consequentemente desta argumentação —, ao manterem em si a *contradição*, que de certo modo conciliam. Com efeito, ao invés de responder diretamente as questões que se colocam, explica Meyer (*ibid.*), as figuras retóricas, ou o próprio "estilo figurado", para ficar com a terminologia do autor, instiga a buscar uma solução por meio daquilo que apenas sugere, daquilo que contém em si, mas que nunca diz diretamente. As figuras não dizem abertamente, ao invés, convidam à reflexão, a que o leitor-

ouvinte faça a descoberta por si, donde seu poder, pois a conclusão a que se crê ter chegado por esforço próprio tem mais valor do que a que se impõe de fora para dentro. Por isso mesmo pode-se dizer, sem qualquer hesitação, que a figura retórica faz pensar, e que, à maneira dum verdadeiro "discurso protréptico" (*προτρεπτικὸς λόγος*), exorta ao caminho filosófico[247], ao exercício constante da razão, em conformidade com a própria proposta de Agostinho, como se tem tentado demonstrar desde o início deste trabalho:

> Não é porque dizer A é dizer B que A é B. Mas, quando podemos fazer tal afirmação, estamos lidando com o que chamamos de figura retórica. [...] O sentido figurado está implicado como uma pergunta. E a resposta é o segundo julgamento. [...] "Ricardo é um leão" é um modo de responder, pois na realidade Ricardo não é um leão, de onde o problema do que queremos dizer quando nos expressamos desse modo. A forma da resposta está ali, mas literalmente Ricardo é afirmado humano e não-humano ao mesmo tempo, o que remete a uma alternativa, portanto a uma questão. O estilo figurativo permite manter a alternativa — os termos incompatíveis — no interior de uma resposta, sem precisar decidir entre eles. Dessa forma, a figura se apresenta como um momento de conciliação do contraditório, que é abolido ao dizermos "É só um jeito de falar". A questão tratada não está resolvida, mas nós a consideramos como se estivesse. [...] o estilo figurado nem por isso deixa de ser a melhor maneira de abordar uma questão, a partir daquilo que a esvazia, de certa forma. Ele desloca o problemático como resposta, que ele incita a buscar, a inferir, por uma imagem que contém nela a solução, que nunca é dita de modo literal. Para tanto, a figuratividade põe em prática uma identidade fictícia, que não consideraríamos ao pé da letra: o "é" de "A é B" traduz uma identidade frágil, porque ela para aí. [...] (2007, pp. 79-80).

2.1.8 As figuras como expressão do silêncio

Como consequência natural de seu caráter protréptico e potencial (*δύναμις*) filosófico, as figuras retóricas franqueiam e expandem a via discursiva para muito além dos limites convencionais, limites que se estabelecem por uma prosa exclusivamente apodíctica, permitindo que se diga algo sem de fato fazê-lo, pelo que se pode compreendê-las como sendo a própria expressão do silêncio, duma retórica do silêncio, que diz sem dizer e que, nesse não dizer, convida a que o leitor o diga por si. Com efeito, exemplifi-

[247] Exortação (*προτρέπω*) que é sempre e por natureza retórica, o que faz entrever o inevitável caráter retórico, i.é, persuasivo, da própria filosofia, como se patenteia inequivocamente nos muitos "protrépticos" de sua história, desde o homônimo aristotélico que não logrou sobreviver até ao nosso tempo, sem deixar no esquecimento obviamente os diversos "convites" de Sócrates e Platão à via filosófica, passando pelo *Hortensius* de Cícero, pelas *Epistulae morales* de Sêneca, ou mesmo os discursos ou *Diatribes* (*Διατριβαί*) de Epicteto, para não mencionar a proposta apresentada por Agostinho no *De ordine* e a das próprias *Confissões*, cujo caráter protréptico fica patente desde o parágrafo inaugural, como se esforçou por demonstrar no capítulo primeiro desta tese, com a flagrante circularidade de viés espiralar que exorta o crente procurar conhecer mais e mais, à medida que vai invocando, louvando, crendo, sempre por meio da palavra, até ao derradeiro parágrafo, o que se há de destacar na conclusão desta argumentação, quando então o filósofo de Hipona imprime destaque ainda uma vez à necessidade de bater e buscar, a fim de que a porta do conhecimento dalgum modo se lhe abra, segundo a passagem neotestamentária (Mt 7,7-8).

ca Meyer (2007, pp. 82-83), quando se diz, recorrendo a uma metáfora, que "Ricardo é um leão", por exemplo, não se diz textualmente que ele é corajoso, à maneira dum leão, ao invés, faz-se apenas uma implicação a respeito de sua coragem. Do ponto de vista literal, explica Meyer (*ibid.*), diz-se que ele é *x* e simultaneamente *não-x*, pois que é homem e leão, o que em si é absolutamente contraditório. Porém em sentido figurado a antítese dá a impressão de ter sido abolida, pois "dizer que Ricardo é um leão é dizer que Ricardo é corajoso", afirmação que não é de modo algum problemática e parece pôr fim à questão. Entretanto, a figura retórica (neste caso a metáfora) não o diz, ela apenas "convida a concluí-lo, como no entimema", pois "a figura *diz* que Ricardo é corajoso sem dizê-lo realmente, ela o implica" (MEYER, 2007, p. 82-3).

2.2 Obliquidade...

Numa transferência de campo semântico, a partir da feliz citação de Newman, que considera a elocução como o pensar transmutado em palavras[248], tendo em vista a proposta desta argumentação, é mais que legítimo se extrapole aqui a significação deste axioma, a ver como se dá o papel da elocução na passagem do inteligível ao corpóreo, do pensamento às palavras, do *lógos* aos *lógoi*.

Ao se pretender dar conta do *Verbum* eterno de Deus, a Palavra una e puramente inteligível, faz-se mister recorrer às palavras da elocução (*uerba elocutionis*), que têm a tarefa nada fácil de expressar, com recursos limitados pela multiplicidade e consequente temporalidade, a natureza simples e eterna desta Palavra imutável, a sabedoria incansavelmente buscada pelas mais diversas correntes filosóficas desde os primeiros andares da razão sistemática. E não se dá de modo diferente com Agostinho, que se utiliza de modo magistral dos recursos retóricos de que dispunha e, especialmente, lançando mão da expressão utilizada por Corbett e Connors (1999, p. 351), da "carga emocional das conotações", mas não simplesmente para persuadir ou granjear o favor e a estima de seu auditório, e sim para finalidade filosófica das mais árduas e ingratas, buscar um *modus dicendi* que supere as limitações duma linguagem estritamente apofática, a fim de cumprir a função que lhe cabia, de dizer a Palavra, pois a Palavra lhe tinha dalgum modo sido dita, e de modo oblíquo, para sua conversão e consequente salvação.

---

[248] *"Style is a thinking out into language."*

Diz-se assim, de modo oblíquo, pois se depara Agostinho com um sem-número de "sinais" enviesados, que interpreta como sendo da Palavra divina, entrecruzando seu caminho, não menos esconso, rumo à tão sonhada *requies* sabática. Dentre os sinais oblíquos que se podem elencar incluem-se: [i] a pregação figurada (alegórica) do bispo milanês Ambrósio (*Conf.* 6,4,6):

> Alegrava-me também porque os antigos escritos da Lei e dos profetas já não se me apresentavam para que fossem lidos com aquele [mesmo] olhar, pelo qual anteriormente me pareciam absurdos, quando arguia os teus santos, como se eles assim pensassem; na verdade, porém, eles não pensavam assim. E como se recomendasse uma regra com a maior diligência, frequentes vezes em suas homilias ao povo eu ouvia com alegria Ambrósio dizer [que] *A letra mata, o espírito, porém, vivifica* [2Cor 3,6] — [isso] quando aquelas [mesmas] coisas, que à letra pareciam ensinar a perversidade, ao ser removido o misterioso véu [*mysticum uelamentum*], [ele as] revelava espiritualmente, não dizendo [porém] algo que me desagradasse, embora [eu] ainda ignorasse se aquilo que dizia era [ou não] verdadeiro.[249]

[ii] o tão mais misterioso quanto musicalmente pueril *tolle, lege* e a consequente "mensagem" paulina (*Conf.* 8,12,29):

> Dizia estas coisas e chorava na mais amarga contrição do meu coração. E eis que ouço uma voz [advinda] duma casa vizinha, [uma voz] cantada que dizia, e seguidas vezes repetia, como se [fosse a voz] dum menino ou duma menina, não sei [ao certo]: "Pega! Lê! Pega! Lê!". Imediatamente [, então], tendo mudado a fisionomia, comecei a refletir, com a máxima atenção, se acaso as crianças costumavam nalgum gênero de brincadeira cantarolar algo semelhante, mas não me ocorria de modo nenhum ter ouvido [isso] nalgum lugar. E tendo reprimido o ímpeto das lágrimas, levantei-me, não interpretando outra coisa, senão que me tinha sido dada uma ordem, de origem divina, que abrisse o códice e lesse o primeiro capítulo com que me deparasse […] E assim, agitado, retornei àquele lugar onde estava sentado Alípio. Pois ali havia colocado o códice do apóstolo [Paulo], quando dali me levantara. Peguei, abri e li, *em silêncio*, o capítulo em que primeiro se lançaram meus olhos […][250]

[iii] o discurso silencioso do ébrio (*Conf.* 6,6,9-10):

> […] passando por uma certa rua de Milão, observei um pobre mendigo, já saturado [de bebida], creio eu, fazendo gracejos e alegre. Então comecei a lamentar-me e comentei com os amigos que estavam comigo, [lamentando] as muitas dores das nossas insanidades, porque em todos os nossos tão grandes

---

[249] (*Conf.* 6,4,6): *"Gaudebam etiam, quod uetera scripta legis et prophetarum iam non illo oculo mihi legenda proponerentur, quo antea uidebantur absurda, cum arguebam tamquam ita sentientes sanctos tuos; uerum autem non ita sentiebant. et tamquam regulam diligentissime conmendaret, saepe in popularibus sermonibus suis dicentem Ambrosium laetus audiebam: littera occidit, spiritus autem uiuificat, cum ea, quae ad litteram peruersitatem docere uidebantur, remoto mystico uelamento spiritaliter aperiret, non dicens quod me offenderet, quamuis ea diceret, quae utrum uera essent adhuc ignorarem".*

[250] (*Conf.* 8,12,29): *"Dicebam haec et flebam amarissima contritione cordis mei. et ecce audio uocem de uicina domo cum cantu dicentis et crebro repetentis quasi pueri an puellae, nescio: 'tolle lege, tolle lege'. statimque mutato uultu intentissimus cogitare coepi, utrumnam solerent pueri in aliquo genere ludendi cantitare tale aliquid, nec occurrebat omnino audisse me uspiam repressoque impetu lacrimarum surrexi nihil aliud interpretans diuinitus mihi iuberi, nisi ut aperirem codicem et legerem quod primum caput inuenissem. […] itaque concitus redii in eum locum, ubi sedebat Alypius: ibi enim posueram codicem apostoli, cum inde surrexeram. arripui, aperui et legi in silentio capitulum, quo primum coniecti sunt oculi mei […]"*

> esforços, pelos quais então me fatigava, sob o estímulo dos desejos imoderados [*cupiditatum*], arrastando o fardo da minha infelicidade, e nesse arrastar acumulando [mais sofrimento], não queríamos nada além de chegar a uma alegria segura, [destino] a que aquele mendigo já nos havia precedido; lugar [aonde] possivelmente nunca haveríamos de chegar.[251]

[iv] os *exempla*[252], tão eloquentes quanto antitéticos, do anacoreta egípcio Antônio[253] (*Conf.* 8,6,15;12,29):

> [6,15] […] porém aqueles homens, vagando por aí, invadiram uma certa cabana onde habitavam alguns servos teus, pobres em espírito, *dos quais é o Reino dos céus* [Mt 5,3], e encontraram ali um códice, em que havia sido escrita a vida de Antônio. Um deles começou a lê-lo e a maravilhar-se e a inflamar-se e a planejar, entre o que ia lendo, tomar posse daquela vida, [e passar] a servir-te, [depois] de deixar a milícia[254] secular. Porém eles faziam parte daqueles [altos funcionários] que se denominam agentes de negócios [do império] […] [12,29] […] ora, eu tinha ouvido [falar] de Antônio, que, [inspirado] por uma leitura evangélica, a qual lhe surpreendera por acaso, tinha sido admoestado, como se aquilo, que tinha sido lido, lhe tivesse sido dirigido: *Vai, vende tudo o que possuis, dá [-o] aos pobres e terás um tesouro nos céus; então vem, [e] segue-me!* [Mt 19,21] E que por meio dum tal oráculo converteu-se imediatamente a ti.[255]

[v] e do erudito filósofo e *rhetor* Mário Vitorino (*Conf.* 8,2,3), cuja conversão lhe foi narrada por seu "pai" afetivo Simpliciano:

> Encaminhei-me, pois, até Simpliciano, pai, no acolhimento da graça, do então bispo Ambrósio, e que eu amava verdadeiramente como a um pai. Narrei-lhe o circuito do[s] meu[s] erro[s]. Porém, quando relatei[-*lhe*] que tinha lido alguns livros dos platônicos, os quais um tempo antes [Mário] Vitorino, [então] professor de retórica da cidade de Roma, tinha traduzido em língua latina, [Vitorino esse,] que eu tinha ouvido [dizer] ter morrido cristão, ele me congratulou por não ter caído em escritos de outros filósofos, repletos de falácias e enganações segundo os elementos deste mundo, porém nesses [dos platônicos], [que] por todos os modos deixaram entrever a Deus e seu Verbo. Em seguida, a fim de me exortar à humildade de Cristo, *oculta aos sábios e*

---

[251] (*Conf.* 6,6,9): *"[…] transiens per quendam uicum Mediolanensem animaduerti pauperem mendicum iam, credo, saturum iocantem atque laetantem. et ingemui et locutus sum cum amicis, qui mecum erant, multos dolores insaniarum nostrarum, quia omnibus talibus conatibus nostris, qualibus tunc laborabam, sub stimulis cupiditatum trahens infelicitatis meae sarcinam et trahendo exaggerans nihil uellemus aliud nisi ad securam laetitiam peruenire, quo nos mendicus ille iam praecessisset numquam illuc fortasse uenturos".*

[252] Παραδείγματα.

[253] Trata-se de Antônio do Egito, mais conhecido como santo Antão. Esta *Vita Antonii* a que se refere Agostinho é bem provável (não obstante ele não atribuir autoria ao códice) se trate dalguma versão latina da afamada biografia atribuída ao bispo e doutor da Igreja Atanásio de Alexandria (séc. III-IV), cujo título era: *Vida e obra de nosso santo pai Antônio...* (ΒΙΟΣ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΕΙΑ ΤΟΥ ΟΣΙΟΥ ΠΑΤΡΟΣ ΗΜΩΝ ΑΝΤΩΝΙΟΥ... *Patrologia Graeca*, 26).

[254] É possível que pelo adjetivo *saecularis* Agostinho tenha pretendido estabelecer um contraste com a *militia christiana*; ou, quando não, quisesse simplesmente dizer "imperial", isto é, "serviço militar do poder secular" (*militia saecularis*).

[255] (*Conf.* 8,6,15;12,29): *"[6,15] sed illos uagabundos inruisse in quandam casam, ubi habitabant quidam serui tui spiritu pauperes, qualium est regnum caelorum, et inuenisse ibi codicem, in quo scripta erat uita Antonii. quam legere coepit unus eorum et mirari et accendi et inter legendum meditari arripere talem uitam et relicta militia saeculari seruire tibi. erant autem ex eis, quos dicunt agentes in rebus […]; [12,29] […] audieram enim de Antonio, quod ex euangelica lectione, cui forte superuenerat, admonitus fuerit, tamquam sibi diceretur quod legebatur: uade, uende omnia, quae habes, da pauperibus e habebis thesaurum in caelis; et ueni, sequere me, et tali oraculo confestim ad te esse conuersum".*

> *revelada aos pequeninos* [Mt 11,25], recordou-se do próprio Vitorino, que tinha conhecido com muitíssima intimidade quando estava em Roma, e narrou-me a seu respeito o que não guardarei em silêncio.[256]

[vi] mas também os *lógoi* vazios de sentido maior, não obstante repletos de empáfia e *honos* mundano, dos panegíricos (*laudes*) que haviam de ser proferidos diante da corte ao púbere imperador Valentiniano II (*Conf.* 6,6,9):

> […] como era, pois, miserável e de que modo agiste para que eu sentisse a minha miséria naquele dia, em que, ao preparar-me para recitar louvores ao imperador, nos quais havia de muito mentir — e o mentiroso seria favorecido pelos entendidos —, [e] meu coração anelava aqueles cuidados e ardia em febre com [tais] pensamentos infectos […].[257]

[vii] além do "comércio de palavras" (*Conf.* 4,1,1) em que se deixou seduzir e pelo qual a muitos seduziu, por longos anos, apenas para limitar a lista (dos discursos oblíquos) a essas passagens:

> Ao longo dos mesmos nove anos, do décimo nono ano de minha vida ao vigésimo oitavo, éramos seduzidos e seduzíamos[258], enganados e enganadores, nas [mais] variadas paixões: [e,] diante de todos, [com essas] doutrinas, que chamam liberais; ocultamente, porém, com o falso nome de religião[259]. Aqui, soberbos; ali supersticiosos; e por toda a parte, vaidosos. Dum lado, os que perseguem a futilidade da glória popular[260], [indo] até aos aplausos do teatro, aos cantos contenciosos[261], ao combate das coroas de feno, à inutilidade dos espetáculos e à intemperança dos desejos; doutro, porém, os que aspiram a que sejamos purgados dessas sordidezas[262], desde que a eles, que eram cha-

---

[256] (*Conf.* 8,2,3): *"Perrexi ergo ad Simplicianum, patrem in accipienda gratia tunc episcopi Ambrosii et quem uere ut patrem diligebat. narraui ei circuitus erroris mei. ubi autem conmemoraui legisse me quosdam libros Platonicorum, quos Victorinus quondam, rhetor urbis Romae, quem christianum defunctum esse audieram, in latinam linguam transtulisset, gratulatus est mihi, quod non in aliorum philosophorum scripta incidissem plena fallaciarum et deceptionum secundum elementa huius mundi, in istis autem omnibus modis insinuari deum et eius uerbum. deinde, ut me exhortaretur ad humilitatem Christi sapientibus absconditam et reuelatam paruulis, Victorinum ipsum recordatus est, quem, Romae cum esset, familiarissime nouerat, deque illo mihi narrauit quod non silebo".*

[257] *Conf.* (6,6,9): *"[…] quam ergo miser eram et quomodo egisti, ut sentirem miseriam meam die illo, quo, cum pararem recitare imperatori laudes, quibus plura mentirer, et mentienti faueretur ab scientibus easque curas anhelaret cor meum et cogitationum tabificarum febribus aestuaret".*

[258] Agostinho refere-se apenas a si mesmo aqui, embora lance mão do plural, que se diz "de modéstia", prática por demais comum, inclusive em grego (cf. §1008, *"Plural of Modesty"* in: SMYTH, H. Weir, *A Greek Grammar for Colleges*. New York: American Book Co., 1920, p. 271.).

[259] Reconhece aqui Agostinho dois tipos de "sedução" a que então se entregava, como sedutor e como seduzido: dum lado, as artes liberais, que professava "publicamente" (*palam*), seduzindo e se fazendo seduzir pela vaidade da glória mundana; doutro, o maniqueísmo, doutrina que professou durante os nove anos aludidos, de modo um tanto "oculto" (*occulte*), pois chegou a ser perseguida no tempo de Diocleciano (284-305) e condenada como seita herética no século IV, em diversos sínodos, por ter incorporado elementos cristãos, sendo aqui considerada como "falsa religião", que igualmente o seduziu e fez com que Agostinho seduzisse vários de seus amigos.

[260] Refere-se o filósofo principalmente aos que pretendiam o sucesso no *forum* ou na corte, por meio da oratória, mas também a todos os que perseguiam as coroas de louro da vitória — que ironicamente chama de "feno" (*faenum*) —, isto é, a fama e a glória, fosse em que atividade fosse: artes cênicas, música, corridas, pugilato, e toda sorte de paixão de tipo "carnal" (*cupiditas, libido*).

[261] *Id est*, Concursos de poesia (*carmina contentiosa*).

[262] Trata-se aqui ainda dos maniqueus, cujas doutrinas — uma mistura de gnosticismo, zoroastrismo e neoplatonismo com pitadas de cristianismo — professavam uma purificação do homem de toda a "sordi-

> mados eleitos e santos, levássemos alimentos, [para que] desses [alimentos], na oficina de sua diminuta pança[263], fabricassem para nós anjos e deuses, por meio dos quais [pudéssemos] ser libertados.[264]

2.2.1 *... in terga*

Para os objetivos deste trabalho importa unicamente o valor argumentativo tanto das figuras como dos tropos, cuja distinção não se costuma adotar hodiernamente, pelo que também será deixada de parte doravante; valor que Quintiliano[265] situa em sua capacidade de dizer *de modo oblíquo* o que se costuma dizer de modo direto, quando então se alcança um efeito patético que, por ser inusitado, surpreende a razão, indefesa, que se deixa arrastar por não encontrar rota de escape. Essa *obliquidade*, ressalta Quintiliano, é recurso retórico dos mais eficazes para conduzir as almas a um estado de comoção[266], pois as emoções se deixam aguçar mais docilmente quando são movimentadas de modo inesperado, não sendo capazes de socorrer-se do crivo da razão.

No entanto, o despertar das paixões na argumentação de tipo figurada, isto é, na argumentação que faz recurso às ferramentas da *elocutio*, de modo especial por meio das figuras, e mais particularmente ainda a argumentação filosófica, não pretende de modo nenhum amordaçar o *lógos* em prol dum *páthos* onipotente, atingindo uma irracionalidade que se poderia apressadamente qualificar de antifilosófica, mas, muitíssimo ao contrário, dar voz altissonante ao *lógos*, voz que por si só não lograria atingir sem recursos adicionais, como os que a *elocutio* oferece. Trata-se, portanto, como se disse *supra*, de fazer com que o *lógos* fale, *maxima uoce*, ampliando em muito o seu alcance, com o auxílio do *páthos*, que de modo algum pretende lhe cercear o poder argumentativo e, consequentemente, persuasivo. E assim, como bem resume Quintiliano (9,1,21), as figuras tornam o discurso favorável, o que equivale a dizer "eficaz", não apenas pelo

---

dez" da matéria, que reputavam má, por ser associada às trevas e ao poder maligno, em comparação com o espírito, que associavam à luz e ao que de bom podiam conceber.

[263] É possível que Agostinho esteja sendo irônico aqui, ao utilizar-se do termo *aqualiculus*, que é um diminutivo de *aqualis*, "jarro", para referir-se à barriga dos "eleitos" maniqueus, que se refestelavam da comida que lhes era levada pelos "ouvintes".

[264] (*Conf.* 4,1,1): *"Per idem tempus annorum nouem, ab undeuicensimo anno aetatis meae usque ad duodetricensimum, seducebamur et seducebamus falsi atque fallentes in uariis cupiditatibus et palam doctrinas, quas liberales uocant, occulte autem falso nomine religionis, hic superbi, ibi superstitiosi, ubique uani, hac popularis gloriae sectantes inanitatem usque ad theatricos plausus et contentiosa carmina et agonem coronarum faenearum et spectaculorum nugas et intemperantiam libidinum, illac autem purgari nos ab istis sordibus expetentes, cum eis, qui appellarentur electi et sancti, afferremus escas, de quibus nobis in officina aqualiculi sui fabricarent angelos et deos, per quos liberaremur".*

[265] (*Inst. or.* 9,1,19).

[266] (*Inst. or.* 9,1,21): *"iam uero adfectus nihil magis ducit".*

recurso ao *páthos*, mas igualmente pelo *lógos* e pelo *êthos*, conquanto todos eles operem numa dinâmica patética, pelo recurso a uma linguagem tão surpreendentemente oblíqua quanto obliquamente surpreendente.

2.3 A urdidura de Penélope

Dentre as inumeráveis figuras que se elencaram ao longo da ubérrima romagem da retórica no *stratum* dos séculos, vale conduzir o foco para uma delas especificamente, o oximoro. Todavia, faz-se mister antes de mais perceber a urdidura na e pela qual se constroem os oximoros, urdidura que serve igualmente de pano de fundo e matéria a outras tantas figuras, prioritariamente de caráter antitético. Pois bem, os oximoros e demais figuras fazem as vezes dos fios componentes dessa trama, que se costura e descostura, à maneira duma Penélope, cosendo de dia, sob as vistas ínvidas dos pretendentes ao cetro laértida[267], para então, ao cair do sol e valendo-se da treva noturna, descoser tudo, desmanchando a trama recém-urdida. Essa como que urdidura, pode-se ainda dizer, guarda semelhança com um painel do barroco Caravaggio, onde as imagens, sob foco único de luz, se destacam não tanto por seu contorno linear, e sim pelo contraste das cores com o fundo escuro diante do qual se desdobram, numa técnica que se convencionou denominar *chiaroscuro*; daí o poder-se dizer também que a trama, de sentido metafórico, a que se está referindo, compreende como que fios dispostos longitudinalmente em brilhante contraste uns com os outros, *chiari e scuri*, luz e trevas, numa disposição que se destaca pela antítese. Numa palavra, trata-se dum painel onde predominam, acima das demais, cores fortemente antitéticas, que se subsumem numa antítese maior, de estatuto fundamental, que se pode *grosso modo* denominar "carne [/matéria]-espírito", ou "corpo-alma", ou mesmo "mundo-Deus". Conquanto esta antítese aceite bem o adjunto "cristã", uma vez fundamentada em querigmas[268] da revelação evangélica, tais como: "o meu Reino não é deste mundo" (Jo 18,36)[269], percebe-se, com não grande dificuldade, ser inexequível a descoberta de sua paternidade. Só para não estender o olhar para muito além da Grécia que se diz clássica, cerca de quatro centúrias adiante do advento da era cristã, lembre-se como, sob a sombra do orfismo pitagórico, a

---

[267] Laertes (*Λαέρτης*) era o sogro de Penélope (*Πηνελόπη*), que lhe tecia uma mortalha interminável a fim de procrastinar a escolha nupcial indesejada, e pai de Odisseu (*Ὀδυσσεύς*), rei de Ítaca, que não havia ainda retornado da guerra de Troia, após quase vinte anos, deixando vacante o trono, conforme narra Homero em sua *Odisseia*.

[268] *Κηρύγματα*.

[269] (Jo 18,36): "*ἡ βασιλεία ἡ ἐμὴ οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ κόσμου τούτου*".

dupla Sócrates-Platão, e os que lhes seguiram os passos, destacavam a oposição entre o corpo (*σῶμα*), que se entendia como espécie de prisão, e a alma (*ψυχή*), sua prisioneira imortal (cf. *Fédon*); ou então, com que contraste se dava a ruptura entre o mundo banhado pela luz do sol da verdadeira *παιδεία*, perceptível do exterior da caverna, e o submundo da luz bruxuleante de seu interior, vencida pela treva da ignorância, ou ausência de instrução (*ἀπαιδευσίας*) na *República* (7,514a-520a)[270]; só para limitar a série a esses dois exemplos.

Não obstante sua precedência não-cristã — cuja origem é provável se imiscua, em última instância, com os primórdios da própria linguagem oblíqua —, essa antítese, que se achou por bem, para efeito de síntese e em prol do escopo desta argumentação, denominar "corpo-espírito" (*σάρξ-πνεῦμα*), mas que extrapola em muito os limites desta imagem, constituindo em sua disposição uma espécie de painel de fundo antitético, encontra seu paradigma em Jesus Cristo, o Verbo eterno e Filho de Deus[271], cuja natureza, é lícito ousar, em licença poético-retórica, constitui-se um oximoro por excelência. De fato, ele expressa a antítese inconciliável que, embora contrariando todas as probabilidades, faz todo sentido, uma vez se constitui a mediação entre o céu e a terra, o Uno divino e o múltiplo humano, a Eternidade e o tempo, a imortalidade ou incorruptibilidade e a mortalidade ou corruptibilidade. E sendo assim, como mediação, o *Lógos* divino suaviza a antítese inconciliável entre Deus e o mundo, entre o céu e a terra, entre termos antipodais A e B, assumindo-se como termo C, oximorístico, à maneira dum elo numa cadeia de opostos, pois tanto A como B relacionam-se com C, que é simultaneamente divino e humano[272], céu e terra[273], eterno e temporal[274], constituindo-se um oximoro perfeito[275], se se pode dizê-lo, pois é o mortal-imortal, o divino-humano, o Uno-múltiplo, o Verbo feito carne (Jo 1,14), isto é, o inteligível-sensível, o incorruptível-corruptível, o eterno-temporal, o infinito-finito e, por fim, a divina Palavra[276], inefável-

---

[270] Platão (*República* 7,514a): "Pois bem, depois disso — disse eu —, compare a nossa natureza [*φύσιν*] com determinada situação, no que diz respeito à instrução [*παιδείας*] e à ausência de instrução [*ἀπαιδευσίας*]" (*Μετὰ ταῦτα δή, εἶπον, ἀπείκασον τοιτούτῳ πάθει τὴν ἡμετέραν φύσιν παιδείας τε πέρι καὶ ἀπαιδευσίας*).

[271] *Λόγος αἰώνιος καὶ Υἱὸς Θεοῦ*.

[272] *Θεῖος-ἀνθρώπινος*.

[273] *Οὐρανὸς-γή*.

[274] *Ἀιώνιος-χρόνιος*.

[275] Com efeito, já o ter nascido duma virgem constitui-se um oximoro, um paradoxo aparente. Por consequência, não apenas o Cristo (Lc 1,31-32), mas com ele o próprio cristianismo nasce, sobrevive e se desenvolve imerso nessa atmosfera oximorística.

[276] *Θεῖος Λόγος*.

dizível[277], ou seja, "um certo silêncio eloquente da Verdade"[278], segundo feliz expressão do próprio Agostinho. Por esse prisma, é lícito dizê-lo, a "mediação" da Palavra divina se expressa, tão adequadamente quanto possível, pela mediação do oximoro, o termo-médio entre duas antíteses, entre o dizível e o indizível, entre o *lógos* humano e o *Lógos* divino. Entretanto, não se trata apenas de mediação, mas também duma como que inserção: inserção duma terceira categoria, a categoria "pessoa", na qual Cristo como que "atenua" a antítese mundo-Deus, se é permitido dizê-lo, pois tanto Deus como o homem, termos A e B da oposição tecnicamente inconciliável, podem dizer-se relacionados a um terceiro termo, o termo C-pessoa. Tem-se, assim, algo análogo ao que se percebe numa antítese como branco e preto, cujo termo comum e médio pode dizer-se seja "cor" — ou "aparência", caso se objete ambos serem de fato cores.

Essa urdidura, portanto, de caráter brilhantemente polarizado, é essencial na constituição do que se pode entender por *sermo christianus*, o discurso ou linguagem propriamente cristã, que se irá desdobrar em cromatismo dos mais variegados, orbitando todos eles, contudo, em torno da antítese fundamental que se apontou acima: carne-espírito ou mundo-Deus. No entanto, para muito além desta urdidura antitética diante da qual as figuras ganham destaque, cosendo e descosendo os fios brilhantemente contrastantes de sua trama, tem importância, para os fins desta argumentação, como já se disse e é conveniente rememorar, não tanto as figuras em si, enquanto ferramentas da *elocutio*, e sim seu vigor argumentativo, ou antes, e melhor, sua virtude filosófica. Veja-se por exemplo o caso da *humilitas*, das virtudes cristãs por excelência uma das mais importantes, que, apesar de constituir-se um dos termos da antítese algo invertida entre humildade de Deus (*humilitas dei*) e soberba dos homens (*superbia hominum*), tem papel filosófico ulterior. No caso das *Confissões*, por exemplo, quando Agostinho, ao confessar suas mazelas de juventude, empreende humildemente diminuir-se, não apenas constrói seu *êthos* cristão, pela afirmação da sua *humilitas*, mas principalmente põe-se a exaltar seu Deus, a não dizer seu *êthos*, discursiva e filosoficamente. Com efeito, ao reconhecer-se pecador, põe em relevo aquele mesmo que tem o poder de, salvando do pecado, resgatar esse pecador; e quanto mais fundo este estiver, maior será o mérito da gesta daquele, isto é, do resgate empreendido por Deus. Pela auxese do pecado e consequentemente do pecador, engrandece-se aquele a quem cabe o resgate e a subsequente salvação; ou então, numa dimensão um tanto mais teológica, enaltece-se a *gratia*

---

[277] Ἄφατος-φατός.
[278] (*Dla* 2,13,35): *"quoddam facundum silentium ueritatis"*.

creatoris e seu papel salvífico. Não se trata apenas de construção retórica do caráter, ou da pintura dum retrato literário, pois se o fosse, seria mais uma desconstrução, uma vez a *humilitas*, como virtude, ser um tanto perigosa discursivamente. De fato, se se exagera demasiado a diminuição de si mesmo, imprimindo destaque à sua presumível deformidade de caráter, corre-se simultaneamente o risco de não conseguir granjear o favor da audiência para si nem para o discurso, quanto de parecer exatamente o contrário do que se quer, uma espécie de presunçoso às avessas, que peca por excesso de humildade. Todavia, ao pretender não tanto diminuir-se quanto destacar o papel salvífico da *gratia diuina* em sua vida, Agostinho estabelece como pano de fundo de sua narrativa exatamente esta ação providencial, diante do qual expõe suas peripécias, numa flagrante antítese entre um *êthos* preliminarmente mau e o *êthos* divino, que a tudo penetra e que, como urdidura, serve de fundo contrastante para a evolução do jovem filósofo até sua conversão final. Trata-se, pois, de construção de caráter, sim, mas com implicações filosóficas substanciais, porque essa urdidura de fundo permeia a obra em sua íntegra, interferindo não apenas nos eventos, mas no próprio sentido de toda a trama, uma vez a graça divina ser não apenas presciente das coisas futuras, mas anterior à própria presciência, se é lícito dizê-lo, pois era (*erat*) antes do tempo e das próprias coisas e suas peripécias, que ainda não eram (*non erant*).

Essa dicotomia de cunho fortemente antitético, que também finca raízes profundas na filosofia, como se viu *supra*, e que talvez atinja seu ponto culminante no radical desprezo do neoplatônico Plotino pelo corpo[279], constitui-se também o pano de fundo para a construção do oximoro, como se disse, figura retórica das mais importantes para as intenções filosóficas de Agostinho nas *Confissões*. É, com efeito, nesta urdidura de caráter antitético, cujo denominador comum pode-se dizer seja a dicotomia carne-espírito, que se baseia grande parte dos oximoros presentes nas *Confissões* e, de modo geral, na literatura cristã. Entretanto, a oposição paradoxal dos termos no oximoro é, contrariamente ao que se supõe, apenas aparente, ou então, em alguns casos, apenas parcial ou restrita, não absoluta, pelo que ter sido dito acima que as figuras, como os fios da trama de Penélope, cosem e descosem as oposições. De fato, uma oposição do tipo "mundo-Deus", isto é, "do mundo" e "de Deus", por exemplo, só existe a partir duma certa mundividência, quando os homens, em movimentos de aversão ou conver-

[279] Assim inicia Porfírio seu livro a respeito da vida e da obra de seu mestre Plotino (ΠΕΡΙ ΤΟΥ ΠΛΩΤΙΝΟΥ ΒΙΟΥ ΚΑΙ ΤΗΣ ΤΑΞΕΩΣ ΤΩΝ ΒΙΒΛΙΩΝ ΑΥΤΟΥ): "Plotino, filósofo nosso contemporâneo, parecia envergonhado por estar num corpo" (*Πλωτῖνος ὁ καθ᾽ ἡμᾶς γεγονὼς φιλόσοφος ἐῴκει μὲν αἰσχυνομένῳ ὅτι ἐν σώματι εἴη*).

são, afastam-se de Deus e voltam-se para o mundo, ou vice-versa. Não há oposição real, apenas aparente ou, quando não, parcial e passageira.

Numa dada instância do segundo livro do diálogo *De libero arbitrio* (2,13,35), por exemplo, Agostinho recorre ao oximoro já citado, "um certo canoro e facundo [/eloquente] silêncio da verdade", em que se pode perceber bem não haver antítese real, apenas simulada:

> Muitos estabelecem para si que a vida feliz [reside] no cantar não apenas das vozes, mas também das cordas e flautas, e quando essas coisas lhes faltam, creem-se infelizes; porém quando estão presentes, são tomados de alegria. E nós, quando se nos penetra na mente, sem qualquer ruído, por assim dizer, um como que silêncio canoro e eloquente da verdade, [havemos de] procurar uma outra vida feliz, e não desfrutar duma [vida] tão segura e presente?[280]

2.4 Silêncio canoro e facundo da verdade

Uma das funções retórico-filosóficas exercidas pelo oximoro é dizer o indizível, ao descrever tanto pela mediação como pela inserção dum termo comum o que se tem por indescritível, como sói ocorrer com os atributos divinos, por exemplo. Tem-se aqui nessa passagem do *De libero arbitrio* uma situação toda especial, em que, não obstante não se ouvirem sons, o silêncio "fala". Todavia, não se trata dum qualquer silêncio, e sim do "silêncio da verdade" (*ueritatis silentium*), ou antes, da própria Verdade[281], cujas palavras só se ouvem no silêncio. Entre o silêncio de Deus, que é a própria Verdade, e a facúndia humana, único meio *in hoc saeculo* de se compreender, pela inteligência, algo da Verdade, ou verdades parciais duma Verdade única e indivisível, enfim, entre o silêncio divino e a eloquência dos homens jaz um silêncio facundo, que fala sem dizer. Dum lado, tem-se que o silêncio facundo (*silentium facundum*) é melhor que o silêncio e que a facúndia *simpliciter*, ao menos para os reles mortais, *in carne*. Doutro, tem-se que é uma mediação entre o silêncio inaudível e inenarrável de Deus e a facúndia das palavras humanas, veículo da sabedoria apreensível pelos homens neste mundo. O oximoro exerce papel de mediador entre o indizível silêncio de Deus, ou seja, da Verdade, e a facúndia da linguagem humana. O adjetivo "canoro", aqui, entra tão somente como contrapeso, servindo para compensar o valor pejorativo da facúndia que, via de regra, era tida por negativa, como se pode verificar por exemplo em várias instâncias dos li-

---

[280] (*Dla* 2,13,35): *"Multi beatam uitam in cantu uocum et neruorum et tibiarum sibi constituunt, et cum ea sibi desunt, se miseros iudicant; cum autem adsunt, efferuntur laetitia: et nos cum mentibus nostris sine ullo strepitu, ut ita dicam, canorum et facundum quoddam silentium ueritatis illabitur, aliam beatam uitam quaerimus, et tam certa et praesente non fruimur?".*

[281] Cf. (Jo 14,6): "Diz-lhe Jesus: 'Eu sou o caminho e a verdade e a vida'." (*λέγει αὐτῷ* [*ὁ*] *Ἰησοῦς· ἐγώ εἰμι ἡ ὁδὸς καὶ ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ ζωή*).

vros bíblicos sapienciais[282], como a seguinte passagem do *Eclesiástico* (20,8): "aquele que excede [*pleonázō*] no discurso se tornará repulsivo"[283], ou então no tratado sobre a Trindade do próprio Agostinho (*Trin.* 15,28,51):

> Sei que está escrito: *Nas muitas palavras*[284] *não evitarás o pecado*.[285] Ah se eu pudesse falar apenas pregando a tua palavra e te louvando! Não apenas evitaria o pecado, mas alcançaria um bom merecimento, falasse o quanto falasse [...] Livra-me, Deus meu, das muitas palavras de que padeço aqui dentro, na minha alma miserável, na tua presença, tendo-me refugiado junto à tua misericórdia. Pois eu não estou em silêncio em meus pensamentos, mesmo quando silencio minha voz. E se não pensasse nada a não ser o que te agradasse, sem dúvida não estaria rogando que me livrasses destas muitas palavras.[286]

Ao dizer que a facúndia, ou eloquência, era canora, Agostinho estabelece-lhe um valor positivo, associando-a à música, das artes a que talvez mais se associasse ao divino, por não trabalhar com imagens e sim com o som, matéria que muito se aproxima do etéreo, constituindo-se em si mesma também, por sua própria natureza, um interessante oximoro: tão fugaz quanto permanente, a música foge dos ouvidos para permanecer na memória.

Tome-se como ilustração do oximoro supracitado o *Salmo 18*, quando diz (18,2) que "os céus narram a glória de Deus e o firmamento anuncia a obra de suas mãos"[287]. Que diz o salmista, senão que as obras de Deus o anunciam, silenciosamente? De fato, suas palavras não se ouvem, mas sua "voz" grita aos quatro ventos a glória do Criador (Sl 18,4-5): "não há conversas, nem discursos da parte deles, cujas vozes não se ouvem; seu som ressoou por toda terra e suas palavras até aos limites do mundo habitado"[288]. Não obstante não haver [i] "conversas" (*λαλιαί*), nem [ii] "discursos" (*λόγοι*) e suas [iii] "vozes" (*φωναί*) não se ouvirem (*οὐχὶ ακούονται*), ainda assim seus [iv] "sons" (*φθόγγος*) se espalham "por toda a terra" (*εἰς πᾶσαν τὴν γῆν*) e as [v] "palavras" que proferem (*τὰ ῥήματα*), até aos confins do mundo habitado, ou melhor, "do mundo civilizado" (*τῆς οἰκουμένης*). Trata-se, portanto, dum anúncio tácito, que se dá num "silên-

---

[282] Cf. (Prv 12; 13; Eclo 19,10; 20,8; 23 *et alia*.)

[283] (Eclo 20,8): "*ὁ πλεονάζων λόγῳ βδελυχθήσεται*".

[284] Lat.: *multiloquium*; gr. *πολυλογίας*, liter.: "falação", "loquacidade".

[285] (Prv 10,19): "*ἐκ πολυλογίας οὐκ ἐκφεύξῃ ἁμαρτίαν*".

[286] (*Trin*. 15,28,51): *"scio scriptum esse:* in multiloquio non effugies peccatum. *sed utinam praedicando uerbum tuum et laudando te tantummodo loquerer. non solum fugerem peccatum sed meritum bonum adquirirem quamlibet multum sic loquerer.[...] libera me, deus meus, a multiloquio quod patior intus in anima mea misera in conspecto tuo et confugiente ad misericordiam tuam. non enim cogitationibus taceo etiam tacens uocibus. et si quidem non cogitarem nisi quod placere tibi, non utique rogarem ut ab hoc multiloquio liberares."*

[287] (Sl 18,2): "*Οἱ οὐρανοὶ διηγοῦνται δόξαν θεοῦ, ποίησιν δὲ χειρῶν αὐτοῦ ἀναγγέλλει τὸ στερέωμα*".

[288] (Sl 18,4-5): "*οὐκ εἰσὶν λαλιαὶ οὐδὲ λόγοι, ὧν οὐχὶ ἀκούονται αἱ φωναὶ αὐτῶν, εἰς πᾶσαν τὴν γῆν ἐξῆλθεν ὁ φθόγγος αὐτῶν καὶ εἰς τὰ πέρατα τῆς οἰκουμένης τὰ ῥήματα αὐτῶν*".

cio" de tipo "eloquente da verdade" da criação divina, e que se constitui, ao contrário do que se poderia imaginar, numa antítese de caráter apenas aparente, não real. É real na dimensão discursiva, se se entendam as palavras literalmente, *ad litteram*; em se seguindo, contudo, a admoestação paulina, dando ouvidos ao espírito antes que à letra (2Cor 3,6)[289], tem-se um sentido oblíquo do termo "eloquente", uma vez que as obras não falam, apenas despertam como que pensamentos e reflexões no homem, que, ao "indagar-lhes" de sua origem, como Agostinho o faz no décimo livro das *Confissões* (6,9-10), chega à conclusão de que não se fizeram a si mesmas, não prescindindo dum Criador, que deve ser maior do que a própria admiração que se sente ao contemplá-las: "Interroguei a massa do mundo a respeito do meu Deus, e ela me respondeu: 'eu não sou [seu Deus], mas foi ele quem me fez'"[290]. Portanto, no caso em questão, do oximoro constante do *De libero arbitrio* (2,13,35), o segundo termo, "facundo" ou "eloquente", que qualifica "silêncio", é que se compreende de modo oblíquo, fazendo com que a aparente contradição, ao invés de simplesmente despertar perplexidade, incremente o poder argumentativo pela intensificação do apelo patético que a admiração provoca. Tem-se a atenção voltada para a figura, ou seja, para o seu flagrante paradoxo[291], quando então vê-se uma "verdade" a surgir, cuja policromia se destaca em contraste com o fundo escuro, numa espécie de *chiaroscuro* que lhe imprime muito mais realce do que se tivesse simplesmente sido dita de modo franco e reto; trata-se, pois, dum golpe que fere pela obliquidade, surpreendendo, como se golpeasse pelas costas (*in terga*), para fazer referência à metáfora apresentada acima por Quintiliano, tornando-se por isso mesmo muito mais agudo e penetrante.

Duma outra perspectiva, pode-se dizer ainda que as oposições no oximoro só são oposições por falha de observação. De fato, quando se tem uma visão do conjunto, ou seja, uma visão geral do "mosaico" (*uermiculatum pauimentum*), para lançar mão doutra imagem tão cara a Agostinho, visão esta que apenas e tão somente a distância torna possível, as antíteses parecem suavizar-se até desaparecerem por completo na tessitura harmoniosa do todo, conquanto padronizadamente antitética, ao contrário do que ocorre ao preferir-se uma visão dum ângulo mais próximo, quando então o quadro geral do mosaico é preterido em benefício das suas pastilhas individuais (*tessellae*), dissipando-

---

[289] (2Cor 3,6): "Porque a letra mata, mas o espírito vivifica" (*τὸ γὰρ γράμμα ἀποκτέννει, τὸ δὲ πνεῦμα ζῳοποιεῖ*).

[290] (*Conf.* 10,6,9-10): *"interrogaui mundi molem de deo meo, et respondi mihi: 'non ego sum, sed ipse me fecit'".*

[291] O oximoro é também denominado paradoxismo, do grego *παράδοξος*, "contrário à expectativa" ou "opinião corrente", "incrível", "contrário a toda e qualquer probabilidade" etc.

se a ideia de conjunto, num jogo de contrastes que os alemães denominam *Fernbild-Nahebild*. Desse prisma, por conseguinte, só existiria antítese para aquele que não conseguisse afastar-se e abrir o ângulo de visão, permanecendo preso às pastilhas individuais, ou seja, preterindo a visão espiritual em favor duma visão corpórea ou literal:

> Mas, em sendo assim, se alguém tivesse um discernimento tão diminuto, de modo que, num pavimento trabalhado de mosaico [*uermiculato pauimento*][292], sua visão não fosse capaz de contornar nada além do módulo duma única pastilha [*tessellae modulum*], dirigiria críticas ao seu artífice, como se se tratasse dum incompetente acerca da disposição e da composição, porque imaginava ter havido uma confusão no sortimento das pedrinhas, donde aquelas incrustações [*emblēmăta*] não poderem ser simultaneamente discernidas e visualizadas por todos os lados [*collustro*], na forma duma beleza única que fosse congruente. Ora, não acontece diferente com os menos instruídos, que, com uma mente débil, não sendo capazes de abarcar e examinar a relação das partes entre si [/harmonia, *coaptatio*] e o concerto [/sinfonia, *concentum*] universal das coisas, se algo os desagrada, por ultrapassar sua capacidade de raciocínio, imaginam uma grande disformidade inerente às coisas.[293]

2.5 Dá o que ordenas e ordena o que queres!

Pode-se acrescer ainda que a antítese fundamental do tipo carne-espírito depara desdobramentos de suma importância, quando descobre na "continência" (*continentia*)[294] seu paradigma ético, a virtude por excelência que mantém o homem afastado do mundo dos corpos e ligado ao mundo do Espírito (*spiritalis*). Por meio da continência, sai o homem da dispersão em que se encontra, sendo reconduzido à unidade, [longe] da qual se dissipa na multiplicidade (*Conf.* 10,29,40)[295]. Assim se dá porque o homem incontinente, cujas paixões voltam-se às criaturas, múltiplas e diversas, afasta seu amor de Deus, que é uno e imutável. Em sendo assim, ama menos ao uno-Deus, a quem pretere em benefício de suas obras, que são múltiplas. Trata-se, em última instância, de escolher o múltiplo em detrimento do Uno, o que a continência por sua vez favorece, e também

---

[292] Derivado do depoente *uermicŭlor*, "estar tomado de vermes", o adjetivo *uermiculatus* reflete bem a ideia que se tinha dos mosaicos romanos, de pavimentos ornamentados em diminutos e variegados detalhes que mais se assemelhavam a um emaranhado vermiforme, ou que "se imiscuíam", uns nos outros, à maneira dum bolo de vermes, tal a quantidade de pastilhas e imagens constantes.

[293] Agostinho, (*De ordine* 1,2): *"sed hoc pacto si quis tam minutum cerneret, ut in uermiculato pauimento nihil ultra unius tessellae modulum acies eius ualeret ambire, uituperaret artificem uelut ordinationis et compositionis ignarum eo quod uarietatem lapillorum perturbatam putaret, a quo illa emblemata in unius pulchritudinis faciem congruentia simul cerni collustrarique non posset. nihil enim aliud minus eruditis hominibus accidit, qui uniuersam rerum coaptationem atque concentum imbecilla mente complecti et considerare non ualentes, si quid eos offenderit, quia suae cogitationi magnum est, magnam putant rebus inhaerere foeditatem".*

[294] Ἐγκράτεια.

[295] (*Conf.* 10,29,40): "[...] pela continência somos coligidos e reconduzidos para a unidade, longe dela descaímos para a multiplicidade" ([...] *per continentiam quippe colligimur et redigimur in unum, a quo in multa defluximus*).

em detrimento de si, que se afasta da unidade e se precipita na multiplicidade. Mas essa continência, fique bem claro, é dom de Deus, a quem Agostinho pede que lhe dê o que ordena e que ordene o que queira: *da quod iubes et iube quod uis*[296].

Percebe-se, destarte, que o pano de fundo antitético não possui apenas função ornamental, e sim, indo muito além da estética, desdobra-se em plano filosófico ulterior, especificamente ético, quando então coopera, por exemplo, no entendimento e definição das virtudes que não apenas se lhe associam, como também e principalmente lhe servem de elemento constituinte. Tome-se como exemplo uma antítese do tipo "doces são os prazeres e amarga a continência", que no cristianismo é totalmente invertida, quando então as palavras de Deus — e entenda-se aqui também sua Lei (*νομός*), seus mandamentos (*ἐντολαί*) e seu juízo (*κρίμα*), que inspiram veneração (*φόβος*) — é que se tornam "doces" como o mel que escorre dos favos e muitíssimo mais agradáveis que o ouro refinado ou pedras quaisquer de valor (Sl 19/18,11)[297]. Com efeito, os prazeres, vulgarmente entendidos como doces e agradáveis, numa dimensão puramente profana, no domínio semântico do cristianismo, ao contrário, tornam-se amargos e desagradáveis — ao menos eticamente, isto é, em suas consequências. No entanto, as palavras de Deus não são exatamente "suaves" ou "doces" como o mel que brota dos favos, mas, ao contrário, admoestam à continência, à restrição, à proibição, e até mesmo à renúncia ou recusa (*ἀρνέομαι*), que se entendem comumente por amargas e sacrificiais, como se depreende das próprias e duríssimas palavras de Cristo (Lc 9,23-24)[298]: "E disse a todos: 'Se alguém quer vir atrás de mim, negue-se a si mesmo, tome sua cruz dia após dia e siga-me; pois aquele que quiser salvar sua vida[299], há de pô-la a perder, mas o que puser a perder sua vida por minha causa, este há de salvá-la'".[300] Inumeráveis são os exemplos, em que, ao contrário do que se imagina, o que se considera amargo segundo a tábua de valores éticos comuns (*ἐν σαρκί*), é que se torna doce — no caso a *continentia*

---

[296] (*Conf.* 10,30,45.)

[297] (Sl 19/18,10-11): "O temor do Senhor é casto, permanecendo para o século dos séculos; o juízo do Senhor é verdadeiro, justificado por si mesmo; [são] mais desejáveis que o ouro e a pedra muito preciosa e mais doces que o mel e o favo" (*ὁ φόβος κυρίου ἁγνός, διαμένων εἰς αἰῶνα αἰῶνος, τὰ κρίματα κυρίου ἀληθινά, δεδικαιωμένα ἐπὶ τὸ αὐτό, ἐπιθυμητὰ ὑπὲρ χρυσίον καὶ λίθον τίμιον πολὺν καὶ γλυκύτερα ὑπὲρ μέλι καὶ κηρίον*).

[298] Cf. (Mt 10,37-39; Lc 14,25-27 *et alia*).

[299] O grego *ψυχή*, que também pode ser traduzido por "alma" (lat. *anĭma*), refere-se ao princípio vital que anima os corpos naturais, aquilo mesmo que confere vida ou movimento aos corpos, que por ele são animados, pelo que se preferiu traduzi-lo por "vida", em lugar de "alma", que situaria a perícope numa dimensão mais espiritual, por conta da acepção que a palavra adquiriu no português contemporâneo.

[300] (Lc 9,23-24): "*ἔλεγεν δὲ πρὸς πάντας· εἴ τις θέλει ὀπίσω μου ἔρχεσθαι, ἀρνησάσθω ἑαυτὸν καὶ ἀράτω τὸν σταυρὸν αὐτοῦ καθ' ἡμέραν καὶ ἀκολουθείτω μοι. ὃς γὰρ ἂν θέλῃ τὴν ψυχὴν αὐτοῦ σῶσαι ἀπολέσει αὐτήν· ὃς δ' ἂν ἀπολέσῃ τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἕνεκεν ἐμοῦ οὗτος σώσει αὐτήν*".

—; e o que o mundo tem por doce é que se reputa amargo, na ética ou ótica cristã (*ἐν πνεύματι*), como os prazeres. Tendo como tecido de fundo uma tal cosedura, altamente antitética, desdobra-se uma escala toda nova de valores e, consequentemente, de virtudes, pois onde doce é a cruz e amargo o prazer dos sentidos, suave o jugo em Cristo (Mt 11,28-30) e pesado o fardo das paixões, estreita a porta que leva à salvação e espaçosa a que se abre para a perdição (Mt 7,13-14), onde felizes são os pobres, os aflitos (Mt 5,3; 5), os perseguidos (Mt 5,10), mas também os injuriados e caluniados (Mt 5,11), infelizes serão os seus antípodas, os ricos, tranquilos, perseguidores, injuriantes, acusadores ou caluniadores. E isso porque "grande será a recompensa nos céus" (Mt 5,12); porque o Reino de Cristo não é deste mundo (Jo 18,36); porque, enfim, os cristãos não são do mundo, que odeia Cristo e odiará seus seguidores (Jo 15,18-19):

> Regozijai-vos e exultai, porque o vosso pagamento [será] vultoso nos céus; pois assim perseguiram os profetas antes de vós (Mt 5,12).[301]
>
> Respondeu Jesus [a Pilatos]: "O meu Reino não é deste mundo" (Jo 18,36).[302]
>
> Se o mundo vos odeia, sabei que primeiro me odiou antes que a vós. Se vós fôsseis do mundo, o mundo amaria o que lhe pertence; mas porque vós não sois do mundo, mas eu mesmo vos escolhi a partir do mundo [/eu vos tirei do mundo], por isso mesmo o mundo vos odeia (Jo 15,18-19).[303]

Percebe-se, sem maiores dificuldades, que este tecido de fundo antitético como que revoluciona a tábua das virtudes antigas, promovendo as que eram desprezadas e desprezando as até então promovidas. Seguramente não foram os cristãos a inventar e praticar por primeiro o autocontrole (*ἐγκράτεια*) ou mesmo a autoflagelação, pois o domínio sobre si, fosse corpóreo, fosse anímico, era moeda corrente tanto na *magna Graecia* dum Pitágoras, como na Atenas clássica dum Platão, ou mesmo na *oikouménē* helenística dos estoicos, epicuristas e cínicos, para deixar de parte o Oriente mais distante. Embora conhecidas, essas práticas não eram contudo voltadas para um mundo *post mortem*, sendo antes, especialmente no período alexandrino, espécie de adaptação das virtudes tradicionais, tendo em vista a nova situação político-social, e consequentemente espiritual, do homem grego de então, após a ruína da *pólis*. Virtudes como a prudência (*φρόνησις*), a coragem ou fortaleza de ânimo (*ἀνδρεία/ μεγαλοψυχία*), a justiça (*δικαιοσύνη*) e a temperança (*σωφροσύνη*), acabam se desdobrando num quadro reno-

---

[301] (Mt 5,12): "*χαίρετε καὶ ἀγαλλιᾶσθε, ὅτι ὁ μισθὸς ὑμῶν πολὺς ἐν τοῖς οὐρανοῖς· οὕτως γὰρ ἐδίωξαν τοὺς προφήτας τοὺς πρὸ ὑμῶν*".

[302] (Jo 18,36): "*ἀπεκρίθη Ἰησοῦς· ἡ βασιλεία ἡ ἐμὴ οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ κόσμου τούτου*".

[303] (Jo 15,18-19): "*εἰ ὁ κόσμος ὑμᾶς μισεῖ, γινώσκετε ὅτι ἐμὲ πρῶτον ὑμῶν μεμίσηκεν. εἰ ἐκ τοῦ κόσμου ἦτε, ὁ κόσμος ἂν τὸ ἴδιον ἐφίλει· ὅτι δὲ ἐκ τοῦ κόσμου οὐκ ἐστέ, ἀλλ' ἐγὼ ἐξελεξάμην ὑμᾶς ἐκ τοῦ κόσμου, διὰ τοῦτο μισεῖ ὑμᾶς ὁ κόσμος*".

vado de valores onde ganham relevo a ataraxia ou imperturbabilidade (*ἀταραξία*), a apatia (*ἀπάθεια*) e uma como que insensibilidade à dor de tipo físico (*ἀπονία*). Essas virtudes, não tão novas assim, possuíam como denominador comum não alguma atitude de cunho mais positivo, e sim, ao invés, a negação, a recusa e a renúncia — que se exprimem nos termos técnicos da filosofia dita helenística pelo prefixo ἀ-, de valor negativo —, renúncia a algum tipo de perturbação, fosse de caráter ético ou sensível (*πάθος*), fosse físico (*πόνος*), fosse ainda uma inquietude de cunho mais geral (*τάραγμα*). No entanto, pode-se dizer que o fim fosse o mesmo de outrora, a sabedoria resultante da reunião das quatro virtudes cardeais, uma *sophía* quase inatingível, a qual, contudo, se havia de perseguir antes pela via da negação e da recusa que por uma disposição qualquer positiva ou mesmo política, uma vez não haver mais o palco livre das *póleis* em que praticá-las e ensiná-las, por estar o homem helenístico entregue a si mesmo, como cidadão do mundo (*κοσμοπολίτης*), e de lugar nenhum, depois da ruína da pólis democrática, após a vitória de Filipe II da Macedônia em Queroneia (338 a.C.), sacramentada logo a seguir com a coroação em 336 a.C. de seu filho Alexandre.

Em todo caso, fosse numa *pólis* ou em vilarejo militar qualquer fundado ou rebatizado pelos diádocos de Alexandre, não havia um outro reino, estrangeiro que fosse, que se pudesse buscar, além dos daqui, desde o vale do Nilo ao Pendjab, uma vez pertencerem todos eles a este mesmo mundo do aqui e agora (*hic et nunc*). E mesmo no caso platônico, cuja segunda navegação (*δεύτερος πλοῦς*) propugnava pela vitória da alma sobre o corpo e a consequente contemplação das verdades inteligíveis puras, admitia-se um retorno indefinido da alma a este mundo, a não dizer um eterno retorno em busca duma purificação de tipo órfico que se daria quando talvez nem mesmo Apolo soubesse[304]. Não havia um Reino do porvir para onde se esperasse ir ter com Deus, pela renúncia a este mundo e desapego de seus bens, como se pode perceber, por exemplo, e

[304] No caso do Sócrates platônico, é possível dizer-se haver uma perspectiva do além-mundo, de modo específico na *Apologia*, e que não é estranha nem ao *Fédon* nem à *República*. Muito ao contrário. No entanto, essa vida *post mortem* a que se refere Sócrates, no Hades, assemelha-se antes a uma *pólis* habitada por sábios e heróis míticos, como Orfeu e Museu, por exemplo, uma como reprodução da vida feliz aristocrática, como se concebia na Atenas do conservador Platão, jamais o repouso sabático diante da face do Deus onipotente criador de todas as coisas, depois do juízo escatológico de Cristo: "Ora, se alguém, tendo chegado ao Hades, vendo-se livre destes que pretendem ser juízes, encontre os verdadeiramente juízes, que se diz praticarem ali a justiça, como Minos, Radamanto, Éaco e Triptólemo, e outros tantos, dentre os semideuses, que se fizeram justos em suas vidas, acaso seria essa uma partida [*apodēmía*] indesejável? Ou então, [para] encontrar-se com Orfeu e Museu, Hesíodo e Homero, quanto algum de vós [daria para] que recebesse [isso]?" (Platão, *Apologia* 41a,1-6) (*εἰ γάρ τις ἀφικόμενος εἰς Ἅιδου, ἀπαλλαγεὶς τουτωνὶ τῶν φασκόντων δικαστῶν εἶναι, εὑρήσει τοὺς ὡς ἀληθῶς δικαστάς, οἵπερ καὶ λέγονται ἐκεῖ δικάζειν, Μίνως τε καὶ Ῥαδάμανθυς καὶ Αἰακὸς καὶ Τριπτόλεμος καὶ ἄλλοι ὅσοι τῶν ἡμιθέων δίκαιοι ἐγένοντο ἐν τῷ ἑαυτῶν βίῳ, ἆρα φαύλη ἂν εἴη ἡ ἀποδημία; ἢ αὖ Ὀρφεῖ συγγενέσθαι καὶ Μουσαίῳ καὶ Ἡσιόδῳ καὶ Ὁμήρῳ ἐπὶ πόσῳ ἄν τις δέξαιτ' ἂν ὑμῶν;*).

de modo flagrante, na epístola que Inácio de Antioquia envia a Roma (7,1-3; 8,1), bem nos prolegômenos do cristianismo (*c*. 110 d.C.):

> [7,1] […] não faleis [de] Jesus Cristo e [simultaneamente] ameis o mundo! [7,2] […] porque eu vos escrevo estando vivo, desejando [contudo] morrer. O meu desejo [*ἔρως*] está crucificado e não há em mim fogo de amor material [*πῦρ φιλόϋλον*] e sim água vivente que em mim fala, dizendo desde o meu íntimo: vem para o Pai! [7,3] Não sinto prazer no alimento da corrupção [*τροφῇ φθορᾶς*] nem nos prazeres desta vida [*ἡδοναῖς τοῦ βίου τούτου*]; [ao invés,] quero o pão de Deus, que é a carne de Cristo, a semente de Davi; e quero a bebida de seu sangue, que é amor incorruptível [*ἀγάπη ἄφθαρτος*]. [8,1] Não quero mais viver entre os homens […].[305]

Pois bem, com a "subversão" cristã da tábua de valores éticos da Antiguidade, essas virtudes passam a constituir uma como que urdidura na e diante da qual todo o discurso cristão se costura e se desenvolve, com implicações filosóficas, teológicas e culturais tão mais fáceis de perceber quão difíceis de mensurar. Nesse caso, não se trata de estabelecer a origem ou a autoria dos exercícios espirituais, praticados outrora tanto por órfico-pitagóricos quanto por platônicos ou mesmo estoicos, e sim perceber como as antíteses, cujo fundamento é a oposição mundo-Deus ou carne [/matéria]-espírito, cooperam com a textura deste pano de fundo antitético diante e no qual as figuras cristãs hão de coser-se e operar, tanto retórica como filosoficamente. Tem-se, assim, que a continência passa a ser doce não pela simples supressão dos prazeres e domínio de si, e sim porque permite uma fruição duradoura, no porvir, do verdadeiro deleite: Amor (*ἀγάπη*), Verdade (*ἀλήθεια*) e Sabedoria (*σοφία*) de Deus (*τοῦ θεοῦ*); ao passo que os prazeres dos sentidos (*ἡδοναί* ou *ἐπιθυμίαι*), que platonicamente operam a adesão da alma ao corpo, afastam das alegrias duradouras e estáveis, alegrias espirituais que não se fruem de modo nenhum por meio dos sentidos. O mundo e os prazeres que proporciona se tornam amargos, ao passo que a cruz e o jugo de Cristo, suaves e doces, não pelo que proporcionam no aqui e agora, e sim pelo que prometem *in aeternum*. Em assim sendo, o amargo de Deus se torna o doce do mundo: os prazeres, os gozos dos sentidos, a busca da honra, da glória, enfim, escravizam o corpo, anestesiando a alma e embotando-lhe as faculdades espirituais pelo excesso de energia que se dedica a tais caprichos ditos corpóreos. Eis, portanto, a matéria do oximoro fundamental cristão: uma doce amargura ou amarga doçura, em que o doce de Deus, que se saboreia na eternidade, é amargo ao

---

[305] Inácio de Antioquia (*Epístola aos Romanos* 7,1-3; 8,1): "[7,1] [...] *μὴ λαλεῖτε Ἰησοῦν Χριστὸν κόσμον δὲ ἐπιθυμεῖτε*. [7,2] [...] *ζῶν γὰρ γράφω ὑμῖν, ἐρῶν τοῦ ἀποθανεῖν· ὁ ἐμὸς ἔρως ἐσταύρωται, καὶ οὐκ ἔστιν ἐν ἐμοὶ πῦρ φιλόϋλον, ὕδωρ δὲ ζῶν καὶ λαλοῦν ἐν ἐμοὶ, ἔσωθέν μοι λέγον· δεῦρο πρὸς τὸν πατέρα*. [7,3] *οὐχ ἥδομαι τροφῇ φθορᾶς οὐδὲ ἡδοναῖς τοῦ βίου τούτου· ἄρτον θεοῦ θέλω, ὅ ἐστιν σὰρξ τοῦ Χριστοῦ τοῦ ἐκ σπέρματος Δαυείδ, καὶ πόμα θέλω τὸ αἷμα αὐτοῦ, ὅ ἐστιν ἀγάπη ἄφθαρτος*. [8,1] *οὐκέτι θέλω κατὰ ἀνθρώπους ζῆν* [...]".

mundo, ao passo que o doce do mundo, em que se deleitam os sentidos em sua fugacidade, deixa apenas um *arrière-goût* ao esvair-se paulatina mas definitivamente, restando tão somente na memória do que jamais voltará e condenando a alma a uma duradoura amargura.

2.6 Paulo e a fundação do discurso cristão

> Como entristecidos, porém sempre alegres;
> como carentes, porém muito abastados;
> como nada tendo e tudo possuindo...
>
> (2Cor 6,10)[306]

Essa estrutura antitética, pode-se dizer, conquanto congênita ao cristianismo, cuja raiz encontra-se indubitavelmente nas próprias palavras de Cristo, adquire vigor e colorido insuperáveis no discurso paulino, como se pode verificar por exemplo nos seguintes excertos [I-VII] de suas riquíssimas epístolas, cujo cromatismo antitético de imediato salta à vista:

> [I] Pois se [lhe] nos tornamos congênitos pela semelhança de sua morte, seremos também [congênitos pela semelhança] de sua ressurreição, cientes de que o nosso homem velho foi crucificado junto com ele, para que seja desfeito o corpo do pecado, [e para] nós não mais servirmos ao pecado[307]. Pois todo aquele que morreu foi justificado do pecado. E se morremos com Cristo, cremos que com ele viveremos, cientes de que Cristo, tendo ressurgido [/ressuscitado] dos mortos, não morre mais: a morte sobre ele não mais exerce seu domínio. Porque o que morreu, para o pecado morreu duma vez por todas; e o que vive, vive para Deus. Assim também vós, pensai que vós estais mortos para o pecado, mas que viveis para Deus em Cristo Jesus (Rm 6,5-11).[308]

---

[306] (2Cor 6,10): *"ὡς λυπούμενοι ἀεὶ δὲ χαίροντες, ὡς πτωχοὶ πολλοὺς δὲ πλουτίζοντες, ὡς μηδὲν ἔχοντες καὶ πάντα κατέχοντες"*.

[307] O verbo *καταργέω*, conforme explica Jones nos seus acréscimos ao *Lexicon* de Liddell & Scott, admite também construção com genitivo, no sentido de "libertar-se" ou "ver-se livre de" e até mesmo "afastar-se de", quando então rege a preposição *ἀπό*. Quanto ao verbo *δουλέυω*, admitem os mesmos autores a construção com acusativo cognato, no sentido de "tornar alguém escravo de" ou "fazer alguém servir a". Poder-se-ia arriscar uma tradução um tanto mais heterodoxa, compreendendo o artigo genitivo *τοῦ*, que, além de não ser antecedido de conjunção alguma, rege o infinitivo *δουλεύειν*, como um segundo complemento de *καταργέω*: "[…] a fim de que o corpo se veja livre [1] do pecado [e] [2] de continuar a nos fazer escravos do pecado". Isso, a despeito da tradição que, como a *New Oxford Annotated Bible*, de Michael Coogan (Ed.), Oxford; New York, OUP, 2010, prefere a desconfortável solução apresentada pela Vulgata hieronímica, que atribui ao verbo *καταργέω* a significação de "destruir" e ao verbo *δουλέω* simples complemento no dativo: "[…] *so that the body of sin might be destroyed, and we might no longer be enslaved to sin*". Esta hipótese encontra certamente fundamento na expressão tão paulina "corpo de morte" ou "corpo de pecado", o que, contudo, não resolve o problema levantado pelo genitivo articular *τοῦ*, nem pela consecutiva que lhe segue, inexistente no original grego.

[308] (Rm 6,5-11): "*εἰ γὰρ σύμφυτοι γεγόναμεν τῷ ὁμοιώματι τοῦ θανάτου αὐτοῦ, ἀλλὰ καὶ τῆς ἀναστάσεως ἐσόμεθα· τοῦτο γινώσκοντες ὅτι ὁ παλαιὸς ἡμῶν ἄνθρωπος συνεσταυρώθη, ἵνα καταργηθῇ τὸ σῶμα τῆς ἁμαρτίας, τοῦ μηκέτι δουλεύειν ἡμᾶς τῇ ἁμαρτίᾳ· ὁ γὰρ ἀποθανὼν δεδικαίωται ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας. εἰ δὲ ἀπεθάνομεν σὺν Χριστῷ, πιστεύομεν ὅτι καὶ συζήσομεν αὐτῷ, εἰδότες ὅτι Χριστὸς ἐγερθεὶς ἐκ νεκρῶν οὐκέτι ἀποθνῄσκει, θάνατος αὐτοῦ οὐκέτι κυριεύει. ὃ γὰρ ἀπέθανεν, τῇ ἁμαρτίᾳ ἀπέθανεν ἐφάπαξ· ὃ δὲ ζῇ, ζῇ τῷ θεῷ. οὕτως καὶ ὑμεῖς λογίζεσθε ἑαυτοὺς* [*εἶναι*] *νεκροὺς μὲν τῇ ἁμαρτίᾳ ζῶντας δὲ τῷ θεῷ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*".

[II] Porque a palavra da cruz, para os que estão morrendo, é loucura; mas para os que se estão salvando, [como] nós, é poder de Deus (1Cor 1,18).[309]

[III] Todavia alguém perguntará: "De que modo ressurgem [/ressuscitam, *ἐγείρονται*] os mortos? Com que espécie de corpo vêm eles?" Insensato! O que tu semeias não se faz vivo [*ζῳοποιεῖται*] se não morrer! E o que semeias não é o corpo que será gerado, mas um simples grão […] Mas Deus lhe dá um corpo conforme desejou, e a cada uma das sementes um corpo específico. Nem toda carne é a mesma carne, mas uma é a dos homens, outra, a carne dos animais; uma carne é a das aves, outra, a dos peixes. E há corpos celestes e corpos terrestres; mas uma é a glória [/esplendor] dos celestes, outra, a dos terrestres; uma é a glória do sol, outra, a da lua; e outra [ainda], a glória das estrelas: pois uma estrela difere da outra em glória. E assim também [se dá com] a ressurreição [*ἀνάστασις*] dos mortos: semeado [o corpo] na corrupção, ressurge na incorruptibilidade; semeado na desonra, ressurge em glória; semeado na fragilidade, ressurge em força; semeado corpo animado [*ψυχικόν*][310], ressurge corpo espiritual [*πνευματικόν*]. Se há o corpo animado, há também o espiritual, conforme foi escrito: "O primeiro homem, Adão, tornou-se uma alma vivente". O último Adão [tornar-se-á] um espírito vivificante. Mas em primeiro não [vem] o espiritual, e sim o animado, só então [vem] o espiritual. O primeiro homem [sendo] da terra, é terreno; o segundo, do céu; e qual o terreno, assim também os [demais] terrenos; e qual o celeste, assim também os celestes. E do mesmo modo como trazemos a imagem do terreno, traremos também a imagem do celeste. O que estou dizendo, irmãos, é que a carne e o sangue não podem herdar o Reino de Deus, nem a corrupção recebe a incorruptibilidade por herança. Vede bem, [o que] vos estou dizendo é um mistério: não dormiremos todos [o sono da morte], mas todos seremos transformados; num instante, num piscar de olho, no último [soar do] clarim: pois [ele] há de soar e os mortos se farão ressurgir incorruptíveis e nós seremos transformados. Pois é preciso que isto que é corruptível revista-se da incorruptibilidade, e o que é mortal revista-se da imortalidade. E quando o que é corruptível revestir-se da incorruptibilidade e o que é mortal revestir a imortalidade, então há de cumprir-se a palavra que está escrita: "A morte foi absorvida [/tragada] na vitória. Onde, ó Morte, a tua vitória? Onde, ó morte, o teu ferrão?". O ferrão da morte é o pecado; o poder do pecado, a lei. Graças [sejam dadas] a Deus, que nos concede a vitória por meio de nosso Senhor Jesus Cristo (1Cor 15,35-57).[311]

---

[309] (1Cor 1,18): "Ὁ *λόγος γὰρ ὁ τοῦ σταυροῦ τοῖς μὲν ἀπολλυμένοις μωρία ἐστίν, τοῖς δὲ σῳζομένοις ἡμῖν δύναμις θεοῦ ἐστιν*".

[310] A expressão *σῶμα ψυχικόν* precisa ser traduzida tendo em vista a antítese que o autor pretende estabelecer com a expressão subsequente, *σῶμα πνευματικόν*. A primeira refere-se a um corpo animado por uma *ψυχή*, "alma" ou "vida", donde o adjetivo latino *animale*. Trata-se, na verdade, do princípio vital, *anĭma*, que "anima" ou "vivifica" os corpos materiais ou naturais, daí a opção por "corpo animado", embora um tanto desajeitada, uma vez que o adjetivo "animado", no vernáculo, significa "dotado de vida e de movimento". A segunda, por sua vez, refere-se ao corpo "espiritual", de característica talvez mais etérea, pois entende-se que seja vivificado não pela *anima*, e sim pelo *πνεῦμα*, "sopro", "espírito" ou princípio inteligente, donde o latim *spiritus* (e às vezes *mens*) e o correspondente adjetivo *spiritale*. Não se trata, portanto, dum corpo de natureza "psíquica", conforme a tradução da *Bíblia de Jerusalém* o entende, e sim de natureza "física" ou "carnal", pois o vernáculo "psique" veio a significar não propriamente "princípio vital", e sim "mente", "alma" ou mesmo "espírito". Ademais, se se optasse por "corpo psíquico" para traduzir *σῶμα ψυχικόν*, não apenas a antítese pretendida por Paulo restaria inutilizada, pois entre "corpo psíquico" e "corpo espiritual" não haveria contraste significativo, como também, para manter-se alguma coerência, deveria ter sido utilizada a canhestra expressão "corpo pneumático", a fim de verter a expressão contrastante *σῶμα πνευματικόν*, o que seria no mínimo excêntrico.

[311] (1Cor 15,35-58): "*ἀλλὰ ἐρεῖ τις· πῶς ἐγείρονται οἱ νεκροί; ποίῳ δὲ σώματι ἔρχονται; ἄφρων, σὺ ὃ σπείρεις, οὐ ζῳοποιεῖται ἐὰν μὴ ἀποθάνῃ· καὶ ὃ σπείρεις, οὐ τὸ σῶμα τὸ γενησόμενον σπείρεις ἀλλὰ γυμνὸν κόκκον* [...] *ὁ δὲ θεὸς δίδωσιν αὐτῷ σῶμα καθὼς ἠθέλησεν, καὶ ἑκάστῳ τῶν σπερμάτων ἴδιον σῶμα. οὐ πᾶσα σὰρξ ἡ αὐτὴ σὰρξ ἀλλὰ ἄλλη μὲν ἀνθρώπων, ἄλλη δὲ σὰρξ κτηνῶν, ἄλλη δὲ σὰρξ*

[IV] E graças [sejam dadas] a Deus, [que] sempre nos conduz triunfantes em Cristo, e que e em todo lugar revela o aroma[312] do seu conhecimento [/de si] por meio de nós; porque somos perfume de Cristo para Deus entre os que se salvam e entre os que se perdem: para uns, odor que vem da morte para a morte; para outros, aroma quem vem da vida para a vida; e quanto a isso, quem é [apto] o bastante [para compreender]?[313] De fato, não somos como muitos que negociam com a palavra de Deus, porém falamos com sinceridade em Cristo, como [enviados] de Deus diante de Deus (2Cor 2,14-17).[314]

[V] Por conta disso, nós não cedemos ao mal [/desfalecemos][315]; e se o nosso homem exterior se corrompe, o nosso [homem] interior, contudo, dia a dia se renova. Pois [sendo] suave [e] transitório [o peso] das nossas aflições, pela sobrecarga [ele] nos prepara para a sobrecarga [do] peso eterno da glória [que nos aguarda]. Nós não consideramos as coisas que se veem, mas as que não se veem, pois as coisas que se veem são temporais, e as que se não veem, eternas (2Cor 4,16-18).[316]

[VI] Pois sabemos que se a nossa casa terrena, esta tenda[317], for dissolvida, temos uma habitação [que nos vem] de Deus, uma casa eterna nos céus, [que] não [foi] feita por mãos [humanas]. E nesse ínterim nos lamentamos, ansiando ser revestidos de nossa habitação do céu; e sem dúvida não nos encontraremos

---

πτηνῶν, ἄλλη δὲ ἰχθύων. καὶ σώματα ἐπουράνια, καὶ σώματα ἐπίγεια· ἀλλὰ ἑτέρα μὲν ἡ τῶν ἐπουρανίων δόξα, ἑτέρα δὲ ἡ τῶν ἐπιγείων. ἄλλη δόξα ἡλίου, καὶ ἄλλη δόξα σελήνης, καὶ ἄλλη δόξα ἀστέρων· ἀστὴρ γὰρ ἀστέρος διαφέρει ἐν δόξῃ. οὕτως καὶ ἡ ἀνάστασις τῶν νεκρῶν. σπείρεται ἐν φθορᾷ, ἐγείρεται ἐν ἀφθαρσίᾳ· σπείρεται ἐν ἀτιμίᾳ, ἐγείρεται ἐν δόξῃ· σπείρεται ἐν ἀσθενείᾳ, ἐγείρεται ἐν δυνάμει· σπείρεται σῶμα ψυχικόν, ἐγείρεται σῶμα πνευματικόν. εἰ ἔστιν σῶμα ψυχικόν, ἔστιν καὶ πνευματικόν. οὕτως καὶ γέγραπται· ἐγένετο ὁ πρῶτος ἄνθρωπος Ἀδὰμ εἰς ψυχὴν ζῶσαν, ὁ ἔσχατος Ἀδὰμ εἰς πνεῦμα ζῳοποιοῦν. ἀλλ᾽ οὐ πρῶτον τὸ πνευματικὸν ἀλλὰ τὸ ψυχικόν, ἔπειτα τὸ πνευματικόν. ὁ πρῶτος ἄνθρωπος ἐκ γῆς χοϊκός, ὁ δεύτερος ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ. οἷος ὁ χοϊκός, τοιοῦτοι καὶ οἱ χοϊκοί, καὶ οἷος ὁ ἐπουράνιος, τοιοῦτοι καὶ οἱ ἐπουράνιοι· καὶ καθὼς ἐφορέσαμεν τὴν εἰκόνα τοῦ χοϊκοῦ, φορέσομεν καὶ τὴν εἰκόνα τοῦ ἐπουρανίου. τοῦτο δέ φημι, ἀδελφοί, ὅτι σὰρξ καὶ αἷμα βασιλείαν θεοῦ κληρονομῆσαι οὐ δύναται οὐδὲ ἡ φθορὰ τὴν ἀφθαρσίαν κληρονομεῖ. ἰδοὺ μυστήριον ὑμῖν λέγω· πάντες οὐ κοιμηθησόμεθα, πάντες δὲ ἀλλαγησόμεθα, ἐν ἀτόμῳ, ἐν ῥιπῇ ὀφθαλμοῦ, ἐν τῇ ἐσχάτῃ σάλπιγγι· σαλπίσει γὰρ καὶ οἱ νεκροὶ ἐγερθήσονται ἄφθαρτοι καὶ ἡμεῖς ἀλλαγησόμεθα. δεῖ γὰρ τὸ φθαρτὸν τοῦτο ἐνδύσασθαι ἀφθαρσίαν καὶ τὸ θνητὸν τοῦτο ἐνδύσασθαι ἀθανασίαν. ὅταν δὲ τὸ φθαρτὸν τοῦτο ἐνδύσηται ἀφθαρσίαν καὶ τὸ θνητὸν τοῦτο ἐνδύσηται ἀθανασίαν, τότε γενήσεται ὁ λόγος ὁ γεγραμμένος· κατεπόθη ὁ θάνατος εἰς νῖκος. ποῦ σου, θάνατε, τὸ νῖκος; ποῦ σου, θάνατε, τὸ κέντρον; τὸ δὲ κέντρον τοῦ θανάτου ἡ ἁμαρτία, ἡ δὲ δύναμις τῆς ἁμαρτίας ὁ νόμος· τῷ δὲ θεῷ χάρις τῷ διδόντι ἡμῖν τὸ νῖκος διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ".

[312] O termo grego *ὀσμή* pode significar tanto um odor bom, daí "aroma", "fragrância", "perfume", quanto um odor neutro ou até desagradável, embora menos frequente, o que vai depender sempre do contexto.

[313] Ou então: "…quem é que se pode dizer suficientemente apto?" — E*rōtēma* este difícil de traduzir (*καὶ πρὸς ταῦτα τίς ἱκανός*;), não por sua estrutura sintática ou alguma outra complicação semântica, e sim por sua vagueza, uma vez ser praticamente impossível determinar exatamente a que se refere o pronome neutro plural *ταῦτα*.

[314] (2Cor 2,14-17): "*τῷ δὲ θεῷ χάρις τῷ πάντοτε θριαμβεύοντι ἡμᾶς ἐν τῷ Χριστῷ καὶ τὴν ὀσμὴν τῆς γνώσεως αὐτοῦ φανεροῦντι δι᾽ ἡμῶν ἐν παντὶ τόπῳ· ὅτι Χριστοῦ εὐωδία ἐσμὲν τῷ θεῷ ἐν τοῖς σῳζομένοις καὶ ἐν τοῖς ἀπολλυμένοις, οἷς μὲν ὀσμὴ ἐκ θανάτου εἰς θάνατον, οἷς δὲ ὀσμὴ ἐκ ζωῆς εἰς ζωήν. καὶ πρὸς ταῦτα τίς ἱκανός; οὐ γάρ ἐσμεν ὡς οἱ πολλοὶ καπηλεύοντες τὸν λόγον τοῦ θεοῦ, ἀλλ᾽ ὡς ἐξ εἰλικρινείας, ἀλλ᾽ ὡς ἐκ θεοῦ κατέναντι θεοῦ ἐν Χριστῷ λαλοῦμεν*".

[315] A tradição prefere, ao invés, verter o verbo *ἐγκακέω* por "desfalecer" ou "desanimar", a partir da Vulgata, que o traduz pelo latino *deficere*. Todavia, é possível *ἐγκακέω* se exprima mais adequadamente se preservada sua etimologia (*ἐν+κακία*), donde o "desfalecimento" ou "fraqueza de ânimo" considerar-se-iam "males", por expressarem uma espécie de covardia proveniente da renúncia a um mal moral.

[316] (2Cor 4,16-18): "*διὸ οὐκ ἐγκακοῦμεν, ἀλλ᾽ εἰ καὶ ὁ ἔξω ἡμῶν ἄνθρωπος διαφθείρεται, ἀλλ᾽ ὁ ἔσω ἡμῶν ἀνακαινοῦται ἡμέρᾳ καὶ ἡμέρᾳ. τὸ γὰρ παραυτίκα ἐλαφρὸν τῆς θλίψεως ἡμῶν καθ᾽ ὑπερβολὴν εἰς ὑπερβολὴν αἰώνιον βάρος δόξης κατεργάζεται ἡμῖν, μὴ σκοπούντων ἡμῶν τὰ βλεπόμενα ἀλλὰ τὰ μὴ βλεπόμενα· τὰ γὰρ βλεπόμενα πρόσκαιρα, τὰ δὲ μὴ βλεπόμενα αἰώνια*".

[317] Paulo considera o corpo como uma "tenda" (*σκηνή* ou *σκῆνος*) de carne.

> nus se nos despirmos, pois enquanto estamos nesta tenda, nos lamentamos, sobrecarregados [pelo fardo do corpo], de que não queremos ser despidos, mas [queremos] ser revestidos, a fim de que aquilo que é mortal seja absorvido pela vida. E quem nos preparou para isto [foi] Deus, que nos deu a garantia do espírito. Assim, sempre confiantes e cientes de que enquanto estamos em casa [*ἐνδημοῦντες*], neste corpo, estamos fora de casa [*ἐκδημοῦμεν*], longe de Deus. Pois é por meio da fé que caminhamos, não por meio do que é visível. Mantemo-nos confiantes, e preferimos estar fora de casa [*ἐκδημῆσαι*], longe do corpo, e estar em casa [*ἐνδημῆσαι*], junto a Deus. Pelo que também desejamos ardentemente, estando em casa, ou estando fora de casa, ser agradáveis a ele. Pois convém que todos nós nos manifestemos diante da tribuna de Cristo, a fim de que cada um obtenha aquilo [que merece] pelo que fez através do corpo, seja bom, seja ruim (2Cor 5,1-10).[318]

[VII] Portanto, se fostes ressuscitados com[319] Cristo, buscai as coisas de cima, onde o Cristo está, sentado à destra de Deus; considerai as coisas de cima, não as de sobre a terra. De fato, vós morrestes e a vossa vida oculta-se com Cristo, em Deus. Quando o Cristo for manifestado, [ele que é] a vossa vida, então também vós sereis com ele manifestados em glória (Col 3,1-4).[320]

Não se faz necessário esforço ingente a fim de verificar com que intensidade se contrastam as cores da mensagem paulina. Vejam-se as antíteses que se destacam nos excertos supracitados (I-VII): (I,1_a) se somos congênitos pela semelhança de sua morte (*τοῦ θανάτου αὐτοῦ*), também o seremos pela (I,1_b) de sua ressurreição (*τῆς ἀναστάσεως*); (I,2_a) deve-se morrer com Cristo (*ἀπεθάνομεν σὺν Χριστῷ*) e (I,2_b) reviver com ele (*συζήσομεν αὐτῷ*); (I,3_a) Cristo, que se fez ressurgir dos mortos (*ἐγερθεὶς*), (I,3_b) não morre mais (*οὐκέτι ἀποθνῄσκει*); (I,4_a) faz-se mister morrer para o pecado (*τῇ ἁμαρτίᾳ ἀπέθανεν*) e (I,4_b) viver para Deus (*ζῇ τῷ θεῷ*) (Rm 6,5-11); a palavra da cruz (II,1_a) é loucura (*μωρία*) (II,2_a) para os que estão morrendo (*τοῖς μὲν ἀπολλυμένοις*), (II,2_b) mas para os que se estão salvando (*τοῖς δὲ σῳζομένοις*), (II,1_b) é poder de Deus (*δύναμις θεοῦ*) (1Cor 1,18); ao que é semeado (III,1_a) não se lhe dá a vida (*ζῳοποιεῖται*), (III,1_b) se primeiro não se faz morrer (*ἐὰν μὴ ἀποθάνῃ*); (III,2_a) corpos há celestes (*σώματα ἐπουράνια*), (III,2_b) e corpos terrestres (*σώματα ἐπίγεια*), cada qual com sua

---

[318] (2Cor 5,1-10): "*οἴδαμεν γὰρ ὅτι ἐὰν ἡ ἐπίγειος ἡμῶν οἰκία τοῦ σκήνους καταλυθῇ, οἰκοδομὴν ἐκ θεοῦ ἔχομεν, οἰκίαν ἀχειροποίητον αἰώνιον ἐν τοῖς οὐρανοῖς. καὶ γὰρ ἐν τούτῳ στενάζομεν τὸ οἰκητήριον ἡμῶν τὸ ἐξ οὐρανοῦ ἐπενδύσασθαι ἐπιποθοῦντες, εἴ γε καὶ ἐκδυσάμενοι οὐ γυμνοὶ εὑρεθησόμεθα. καὶ γὰρ οἱ ὄντες ἐν τῷ σκήνει στενάζομεν βαρούμενοι, ἐφ' ᾧ οὐ θέλομεν ἐκδύσασθαι ἀλλ' ἐπενδύσασθαι, ἵνα καταποθῇ τὸ θνητὸν ὑπὸ τῆς ζωῆς. ὁ δὲ κατεργασάμενος ἡμᾶς εἰς αὐτὸ τοῦτο θεός, ὁ δοὺς ἡμῖν τὸν ἀρραβῶνα τοῦ πνεύματος. θαρροῦντες οὖν πάντοτε καὶ εἰδότες ὅτι ἐνδημοῦντες ἐν τῷ σώματι ἐκδημοῦμεν ἀπὸ τοῦ κυρίου· διὰ πίστεως γὰρ περιπατοῦμεν, οὐ διὰ εἴδους· θαρροῦμεν δὲ καὶ εὐδοκοῦμεν μᾶλλον ἐκδημῆσαι ἐκ τοῦ σώματος καὶ ἐνδημῆσαι πρὸς τὸν κύριον. διὸ καὶ φιλοτιμούμεθα, εἴτε ἐνδημοῦντες εἴτε ἐκδημοῦντες, εὐάρεστοι αὐτῷ εἶναι. τοὺς γὰρ πάντας ἡμᾶς φανερωθῆναι δεῖ ἔμπροσθεν τοῦ βήματος τοῦ Χριστοῦ, ἵνα κομίσηται ἕκαστος τὰ διὰ τοῦ σώματος πρὸς ἃ ἔπραξεν, εἴτε ἀγαθὸν εἴτε φαῦλον*".

[319] Liter. "fostes ressurgidos com" (*συν-ηγέρθητε*).

[320] (Col 3,1-4): "*εἰ οὖν συνηγέρθητε τῷ Χριστῷ, τὰ ἄνω ζητεῖτε, οὗ ὁ Χριστός ἐστιν ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ καθήμενος· τὰ ἄνω φρονεῖτε, μὴ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς. ἀπεθάνετε γὰρ καὶ ἡ ζωὴ ὑμῶν κέκρυπται σὺν τῷ Χριστῷ ἐν τῷ θεῷ· ὅταν ὁ Χριστὸς φανερωθῇ, ἡ ζωὴ ὑμῶν, τότε καὶ ὑμεῖς σὺν αὐτῷ φανερωθήσεσθε ἐν δόξῃ*".

respectiva glória (*δόξα*); (III,3_a) o corpo é semeado (*σπείρεται*), isto é, enterrado numa cova, para depois (III,3_b) renascer (*ἐγείρεται*); semeado (III,4_a) na corrupção (*ἐν φθορᾷ*), renasce (III,4_b) na incorruptibilidade (*ἐν ἀφθαρσίᾳ*); semeado (III,5_a) no opróbrio (*ἐν ἀτιμίᾳ*), ressurge (III,5_b) em glória (*ἐν δόξῃ*); semeado (III,6_a) na tibieza (*ἐν ἀσθενείᾳ*), ressurge (III,6_b) cheio de força (*ἐν δυνάμει*); semeado (III,7_a) corpo animado por um princípio vital, ou seja, por uma *anima* (*ψυχικόν*), ressurge (III,7_b) como corpo movido por um princípio inteligente, sopro ou espírito (*πνευματικόν*); (III,8_a) e se há o primeiro homem, o pecador Adão, (III,8_b) há também o último Adão, o justo Cristo; (III,9_a) mas um foi feito uma alma vivente (*εἰς ψυχὴν ζῶσαν*), (III,9_b) ao passo que o outro, um espírito que vivifica (*πνεῦμα ζῳοποιοῦν*); (III,10_a) uns vêm da terra (*ἐκ γῆς*), são os terrenos (*χοϊκοί*); (III,10_b) outros, do céu (*ἐξ οὐρανοῦ*), os celestes (*ἐπουράνιοι*); (III,11_a) faz-se preciso que o que é mortal (*θνητὸν*) (III,11_b) seja revestido de imortalidade (*ἀθανασίαν*) (1Cor 15,35-57); (IV,1_a) uns se salvam (*σῳζομένοις*); (IV,1_b) outros, porém, se perdem (*ἀπολλυμένοις*); (IV,2_a) duns exala o mau odor da morte (*ὀσμὴ ἐκ θανάτου*); (IV,2_b) doutros, o aroma da vida (*ὀσμὴ ἐκ ζωῆς*); (IV,3_a) uns, os mentirosos, se fazem mercadores da palavra divina (*καπηλεύοντες*); outros, como o apóstolo, falam com sinceridade (*ἐξ εἰλικρινείας*) (2Cor 2,14-17); (V,1_a) há um homem exterior (*ὁ ἔξω ἄνθρωπος*) e (V,1_b) o interior (*ὁ ἔσω*); e (V,2_a) se o primeiro se corrompe (*διαφθείρεται*), (V,2_b) o segundo se renova sempre (*ἀνακαινοῦται*); (V,3_a) suave e transitório (*παραυτίκα ἐλαφρὸν*) é o fardo das aflições terrenas (*τῆς θλίψεως*), em contraste (V,3_b) com o fardo eterno (*αἰώνιον βάρος*) da glória (*δόξης*); (V,4_a) não se deve dar valor ao que se vê com os olhos (*τὰ γὰρ βλεπόμενα*) e sim (V,4_b) o que se não vê (*τὰ δὲ μὴ βλεπόμενα*); isso, porque (V,5_a) o que se vê é temporal (*πρόσκαιρα*), (V,5_b) e o que é invisível, eterno (*αἰώνια*) (2Cor 4,16-18); (VI,1_a) uma é a habitação terrena (*ἡ ἐπίγειος οἰκία*); (VI,1_b) outra, a morada de Deus (*οἰκοδομὴν ἐκ θεοῦ*), que é morada celeste (*ἐν τοῖς οὐρανοῖς*); (VI,2_a) a primeira é uma tenda de carne (*σκήνους*), mortal; a segunda (VI,2_b), uma edificação que não foi feita por mãos humanas (*ἀχειροποίητον*), eterna (*αἰώνιον*); (VI,3_a) não se quer despir-se (*ἐκδύσασθαι*) do corpo, (VI,3_b) e sim revestir-se duma outra natureza (*ἐπενδύσασθαι*); (VI,4_a) a fim de que a natureza que morre (*τὸ θνητὸν*) seja (VI,4_b) tragada pela que vive (*ὑπὸ τῆς ζωῆς*); duas são as moradas antitéticas: (VI,5_a) habita-se numa casa (*ἐνδημοῦντες*), o corpo, que não é o seu lar, (VI,5_b) pelo que se vive simultaneamente em casa e longe de casa (*ἐκδημοῦμεν*), isto é, longe de Deus, a morada definitiva do homem; (VI,6_a) caminha-se com o auxílio da fé (*διὰ πίστεως*) — nas coisas que

se não veem, invisíveis aos olhos de carne —, (VI,6_b) não com o auxílio da visão das coisas que se veem (2Cor 5,1-10); (VII,1_a) devem-se buscar as coisas do alto (*τὰ ἄνω*), as coisas celestes, eternas e invisíveis aos olhos da carne, numa palavra, as coisas onde está Cristo sentado, à direita do Pai; (VII,1_b) não se devem buscar as coisas de baixo, da terra (*μὴ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς*), que são temporais, perecíveis e visíveis aos olhos da carne; (VII,2_a) os que visivelmente morreram (*ἀπεθάνετε*) com Cristo, (VII,2_b) com ele também possuem uma vida que está "oculta" (*κέκρυπται*), em Deus; (VII,3_a) esse Cristo, por quem se *morre* de cruz, (VII,3_b) é a própria *vida* (*ἡ ζωὴ ὑμῶν*) eterna em glória que se há de manifestar aos que ressuscitarem como ele (Col 3,1-4).[321]

Pelos exemplos citados, fica mais que evidente como o *sermo christianus*, que praticamente se inaugura com a epistolografia do prógono de Tarso, fincando raízes profundas na escrita de seu epígono anatólio[322], desdobra-se numa espécie de obra de tapeçaria (*στρωματεύς*), cujos esquemas e cuja coloração são de tonalidade intensamente antitética, como se bem pôde constatar pelos excertos traduzidos e brevemente analisados até aqui; tonalidade esta que com seu cromatismo contrastante há de não apenas influenciar mas também definir todo o pensamento cristão posterior, marcando definitivamente a cultura e, consequentemente, a filosofia e a literatura ocidentais. E o próprio Agostinho não poderá fugir a esse padrão, imerso que estava tanto na cultura do mundo greco-romano, conquanto já bem transformada nos estertores da Antiguidade dita Tardia, como também na mentalidade filosófico-religiosa de sua época, muito marcada pelo discurso de cunho retórico e pela filosofia neoplatônica, sem deixar de parte, obviamente, o pensamento de cunho gnóstico, como o do dualismo maniqueu, e, sobretudo, a dogmática cristã, até certo ponto incipiente, quando não, inconclusa.

---

[321] APÊNDICES G, H e I, ao final desta argumentação, apresentam excertos da obra de três autores significativos do período de fundação do *sermo christianus*, nos primeiros séculos da era Cristã: Inácio de Antioquia (*fl.* 68-107 d.C.), Melitão de Sardes (*fl.* 170-180 d.C.) e o autor anônimo do protréptico *A Diogneto* (séc. II d.C.). Trata-se de discursos que se destacam pelo emprego intenso de figuras retóricas, as quais se desdobram diante do pano de fundo antitético carne-espírito ou mundo-Deus. O texto de Inácio foi escolhido pela força e colorido das antíteses; o de Melitão, pelos espetaculares oximoros a que recorre, em linguagem poética comovente; o protréptico a Diogneto, por fim, foi escolhido por ilustrar de maneira paradigmática a condição paradoxal em que vivem os cristãos, desde sempre. Portanto: antítese, oximoro e paradoxo, a justificar as escolhas destes textos fundamentais no estabelecimento não apenas do *sermo*, mas também do *ἦθος Χριστιανικόν*.

[322] Inácio de Antioquia.

2.7 Cristologia do silêncio

> Felizes os que choram...
> Felizes os que têm fome e sede de justiça...
> Felizes os perseguidos por causa da justiça...
> Felizes sois [vós] quando vos acusem e persigam
> e digam todo mal contra vós, [mentindo] a meu respeito...
>
> (Mt 5,4; 6; 10-11)[323]

Tão impraticável quanto despropositado seria empreender uma análise retórica minuciosa de todas as figuras de elocução utilizadas por Agostinho nas *Confissões*, não apenas por esse elenco provavelmente já ter sido feito por algum erudito qualquer, mas principalmente porque fugiria aos objetivos e ao caráter deste estudo, prioritariamente filosófico. Demais, elencar as diversas figuras utilizadas pelo *rhetor* de Hipona seria tão maçante quanto inexequível, pois nem os manuais de retórica os mais tradicionais concordam quanto ao nome e às definições dessas figuras, menos ainda quanto à sua classificação, e isso já atestava o próprio Quintiliano, ao reconhecer a dificuldade de distinguirem-se os tropos das figuras[324], como se viu acima. O que se objetiva, ao invés, é analisar algumas das figuras filosoficamente mais relevantes nas *Confissões*, de modo especial as que servem ao propósito de ultrapassar as limitações do discurso meramente apofático, quando se pretenda falar *de* Deus. Seu caráter, como se presume, não pode deixar de ser fortemente antitético, não apenas pelo pano de fundo diante do qual estão construídas, como se vem esforçando por dizer até aqui, mas também paradoxal, uma vez ter vindo Deus, segundo explica o evangelista, "não para julgar o mundo, e sim para salvá-lo" (Jo 12,47)[325], pelo que a antítese "mundo-Deus" precisar ser dalgum modo atenuada, sob pena de tornar todo o discurso cristão uma grande aporia. Tem-se, por conseguinte, que as colunas antitéticas sobre as quais se ergue e apoia o pensamento cristão, originariamente duas, Deus e mundo, ou Espírito e carne, carecem duma como mediação, espécie dum terceiro pilar, que, à maneira dum tripé, possa equilibrar toda a estrutura do edifício das ideias de modo coerente, coeso e plausível. Trata-se, na verdade, de mediar a antítese, que deixaria, a partir dessa mesma mediação, de ser um paradoxo, ou seja, uma oposição inconciliável, por meio da inserção dum terceiro elemento,

---

[323] (Mt 5,4; 6; 10-11): "*μακάριοι οἱ πενθοῦντες* [...] *μακάριοι οἱ πεινῶντες καὶ διψῶντες τὴν δικαιοσύνην* [...] *μακάριοι οἱ δεδιωγμένοι ἕνεκεν δικαιοσύνης* [...] *μακάριοί ἐστε ὅταν ὀνειδίσωσιν ὑμᾶς καὶ διώξωσιν καὶ εἴπωσιν πᾶν πονηρὸν καθ' ὑμῶν* [*ψευδόμενοι*] *ἕνεκεν ἐμοῦ*".

[324] (*Inst. or.* 9,1,1-2).

[325] (Jo 12,47): "*οὐ γὰρ ἦλθον ἵνα κρίνω τὸν κόσμον, ἀλλ' ἵνα σώσω τὸν κόσμον*".

elemento mediador entre os polos antipodais mundo e Deus[326]. De modo estritamente filosófico, ou teológico, isto é, na dimensão das ideias, tal mediação se fez definitivamente por meio da Encarnação do Verbo, Cristo, que feito carne aproximou os dois polos até então irremediavelmente distantes, o humano e o divino. Trata-se, a partir desse prisma, e dum modo bem peculiar, de encontrar uma linguagem de certo modo cristológica, a não dizer trinitária, uma linguagem que faça a mediação entre os inconciliáveis, entre as antíteses supra-apontadas, como mundo-Deus ou carne-Espírito. E talvez nem conviesse dizer que se busca uma linguagem trinitária, pois não pode haver antítese entre Deus, o Pai, e o Espírito Santo, entre os quais interpõe-se Cristo, o Filho, que não se constitui de modo nenhum mediador entre Deus e o Espírito; ao contrário, o que se tem é unidade e não oposição, muito menos paradoxo. Ou então, pode-se arriscar dizer que a relação se aproxime duma de cunho oximorístico, onde o paradoxo seria apenas aparente, pois, conquanto sejam distintos, Pai, Filho e Espírito, são também, e sempre, o mesmo; sendo, portanto, diferentes e iguais, iguais e diferentes, de modo concomitantemente absoluto e absolutamente concomitante, para lançar mão duma antimetábole, figura das mais caras a Agostinho.

Portanto, fazia-se preciso encontrar uma linguagem que não apenas imprimisse destaque a essa oposição, como o fizeram Paulo de Tarso e Inácio de Antioquia, por exemplo, para citar os mais significativos, ressaltando a radical distância a separar o mundo dos homens do mundo de Deus, o mundo da carne do mundo do Espírito, mundo este que só se atinge, no caso do antioqueno, por meio do martírio, e no caso do tarsense, no muito padecer e labutar pelo "nome de Cristo"[327], mas que encontrasse na mediação um certo equilíbrio, pois quem poderia se arrogar o privilégio de saber o tempo certo (*καιρός*) da segunda e definitiva vinda do Cristo (*παρουσία*)? Seria preciso, enquanto se peregrinasse neste mundo, mundo em que as perseguições, como a que sofrera Inácio, já não mais existiam, mas que premia por soluções temporais de toda sorte, de cunho político inclusive, como as que devia tomar o bispo de Hipona, enfim, se fazia necessário encontrar uma linguagem que desse conta de louvar o Criador, mas também de falar dele, de apregoá-lo, no aqui e agora, sem contudo perder de vista o futuro definitivo do Sábado eterno em que se esperava repousar. Se no século em que foi martirizado

[326] Trata-se, na verdade, como se tem visto e se ainda há de ver adiante, duma mediação não mediada, duma como atenuação não atenuada, onde a antítese, à maneira do manto fúnebre de Penélope, se constrói desconstruindo-se, e se desconstrói sendo preservada, uma vez dar-se a atenuação no intercâmbio incessante de prisma, da carne ao Espírito e desse àquela, *mentis in ratione*.

[327] (At 9,16): "[Disse Cristo a Ananias:] 'Pois eu mesmo lhe mostrarei quanto *lhe* é necessário sofrer por causa do meu nome'." (*ἐγὼ γὰρ ὑποδείξω αὐτῷ ὅσα δεῖ αὐτὸν ὑπὲρ τοῦ ὀνόματός μου παθεῖν*) .

Inácio (II d.C.), conforme explica Chadwick (1993, pp. 77-99), era moeda corrente entre as mais diversas tendências do pensamento cristão, inspiradas por uma fusão entre a astrologia babilônia e a Escritura judeu-cristã[328], dentre as quais incluía-se por exemplo a do filósofo e também mártir Justino de Roma (*c.*100-165), acreditar que Cristo iria retornar e reconstruir Jerusalém[329], reinando com seus santos (*ἅγιοι*) por mil anos, na *Spätantike* de Agostinho, por outro lado, se essa tendência milenarista se não havia extinguido de todo, pelo menos havia arrefecido sobremodo. E se é verdade que para muitos cristãos o saque de Roma pelo rei *foederatus* visigodo Alarico I em 410 provocara pavores escatológicos, não se pode dizer que entre os espavoridos se encontrasse Agostinho, para quem as cidades e impérios estavam destinados a perecer, todos efêmeros, nesta "cidade dos homens", contemplando admirados, desde seu alvorecer ao fenecer, a glória da *ciuitas dei*, representada por sua Igreja, *in saeculo.*

Das figuras todas a que Agostinho recorre nas *Confissões* em busca duma linguagem que expressasse essa mediação não mediada, a mais significativa talvez seja o oximoro, que lhe permite negar afirmando e afirmar negando, ao ocultar o que pretende dizer, não para deixar de dizê-lo, e sim para dizê-lo além e melhor, por meio dum "silêncio", o silêncio do não-dizer, ou antes, do dizer-não-dizendo. Trata-se, *grosso modo*, de tentar estabelecer uma como que equação entre um A e um Ω, ambos inconciliáveis, ao menos na aparência, por serem antípodas um do outro, como carne [/matéria] e espírito, ou silêncio e som. Essa espécie de equação, contudo, não consiste exatamente numa pura e simples igualdade do tipo $A = \Omega$, o que seria impossível ante dois termos opostos, e sim num desdobramento, em que um termo X interpõe-se entre A e Ω, fazendo a mediação entre os antípodas, do seguinte modo: $A = X$ e $X = \Omega$, o que não equivale a dizer que $A = \Omega$; muito ao contrário, subentende-se por princípio a oposição inconciliável entre os dois, expressa na desigualdade $A \neq \Omega$. Portanto, depende apenas de X a

[328] O *Salmo* (89,4), "porque mil anos diante de seus olhos é como o dia de ontem" (*ὅτι χίλια ἔτη ἐν ὀφθαλμοῖς σου ὡς ἡ ἡμέρα ἡ ἐχθές*), era a luz sob a qual lia-se o primeiro capítulo do livro do *Gênesis*, compreendendo a duração do sétimo dia da Criação como sendo de mil anos; por outro lado, a partir da epístola paulina (pseudoepigráfica) aos *Hebreus* (4,4-9), entendia-se o sétimo dia como sendo simbólico do repouso celeste que gozariam os crentes fiéis: "E assim, resta ainda para o povo de Deus [a esperança] do Sábado [de repouso]" (*ἄρα ἀπολείπεται σαββατισμὸς τῷ λαῷ τοῦ θεοῦ*).

[329] Jerusalém havia sido praticamente destruída, pela segunda vez em 70 d.C. (a primeira havia sido em 587 a.C., pelas tropas babilônicas de Nabucodonosor), na grande revolta judaica (67-70), pelo general Tito, filho de Vespasiano, recém-empossado *imperator*; o mesmo Tito que pouco depois sucederia seu pai, em 79 d.C. Todavia, décadas mais tarde, já no império de Adriano, em meados da década de 130, tendo eclodido nova revolta, liderada esta por Simão bar Kokhba, ocorre a devastação definitiva da cidade e sua refundação em estilo helênico, agora sob o nome de *Aelia Capitolina*, e a consequente interdição da mesma aos hebreus. Na colina onde elevara-se outrora, sobranceiro, o templo de Yahwé, fez-se erguer um novo templo, desta vez em estilo greco-romano, em honra de Júpiter Capitolino.

conciliação ou mediação entre os termos antipodais A e Ω, como entre o Espírito e a carne, ou entre Deus e o mundo, como ocorre no caso de Cristo, por meio de sua Encarnação. O oximoro é a figura ou a ferramenta retórico-filosófica fundamental para que essa mediação se expresse na linguagem e no pensamento, mais por um não-dizer, embora muito dizendo, que por um dizer, embora sem dizer nada de substancial. Isso se dá do seguinte modo: ao dizer-se que Deus é princípio e fim, por exemplo, tem-se na aparência um paradoxo desalentador, pois o princípio é antípoda do fim e vice-versa, como A de Ω. Ora, sendo princípio, não pode ser fim; sendo fim, tão menos princípio. A oposição carece duma mediação, se quer ser "resolvida", o que se dá por um terceiro termo, X, que estabelece o elo entre A e Ω, nas seguintes equações, como se viu acima: $X = A$, $X = \Omega$, permanecendo, contudo, $A \neq \Omega$[330]. Portanto, em X, e somente em X, A e Ω dalgum modo se conciliam, por participação (ideia esta que não deixa de ser uma importante chave de leitura) na igualdade com um terceiro termo comum, o que não ocorre, todavia, por meio dum dizer reto, e sim oblíquo, um como que não-dizer, donde a linguagem do silêncio a que se aludiu. Esse não-dizer de tipo oblíquo, por sua vez, diz mais que o dizer de tipo reto e objetivo. Assim, ao retomar o exemplo, tem-se que Deus é princípio, por ser origem de tudo, mas também fim, por ser o destino de tudo, assim como o silêncio é silêncio por não dizer nada, por não se ouvirem sons, sendo todavia eloquente, porque "ouvem-se" nele mais palavras que nos sons das palavras proferidas pela boca: trata-se, pois, dum dizer sem dizer, um dizer sem palavras, ou ainda, um dizer silencioso, um dizer que diz mais quando silencia, que diz mais que as muitas palavras que se podem proferir. Do mesmo modo, o Ser supremo é *ἀρχή*, o princípio de tudo, mas é também o fim para o qual tudo retorna, *τέλος*, onde tudo deixa de não-ser em alguma escala para, com ele, ser verdadeira e plenamente.

Entretanto, a antítese suprarreferida, dum plano hermenêutico bem distante, pode-se dizer seja *também* e apenas aparente, pois o Ser, ao criar, confere o ser à criatura que, depois de ter-se afastado do Ser, deixando de ser plenamente, retorna ao Ser, para ser com ele novamente plena; embora deixe de ser plenamente, não deixa de ser completamente; conquanto se aproxime da plenitude do Ser, não deixa de não-ser em algum grau, ainda que cada vez menor. Ao dizer-se que é o princípio, nega-se que seja o fim; ao dizer-se fim, nega-se que seja o princípio: afirma negando e nega afirmando, portan-

[330] Donde estar mais que evidente que a tensão antitética se mantém, pois uma vez e sempre $A \neq \Omega$, mesmo com a mediação de X. De fato, tornar viável a comunicação entre dois polos duma antítese não significa desfazê-la pela igualdade, que resta sempre uma tarefa impossível, donde a referência a uma mediação não mediada.

to, mantendo um silêncio que fala sem dizer, dizendo tudo o que se quer falar. Pode-se ainda emprestar um dos felizes exemplos de Inácio de Antioquia[331], em sua *Epístola a Policarpo* (3,2), quando diz que Deus é invisível (*τὸν ἀόρατον*) e visível (*ὁρατόν*), ou antes, que sua natureza invisível se fez visível por nós (*δι᾽ ἡμᾶς*), em Cristo, isto é, por meio de sua mediação. Ao dizer-se, pelo recurso ao oximoro, que Deus é visível e invisível, encerra-se o discurso num paradoxo, ao menos aparente, pois se é visível, não pode ser invisível; se é invisível por natureza, não pode ser visível também. Dizem-se duas coisas que em conjunto nada dizem, restando o discurso num silêncio aporético; silêncio, todavia, que é por demais eloquente e que encerra verdade ulterior, dizendo sem dizer, isto é, sem palavras, e não dizendo nada, ao dizer com palavras. Embora a aporia permaneça, uma vez e sempre, daquele mesmo plano hermenêutico distante, pode-se dizer que a natureza divina, invisível aos olhos da carne, seja simultaneamente visível aos mesmos sentidos, o que se dá pela mediação do homem Cristo, Deus feito carne, uma vez que não deixa de ser Deus, cuja *natura* é invisível, nem homem, cuja *natura* é material, por conseguinte, visível: dá-se a mediação por meio duma *persona* que une duas naturezas, divina e humana, invisível e visível. Assim, enquanto Deus, não deixa de ser invisível; e como homem, permanece visível. O oximoro, portanto, concilia duas naturezas antipodais, aparentemente[332] inconciliáveis — conquanto em si mesmo preserve a inconciliação — por meio dum dizer que aparentemente nada diz, ou antes, diz o indizível, o próprio inefável. Patenteia-se, por consequência, o seu papel não apenas retórico, mas primordialmente filosófico, ao possibilitar que o indizível seja dito, que o inefável seja expresso, conquanto de modo oblíquo, uma vez que o que se diz se diz mais pelo não-dizer que pelo dizer alguma coisa.

2.7.1 A paz do gládio

> Não penseis que vim trazer paz à terra:
> não vim trazer a paz, mas o gládio.
>
> (Mt 10,34)[333]

> O paradoxismo [oximoro] [...] é um artifício de linguagem pelo qual as ideias e as palavras, geralmente opostas e contraditórias entre si, encontram-se aproximadas e combinadas de maneira que, conquanto pareçam opor-se e excluir-se reciprocamente, surpreendem a inteligência por uma concordância mais que espantosa, e produzem o sentido mais verdadeiro, assim como o mais profundo e mais enérgico.
>
> FONTANIER
> *Les figures du discours*[334]

---

[331] APÊNDICE G.

[332] (FONTANIER, 1977, p. 137) : *"de l'apparente contradiction des termes"*.

[333] (Mt 10,34): "*Μὴ νομίσητε ὅτι ἦλθον βαλεῖν εἰρήνην ἐπὶ τὴν γῆν· οὐκ ἦλθον βαλεῖν εἰρήνην ἀλλὰ μάχαιραν*".

Ímpar é a engenhosidade do oximoro[335], e é exatamente nessa imparidade que lhe que reside a "força" ou "verdade de expressão", no elegante dizer de Fontanier (1977, p. 137)[336], uma vez não poder nem ser tomado inteiramente ao pé da letra[337], sob pena de descambar no absurdo, tampouco figurada ou metaforicamente. Ao invés, deve ser lido o oximoro em sua integralidade, de modo ambivalente e simultâneo: uma de suas partes deve ser interpretada ou literalmente ou figuradamente (e aqui se trata duma disjunção excludente), enquanto a outra, de modo contrário. Veja-se o exemplo do conhecidíssimo apotegma: *Σπεῦδε βραδέως*, "Apressa-te com vagar"[338]. O primeiro termo, imperativo singular do verbo *σπεύδω*, "Apressa [-te]!", deve ser compreendido *ad litteram*, "Sê ligeiro!", "Age com presteza!"; o segundo, o advérbio *βραδέως*, "lentamente", "com vagar", deve ser tomado em sentido figurado, num como que segundo nível semântico, mais afastado do grau-zero a que a literalidade corresponderia. Donde então a leitura em dois patamares, tautócrona: a partir dum grau semântico zero, supondo-se haver uma acepção tida por primeira ou original, cujo critério pode bem ser etimológico, ter-se-ia o patamar *ad litteram*, ou "carnal", segundo a feliz admoestação paulina, "a letra mata, o espírito, porém, vivifica"[339]; doutro lado, num como que "desvio" ou distanciamento do grau-zero em direção a um sentido oblíquo, posterior, afastado do patamar semântico dito "carnal" ou *ad litteram*, ter-se-ia o patamar figurado, cujo parâmetro seria a realidade do Espírito, em se tratando do *sermo christianus*. Noutro exemplo, quando diz Agostinho *silentium facundum*, tem-se que o primeiro elemento da figura, *silentium*, deve ser compreendido de modo "carnal", *ad litteram*, em seu grau-zero, "silêncio", isto é, "ausência de som"; ao passo que o segundo, em sentido "espiritual", num distanciamento oblíquo do patamar-zero, numa palavra, dum ponto de vista "vivificante", como quem tem muito a dizer, embora o faça sem palavras sensíveis.

Tendo em vista essas considerações teóricas a respeito do oximoro, de par com o que se levantou no APÊNDICE J, muitíssimo vale a advertência a seguir.

---

[334] (FONTANIER, 1977, p. 137): *"Le Paradoxisme [...] est un artifice de langage par lequel des idées et des mots, ordinairement opposés et contradictoires entre eux, se trouvent rapprochés et combinés de manière que,* tout en semblant se combatre et s'exclure réciproquement*, ils frappent l'intelligence par le plus étonnant accord, et produisent le sens le plus vrai, comme le plus profond et le plus énergique."*

[335] No APÊNDICE J elencam-se várias considerações teóricas acerca do oximoro a partir dos mais diversos pontos de partida: literário, linguístico, psicológico, retórico; quanto às considerações de ordem filosófica, pode-se dizer que estão sendo feitas no decorrer desta argumentação.

[336] (FONTANIER, 1977, p. 137): *"[...] cette force, cette énergie et cette vérité d'expression [...]".*

[337] (*Id. ibid.*): "[o paradoxismo] não poderia, sem cair na absurdidade, ser compreendido ao pé da letra" (*il ne pourrait, sans absurdité, être pris à la lettre*).

[338] Em latim, *festina lente.*

[339] (2Cor 3,6): "*τὸ γὰρ γράμμα ἀποκτέννει, τὸ δὲ πνεῦμα ζῳοποιεῖ*".

Fique bastante claro — com relação ao que se disse em 2.2 *Cristologia do silêncio* — que, ao se dizer que a mediação de Cristo, assim como a do oximoro, "concilia" duas naturezas opostas, não se está dizendo que as aporias ou antíteses do discurso cristão se esfacelam. Bastante ao contrário. Cristo, assim como o oximoro, a não dizer incorpora, absorve *em si* os polos distintos, agora por si mediados, permanecendo, contudo, em sua própria natureza, absolutamente paradoxal, pois resta uma vez e sempre Deus e homem, o eterno Verbo e o carpinteiro nazareno crucificado, do mesmo modo como um oximoro do tipo de "silêncio eloquente" jamais deixa de ser contraditório, pois se é silêncio, não pode ser eloquente, e vice-versa. O que se está propondo é antes a abertura dum novo ângulo hermenêutico, ou melhor, a leitura a partir de dois ângulos hermenêuticos distintos, bifocais, porém tautócronos[340], que permitam decifrar uma mesma relação de duas maneiras distintas, fazendo com que por meio dessa contemplação bifocal as oposições pareçam desfazer-se. No caso cristão, essa oposição, conquanto mantenha-se na carne, inexiste no espírito, embora essa hermenêutica, no caso, se dê a partir da fé, fé que permite ao cristão viver simultaneamente em duas dimensões antitéticas: carne e espírito.

E mais, pode-se bem afirmar que a mediação da antítese pela inserção do oximoro desfaz a tensão tanto quanto Cristo, mediador entre o Uno-Deus e o homem-múltiplo, a desfez: *fide et spe*. De fato, se lícita é a analogia, pode-se bem dizer que a mediação, seja a do oximoro ou a do Cristo, "não veio trazer a paz, e sim o gládio" (Mt 10,34), ou antes, e bastante melhor: *a paz do gládio*: a paz do oximoro. Portanto, embora seja o Mediador por excelência, Cristo apenas abre as portas da razão ao homem, a não mencionar aqui as da fé e da esperança, que aproximam ao coração as razões dadas, a esse homem que segue imerso na multiplicidade da matéria, distante da Unidade do Espírito divino, unidade por que anseia tanto mais quanto se vê esfacelado, espedaçado em todas as direções por seu estado de "ignorância e dificuldade"[341], na carne, consequência da queda adâmica pelo *primum peccatum.* Apesar da mediação de Cristo, assim como apesar do oximoro, o homem segue cindido pelo gládio de sua condição absolutamente antitética, *in carne*, mantendo-se consolado, enquanto aqui vive, apenas e tão somente pela esperança de ali e além poder fruir da reunião de suas "partes" esfaceladas, dissi-

[340] Segundo uma hermenêutica exclusivamente gramatical, deixando as questões filosóficas de parte a fim de "desconstruir" o oximoro, poder-se-ia dizer que a interpretação da figura que se está propondo é uma do tipo literal-figurado, como se discorreu *supra*, onde a metade A do oximoro seria interpretada de modo literal e a B, de modo figurado.

[341] (*Dla* III, *passim*): *"ignorantia et difficultas".*

padas que foram por essa mesmíssima condição, que se expressa na *antítese* carne-espírito. E essa dilaceração da condição humana é brilhantemente ilustrada por Paulo, na célebre passagem de sua *Epístola aos Romanos* (7,14-25), ao reconhecer duas leis distintas e contrárias *em confronto* no interior do homem: a lei da carne e a do espírito. Embora anseie por este, aquela lhe obsta a vontade enferma, opondo-lhe duas realidades, antagônicas, e suas consequências éticas: o bem (*ἀγαθόν*), ou o que é belo e agradável (*καλόν*), desejado pela mente (*νοῖ*), embora não posto em prática, e o pecado (*ἁμαρτία*), odiado (*ὃ μισῶ*) pela mente, embora levado a efeito, numa *batalha* (*ἀντιστρατεύομαι*) que vira e revira o homem, do primeiro ao último dia de sua vida, e cujo fim não parece estar ao alcance (*παράκειμαι*) deste mundo carnal (*σάρκινος*) em que se encontra:

> Sabemos que a lei é espiritual, mas eu sou carnal, vendido como escravo sob [a lei do] pecado. Porque eu não sei o que faço: aquilo que não quero, coloco em prática, porém o que odeio, isso eu faço. E se eu faço o que não quero, concedo à lei que seja bela [*kalón*]. Agora não sou mais eu [que] a coloco em prática, e sim o pecado que em mim habita. Ora, eu sei que o bem [*agathón*] não habita em mim, isto é, em minha carne, pois querer o belo [*kalón*] está ao meu alcance, mas o praticá-lo, não. Com efeito, não faço o bem que quero, mas o mal que não quero, eu o pratico. E se eu faço o que não quero, não sou mais eu quem o pratica, mas o pecado que em mim habita. Eis então que descubro uma lei [operando] em mim: quando quero fazer o belo, é o mal que está ao meu alcance. E assim, eu me deleito na lei de Deus, segundo o homem interior, mas percebo uma outra lei em meus membros, que está *em guerra* [contra] a lei da minha mente, e que me toma como prisioneiro na lei do pecado, que está em meus membros. Que miserável homem sou eu! Quem me livrará deste *corpo de morte*? Porém graças [sejam dadas] a Deus por Jesus Cristo Senhor nosso. E deste modo, em minha mente, eu sirvo à lei de Deus; ao passo que, na carne, à lei do pecado.[342]

E aquela "ponte", de que fala Fahnestock[343], que visa "unificar os termos finais duma antítese não mediada", no discurso cristão, todavia, não se erige senão de modo "espiritual", pois a conciliação entre carne e espírito não pertence a esta realidade presente. Pelo que constitui-se o paradoxo condição inata e vital ao cristão, como se perce-

---

[342] (Rm 7,14-25): "*οἴδαμεν γὰρ ὅτι ὁ νόμος πνευματικός ἐστιν, ἐγὼ δὲ σάρκινός εἰμι πεπραμένος ὑπὸ τὴν ἁμαρτίαν. ὃ γὰρ κατεργάζομαι οὐ γινώσκω· οὐ γὰρ ὃ θέλω τοῦτο πράσσω, ἀλλ' ὃ μισῶ τοῦτο ποιῶ. εἰ δὲ ὃ οὐ θέλω τοῦτο ποιῶ, σύμφημι τῷ νόμῳ ὅτι καλός. νυνὶ δὲ οὐκέτι ἐγὼ κατεργάζομαι αὐτὸ ἀλλὰ ἡ οἰκοῦσα ἐν ἐμοὶ ἁμαρτία. οἶδα γὰρ ὅτι οὐκ οἰκεῖ ἐν ἐμοί, τοῦτ' ἔστιν ἐν τῇ σαρκί μου, ἀγαθόν· τὸ γὰρ θέλειν παράκειταί μοι, τὸ δὲ κατεργάζεσθαι τὸ καλὸν οὔ· οὐ γὰρ ὃ θέλω ποιῶ ἀγαθόν, ἀλλὰ ὃ οὐ θέλω κακὸν τοῦτο πράσσω. εἰ δὲ ὃ οὐ θέλω [ἐγὼ] τοῦτο ποιῶ, οὐκέτι ἐγὼ κατεργάζομαι αὐτὸ ἀλλὰ ἡ οἰκοῦσα ἐν ἐμοὶ ἁμαρτία. εὑρίσκω ἄρα τὸν νόμον, τῷ θέλοντι ἐμοὶ ποιεῖν τὸ καλόν, ὅτι ἐμοὶ τὸ κακὸν παράκειται· συνήδομαι γὰρ τῷ νόμῳ τοῦ θεοῦ κατὰ τὸν ἔσω ἄνθρωπον, βλέπω δὲ ἕτερον νόμον ἐν τοῖς μέλεσίν μου ἀντιστρατευόμενον τῷ νόμῳ τοῦ νοός μου καὶ αἰχμαλωτίζοντά με ἐν τῷ νόμῳ τῆς ἁμαρτίας τῷ ὄντι ἐν τοῖς μέλεσίν μου. ταλαίπωρος ἐγὼ ἄνθρωπος• τίς με ῥύσεται ἐκ τοῦ σώματος τοῦ θανάτου τούτου; χάρις δὲ τῷ θεῷ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν. ἄρα οὖν αὐτὸς ἐγὼ τῷ μὲν νοῖ δουλεύω νόμῳ θεοῦ τῇ δὲ σαρκὶ νόμῳ ἁμαρτίας.*"

[343] Veja-se o APÊNDICE J.

be inequivocamente no excerto traduzido do protréptico *A Diogneto*[344]; cristão que não pode deixar que a consciência de sua condição peregrina *in saeculo* se dilua em meio aos espinhos dos interesses e preocupações deste mundo carnal, como admoestou o Verbo na sua "parábola das sementes"[345], ou censurou Marta, em sua azáfama por servi-lo, enquanto recostava-se sua irmã Maria aos pés de seu Senhor, embevecida diante daquela "boa porção" que lhe estava sendo ofertada[346].

Vive-se, portanto, no agora e aqui da carne, embora a mente e o coração encontrem-se ali, no espírito, ou antes, embora o espírito viva *na* esperança de fruir do Espírito, ali e então. E nada há mais antitético do que a condição do homem, que embora na carne, vive no espírito, na esperança do Espírito. A mediação opera na carne, enquanto compreendida pela razão, no discurso e na vida; no entanto, essa mesma mediação, que aproxima a carne do espírito, pela fé e pela esperança, operações da mente sobretudo, não significa fruição do Espírito de Deus no aqui e agora da carne, pois, como bem antecipara Paulo, "o justo viverá da fé"[347]. A mediação — que se pode dizer "não mediada" —, por conseguinte, opera de modo adverbial ou acidental, modificando o viver na carne, aqui e agora, jamais de modo substancial, pois o que é carne segue carne; ela faz, pois, com que a carne passe a viver *em* e *por* o Espírito, mas não antecipa a aproximação ou, se se pode dizê-lo, a união definitiva, o que se dará unicamente no Sábado eterno, a despeito dos rompantes místicos de uns e outros, êxtases que não ultrapassam o efêmero dum único e cintilante instante, como bem se dera conta Agostinho[348].

Vê-se, portanto e ao fim, que nesse caso a mediação não opera diluição alguma da antítese; antítese que, bastante ao contrário, recrudesce: tão mais quanto dela mais se toma consciência. De fato, a mediação intensifica a antítese ao incitar o homem, inquieto pela condição fragmentada e peregrina em que se encontra, distante da fonte da Vida e do Ser, a reencontrá-la, o que *na carne* só é possível de modo oblíquo, em si e por si, embora na graça, através duma jornada interior[349], no mais profundo abismo e no cume mais excelso de si mesmo[350]. Quanto mais ciente de sua condição de *auersio* e mais desejoso de sua *conuersio ad esse*, mais o contraste se intensifica e se faz sentir, recrudescendo a tensão, o que tem levado muitos às raias da razão, ou da insanidade, num

---

[344] Veja-se o APÊNDICE H.
[345] (Mt 13,1-23; Mc 4,1-20.)
[346] (Lc 10,42): "*τὴν ἀγαθὴν μερίδα*".
[347] (Gl 3,11; Rm 1,17; Hb 10,38): "*ὅτι ὁ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται*".
[348] (*Conf.* 7,17,23).
[349] E também do louvor, como se há de ver no final deste trabalho.
[350] (*Conf.* 3,6,11).

sôfrego e radical entusiasmo por evadir-se das "cadeias" da carne em que se veem aprisionados, porém de que não lograrão escapulir senão quando lhes sobrevier aquele tempo sem tempo do Espírito.

2.8 Mediação não mediada e reconciliação

> Enquanto homem, é mediador; enquanto Verbo, porém, não é intermediário, porque igual a Deus e Deus com Deus e simultaneamente um único Deus.
>
> (*Conf.* 10,43,68)[351]

> O navio que é grande no rio é pequenino no mar.
> O leme que para um navio é grande para outro é pequeno.
>
> SÊNECA (*Ep.* 5,43)[352]

É tarefa das mais interessantes e relevantes para o curso desta argumentação observar como o oximoro, que paira sobre pano de fundo altamente antitético, foi utilizado nas *Confissões* por Agostinho, num âmbito teológico-filosófico específico (e no discurso cristão *grosso modo* por outros tantos autores), como instrumento de mediação entre polos antipodais aparentemente inconciliáveis. Entretanto, como se disse *supra*, trata-se duma mediação não mediada, pois levada a efeito por uma figura que preserva em si o paradoxo, a menos seja interpretada de modo bidimensional, a partir de dois ângulos hermenêuticos distintos, embora simultâneos, carne e espírito.

Se Cristo, por um lado, ao fazer-se carne, torna-se o mediador entre Deus e os homens, *reconciliando* dois polos antipodais aparentemente inconciliáveis, por outro, surgia um falso mediador, a prometer uma mediação que não pode realizar. De fato, se o mediador é verdadeiro por ser semelhante aos homens e a Deus, aproximando as duas naturezas, carnal e espiritual, a multiplicidade da matéria à unidade do Verbo divino, constituindo-se um perfeito oximoro, uma vez ser Deus e homem, o falso, por sua vez, se fazia mediador numa associação às avessas, ao contrário de Cristo, a quem se é associado por uma comunhão no amor de Deus. Portanto, esse falso mediador se associa aos homens pelo diapasão do pecado, guardando em comum com eles, ao contrário do amor de Deus, no caso da reconciliação de Cristo, a soberba, que é amor de si e nada de bom concilia (*Conf.* 10,43,67):

> Quem haveria [eu] de encontrar, que me [pudesse] *reconciliar* contigo? Ambicionaria eu ir ter com os anjos? Por meio de que súplica? Por quais [ri-

---

[351] (*Conf.* 10,43,68): *"In quantum enim homo, in tantum mediator, in quantum autem uerbum, non medius, quia aequalis deo et deus apud deum et simul unus deus".*

[352] Sêneca (*Ad Lucilium epistulae morales* 5,43): *"nauis quae in flumine magna est in mari paruula est; gubernaculum quod alteri naui magnum alteri exiguum est".*

tos][353] sagrados? Muitos, empreendendo retornar a ti, e por si mesmos não o podendo, conforme ouço [por aí][354], experimentaram estas coisas e precipitaram-se no desejo de visões curiosas e merecidamente se viram tomados por ilusões [/enganos]. De fato, buscavam-te, exaltados pela elevação de [sua] doutrina, mais mostrando que batendo em seus peitos[355], e atraíram a si, por meio duma semelhança de coração, os que [*lhes*] são concordes e as potestades deste ar [Ef 2,2], associadas à sua soberba, pelas quais, por meio de faculdades mágicas, haveriam de ser enganados. Buscavam o mediador, por quem se fizessem purificar, e não era [ele]. Na verdade, era o diabo que se transfigurava em anjo de luz [2Cor 11,14]. E seduziu intensamente a carne soberba, porque ele mesmo não estava num corpo de carne. Eles eram efetivamente mortais e pecadores; porém tu, Senhor, a quem soberbamente buscavam reconciliar-se, [és] imortal e sem pecado. No entanto, importava que o mediador entre Deus e os homens [1Tim 2,5] possuísse algo semelhante a Deus, [e] algo semelhante aos homens, a fim de que não fosse semelhante aos homens numa e noutra coisa e [ficasse] longe de Deus, ou [que fosse] numa e noutra semelhante a Deus e ficasse longe dos homens, e desse modo não fosse um mediador. Falso, portanto, aquele mediador, pelo qual merece a soberba ser enganada, [o que se dá] através dos teus secretos juízos. Uma coisa possui [em comum] com os homens, a saber, o pecado; outra quer parecer possuir [em comum] com Deus, *que*, pelo fato de não estar coberto pela mortalidade da carne, se faça mostrar como se fosse imortal. Mas porque o salário do pecado é a morte [Rm 6,23], isto [mesmo] possui em comum com os homens, daí o [fato de] estar igualmente condenado à morte.[356]

---

[353] O termo latino é *sacramentum*, cujo significado no campo semântico cristão é mais que conhecido. Todavia, o termo já aparece em Varrão (*De lingua latina* 5,180) e em Cícero (*De republica* 2,60), segundo o *Oxford Latin Dictionary*, entre alguns outros nomes, com o sentido de juramento feito por duas partes dum processo litigioso de reclamação; mas também em Cícero (*De officiis* 1,36) e César (*De bello gallico* 6,1,2), só para citar esses, com o sentido de juramento de lealdade militar; e, por fim, em Apuleio (*De deo Socratis* 22), com o sentido de "iniciação" em algum mistério. Esse último talvez seja o sentido aqui na passagem de Agostinho, uma vez que a pergunta retórica seguramente não admite que por meio dalgum sacramento possa alguém reconciliar-se com Deus, o que não parece ser muito apropriado ao pensamento católico de Agostinho, de modo especial numa obra cujo nome, *Confissões*, é sinônimo do próprio sacramento da Reconciliação, que também se denomina sacramento da Penitência ou do Perdão. E com efeito, que pretende Agostinho com a confissão de seus pecados senão reconciliar-se com Deus e consigo mesmo, pela penitência e pelo perdão? Por outro lado, conforme o restante da passagem faz ver, a alusão aos mistérios pagãos e, de modo especial, à teurgia neoplatônica dum Porfírio é assaz evidente.

[354] A referência seguramente é aos neoplatônicos e de modo mais específico ao pensamento religioso-filosófico de Porfírio, cuja obra *De regressu animae* parece ser o ponto alto. Todavia, a elevação, seja por meio de ritos, seja por meio de exercícios (*ἀσκήσεις*) espirituais, era já prática comum no Ocidente pré-cristão, ao menos desde os pitagóricos (*Magna Graecia*), para não ir mais longe.

[355] *Exserentes potius quam tundentes pectora:* Agostinho estabelece aqui o contraste entre o bater no peito, como sinal de humildade, penitência e arrependimento, e o dar o peito à mostra, de cabeça soerguida, como sinal de altivez e presunção.

[356] (*Conf.* 10,43,67): *"Quem inuenirem, qui me* reconciliaret *tibi? ambiendum mihi fuit ad angelos? qua prece? quibus sacramentis? multi conantes ad te redire neque per se ipsos ualentes, sicut audio, temtauerunt haec et inciderunt in desiderium curiosarum uisionum et digni habiti sunt inlusionibus. elati enim te quaerebant doctrinae fastu exserentes potius quam tundentes pectora et adduxerunt sibi per similitudinem cordis sui conspirantes et socias superbiae suae potestates aeris huius, a quibus per potentias magicas deciperentur, quaerentes mediatorem, per quem purgarentur, et non erat. diabolus enim erat transfigurans se in angelum lucis. et multum inlexit superbam carnem, quod carneo corpore ipse non esset. erant enim illi mortales et peccatores, tu autem, domine, cui reconciliari superbe quaerebant, immortalis et sine peccato. mediator autem inter deum et homines oportebat ut haberet aliquid simile deo, aliquid simile hominibus, ne in utroque hominibus similis longe esset a deo aut in utroque deo similis longe esset ab hominibus atque ita mediator non esset. fallax itaque ille mediator, quo per secreta iudicia tua superbia meretur inludi, unum cum hominibus habet, id est peccatum, aliud uideri uult habere cum deo, ut, quia carnis mortalitate non tegitur, pro inmortali se ostentet. sed quia stipendium peccati mors est, hoc habet conmune cum hominibus, unde simul damnetur in mortem".*

O verdadeiro mediador, por sua vez, ao contrário do falso, estabelece uma "sintonia" de amor com os homens, amor voltado para Deus, ao contrário do amor de si, que sintoniza, pelo orgulho, o homem ao falso mediador. De fato, Cristo é o mediador porque carregou a mortalidade dos homens em si, o que tinha em comum com eles, e a imortalidade e a justiça de Deus, que o fazia semelhante ao Pai: pois enquanto homem, era mediador, mas não enquanto Verbo, *em* que era igual a Deus (*Conf.* 10,43,68):

> Porém o verdadeiro mediador, que por tua secreta misericórdia fizeste ver e enviaste aos homens, a fim de que por seu exemplo aprendessem também a própria humildade, aquele mediador de Deus e dos homens, o homem Cristo Jesus, entre os mortais pecadores e o justo imortal se manifestou: mortal com os homens; justo, com Deus, de modo que — porque o salário da justiça é vida e paz [Rm 8,6] — por meio de [sua] justiça, associada a Deus, esvaziasse a morte [2Tim 1,10] dos ímpios [então] justificados [Rm 4,5], a qual [morte] com eles quis ter em comum. Ele foi apresentado aos antigos santos, para que, assim como eles mesmos, [que] por meio da fé em *sua* paixão futura [puderam ser salvos] [1Tim 2,4], assim também nós, pela fé [em *sua* paixão] pretérita, pudéssemos ser salvos. Na verdade, enquanto homem, [ele é] mediador [apenas]; enquanto Verbo, porém, não [é] um intermediário [*medius*], porque [é] igual a Deus [Fl 2,6], e Deus *com* Deus [Jo 1,1], e simultaneamente um único Deus.[357]

Essa mediação, por possuir uma natureza no mínimo ambivalente, a não dizer contraditória, pois Cristo é homem e Deus, múltiplo, enquanto homem, uno, enquanto Deus-Verbo; um só Deus, estando todavia na presença de Deus (*apud deum*); enfim, não se pode expressar um tal mediação não mediada, em sua própria natureza, senão por uma linguagem absolutamente antitética, paradoxal, como se pode ver na passagem a seguir (*Conf.* 10,43,69), mas que guarda uma re-conciliação ulterior, no próprio Cristo, ou antes, no reconhecimento de sua condição una e múltipla, carnal e espiritual — numa palavra, se é lícito dizê-lo, em sua condição oximorística, por ser divino e humano, simultaneamente, sem o qual reconhecimento, contudo, que requer uma compreensão ou leitura que lhe seja adequada, de tipo bidimensional, a antítese jamais se faria dalgum modo re-conciliar:

> Como nos amaste, [ó] bom Pai,
> [tu] que não poupaste o teu Filho único,
> mas o entregaste por nós,
> ímpios!

---

[357] (*Conf.* 10,43,68): *"Verax autem mediator, quem secreta tua misericordia demonstrasti hominibus et misisti, ut eius exemplo etiam ipsam discerent humilitatem, mediator ille dei et hominum, homo Christus Iesus, inter mortales peccatores et inmortalem iustum apparuit, mortalis cum hominibus, iustus cum deo, ut, quoniam stipendium iustitiae uita et pax est, per iustitiam coniunctam deo euacuaret mortem iustificatorum inpiorum, quam cum illis uoluit habere conmumem. hic demonstratus est antiquis sanctis, ut ita ipsi per fidem futurae passionis eius, sicut nos per fidem praeteritae, salui fierent. in quantum enim homo, in tantum mediator, in quantum autem uerbum, non medius, quia aequalis deo et deus apud deum et simul unus deus".*

Quomodo nos amasti, pater bone
qui filio tuo unico non pepercisti
sed pro nobis inpiis tradidisti eum

Como nos amaste,
[a nós,] por quem
Ele não julgou ser uma usurpação ser igual a ti,
[e] se fez submisso até à morte de cruz;
Ele, [o] único livre dentre os mortos,
que tem o poder de dispor de sua alma e
que tem o poder de tomá-la novamente.

quomodo nos amasti
pro quibus
ille non rapinam arbitratus esse aequalis tibi
factus est subditus usque ad mortem crucis (Fil 2,6; 8)
unus ille in mortuis liber
potestatem habens ponendi animam suam et
potestatem habens iterum sumendi eam

Por nós [ele se fez] vencedor e vítima, para ti:
e por isso [é] vencedor, porque vítima.

pro nobis tibi uictor et uictima
et ideo uictor quia uictima

Por nós [ele se fez] sacerdote e sacrifício, para ti:
e por isso [é] sacerdote, porque sacrifício.

pro nobis tibi sacerdos et sacrificium
et ideo sacerdos quia sacrificum

[Ele] que nos faz filhos, para ti,
de servos [que éramos],
ao nascer, de ti,
ao se fazer servo, por nós.

faciens tibi nos
de seruis filios
de te nascendo
nobis seruiendo

[É] com razão [que] tenho nele uma vigorosa esperança,
porque [tu] hás de sanar todas as minhas enfermidades,
por meio dele,
que está sentado à tua destra
e intercede junto a ti em nosso favor,
do contrário perderíamos as esperanças.

merito mihi spes ualida in illo est
quod sanabis omnes languores meos
per eum
qui sedet ad dexteram tuam
et te interpellat pro nobis

alioquin desperarem

Muitas e grandes são [mesmo] as enfermidades,
muitas e grandes.
Mas a tua medicina é mais abundante.

multi enim et magni sunt idem languores
multi et magni
sed amplior est medicina tua

Podíamos pensar que o teu Verbo
estivesse distante da união com o homem,
e que tivesse perdido as esperanças em nós,
se não se tivesse feito carne
e habitado entre nós.

potuimus putare uerbum tuum
remotum esse a coniunctione hominis
et desperare nobis
nisi caro fieret
et habitaret in nobis .

E tendo a quietude do silêncio a tudo envolvido
e a noite em sua corrida chegado a meio curso
seu Verbo todo-poderoso
desde os céus
dos régios tronos
precipitou-se
inexorável guerreiro
para o meio da terra da devastação
levando a espada penetrante
[de] sua indissimulada injunção .

Sabedoria de Salomão
(Sb 18,14-16)[358]

[358] (ΣΟΦΙΑ ΣΑΛΩΜΩΝ 18,14-16): "*ἡσύχου γὰρ σιγῆς περιεχούσης τὰ πάντα καὶ νυκτὸς ἐν ἰδίῳ τάχει μεσαζούσης ὁ παντοδύναμός σου λόγος ἀπ᾽ οὐρανῶν ἐκ θρόνων βασιλείων ἀπότομος πολεμιστὴς εἰς μέσον τῆς ὀλεθρίας ἥλατο γῆς ξίφος ὀξὺ τὴν ἀνυπόκριτον ἐπιταγήν σου φέρων*".

minha confissão
meu Deus
diante da tua presença
a ti se faz :

silenciosa
e não silenciosa :

silencia o estrépito (das palavras)
clama o afeto (do coração) .

AGOSTINHO
(*Conf*. 10,2,2)[359]

[359] (*Conf*. 10,2,2): *"Confessio itaque mea, deus meus, in conspectu tuo tibi tacite fit et non tacite: tacet enim strepitu, clamat affectu".*

3 SILÊNCIO

et erat tunc spiritus uolans
et tenebrae circumferebantur
et *silentium*
sonus uocis hominis nondum erat

Ezdrae Quartus[360]

3.1 Pródromos

Logo no primeiro livro das *Confissões* (1,4,4), ao buscar uma maior compreensão a respeito de Deus[361], Agostinho se vê levado a elencar vários de seus "atributos", os quais se encontram em flagrante contradição uns com os outros, constituindo paradoxos ou, quando não, perfeitos oximoros, por apenas parecerem inconciliáveis.

A tese que se propõe aqui é a de que os atributos ou pseudoatributos[362] divinos constantes desta passagem devem ler-se diante do pano de fundo antitético que se esforçou por desdobrar no segundo capítulo deste trabalho, pano de fundo esse em que se destaca a oposição mundo-Deus ou carne-espírito, quando então se deixam compreender não exatamente como paradoxos, e sim como oximoros, cuja oposição resta mais aparente que real. Têm-se, na verdade, oposições que à primeira vista parecem irredutivelmente paradoxais, mas cujo antagonismo se confunde com uma mudança de perspectiva. De fato, carne e espírito só se opõem ao serem considerados a partir da mesma perspectiva, no mesmo plano, jamais em planos ou a partir de focos distintos. Veja-se que ao encarnar-se, se por um lado opera a mediação entre o céu e a terra, por outro, contudo, Cristo cria um desafio ao pensamento humano: compreendê-lo, a ele e sua natureza, a partir de ângulos antipodais. Se o oximoro, ao permitir a inserção dum terceiro termo, faz a mediação entre polos opostos, assim como a encarnação do *Lógos*,

---

[360] (4Es 6,39): "Havia então o Espírito que pairava; e as trevas espalhavam-se por toda parte; e o silêncio. Ainda não havia o som da voz do homem..." [Quarto livro de Esdras: *V.T. Pseudepigrapha*].

[361] (*Conf.* 1,4,4): *"Quid es ergo, deus meus?"*

[362] A questão dos atributos ou predicados divinos é menos simples do que parece à primeira vista. Segundo Aristóteles, como se sabe, o predicado é um termo que se atribui ao sujeito de um enunciado, seja através de afirmação ou negação, podendo constituir uma espécie de "qualidade" ou "característica" que, conquanto não pertença à essência do objeto, é por essa mesma essência determinada. Eis o problema: em última instância, aquilo que não pertence à essência de Deus é dele independente, o que traz desafios insuperáveis ao pensamento cristão. Agostinho não ficou alheio à questão. No tratado *De Trinitate*, desenvolvendo o filósofo pensamentos que aparecem de modo embrionário já nas próprias *Confissões*, Deus não pode ser predicado como uma qualquer natureza, uma vez constituir-se tudo aquilo que se pode predicar a seu respeito, redundando, por conseguinte, em ser ele mesmo sua própria beleza, sabedoria, eternidade, enfim, todas as suas perfeições. Cf. (*Conf.* 13,38,53): *tua quies tu ipse es*; (4,16,29): *cum tua magnitudo et tua pulchritudo tu ipse sis*, etc.

obriga a adoção duma linguagem de natureza bifocal, se é lícito dizê-lo, que precisa ser igualmente lida e compreendida de modo simultâneo a partir de dois focos distintos, num esforço de dinamismo surpreendente. E a metáfora parece ser das mais apropriadas, pois o termo "bifocal", comumente associado à ótica, refere-se às lentes que contemplam duas distâncias focais distintas, ambas corretivas da visão: uma, da visão de perto, *Nahebild;* a outra, da visão de longe, *Fernbild*.

Duas visões, portanto, a de perto e a de longe: visão segundo o mundo ou a carne, visão segundo Deus ou o Espírito. É certo que nem todos os paradoxos são oximoros, e talvez nem todos os oximoros possam ser lidos pela mesma chave de leitura; tampouco é este o objetivo desta argumentação, isto é, traduzir os oximoros, e sim mostrar como, ao modo duma chave mestra, esta linguagem de tipo bifocal que o oximoro engendra permite que se abram as portas que facultem falar de Deus (*de deo dicere*), possibilitando a Agostinho superar a linguagem insuficiente da apófase.

Se se diz que os oximoros medeiam polos antipodais, fazem-no com não pouca frequência por meio da inserção dum termo médio, que pode ser (*a*) pré-existente, (*b*) um termo composto, ou ainda (*c*) a simples aglutinação dos termos antitéticos em questão, considerados nesse caso como o próprio termo médio. Assim, numa relação antitética t_1-t_2 entre os termos A e Ω, por exemplo, em que se pretenda mediar a oposição, considera-se a aglutinação entre A e Ω como o próprio termo médio, A-Ω, na seguinte disposição: t_1=A, t_m=A-Ω, t_2=Ω, quando então o t_m A-Ω medeia a antítese tida por inconciliável, isto é, o paradoxo em que consiste a diferença A≠Ω, uma vez que A-Ω é, ou participa, tanto de A como de Ω, embora não seja exclusivamente nem A nem Ω. E se os três termos não se fazem evidentes à primeira vista no oximoro, isso não lhe constitui um vício; ao contrário, é exatamente daí, dessa obliquidade da linguagem, que extrai o seu vigor, a sua *dúnamis*, ao surpreender, despertando, para muito além da razão, algum tipo de comoção do espírito, uma certa perplexidade diante do incompreensível, do inaudito, do inexplicável, do impossível, desse absurdo mesmo que o oximoro expressa, aparentando dizer o contrário do que quer de fato fazer, ou então, no sóbrio latim de Quintiliano: *aliud ostendisse quam petas*[363]. Lembre-se, contudo, embora já se tenha despendido argumentos mais que bastantes acerca deste ponto, que a mediação do oximoro não destrói a antítese, pois resta a figura simultaneamente A e Ω, o que em si mesma constitui sempre um paradoxo, donde ser A e Ω, não sendo nem A, tampouco Ω.

[363] (*Inst. or.* 9,1,20).

E exatamente por isso, por preservar em si o paradoxo, esse termo médio (t_m), embora faça a mediação entre os termos antitéticos, engendra por sua vez problema de difícil solução, uma vez requerer, por sua própria natureza, isto é, por ser a aglutinação dos dois opostos — simultaneamente A e Ω, porém sem ser exclusivamente nem A nem Ω —, enfim, uma vez requerer uma apreciação de tipo bifocal a que seja compreendido corretamente. Sendo assim, o t_m A-Ω precisa ser visto diante do pano de fundo antitético suprarreferido, onde a distinção mundo-Deus ou carne[/matéria]-Espírito se destaque, fazendo brilhar sua luz sobre o paradoxo-pseudoparadoxo. Portanto, o termo A deve ser visto segundo o prisma do Espírito ou de Deus, ao passo que o termo Ω, segundo o prisma da carne ou do homem [/mundo]; e o termo A-Ω, por fim, a partir de ambos os prismas simultaneamente. Tome-se como ilustração o suprarreferido oximoro constante da *Epístola a Policarpo* (3,2)[364], de Inácio de Antioquia, que opõe a visibilidade de Deus (ὁρατόν) à sua invisibilidade (ἀόρατον). Trata-se, aqui, do Cristo mediador, que, na perspectiva do Espírito ou de Deus, é invisível, mas na da carne ou do homem, é visível. Têm-se, por conseguinte, duas perspectivas distintas, que se destacam continuamente ao fundo, Deus e mundo, Espírito e matéria. Ao situar o oximoro em planos distintos, é verdade, a antítese se atenua, como que se diluindo ante a inexistência de oposição real, restando tão somente uma diferença de perspectiva. Assim, o que se considera morte, na dimensão material, torna-se a própria vida, na dimensão espiritual; o que é dor, faz-se purificação; o que é castigo, retribuição; o que é fim, torna-se recomeço, e assim sucessivamente. Contudo, essa dupla perspectiva requer um esforço incessante, praticamente impossível de sustentar, esforço de compreensão de todo elemento carnal pelo prisma que lhe é antipodal, o espiritual, isso por estar o homem mergulhado nela, carne que lhe pesa e o absorve, distante assaz da "mansão do Senhor", daquela Eternidade sabática em que a Sabedoria do Todo está em tudo.

As dimensões carnal e espiritual, portanto, devem ser vistas simultaneamente sob um mesmo prisma, prisma bifocal, por meio da ação mediadora do oximoro. Todavia, assim como no caso das lentes de foco duplo, que precisam dum período de adaptação do olho a que sirvam a seu propósito, a visão bifocal estimulada pelo oximoro não se faz compreender de imediato, apresentado uma imagem aparentemente distorcida, paradoxalmente absurda daquilo que, uma vez acostumada, ou antes, uma vez "focada" a visão, se faz ver com a devida clareza, não mais como um paradoxo imerso no absur-

[364] Cf. o subitem 2.7 "Cristologia do Silêncio" de par com o APÊNDICE I.

do, e sim como uma suprarrealidade dinâmica, que merece ser vista a partir de dois prismas distintos, mas tautócronos, a fim de que seja compreendia em sua realidade simultaneamente imanente e transcendente, carnal e espiritual. Pois bem, isso é o que se dá com o oximoro utilizado por Inácio, entre visível e invisível. Se o Cristo enquanto homem, além de ser visível, é também audível, investigável, numa palavra, compreensível, enquanto Verbo de Deus, ao invés, além de ser invisível, é inapreensível, a não dizer inaudível e imperscrutável.

Portanto, a aparente antítese só se resolve pela adoção de foco ou perspectiva dupla, concomitantemente humana e divina: a primeira, humana, é uma visão de perto, *Nahebild*, mais filosófica, se se pode dizê-lo; a segunda, a divina, uma visão de longe, *Fernbild*, mais retórica[365]. Pela perspectiva filosófica, observa-se "de perto" aquilo que se pode observar, racionalizar, apreender, dentro dos limites da razão, que delimita e inspeciona o que se pode dimensionar e inserir em categorias, numa palavra, o aspecto "visível", mas que de modo nenhum se limita à "visão" dos olhos; ao contrário, o aspecto dito visível se quer primordialmente perceptível aos olhos da mente, como algo que é passível de compreensão. Pelo prisma retórico, por outro lado, quando então se veem as coisas "de longe", veem-se antes ideias de caráter genérico, menos precisas, como se se tratasse duma visão panorâmica dos fatos e objetos, que não se limitam ou definem tão facilmente em categorias, e que mais se adaptam aos sentimentos que à razão, mais à intuição que à "observação", seja esta baseada na experiência ou, como é o caso, exclusivamente na razão. E é possível ainda dizer-se, dilatando um tanto a metáfora, que se trata duma distinção bem próxima da que se fazia entre a melhor conjectura (*δόξα*) e o conhecimento científico (*ἐπιστήμη*) a que se pode chegar, seja pelo distanciamento do

[365] Armando Plebe e Pietro Emanuele, em seu *Manual de Retórica* (1992, pp. 29-31), explicam que se se pretendesse "caracterizar" o estilo retórico em contraste com o filosófico, bastante útil seria a teoria de Adolf Hindelbrand exposta em seu *Das Problem der Form in der bildenden Kunst*, "que distingue o estilo da visão de longe, *Fernbild*, do estilo da visão de perto, *Nahebild*." Com todo efeito, explicam os autores, a retórica tem como procedimento característico "um estilo que visa a determinar um tema, apresentá-lo em seu peso cultural e humano" e "propor uma solução para ele", o que se configura como um estilo *Fernbild*. Por outro lado, a filosofia, "embora visando ao universal, aspira a dar ao tema um tratamento analítico, através de um estilo *Nahebild*." Na *Metafísica* (2,993b), segundo esses autores (1992, p. 30), Aristóteles, ao tratar do conhecimento ou "contemplação" da verdade (*ἡ περὶ τῆς ἀλήθειας θεωρία*) recorre a um analogia, a partir do provérbio *τίς ἄν θύρας ἁμάρτοι*; "Quem poderia errar [o alvo] da porta?", para ilustrar a comparação, dizendo que o método retórico (é o que se depreende, embora o filósofo não o mencione) assemelha-se a alguém que pretenda atingir uma porta (que é assaz grande para que seja alvejada com acerto) com uma flecha, ao passo que aquele que se deixa pautar pelo método filosófico procura analisar-lhe os detalhes em riqueza. E mais, é bem "típico de uma visão de conjunto, como a da retórica", explicam Plebe e Emanuele (*ibid.*), que esteja "muito mais sujeita às diversidades dos pontos de vista do que a visão de perto", pois a porta a que Aristóteles se refere "aparece segundo perspectivas bem diferentes para quem tiver um *Fernbild* de cima, da direita ou da esquerda, enquanto que àquele que a examinar de perto as diferenças de perspectivas serão quase inexistentes".

senso comum, seja por uma aproximação de cunho especulativo. Todavia, aqui não se trata da aquisição e sim da possibilidade de demonstração desse conhecimento, que se daria "a distância", de modo mais ou menos oblíquo, por meio das ferramentas retóricas, como a indução dos exemplos (*παραδείγματα*), de par com entimemas (*ἐνθυμήματα*) e figuras (*σχήματα*), por um lado, ou de modo mais "aproximado", ou seja, técnico-científico, por meio de uma linguagem marcadamente apodíctica (*ἀπόδειξις*)[366].

3.1.1 Retórica do silêncio

Diante do que se disse até aqui, percebe-se facilmente a importância do pano de fundo antitético que se configurou e enriqueceu ao longo dos primeiros séculos do cristianismo, no que se vem denominando "discurso cristão" (*sermo christianus*). Na dimensão humana, teoricamente compreensível, imerge o homem em paradoxo, em perplexidade, pois as oposições não se conciliam; na dimensão espiritual, onde tudo deveria ser inapreensível, as antíteses parecem resolver-se. Supõe-se daí o ter-se utilizado Agostinho do oximoro, exatamente por ter percebido haver duas dimensões em jogo e ser necessário utilizar-se duma linguagem capaz de abarcá-las ambas, a carnal e a espiritual: a dimensão da perplexidade, da condição humana fraturada, imersa em *ignorantia* e *difficultas*, e a dimensão eterna do espírito, onde não há contradição e em que tudo se resolve.

No quarto capítulo do primeiro livro das *Confissões* (1,4,4), desfila autor uma série de oposições, aparentemente paradoxais, a fim de elaborar não uma definição de Deus, mas uma indefinição, ou seja, a fim de expressar sua estupefação ante o indefinível, que se quer inefável, mas de que é preciso dizer, seja o que e como for. E se é necessário dizer algo dele, não se o faz a fim de defini-lo, e sim de expressar sua indefinição, sua atemporalidade, sua incomensurabilidade, sua sabedoria além da conta, entre tais. Nesse sentido o oximoro não coopera para definir o indefinível ou para tornar possível dizer o que não se pode dizer; nem pretende Agostinho, ao dizer de Deus alguma coisa, conseguir circunscrevê-lo aos ditames da razão ou aos limites da linguagem; quer,

[366] A partir dessas considerações é possível verificar como a retórica e a filosofia não se antagonizam de fato, como se costuma às vezes supor, prestando-se antes auxílio mútuo, ao permitirem abordagens concomitantes a partir das perspectivas ou focos que lhes são característicos, o que, ao invés de obstar, faculta leituras cada vez mais enriquecedoras, as quais levam em consideração tanto o distanciamento duma visão retórica como a proximidade da perspectiva filosófica.

antes de mais, dizê-lo enquanto ilimitado, enquanto indefinível, enquanto inefável; numa palavra, quer dizer o indizível ao dizer do indizível de modo indizível dizendo-o indizível[367]. Nesse sentido, elabora-se uma como que retórica do silêncio, que pretende dizer não dizendo, muito mais do que o que se diz ao dizer, ou seja, dizendo, quando então nada de fato se consegue dizer. O oximoro, em seu silêncio, não diz por palavras, senão obliquamente, o que quer subentendido. De fato, não diz o termo médio, não diz não haver antítese, não diz não haver paradoxo, não diz da oposição carne-espírito. Nada disso diz. Não diz ao dizer, mas ao não dizer, diz isso tudo. E nesse silêncio do não-dizer, o oximoro consegue elevar o discurso a uma como que dimensão do não-dizer, ou antes, à supradimensão do Espírito, que é a dimensão do Silêncio, a dimensão da inefabilidade divina.

3.1.2 Apologia do *exemplum*

Julga-se necessário aqui um breve *excursus* a respeito dos exemplos a que se tem recorrido neste trabalho. Assim como se justificam nesta argumentação alguns recursos retóricos semelhantes aos adotados pelo autor estudado, como quiasmos e antimetáboles, para citar apenas dois dos mais insólitos e por isso mesmo mais surpreendentes, justifica-se igualmente o recurso aos exemplos (*παραδείγματα*). Com efeito, se se recorre à retórica, às imagens, às paixões com o fito de argumentar, e se se recorre às figuras para produzir um movimento circular e espiralado que diga sem dizer e nada diga dizendo, como se vem tentando demonstrar até aqui, não apenas por necessidade inerente ao objeto tratado, mas igualmente a fim de elaborar-se uma linguagem toda especial e apta a discorrer sobre aquilo que se tem por inapreensível, uma linguagem que se pretenda tão enigmática e silenciosa quanto o objeto em questão, do mesmo modo se dá com o recurso aos *exempla*, cuja função, no caso, é primordialmente argumentativa, conforme explica Aristóteles nos *Analíticos posteriores* (1,1 71a,1-10): "[...] e é desse

[367] Essa construção talvez restasse mais transparente numa língua declinada, cujas desinências de caso fizessem o que a posição das palavras (*τάξις*) e as preposições nem sempre logram fazer com a mesma precisão no vernáculo. O primeiro "indizível" é simples acusativo, complemento verbal direto do verbo "dizer" (dizer *o indizível*, i.é, dizer *aquilo* que não se pode dizer); o segundo se diz complemento indireto, por estar sendo regido por uma preposição, como a latina *de*, que rege ablativo, ou a grega *περί*, que no caso pediria genitivo (dizer *do* indizível, i.é, dizer algo *a respeito dele*); o terceiro é adjunto adverbial, que se resolveria com um ablativo em latim, ou dativo em grego (*de modo* indizível, i.é, dizê-lo e dizer dele *dum modo inaudito*, que se aproxime ou simule, tanto quanto possível, a inefabilidade daquilo que se pretende dizer, embora se o saiba indizível); o quarto, por fim, é predicativo do objeto direto, outro acusativo, portanto (dizê-lo *indizível*, i.é, dizer o e do indizível de modo indizível sem deixar de *dizer que ele é indizível*, ou seja, sem deixar de dizer que se está dizendo algo que se não pode dizer).

mesmo modo também que os [argumentos] retóricos se fazem persuasivos: seja por meio de exemplos, que é uma espécie de indução, seja por meio de entimemas, que são uma espécie de silogismo"[368]. Todavia, não se trata apenas e tão somente de argumentar pela autoridade dos exemplos, como recomenda a retórica clássica e endossa a práxis, inclusive a filosófico-científica, e sim da própria circularidade espiralar que se vem esforçando por iluminar. Os exemplos cooperam com este movimento espiralar ao contornar o tema, descrevendo uma como que órbita em seu entorno, como se fosse possível contorná-lo, acumulando volta sobre volta, mas em aclive, rumo a uma progressiva iluminação do assunto, que não se realiza senão duma forma circular, contorno após contorno, aspecto após aspecto, exemplo após exemplo. Trata-se, em verdade, de "apalpadelas" que se dão a cada circuito cumprido, a cada movimento de aproximação, quando então o objeto se vai tornando cada vez menos enigmático, embora jamais se desvende totalmente o enigma; movimento esse de aproximação, cujo padrão representa-se tão convenientemente quanto possível pela metáfora da espiral, cuja forma bem expressa a ideia de "circularidade" em que se precipita a argumentação, que, ao dar voltas e mais voltas em torno do mesmo eixo, aparenta não sair do lugar. Entretanto, à maneira da voragem dum redemoinho, a argumentação espiralar sorve o pensamento abismo adentro: quanto mais se sobe, tanto mais do abismo se aproxima; quanto mais se intenta argumentar, mais se faz ouvir o silêncio; quanto mais se pretende explicar, mais enigmático se revela este profundo silencioso da eternidade que se quer penetrar.

3.2 *Confissões* 1,4,4

Após o esforço propedêutico empreendido nesses como que pródromos, volta-se a atenção agora ao texto das *Confissões* (1,4,4), a ver como Agostinho aplica as ferramentas retórico-filosóficas que dominava com tanta propriedade para tentar dizer Deus ou algo de Deus, expandindo os limites de seu discurso[369].

---

[368] (*Anal. post.* 1,1 71a): "*ὡς δ' αὔτως καὶ οἱ ῥήτορικοὶ συμπείθουσιν· ἢ γὰρ διὰ παραδειγμάτων, ὅ ἐστιν ἐπαγωγή, ἢ δι' ἐνθυμημάτων, ὅπερ ἐστὶ συλλογισμός*".

[369] É essencial reter no espírito, com relação ao excerto traduzido (*Conf.* 1,4,4), que os adjetivos, seja em grau superlativo ou normal, e também os particípios, encontram-se todos no vocativo, pelo que se deve subentender, do princípio ao fim, a interlocução entre um sujeito que fala (*sursum uertens cor*) e um *tu* que o ouve em silêncio; não se tratando de modo nenhum dum frio e distante elenco de atributos quaisquer. No que tange à tradução da passagem, vale dizer que se deu preferência por traduzir os particípios de modo literal, evitando-se o gerúndio e as adverbiais, não apenas para manter um certo padrão facilitador da análise, mas principalmente por constituírem os particípios, nesta passagem ao menos, "predicativos" do Ser supremo e segundos-termos dos oximoros, os quais concorrem para o estabelecimento do

(*Conf*. 1,4,4):

O que és [tu], então, meu Deus?
Quid es ergo, deus meus?

O que, pergunto [eu], senão o Senhor Deus?
quid, rogo, nisi dominus deus?

Pois quem é senhor, à exceção do Senhor?
quis enim dominus praeter dominum?

Ou então quem [é] Deus, à exceção do nosso Deus?
aut quis deus praeter deum nostrum?

[§ Ó *tu*, que és …]

[o] supremo,
summe

[o] ótimo,
optime

[o] potentíssimo,
potentissime

[o] onipotentíssimo,
omnipotentissime

[i] [o] misericordiosíssimo e [o] justíssimo,
misericordissime et iustissime

[ii] [o] secretíssimo e [o] presentíssimo,
secretissime et praesentissime

[iii] [o] belíssimo e [o] fortíssimo,
pulcherrime et fortissime

[iv] [o] estável e [o] incompreensível,
stabilis et inconprehensibilis

[v] [o] imutável, que muda todas as coisas,
inmutabilis, mutans omnia

---

paradoxo. Demais, ao contrastar um particípio com uma oração adverbial reduzida de gerúndio ou com uma temporal, por exemplo, rompe-se o ritmo todo da passagem, desfazendo a cuidadosa série de paralelos antitéticos que sem dúvida o "ourives" Agostinho esforçou-se por burilar. E se tivessem sido traduzidos os segundos "hemistíquios" por subordinadas adverbiais, perder-se-ia uma parte considerável da *dúnamis* pretendida pelo contraste paradoxal que o oximoro desperta. Diante disso, optou-se por manter uma certa rigidez formal, sintático-morfológica, ainda que em detrimento da fluidez da tradução, que nem é o objetivo deste trabalho, o que se fez em prol dum apuro semântico e da análise filosófica. Os termos que se incluem entre colchetes, por sua vez, constituem apenas acréscimos da tradução, que o sentido do original endossa, como é o caso dos artigos masculinos no singular, [o], que precedem os superlativos e demais adjetivos ou particípios, uma vez que o latim não possui essa classe gramatical. O artigo nesses casos expressa o absoluto das qualidades que se atribuem a Deus, uma vez que o sentido superlativo dos adjetivos por si só não é capaz de expressar essa particularidade no português contemporâneo. Por fim, as palavras inseridas entre colchetes e precedidas de barras [/…] são apenas opções de tradução que servem a facilitar o entendimento quando a escolha lexical não pareceu suficiente.

[vi] [o] nunca novo, [o] nunca velho,
numquam nouus, numquam uetus

[vii] [o] que renova todas as coisas;
innouans omnia

[o] que conduz os soberbos à velhice[370] e eles não [o] sabem;
in uetustatem perducens superbos[a] et nesciunt

[viii] [o] que sempre age, sempre em repouso,
semper agens, semper quietus

[ix] [o] que recolhe e que não necessita [de nada];
colligens et non egens

[x] [o] que [não apenas] contém [/carrega],
portans
mas também [o] que preenche e [o] que protege,
et implens[371] et protegens

[xi] [o] que cria e [o] que nutre,
creans et nutriens,
[o] que perfaz,
perficiens

[xii] [o] que quer, conquanto nada *te* falte.
quaerens, cum nihil desit tibi

[§ Ó Senhor, …]

[xiii] [tu] amas e não [te] inflamas,
amas nec aestuas

[xiv] [tu] te perturbas de avidez e és imperturbável,[372]
zelas et securus es

---

[370] A oposição se estabelece aqui sobre um desvio de tradução, entre "o que renova" (*innouans*) e "o que torna velho" (*in uetustatem perducens*). A edição de Martinus Skutella (*Bibliotheca Teubneriana*) indica neste passo (1,1,4, p. 3, linha 23) uma citação do livro de Jó (9,5). Todavia, esta citação difere substancialmente entre as versões grega e latina. Na versão dos LXX, de cuja tradução latina antiga supõe-se Agostinho ter disposto, assim está o versículo: "o que *envelhece* os montes e [eles] não [o] sabem" (*ὁ παλαιῶν ὄρη καὶ οὐκ οἴδασιν*); na Vulgata hieronímica, mais próxima da versão hebraica, assim está literalmente: "o que *trasladou* os montes e [eles] não [o] souberam" (*qui transtulit montes et nescierunt*), a qual estabeleceu o padrão para as eruditas edições francesa e inglesa: da École Biblique de Jérusalem-Cerf (*Bible de Jérusalem*): *"Il déplace les montagnes à leur insu"*, e a edição não menos bem cuidada da Oxford University Press (*New Oxford Annotated Bible, 4th ed.*), traduzida do hebraico: *"he who removes mountais, and they do not know it"* (הַמַּעְתִּיק הָרִים וְלֹא יָדֵעוּ אֲשֶׁר הֲפָכָם בְּאַפּוֹ: // *hamaᶜtiyq hāriym wĕlōᵓ yālāᶜû ᵓăšer hăpāḵam bĕᵓapōw*). Essas versões, contudo, diferem do texto de que dispunha Agostinho, conforme se depreende dos manuscritos que sobreviveram à passagem do tempo.

[371] "O que preenche" traduz o particípio *implens*, "o que completa", exatamente por estar "contido em". Na verdade, a relação se estabelece com o particípio do primeiro termo, "o que porta" ou "o que contém", donde "continente", que é antítese de "conteúdo".

[372] Ou talvez: "Estás tomado de cuidados/preocupações [*zelas*] e sem cuidado/preocupação algum/a [*securus*]".

[xv] [tu] sentes pesar e não sofres,[373]
paenitet te et non doles

[xvi] [tu] te irritas e és tranquilo,
irasceris et tranquillus es

[xvii] [tu] mudas as obras e não mudas [teu] desígnio,
opera mutas nec mutas consilium

[xviii] [tu] retomas o que encontras e [que] nunca perdeste,
recipis quod inuenis et numquam amisisti

[xix] [tu] nunca [estás] desprovido [/carente] e te regozijas com os ganhos,
numquam inops et gaudes lucris

[xx] [tu] nunca [és] avaro e exiges usuras.
numquam auarus et usuras exigis

[xxi] muito se te dá a fim de que [tu] fiques devendo,
supererogatur tibi ut debeas
e quem é que possui algo que não [seja] teu?
et quis habet quicquam non tuum?

[xxii] [tu] restituis as dívidas, [*tu*, que] a ninguém deves,[374]
reddis debita nulli debens

[xxiii] [tu] perdoas as dívidas, [*tu*,] que [com isso] nada perdes.[375]
donas debita nihil perdens

[xxiv] E que dissemos, meu Deus,
et quid diximus, deus meus

minha vida, minha santa doçura,
uita mea, dulcedo mea sancta

ou o que é que se diz,
aut quid dicit aliquis

quando [se] diz algo a teu respeito?
cum de te dicit?

[xxv] E ai dos que se calam a teu respeito,
et uae tacentibus de te

porque [embora] loquazes, são mudos.
quoniam loquaces, muti sunt.[376]

---

[373] Ou ainda: "[tu] sofres arrependimento e não sofres". O latino *paeniteō*, "causar" ou "sentir "insatisfação", "pesar" e "arrependimento", implica uma afecção do espírito, um sentimento de dor ou de tristeza, o que sem dúvida é antagônico a "não sofrer" ou "não sentir dor" (*non dolēre*). O próprio verbo pronominal vernáculo "arrepender-se", muito utilizado para traduzir o latino *paeniteō*, implica o lamentar ou sofrer pelo mal cometido.

[374] Ou: "[tu] restituis as dívidas, não devendo a ninguém".

[375] Ou: "[Tu] perdoas [/saldas] as dívidas, não perdendo nada [/não sofrendo detrimento algum]".

[376] Para um comentário mais extenso sobre alguns pares de oposições (iii, iv, v, vi, x, xi, xiv, xx) que aparentemente não constituem oximoros, veja-se o APÊNDICE O.

3.2.1 Não se deve não dizer o indizível

Desnecessário, diante do que se disse até aqui e do próprio contexto de *Conf.* 1,4,4, empreender um comentário minucioso de cada par de oximoros, uma vez estar patente o objetivo de Agostinho na passagem[377]. Com efeito, *se* no primeiro parágrafo do livro inaugural (C*onf.* 1,1,1) pede a Deus que o procure, ao invocá-lo, e que o invoque, ao crer nele[378], por meio da fé, que, em última instância, lhe foi dada pela graça de Deus[379], e que pela humanidade de Cristo lhe foi *in*-spirada[380], o que, é lícito supor-se, se deu pela ação do Espírito (*spīritus/ in-spīrō*); e *se* no parágrafo seguinte (1,2,2) se questiona sobre o modo como pode proceder a esse invocar pela fé, se toda *in*-vocação é chamamento (*uocare*) para dentro de si[381], e sobre o lugar onde possa o Criador alojar-se em seu interior, interior de criatura[382], esse Deus-Criador que fez o céu e a terra e tudo o que existe[383]; e como ainda mesmo o céu e a terra, criados por ele, poderiam contê-lo[384], uma vez que nada do que existe existiria sem Deus[385], e o próprio homem, que, como ele reconhece, existe (*et ego sum*), e lhe está a pedir que penetre o interior de sua alma (*ut uenias in me*), ele que também foi criado por Deus e nem existiria não fosse pela criação divina, esse homem, que simplesmente não "seria" (*qui non essem*) se Deus, que é o Ser supremo (*summum esse*), nele não estivesse (*nisi esses in me*):

> […] Portanto, eu não existiria, Deus meu, eu não existiria de modo nenhum, a não ser que tu existisses em mim. Ou melhor, eu não existiria a não ser que eu existisse em ti, de quem, por quem, em quem [existem] todas as coisas [Rm 11,36][386]. E sendo assim, Senhor, sendo assim, para onde é que te invoco, uma vez que estou em ti? Ou donde é que tu virias para [dentro de] mim? Pois para onde me hei de afastar do céu e da terra, a fim de que aí então venha para [dentro de] mim o meu Deus, que disse: "Eu mesmo preencho o céu e a terra" [Jr. 23,24]?[387]

---

[377] Para que se conseguisse uma maior nitidez na "visualização" dos oximoros, empreendeu-se a sua substantivação e inserção numa tábua comparativa, conforme consta no APÊNDICE N.

[378] (*Conf.* 1,1,1): *"quaeram te, domine, inuocans te et inuocem te credens in te"*.

[379] (*Id. ibid.*): *"inuocat te, domine, fides mea, quam dedisti mihi […]"*.

[380] (*Id. ibid.*): *"[…] quam [fidem] inspirasti mihi per humanitatem filii tui"*.

[381] (*Conf.* 1,2,2): *"[…] quoniam utique in me ipsum eum inuocabo"*.

[382] (*Id. ibid.*): *"et quis locus est in me, quo ueniat in me deus meus?"*.

[383] (*Id. ibid.*): *"quo deus ueniat in me, deus, qui fecit caelum et terram"*.

[384] (*Id. ibid.*): *"an uero caelum et terra, quae fecisti et in quibus me fecisti, capiunt te?"*.

[385] (*Id. ibid.*): *"an quia sine te non esset quidquid est"*.

[386] O texto latino editado por Martinus Skutella (*Op. cit.* p. 2, 22) contém no final desta oração um ponto de interrogação, que se achou por bem omitir na tradução.

[387] (*Conf.* 1,2,2): *"[…] non ergo essem, deus meus, non omnino essem, nisi esses in me. an potius non essem, nisi essem in te, ex quo omnia, per quem omnia, in quo omnia* [Rm 11,36]*? etiam sic, domine, etiam sic. quo te inuoco, cum in te sim? aut unde uenias in me? quo enim recedam extra caelum et terram, ut inde in me ueniat deus meus, qui dixit: caelum et terram ego impleo* [Hier 23,24]*?"*

E *se*, na sequência (*Conf.* 1,3,3), continua especulando sobre a presença do Ser na ordem criada, em todas as coisas que são[388], se o Ser está nelas ou se elas é que estão no Ser, pois o Ser supremo não tem necessidade de estar contido em lugar algum, porque ao preencher (*implēre*) as criaturas, o Ser o faz contendo-as, isto é, ao contê-las, naquela circularidade de que se vem discorrendo desde o princípio:

> […] Porventura não tens necessidade de ser contido nalgum lugar, tu que a tudo conténs, porque aquilo que tu preenches, tu [o] preenches contendo[-o]? Pois não são os vasos, que estão repletos de ti, que te tornam estável, porque, ainda que se quebrem, tu não és derramado. E quando és derramado sobre nós, não és tu que se deixa cair, mas a nós é que elevas, nem és tu que se dissipa, mas a nós é que reúnes. Todavia, as coisas todas que preenches, é de ti por inteiro que a todas elas preenches. E acaso porque as coisas todas não te podem conter por inteiro, contêm elas [apenas] uma parte de ti e a mesma parte todas elas contêm simultaneamente? Ou cada parte contém uma parte, as maiores contendo partes maiores, as menores, partes menores? Sendo assim, há uma parte tua maior, outra menor? Ou por toda a parte tu és por inteiro e coisa alguma te contém por inteiro?[389]

Sob o disfarce duma *nada* singela oração — *forma* essa que muitos leitores repudiam, precipitados e subjugados por preconceitos, que interditam o acesso às camadas mais profundas do entendimento, como se se tratasse de arcano impenetrável —, enfim, sob a oportuna e intimista forma duma oração, oculta-se uma das passagens mais belas e singelamente complexas da metafísica agostiniana[390]. Diz-se "oportuna" em relação à for-

---

[388] (*Conf.* 1,3,3): *"Capiunt ergone te caelum et terra, quoniam tu imples ea? […]"*.

[389] (*Conf.* 1,3,3): *"[…] an non opus habes, ut quoquam continearis, qui contines omnia, quoniam quae imples continendo imples? non enim uasa, quae te plena sunt, stabilem te faciunt, quia etsi frangantur non effunderis. et cum effunderis super nos, non tu iaces, sed erigis nos, nec tu dissiparis, sed colligis nos. sed quae imples omnia, te toto imples omnia. an quia non possunt te totum capere omnia, partem tui capiunt et eandem partem simul omnia capiunt? an singulas singula et maiores maiora, minores minora capiunt? ergo est aliqua pars tua maior, aliqua minor? an ubique totus es et res nulla te totum capit?"*.

[390] Para Agostinho, diz IJsseling (1976, p. 44), não é mais a linguagem, e sim "o espírito que é a morada da verdade". Em sendo assim, se a verdade reside no homem interior; se não se dá o aprendizado senão por meio do Verbo interior daquele Mestre que fala de dentro, que fala ao e no coração do homem; se o Verbo interior não é audível ou comunicável, numa palavra, se não é a linguagem a via da interioridade, e sim o Espírito, faz-se mister apreendê-lo, transferindo a lição paulina (2Cor 3,6) para o campo da filosofia, quando então se desdobra uma como que "linguagem do espírito", a oração: "Agostinho, portanto, de modo explícito se afasta do monólogo do retórico e do diálogo de Platão, voltando-se em direção à conversação interior, conversação com um 'outro' não-empírico a que denomina 'Deus' — *a oração*. Não se pode, em última análise, aprender nada dum mestre exterior [...] Com Agostinho, a verdade não é mais questão de palavra [...]. A verdade é um evento interior. A oração ou a conversação interior com Deus é um modo novo de discurso em comparação com o monólogo retórico ou o diálogo platônico, pois não se prende à linguagem e ao mesmo tempo é o pré-requisito mais importante para se chegar à verdade. No *De doctrina christiana* e no *De magistro*, a recomendação mais importante, para todo aquele que deseje falar ou escrever, é falar e ouvir a Deus. Até mesmo as *Confissões*, em que Agostinho narra seu itinerário rumo à verdade, são elas escritas na forma duma oração, a fim de declarar sua fidelidade a um outro, o qual não pertence à ordem humana, mas que supera o mundo criado, sendo ele mesmo o Criador. Numa conversação desta natureza, conversação interior, faz-se necessário, em última instância, fazer-se mudo, na medida em que tanto o silêncio como o ouvir precedem o discurso e a expressão. [...] E na medida em que se deve ainda utilizar das palavras, deve-se ser inspirado pela Bíblia e apenas pronunciar aquelas palavras que o próprio Senhor ensinou." (IJSSELING, 1976, p 45).

ma por tratar-se de diálogo em que se que pretende estabelecer um nexo com o Ser, simultaneamente imanente e transcendente, como se tem dito insistentemente a partir de Arendt, Ser esse que lê nas entrelinhas do coração e que, de tão transcendente, jaz no silêncio da mais absoluta incompreensão humana, pelo que a necessidade igualmente de legendas, a saber, o próprio texto, voltado esse à ordenação tanto do que pensa como do pensado, por si e pelos demais, em função pessoal mas também pastoral.

Não podia ser doutro modo, doutra forma, *se* a busca desse ser se há de dar pela interioridade, como bem o percebe Agostinho, *senão* por uma prece, voltada para as camadas mais íntimas da *mens* humana, onde reside o seu Senhor, *interior intimo meo, superior summo meo* (*Conf.* 3,6,11). Assim, é em forma de oração que desdobra Agostinho sua ontologia, onde o Ser supremo preenche a ordem criada com seu ser, que doravante passa a contê-lo, isto é, passa a possuir o ser, em grau maior ou menor; e não é por contê-lo que o que possui o ser advindo do Ser torna-se capaz de estabilizar esse mesmo Ser, dador de ser, como se ele fosse algo a ser contido e necessitasse ser tornado estável. De fato, não é o homem, em sua forma corpórea, que confere estabilidade ao Ser, como se este precisasse da matéria para ser, como se o inteligível não existisse senão sob uma forma, fosse ela corpórea ou não, num evidente eco antiaristotélico[391], e sim o Ser é que confere existência e consequente estabilidade à forma, que passa a existir, que passa a ser, ela que não existia e tampouco poderia existir sem o ser que lhe foi concedido.

Desta feita, é o Ser que, ao preencher as coisas com seu ser, ao invés de derramar-se, espalhando-se, eleva o que passa a contê-lo, pois vem a ser, o que antes não era. Demais, o Ser, ao irradiar-se conferindo o seu ser às criaturas, nem diminui, nem se altera, nem se fragmenta, passando a possuí-lo todo aquele que recebe o ser do Ser, sem, contudo, possuí-lo por inteiro, embora ele mesmo se dê por inteiro a todos, pois não há

[391] Na *Metafísica* (Z, 1033b16-19) Aristóteles diz que ao se fazer uma esfera metálica, nem o metal tampouco a esfera vieram a existir ou foram feitos por alguém, pois um é matéria pré-existente a um possível artesão de objetos metálicos, a outra é a forma esférica, igualmente pré-existente. O que o estagirita denomina forma (*εἶδος*), ou substância (*οὐσία*), não vem nem veio a ser (*οὐ γίγνεται*), porque o que ganha existência não é nem forma nem matéria, e sim um composto matéria-forma, que é a forma esférica, pré-existente, aplicada à massa metálica. É apenas a esse composto ou "todo" (*σύνολος*) que se dá o nome de esfera metálica, ou de bronze (*ἡ χαλκῆ σφαῖρα*), pelo que em tudo o que vem a ser há matéria (*καὶ ὅτι ἐν παντὶ τῷ γεννωμένῳ ὕλη ἔνεστι*). Donde se pode subentender que não se deve recorrer ao ideal para explicar a existência do material (Z,1033b26). Do mesmo modo, os seres humanos não derivam sua forma duma Forma ideal, mas de seus genitores (Z,1033b32), pois é sempre "o homem que gera o homem" (*ἄνθρωπος γὰρ ἄνθρωπον γεννᾷ*). O produto final, a forma oriunda dum pai-X e duma mãe-Y, na carne e nos ossos (*τὸ τοιόνδε εἶδος ἐν ταῖσδε ταῖς σαρξὶ καὶ ὀστοῖς*), é que se constitui o indivíduo XY. Destarte, conclui-se que a própria matéria (*ὕλη*) é o princípio da individuação (*καὶ ἕτερον μὲν διὰ τὴν ὕλην*), segundo Aristóteles, embora quanto ao que entende por *forma* sejam idênticos (*ταὐτὸ δὲ τῷ εἴδει*) (Z,1034a8).

meio, terço ou quarto de ser, apenas graus de mais ou menos ser total, mais ou menos presença deste Ser supremo, mais ou menos proximidade dele, que é uno e indivisível[392].

Portanto, *se* Agostinho envolveu os primeiros três capítulos do livro primeiro (C*onf.* 1,1,1-3,3) com indagações desta natureza, mais que necessário se fazia empreender uma certa aproximação, a evitar dizer conhecimento (*scientia*), daquele que se pretendia invocar, o Ser supremo, sem o qual e fora do qual nada do que tem ser poderia jamais ter vindo a ser e manter-se sendo o que veio a ser. Portanto, depois de reconhecer que se deve invocá-lo e de especular como se possa fazê-lo, depois de chamá-lo para dentro de si de onde esteja, este Ser cuja morada é tanto interior quanto exterior ao homem, resta-lhe, na sequência (C*onf.* 1,4,4), inquirir sobre a natureza (*quid sit*) mesma daquele que se quer invocar, estando já em si mesmo, no invocante; Ser de que se quer dalgum modo aproximar-se, para o que é preciso antes crer; e que se quer crer, mas que não se conhece, a fim de que se o louve, embora não se esteja muito certo de como se possa fazê-lo. Exatamente essa, por conseguinte, a proposta filosófica de *Conf.* 1,4,4: uma "definição" do Ser supremo, que, por impossível, foi levada a efeito por meio de indefinições, que se abismam em contradições, ou então, e dizê-lo é apropriado, por meio dum dizer silencioso, um dizer não dizendo, ou um não-dizer dizendo, como o próprio Agostinho deixa claro, no final de 1,4,4, e que na tradução acima se apresenta precedido dos algarismos romanos [xxiv] e [xxv]:

[xxiv] E que dissemos,
[ó] meu Deus,
minha Vida,
minha santa Doçura,
ou [melhor,] o que é que se diz,
quando se diz algo a teu respeito?

[xxv] E ai dos que se calam a teu respeito,
porque [embora] loquazes, são mudos.

---

[392] Tida por contrária à aristotélica, a visão dita "platônica" propugna pela existência do Inteligível, independentemente da matéria que possa ou não vir a "aprisioná-lo". Essa ideia, i.é, a crença numa verdade exata e eterna, além da crença num mundo suprassensível e inteligível, segundo o filósofo-matemático Bertrand Russell, tem por responsável a própria matemática (1970, p. 37). Com efeito, a geometria trabalha com figuras perfeitas, tais quais não se encontram na natureza, onde todos os objetos, como por exemplo os circulares, são mais ou menos irregulares e, por consequência, imperfeitos. Daí que o raciocínio exato se aplica antes ao universo ideal, aos objetos do mundo das Ideias ou inteligível, e jamais ao empírico, aos objetos captáveis pelos sentidos. Pelo que, discorre Russell (*ibid.*), costumou-se admirá-los, os objetos ideais e perfeitos, mais que os da experiência sensível, os objetos naturais, por serem esses imperfeitos em confronto com aqueles; donde se tem considerado o ideal mais nobre e mesmo mais real que o sensível, que passa por cópia mal feita. Ainda sob a influência da matemática, as doutrinas místicas, como a pitagórica, também sobrepunham ao sensível o inteligível, e ao tempo, a eternidade, pois consideravam os "objetos" matemáticos tão perfeitos e imutáveis quanto reais, e, por isso mesmo, eternos; objetos tais cujo reino devia necessariamente ser um plano muito além do tempo, muito além das imperfeições do mundo sensível.

Depois de mais de duas dezenas de pares de oximoros, o que inclui ao menos o dobro de adjetivos em grau superlativo e de particípios, como se empreendesse de*finir* o Ser, de*limitá-lo*, numa palavra, compreendê-lo, Agostinho termina de modo não menos paradoxal a sequência, desesperando de tudo o que se disse e de tudo o que se pode vir a dizer acerca do Ser: "E que dissemos, meu Deus […]?". Nada, sem dúvida, de algum valor, ao menos diante de Deus. E o que é que se pode dizer, quando se diz algo a respeito do Ser? Trata-se evidentemente duma pergunta retórica, dum *ἐρώτημα*, pois a resposta é uma sonora e absoluta negativa: *nihil omnino*. Com efeito, quando se diz algo do Ser, nada se diz de substancial a seu respeito. E muito foi dito desse Ser em C*onf.* 1,4,4, Ser que se pode igualmente denominar "Verbo" ou "Palavra" (*uerbum*-*λόγος*): muitas palavras se disseram tendo em vista uma definição da Palavra, que jamais se define, porque ilimitada, indefinível. Por outro lado, ao recorrer aos oximoros, se profere ele muitas palavras, não diz nada de substancial em vista delas, restando apenas um silêncio de palavras, um silêncio de significação expresso pelo paradoxo, mas que diz algo da própria Palavra, um não-dizer dizendo, como por exemplo quando dizem as muitas e eloquentes palavras [viii] que o Ser é aquele "que sempre age" (*semper agens*), permanecendo igualmente "sempre em repouso" (*semper quietus*), sendo tanto um como o outro, não sendo nem um nem outro. Como agir, para o que se faz necessário algum movimento, mantendo-se em repouso, como aquele motor primeiro, que é causa de todo movimento mas ele mesmo não se move, a não ser ele mesmo causado? Vê-se, pois, o paradoxo num como movimento circular, precipitando-se num abismo de aporia inescapável. E contudo não se trata dum imóvel movente, tampouco dum movente imóvel, mas dum *tertium quid*, um algo distinto, algo que rompe a barreira do possível, do racional, precipitando a razão numa perplexidade elucidativa, pois não se quer exatamente lucidez, não se quer clareza, não se quer delimitação, ao contrário, o que se quer é a própria expressão da perplexidade, da impossibilidade, da indefinição, do irracional, não porque não-racional, e sim porque suprarracional, pois indefinível, um indefinível que se elucida enquanto não definido, e não ao definir-se, o que seria impossível.

Entretanto, diz Agostinho na sequência: "Ai dos que se calam a teu respeito" (*uae tacentibus de te*), ai dos que guardam silêncio, calando suas palavras acerca da Palavra, porque se são eloquentes de palavras, ao não procurarem falar da Palavra, fazem-se mudos, mudos da Palavra. Com efeito, as muitas palavras se fazem silêncio, se não dizem nada acerca da Palavra, como se se dissesse que uma vida não voltada ao Ser

não vale a pena ser vivida, assim como os discursos não proferidos tendo em vista a Palavra se fazem silêncio, o mais profundo e cadavérico silêncio, mas não aquele silêncio da Palavra, que leva à própria Palavra, e sim um mero silêncio de palavras. Trata-se, na verdade, duma declaração de Agostinho contra a negação do discurso, ou melhor, contra o discurso de negação, o discurso que reconhece a impossibilidade de se dizer qualquer coisa acerca do Ser, devendo todos os discursos por conseguinte resignar-se a uma apófase limitada e limitadora. Influenciado pelas próprias Escrituras, de par com sua experiência pessoal, Agostinho não apenas reconhece a necessidade imperiosa de falar de Deus, mas ainda condena a um silêncio sepulcral os que não o fazem, *uae tacentibus de te*, desprezando as palavras que nada dizem por não dizerem da Palavra. Faz-se mister, portanto, embora impossível, seguir empreendendo elaborar um discurso acerca do Ser, deste Ser-Palavra que se reconhece inefável: mas um discurso humilde, que não procure explicá-lo, desvendá-lo, nem mesmo sondá-lo, e sim conhecê-lo dentro dos limites traçados para sua cognoscibilidade, respeitando os mistérios de sua inefável eternidade e eterna inefabilidade. Daí o recurso aos oximoros, entende-se; não que não possam ser compreendidos um a um os pares de paradoxos, que tentam sem dúvida esclarecer um tanto mais, quanto possível, a natureza divina desse Ser; de modo nenhum. Outras leituras desta passagem e das muitas em que recursos semelhantes se aplicam pelo autor são possíveis, todavia, o que se pretende demonstrar aqui é sobremaneira o uso filosófico da retórica tendo em vista uma finalidade bem específica, o sobrepujar um tipo de discurso limitante, por dever de buscar o Ser e falar dele, porque se o busca falando e se fala dele buscando, como sói Agostinho dizer, porque seu coração resta inquieto, até que seu ser retorne ao seio do Ser supremo, contemplando-o no silêncio misterioso de seu Verbo eterno.

Embora outras tantas leituras se façam possíveis, talvez não fosse a intenção primeira de Agostinho falar do que conhecia, ou simplesmente escrever para esclarecer seus leitores menos instruídos, *ad cathechizandos rudes*. Na verdade, crê-se que falava não porque conhecia, não porque sabia, não do que sabia, e sim do que pretendia conhecer, um dia, quando pudesse contemplar *facie ad faciem* (1Cor 13,12), conforme previra o apóstolo; e isso porque, conforme ele mesmo admitira à metagoge de sua *ratio* nos *Solilóquios*, "conhecer, porém, é outra coisa" (*scire autem aliud est*):

> A RAZÃO — […] Agora responde-me isso: se o que disseram Platão e Plotino acerca de Deus é verdadeiro, ser-te-á suficiente conhecer Deus assim como eles o conheciam?

> AGOSTINHO — Não necessariamente. Se o que disseram é verdadeiro, faz-se necessário ainda que tenham tido ciência disso, pois muitos dizem copiosamente daquilo que desconhecem, como eu mesmo, [que] disse desejar conhecer tudo o que [referi na] oração [acima][393], coisa que não desejaria, se já conhecesse. E acaso por isso fui menos capaz de dizê-las? Disse, de fato, não aquilo que compreendi por meio da minha inteligência, mas aquilo que, tendo reunido de vários lugares, enviei para a memória, e a que apliquei tanta fé quanto fui capaz. *Conhecer, porém, é outra coisa*.[394]

Conhecer, porém, é coisa distinta, dizia o neófito Agostinho. De fato, não se pode *não dizer* apenas por não conhecer, pois mesmo àqueles que não conhecem é dado dizer alguma coisa, nem que seja a expressão do seu querer saber, ou então, a expressão de seu não-dizer, de seu silêncio de palavras em busca da Palavra.

3.2.2 Retórica do inefável

Uma outra perspectiva, contudo, que aceite os paradoxos, que reconheça a impossibilidade de compreender a Palavra e, por conseguinte, de defini-la ou expressá-la, que não pretenda conciliar o inconciliável, apenas reconhecê-lo enquanto mistério impenetrável, é possível esteja mais de acordo com a tônica de *Conf.* 1,4,4, que não quer elucidar a Palavra, e sim penetrá-la enquanto Palavra, pois se procurasse elucidá-la, seria forçado dalgum modo diminuí-la, a fim de que pudesse defini-la, permitindo sua apreensão, o que Agostinho não parece inclinado de modo nenhum a fazer, uma vez reconhece a inefabilidade divina, de par com a impossibilidade humana de expressá-la, além da inconveniência de empreender uma qualquer definição do indefinível. Explicar Deus, seja como for, é tentar diminuí-lo, ao procurar delimitá-lo ou defini-lo, isto é, colocá-lo entre os limites e fronteiras do pensamento humano, sempre em benefício daquele que opera a definição, que se pretende aumentado, exatamente por ser capaz de compreendê-lo (*comprehendō*), aquele que se tinha por incompreensível, como se o ser pensante fosse o próprio continente e o Ser pensado, seu conteúdo, o que, traduzido, equivaleria à possibilidade de dizer Deus como conteúdo e a criatura como continente. Explicar Deus, portanto, é pretender torná-lo objeto do pensamento, ele que é aquele que não pode ser pensado. Não é esse o propósito de Agostinho, que quer aproximar-se

---

[393] (*Soliloquia* 1,1,2-2,6).

[394] (*Sol.* 1,4,9): *"RATIO — […] nunc illud responde: si ea quae de deo dixerunt Plato et Plotinus uera sunt, satisne tibi est ita deum scire, ut illi sciebant? AVGVSTINVS — Non continuo, si ea quae dixerunt uera sunt, etiam scisse illos ea necesse est. nam multi copiose dicunt quae nesciunt, ut ego ipse omnia quae oraui me dixi scire cupere, quod non cuperem si iam scirem: num igitur eo minus illa dicere potui? dixi enim non quae intellectu comprehendi, sed quae undecumque collecta memoriae mandaui, et quibus accomodaui quantam potui fidem:* scire autem aliud est*".*

de Deus enquanto homem, fraturado, falível, pecador, enfim, criatura, embora pensante; e quer dele aproximar-se enquanto Criador, Uno, indiviso, perfeito, eterno, imutável e absoluto, numa palavra, enquanto Deus, sem procurar diminuí-lo ou torná-lo apreensível segundo as regras que se impõem ao pensar humano.

Penetrar a Palavra enquanto Palavra, não a fragmentando em palavras, parece mais que necessário, não a fim de reduzir a razão humana, mas a fim de reconhecer a excelsitude inatingível do Ser, que, em última instância, só se compreende no silêncio da Palavra que se não fragmenta, o que há de ocorrer definitivamente apenas quando se estiver face a face com ele. Tem-se, por conseguinte, que a proposta de Agostinho, especialmente em *Conf.* 1,4,4, parece um tanto paradoxal, uma vez as muitas palavras pretenderem levar não a uma multiplicidade de ideias, ou a uma ideia que se permite subdividir para ser compreendida em suas partes, e sim a uma Unidade, a unidade da Palavra, que se dá a conhecer antes no silêncio que nas tentativas intermináveis de definições, as quais se operam sempre por palavras e mais palavras, ao tentar definir o indefinível. Trata-se, ao invés, duma retórica do silêncio, uma retórica que, embora recorra a palavras, fá-lo tendo em vista o silêncio, o silêncio da Palavra eterna e imutável. De fato, ao tentar dizer o indizível, Agostinho reconhece só ser possível fazê-lo por palavras (*et uae tacentibus de te*), todavia, palavras que, como se admite, nada dizem da Palavra, que é indizível (*et quid diximus [...] et quid dicit aliquis cum de te dicit?*), como ele mesmo acabara de fazer (*Conf.* 1,1,1 a 1,4,4), elencando duas dezenas de oximoros que, admite, nada dizem de substancial acerca da Palavra, por ser ela indizível. Que lhe restaria, senão o silêncio? Todavia, ao homem não é dado manter-se calado, pois o próprio Verbo se fez carne e disse muitas palavras, mostrando que algo deve ser dito, e se não tivesse sido dito, nem mesmo ele, Agostinho, ter-se-ia convertido. É preciso, por conseguinte, que alguma coisa seja dita, embora se saiba que o que se diz não diz nada; é preciso, em suma, formular uma retórica do silêncio, uma retórica que, sem dizer, diga, e siga dizendo, pois faz-se mister dizer, e dizer do indizível.

3.2.3 E*uphēmía* : uma filosofia do louvor

E que se pode dizer acerca de Deus, sendo patente o fato de que a natureza divina é indizível? Como descrever algo inefável, invisível, inapreensível, eterno, inviolável, entre outros “atributos” que se não circunscrevem ao pensamento? Como descrever, que é também de*limitar*, o que não tem *limite*? Como encerrar o eterno nas cadeias do

tempo, codificar o infinito na pronúncia de sons finitos, inscrever o imensurável nas dimensões do *codex* tangível, pronunciar o interminável em frequência apta às captações do ouvido humano? Como conceber, ainda que apenas na mente, algo que seja Verbo e silêncio, ou que aja sem mover-se, ou que mude sem mudar-se? A linguagem humana, sendo ela ainda mais limitada que o próprio pensamento, como pode pretender captar o que não tem limite algum? E mesmo assim, Agostinho lamenta os que não abrem a boca para falar do Ser (*uae tacentibus de te*). Na verdade, não se trata dum falar apenas, ou de pronunciar seu nome inominável, e sim de algo distinto, algo que vai muito além de simples palavras, que ultrapassa a barreira do simplesmente racional, onde sentimento e ideia se imiscuem; trata-se, numa palavra, do louvor (*laus*). Um louvor que se inicia aqui pela *confissão*, que embora inclua tanto a de fé como a de pecado, vai muito além, pois que é também reconhecimento ou admissão públicos de que Deus deve ser louvado (*laudandus est*) desde o aqui e agora *in aeternum*. Mas esse louvor não se resume aos cânticos ou panegíricos quaisquer que se possam tecer em sua homenagem; para muito além disso, constitui-se um reconhecimento do Ser, que se expressa na própria vida, como um *modus uiuendi*, um voltar-se, ao reconhecer cada um o seu próprio ser, para a origem, para a fonte de todo o ser, numa conversão de retorno a ele, a fim de que possa, desde agora, iniciar sua destinação, aquilo que se denomina em linguagem propriamente teológica, *salus*, "salvação", pois o ser ausente da Fonte de todo Ser destina-se à corrupção, ao não-ser, que equivaleria talvez, em designação igualmente teológica, à "perdição", a deixar de ser.

E mais, a confissão de louvor engloba não apenas o reconhecimento do Ser, mas igualmente o reconhecimento de que só se *é* e existe a partir do Ser supremo (*ex summo esse*), donde se deriva todo ser e toda existência, além do reconhecimento de que se é criatura (*humilitas*), de que se é finito enquanto carne, de que se pode voltar a uma plenitude de existência, se se voltar ao Ser (*conuersio ad esse*), afastando-se do amor e do apego da ordem criada (*auersio a creaturis*). Portanto, para muito além do elogio, o louvor subsume-se num modo de vida, que se pode denominar confessional — ou mesmo contemplativo —, onde impera o reconhecimento (*confessio*) do Ser, pelo qual se pretende *viver* doravante, em espírito, embora na carne, em vista do qual se espera *morrer*, na carne, a fim de reviver, em espírito, definitivamente, para a eterna contemplação, que é também posse desse mesmo Ser, na participação de sua eterna e suprema felicidade, conforme lhe comunica a fé, que contudo pode possuir desde já, se aprouver ao Ser lha inspirar.

Se o louvor não pretende descrever, delimitar, explicar, compreender, que é o que se espera do pensamento lógico, e sim exaltar, agradecer e reconhecer, mesmo o que se não conhece, é lícito supor excluída toda a possibilidade de discurso filosófico. No entanto, conforme disse o próprio Agostinho (*Conf.* 1,1,1), todos aqueles "que [a Deus] procuram, o encontram" (*quaerentes enim inueniunt eum*), procura essa que não apenas redunda na louvação, pois "os que o encontram, hão de louvá-lo" (*et inuenientes laudabunt eum*), mas também se faz no louvor, uma vez que "louvarão o Senhor aqueles que o procuram" ou "que o estão procurando", conforme endossa o uso do indicativo presente (*et laudabunt dominum qui requirunt eum*), o que equivale a dizer que os que o estão procurando agora, inquirindo (*requirere*) a seu respeito, e conforme fazem algum progresso, acabam por louvá-lo, cedo ou tarde, como se pode depreender do uso do indicativo futuro imperfeito[395] "louvarão" (*laudabunt*). Hão de louvá-lo porque, ao reconhecer-lhe as obras, mas principalmente ao reconhecê-lo Ser supremo (*summum esse*), donde advém o próprio ser do que o busca, não lhes restará alternativa senão a louvação[396]. Agostinho não diz que o louvarão, como consequência de seus méritos, "depois" de procurá-lo e de encontrá-lo, e sim que o louvarão aqueles "que buscam" ou que presentemente "estão buscando" a Deus, e o estão fazendo de modo inequívoco, como bem ratifica o indicativo. E de fato, hão de louvá-lo porque os que o buscam certamente hão de encontrá-lo (*quaerentes enim inueniunt eum*), seja como, onde e quando for, de modo definitivo, *in aeternum*, mas desde agora, como que preliminar e antecipadamente, ao lhe direcionarem os corações (*animaduertere*), na busca que se faz louvando e na louvação que se faz buscando. Entretanto, Deus é também invocado a fim de que se o procure, de que se o busque, investigando: "que eu te busque, Senhor, ao invocar-te" (*quaeram te, domine, inuocans te*), ainda que de dentro para fora, uma vez que ao lou-

---

[395] O termo "imperfeito", do latim *infectum*, não se costuma aplicar ao futuro do indicativo português, mais comumente designado como futuro simples ou do presente. No entanto, o "aspecto" imperfeito, de ação não concluída ou incompleta (*in+factum*) ou seja, indeterminada, com relação à linha do tempo, ao menos em latim, é de importância inquestionável. De fato, aquele que está buscando agora há de certamente num futuro, depois deste presente, tecer seus louvores. E o presente, do mesmo modo, por pertencer igualmente ao *infectum*, embora em vernáculo não se diga presente imperfeito, realiza-se sem prazo determinado para terminar, determinação essa que cabe aos tempos pertencentes ao aspecto perfeito ou *perfectum*, em latim.

[396] O modo *indicativo*, conforme o define Bechara (2009, p. 221), expressa a ideia, sustentada pelo falante, "em face da relação entre a ação verbal e seu agente", de que os fatos se consideram "como verossímeis" ou, quando não, de que "são tidos como tais". Azeredo (2008, p. 209), por sua vez, reconhecendo que está a cargo do "enunciador" comandar os mais "variados tipos de relações que a língua permite exprimir", explica que o modo *indicativo* retrata a percepção do enunciador de que aquilo que enuncia é tido por real e que "sua relação com o que enuncia" é de "certeza". Trata-se, pois, como consta do verbete "modo" do dicionário Aurélio, duma expressão do "alto grau de comprometimento do falante com o que está sendo dito".

var-lhe as maravilhas da criação, ao reconhecê-lo Ser supremo, fonte de seu próprio ser, ao confessar-se criatura sua, está-se igualmente o procurando (*quaerens*), como o próprio Agostinho o faz, não apenas nos primeiros capítulos, mas em todas as suas *Confissões*.

E no entanto, como é possível buscá-lo, se ele é inefável, imperscrutável, indefinível? Reconhece-se tudo isso, indubitavelmente, e procura-se dentro do possível aproximar-se dele, enquanto Palavra inefável, por movimentos circulares, naquele circuito espiralar de que se falou, abeirando-se mais e mais, em torno e acima, em direção ao silêncio supremo em que já se não carecem mais de palavras, ali onde a Palavra é tudo em todos, fazendo-se Presença, permitindo-se contemplar, em sua eternidade sabática. Diante disso, percebe-se o papel filosófico não apenas da retórica, como se vem trabalhando por demonstrar desde as primeiras páginas, mas a função igualmente filosófica, se é lícito dizê-lo, da própria louvação, pois ao empreender um discurso de louvor a Deus, de louvor do Ser, uma *confessio laudis*, Agostinho vai conduzindo seu pensar, sua filosofia, louvando argumentativamente e argumentando laudativamente, naquilo que se pode denominar não apenas uma confissão de louvor, mas também uma "filosofia do louvor" (*laudis philosophia*), na qual, contudo, não se procura uma aproximação do divino com a pretensão dos exclusivamente racionalistas que se dizem sábios, e sim como verdadeiro amigo (*φίλος*) da Sabedoria, não como quem se abeira dum objeto de conhecimento a fim de decifrá-lo e de apreendê-lo, ao esquartejá-lo e submetê-lo a minucioso exame em cada uma de suas partes, e sim como quem se abeira do abismo, como quem se aproxima do inefável sagrado, do desconhecido a que se deve reverência, numa palavra, como quem reconhece necessário, diante de imperscrutável enigma, manter-se em silêncio sagrado, bem ao modo dos gregos, no preâmbulo de seus sacrifícios, ao dizerem-se: E*uphēmētéon!* (*εὐφημητέον*): "Que se mantenha o sagrado silêncio!"[397].

[397] Tanto o verbo grego *εὐφημέω* como o substantivo cognato *εὐφημία* referiam-se ao uso de palavras de bom agouro, especialmente durante os ritos sacrificais. Todavia, como qualquer palavra infausta pudesse arruinar a oblação ou invocação, o silêncio tornou-se a melhor opção, garantia de evitar-se a profanação da cerimônia, donde o verbo *εὐφημέω* ter adquirido a acepção de "manter silêncio sagrado", como no imperativo *εὐφημεῖτε*, que Liddel e Scott traduzem por "Mantende silêncio religioso" (*Keep a religious silence!*) ou "Evitai todas as palavras de mau agouro!" (*Avoid all unlucky words!*), e que o sacrificante proferia a fim de se evitarem palavras aziagas, não apenas em respeito ao sagrado que imperava no momento do rito, pela venerável "presença" da divindade que se invocara, mas principalmente como garantia de que a teurgia da invocação das potências demoníacas do mundo inferior (*ψυχαγωγία*) não fosse comprometida por quaisquer proferições nefastas.

3.2.4 O vaivém das marés

Pois bem, pode-se bem dizer que a escrita de Agostinho nas *Confissões*, não apenas pelo recurso ao saltério bíblico, mas principalmente pelo intenso uso de mecanismos retóricos, de modo especial as figuras de elocução, aproxima-se de maneira insuspeita da poesia, rompendo a barreira que a separa da prosa e do estilo que se esperaria encontrar num texto de cunho filosófico, numa como que filosofia em prosa poética, ou poema em prosa filosófica. Os *Salmos* são poesia, e poesia elevada, tanto pelo assunto, que na retórica cristã é sempre elevado (*magna sunt*), como define Agostinho no quarto livro do *De doctrina christiana* (4,18,35-37), como pela *elocutio*, repleta de imagens e recursos típicos do gênero sublime, pela comoção que desperta. Por outro lado, se o recurso às figuras e demais ferramentas retóricas aproxima a prosa da poesia, sua finalidade não se restringe à *elocutio*. De fato, reconhece Agostinho[398], na mesma obra, que, pelo contraste que se cria na mescla dos gêneros humilde, temperado e sublime, cria-se um dinamismo todo especial em que o texto, como um todo, ganha mais força, persuasão e beleza; dinamismo esse que serve sobretudo para imprimir destaque maior a certas passagens que se quer ressaltar, o que se faz exatamente pelo contraste, pela alternância de gêneros, assim como, em seu tratado *Sobre o Sublime*, recomendara Longino a mescla de figuras (*σχήματα*), a fim de potencializar o dinamismo (*ἰσχύς*) do discurso, de par com seus recursos estéticos (*κάλλος*) e persuasivos (*πειθώ*):

> E a reunião [*σύνοδος*] de figuras [*σχήματα*] deste tipo costuma comover de modo intenso, quando duas ou três, selecionadas, por uma como que combinação, concorrem [para a] força, persuasão, beleza [do discurso] […][399]

E se nenhum discurso visa simplesmente a comover, ou agradar, ou ainda a instruir (*mouere, delectare, docere*), reconhece-se, por isso mesmo, como imperiosa a mistura dos gêneros, a mistura dos estilos. E convém fazê-lo (*omnibus generibus dictio uarianda est*), diz Agostinho[400], desde que o assunto o permita. A variação, ao contrário do emprego de um só gênero, torna o discurso mais agradável; mas se for preciso lançar mão dum único gênero por mais tempo, que seja o simples ou humilde (*submissum*), e não o elevado (*grande*), por aquele ser mais suportável que este:

> No entanto, o gênero simples sozinho pode ser tolerado com mais facilidade por muito mais tempo que o gênero elevado sozinho. De fato, quanto mais se

---

[398] (*Doc. christ.* 4,23,51).

[399] (ΠΕΡΙ ΥΨΟΥΣ 20,1): "*Ἄκρως δὲ καὶ ἡ ἐπὶ ταὐτὸ σύνοδος τῶν σχημάτων εἴωθε κινεῖν, ὅταν δύο ἢ τρία οἷον κατὰ συμμορία ἀνακρινάμενα ἀλλήλοις ἐρανίζῃ τὴν ἰσχὺν τὴν πειθὼ τὸ κάλλος* […]".

[400] (*Doc. christ.* 4,23,51).

> tiver excitado a comoção do espírito a fim de que o ouvinte seja levado a consentir conosco, tanto menos se poderá mantê-lo por muito tempo nesse estado, quando [a comoção] tiver sido bastante excitada.[401]

O ideal, contudo, é intercalar passagens em estilo temperado (*temperatum*) e elevado (*granditer*), carregadas respectivamente de ornamentação e de vigor patético, a passagens em estilo simples (*submisse*), mais adequadas à ação do pensamento e à consequente instrução (*ad docendum*), que devem ser a maioria nos assuntos que se referem a Deus (*de deo dicenda*), de tal forma que o discurso se torne tão dinâmico como as idas e vindas da maré (*sicut maris aestus alternet*)[402]. Esse intercalar de gêneros, explica o *rhetor* de Hipona, tem por finalidade ressaltar, por meio do contraste, à maneira dum *chiaroscuro*, as passagens nos estilos sublime e temperado, via de regra mais breves, as quais assim se destacam do corpo do texto, em que deve predominar o gênero de elocução mais simples (*submisse*):

> E está em poder do falante que alguns assuntos se digam de modo simples, os quais também se podem dizer com elevação; a fim de que estes, que se dizem de modo elevado, se façam maiores pela comparação com aqueles, e como se [pelo contraste] com suas sombras se tornem mais iluminados. Em todo e qualquer gênero, contudo, devem-se desatar alguns nós da investigação, o que é preciso se faça com a penetração que o gênero simples para si reivindica com propriedade. Pelo que se deve utilizar deste gênero, mesmo entre os outros dois gêneros, quando coisas [como] estas lhes ocorram.[403]

As figuras de elocução, como se tem propugnado por demonstrar desde o princípio, não se limitam à ornamentação do discurso, servindo a propósito filosófico ulterior, propósito que envolve principalmente a instrução (*docere*), sem contudo relegar totalmente o deleite (*delectare*) ou a comoção (*commouere*). Com efeito, uma figura surpreendente como o oximoro cumpre seu papel filosófico sem deixar de causar enorme impressão e até considerável prazer estético, não apenas por tratar-se dum dito espirituoso, mas principalmente por instigar a curiosidade e despertar a atenção da inteligência, que de relance não lhe consegue penetrar o sentido. Por conseguinte, o discurso oblíquo que se produz pelo recurso à figura serve muitíssimo bem ao propósito sentencioso previsto por Quintiliano para a retórica, que era o mesmo que se esperava da arte bélica[404], de

---

[401] (*Id. ibid.* 4,23,51): *"uerumtamen facilius submissum solum, quam solum grande diutius tolerari potest. commotio quippe animi quanto magis excitanda est, ut nobis assentiatur auditor, tanto minus in ea diu teneri potest, cum fuerit quantum satis est excitata."*

[402] (*Id. ibid.* 4,23,51).

[403] (*Doc. christ.* 4,24,52): *"et in potestate est eloquentis ut dicantur nonnulla submisse, etiam quae possent granditer dici; ut ea quae dicuntur granditer, ex illorum fiant comparatione grandiora, et eorum tanquam umbris luminosiora reddantur. in quocumque autem genere aliqua quaestionum uincula soluenda sunt, acumine opus est, quod sibi submissum genus proprie uindicat. ac per hoc eo genere utendum est et in aliis duobus generibus, quando eis ista incidunt [...]"*.

[404] (*Inst. orat.* 9,1,20).

deixar entrever, à primeira vista, algo distinto do que aquilo que se mostra, e se pretende, a fim de surpreender, seja o inimigo, num ataque oblíquo, *in terga*, seja o leitor-ouvinte, por um "ataque" surpresa que, entre outros efeitos, lhe obstrua momentaneamente as faculdades intelectivas, a fim de que se deixe simplesmente deleitar pelas emoções, tão mais intensas quanto mais eficaz e surpreendente for a investida. Ademais, ao servir a propósitos distintos, adaptados aos três gêneros de elocução, as figuras cooperam com o dinamismo do discurso, à maneira do "subir e descer da maré", para recorrer à bela metáfora de Agostinho supracitada, isto é, dando cor e intensidade aos contrastes que se quer estabelecer.

3.2.5 Poética e filosofia

> Será que não existe um reino da sabedoria do qual a lógica está proscrita? Será que a arte não é o correlativo necessário e um complemento da ciência?
>
> F. NIETZSCHE[405]

Esse poético a que as figuras conduzem, de que a perplexidade enigmática que o oximoro desperta é também parte, e parte das mais importantes, talvez seja o meio mais eficaz para falar do inefável, pois suas ferramentas são sobretudo o brilho e o colorido que o recurso ao elemento imagético e metafórico permite, recurso que a prosa que se diz científica alega repudiar. O tema, por conseguinte, demanda o gênero que lhe é mais conveniente. O gênero de elocução da filosofia é o simples, conforme o próprio Agostinho, na esteira de Cícero, admitia[406], gênero que, por sua simplicidade, serve para valorizar a verdade, nua, crua e seca, para valorizar o conteúdo, em detrimento da forma, como imaginava fazer Plotino, segundo atesta Porfírio na edição de suas obras, ao reconhecer a escritura desleixada do mestre[407]. O que se vê nas *Confissões* é exatamente o

---

[405] *O Nascimento da Tragédia*, § 14 (2007, p. 88).

[406] (*Doc. christ.* 4,17,34).

[407] Porfírio, *Sobre a Vida de Plotino e a Ordem de Seus Livros* (ΠΕΡΙ ΤΟΥ ΠΛΩΤΙΝΟΥ ΒΙΟΥ ΚΑΙ ΤΗΣ ΤΑΞΕΩΣ ΤΩΝ ΒΙΒΛΙΩΝ ΑΥΤΟΥ), §8: Porfírio conta que Plotino jamais suportava rever o que havia escrito (*Γράψας γὰρ ἐκεῖνος δὶς τὸ γραφὲν μεταλαβεῖν οὐδέποτ᾽ ἂν ἠνέσχετο*); e nem mesmo conseguia ler o que escrevia, uma vez sua visão não lhe favorecesse a leitura (*ἀλλ᾽ οὐδὲ ἅπαξ γοῦν ἀναγνῶναι καὶ διελθεῖν διὰ τὸ τὴν ὅρασιν μὴ ὑπηρετεῖσθαι αὐτῷ πρὸς τὴν ἀνάγνωσιν*). Ademais, o filósofo era muito pouco preocupado com a forma de seus escritos, pois nem cuidava com esmero da caligrafia (*οὔτε εἰς κάλλος ἀποτυπούμενος τὰ γράμματα*), o que para a confecção dos manuscritos à época era crucial, nem operava a correta separação das sílabas (*οὔτε εὐσήμως τὰς συλλαβὰς διαιρῶν*), e muito menos prestava a devida atenção à ortografia (*οὔτε τῆς ὀρθογραφίας φροντίζων*). Preocupava-se tão-somente com o conteúdo de seu pensamento (*ἀλλὰ μόνον τοῦ νοῦ ἐχόμενος*). Na verdade, segue Porfírio, Plotino trabalhava todo o seu pensamento na cabeça, do começo ao fim, e só depois se punha a escrever, numa sequência ininterrupta, como se estivesse copiando o que escrevia.

contrário, pois o autor pretende elevar o discurso às alturas, até ao ilimitado, o que só conseguiria com o recurso da linguagem metafórico-poética, repleta de antíteses, paralelismos, oximoros, linguagem em que primam o ritmo e a tonalidade emocional, para carrear junto os leitores, numa empreitada de ascensão a Deus, sob o influxo da *caritas* infusa pelo Espírito Santo. A Verdade importa, e muito, pois é o próprio Cristo, mas é reconhecidamente inatingível pela via exclusivamente racional. É preciso seguir um outro caminho, recorrer a instrumentos mais apropriados. Talvez, para lançar mão dum desses recursos, duma metáfora que pretende bem mais que explicar, e sim mostrar, faz-se mister "dar asas ao espírito", o que só se logra *uiā poeticā*, com os recursos da poesia, ou antes, recursos que a poesia tem em comum com a retórica, de modo especial as figuras, sejam elas de que tipo forem.

Neste sentido, pois, a poesia conclui a tarefa inviável que não apenas a filosofia, mas ciência alguma logra atingir por si só. E nem seria temerário arriscar aqui uma rápida comparação com a "prática meditante" que caracteriza a filosofia do "segundo" Heidegger, conforme explica Benedito Nunes (1986, pp. 13-15), um como "modo de pensar arrimado à linguagem e feito experiência de linguagem", quando então:

> O ser torna-se como matéria exclusiva da indagação heideggeriana, menos um centro de especulação teórica do que *o alvo de uma prática meditante*, dedicada a perquiri-lo desde *o plano da linguagem*, caminho preferencial, ao plano histórico [...] (NUNES, 1986, p. 13).

A prática meditante de Heidegger, segue Nunes (1986, p. 15), "não se detém nos limites onde o pensamento deveria silenciar", pelo que, "excedentária à Filosofia e laborando na sua negação", por meio dum "dizer poético", alcança alturas interditas àquela. Dizer poético esse, esclarece Nunes em seus *Ensaios Filosóficos* (2010, pp. 60-74), que desde o Romantismo e o Idealismo tem sido considerado como a forma mais adequada à verdade transcendente:

> Num certo momento da história da metafísica, que corresponde à plenitude do Romantismo e do Idealismo, a poesia, como princípio da arte em geral, tornou-se a forma adequada da verdade transcendente, o meio de intuir aquilo mesmo em que a especulação racional desemboca. [...] Produzir-se-ia pela imaginação poética um esforço construtivo da realidade, semelhante àquela intencionalidade criadora, de ordem estética, que Schelling apontou no discurso filosófico. A criação estética, afirma Schelling, apresenta, de maneira objetiva, o princípio, a intenção e o mecanismo da dedução filosófica. Acha-se portanto realizada na primeira o que a segunda somente pode alcançar mediante o encadeamento lógico dos conceitos (NUNES, 2010, p. 60).

E assim é porque o verdadeiro e o falso se apresentam à maneira dum *chiaroscuro*, como "áreas de luz e sombra" duma mesma perspectiva, numa "fusão" que Heidegger

denomina "errância", característica ao próprio Ser, "que se manifesta ocultando-se" (NUNES, 2010, p. 61):

> Um vez que a todo desencobrimento corresponde uma ocultação, o verdadeiro e o falso, objetivamente discernidos, seriam como que as áreas de luz e sombra de uma perspectiva. A passagem da luz à sombra e da sombra à luz também supõe a fusão de ambas no permanente claro-escuro, que a filosofia de Heidegger chama de *errância* (NUNES, 2010, p. 61).

Portanto, a única verdade possível (segundo Heidegger) a que se pode almejar é a do poeta, um como "fingimento transcendental" que produz certas concepções metafísicas do mundo, "de sentido lúdico", concepções que elabora a partir da necessidade que sente em si mesmo de fingir, simulando que "compreende o mundo", ou ainda que pode vir a compreendê-lo (NUNES, 2010, p. 61). E porque é o próprio Ser que "solicita a linguagem para nela encobrir-se" e dela revestir-se, nada resta ao poeta senão "simular" uma compreensão do mundo, que ele de modo nenhum possui. Trata-se, no fim, dum "jogo estético", reflete Nunes (2010, p. 62), referindo-se especificamente à heteronímia de Fernando Pessoa, mas que se pode expandir ao próprio dizer poético *lato sensu*, jogo em que a linguagem "problematiza e constrói ao mesmo tempo o objeto da metafísica", pois para Heidegger a *língua* é a própria "origem da inteligibilidade", uma vez que não é *ela* que é falada pelos homens, ao contrário, é ela que os fala[408].

Heidegger sem dúvida não se refere ao Verbo que fala pela boca do profeta, menos ainda ao que tenha sido feito carne e habitado entre os homens. Não por isso, contudo, deixa o dizer poético, tanto dum Hölderlin como do próprio Agostinho[409], *mutatis cunctis mutandis*, de ser "a forma mais adequada à verdade transcendente", a única que faculta a aproximação do Ser, que ao pensamento racional é vedada. De fato, não se vai a Deus com a razão, senão despindo-se dela, conforme se pode constatar nos sétimo e nono livros das *Confissões*[410], no silêncio total do pensar. Todavia, cessada toda e qualquer atividade racional, que resta à mente, senão o silêncio? Um silêncio eloquente da verdade, dir-se-á; ainda assim, o mais puro e profundo silêncio. Talvez até seja possível

---

[408] *"Because language is the source of all intelligibility, Heidegger says that humans do not speak, but rather language speaks us"* (AUDI, 2009, p. 372).

[409] Se a prosa é marcada pelas relações de contiguidade, isto é, pelas relações metonímicas, e a poesia, ao contrário, pelas de similitude, conforme explica Jakobson (2010, p. 77), fica evidente que a prosa das *Confissões*, exatamente por misturar os recursos metafóricos aos metonímicos, a similitude à contiguidade, torna-se a um só tempo poética e filosófica. Enquanto a poesia visaria ao signo (ou seja, ao código, mas também à mensagem), a prosa estaria voltada para o "referente", pelo que, justifica Jakobson, têm-se estudado "os tropos e as figuras essencialmente como procedimentos poéticos" (*id. ibid.*). Deste modo, uma prosa que dê destaque aos princípios de "similaridade" que predominam na poesia, como "o paralelismo métrico dos versos ou a equivalência fônica das rimas", faz-se altamente poética; ao revés, um poema que recorra às relações de contiguidade, aos recursos metonímicos, aproxima-se da prosa.

[410] (*Conf.* 7,17,23; 9,10,23-25).

compreender esse mesmo silêncio como o próprio amor, que se encontra *interior intimo meo*, na intimidade mais profunda do ser, segundo a bela imagem de Agostinho. Sendo assim, deve-se certamente recorrer à filosofia nesse caminhar, mas desde os sentidos até ao ápice da especulação racional apenas, a partir de onde tão somente o amor se torna instrumento eficaz, neste silêncio de contemplação, silêncio eloquente duma verdade que nada mais é senão o Amor. Daí o perguntar-se sobre que linguagem seria a mais apropriada ao amor, ou que gênero de discurso seria capaz de falar desse amor com mais propriedade. Dir-se-ia sem dúvida o racional, se se quisesse apenas discorrer acerca do amor, como referente, sem experienciá-lo ou atingi-lo, em plena contemplação. Entretanto, porque não se restringe a vontade ao mero discurso, almejando-se uma vivência total daquilo que se procura, torna-se evidente que melhor discurso para fazer chegar a alma até ao Amor é aquele que permita contemplá-lo, mas não com os olhos da carne, e sim com o olhar da alma, ou ainda, para recorrer às metáforas tão caras a Agostinho, com os olhos do coração (*oculis cordis*), um discurso que permita se desperte o amor no íntimo mais íntimo de cada um, que vá além da razão, muito além da visão, da imaginação, dos sentidos, numa palavra, que permita olhar para dentro, mas um olhar *de* dentro, um como que *in*-tuir, que nada mais é que um perceber sem o concurso da razão: *[ex imo] in+tueri*. Que dizer, além do poético, se deixa conduzir pelo ritmo e musicalidade muita vez inebriantes das figuras de repetição, das estruturas paralelas, das imagens, dos contrastes, do enigma, da circularidade, do silêncio do não dizer dizendo e do dizer não dizendo, enfim, discurso que manipula as mais profundas emoções, ultrapassando o exclusivamente racional?

A proposta desta tese, vale rememorar, não é de modo nenhum empreender um estudo, que seria tão exaustivo quanto impraticável, das figuras empregadas pelo filósofo e *rhetor* de Hipona em todos os treze livros das *Confissões*. Pelo contrário, por meio da seleção e breve análise dalgumas poucas passagens, além das que se já apresentaram (*Conf.* 12,5,5; 12,6,6; 11,14,17; 1,1,1; 1,4,4), pretende-se tão somente ilustrar como o pensamento de Agostinho se serve desse dizer retórico-poético, dizer que pretende não evadir e sim enfrentar o inefável, dizendo o indizível; numa palavra, trata-se de mostrar o uso filosófico que Agostinho imprime aos recursos retóricos, de modo principal para a superação das limitações impostas por um discurso exclusivamente apofático, mas que indubitavelmente não se vê restrito a esse escopo. As passagens a ser traduzidas e analisadas, de par com as que se já apresentaram são: *Conf.* 2,1,1; 2,2,2; 2,6,13-14; 3,1,1; 8,9,21-22; 13,1,1. A elas, pois...

3.3 Agridoces lembranças (C*onf.* 2,1,1)

Quero recordar[411] minhas deformidades passadas
e as corrupções carnais de minha alma,
não porque as ame, mas para que te ame,
Deus meu.

Recordari uolo transactas foeditates meas
et carnales corruptiones animae meae,
non quod eas amem, sed ut amem te,
deus meus.

Por amor do teu amor [é que] faço isso,
[ao] repassar meus caminhos degenerados,
na amargura da minha reflexão,
para que [tu] te faças doce para mim,

amore amoris tui facio istud,
recolens uias meas nequissimas
in amaritudine recogitationis meae,
ut tu dulcescas mihi,

[ó] doçura não falsa,
[ó] *doçura* feliz e segura,
e *que* me reúnes da dispersão,
na qual em pedaços[412] me dilacerei;
enquanto [estive] voltado para longe de ti,
[que és] único,
evanesci na multiplicidade [das coisas].

dulcedo non fallax,
dulcedo felix et secura,
et colligens me a dispersione,
in qua frustatim discissus sum,
dum ab uno te
auersus
in multa euanui.

Ardi, outrora, em minha adolescência,
[por] saciar-me [nos prazeres] inferiores
e aventurei-me na selvageria de vários
e umbrosos amores,

---

[411] O depoente *recordor* [*re-*+*cor*] significa trazer qualquer coisa de volta ao coração (*cor*), i.é, ao espírito ou à memória.

[412] O advérbio *frustātim*, "em pedaços", cuja origem é o substantivo *frustum*, "pedaço", "bocado", ao contrário do que se costuma imaginar, não guarda relação com parônimo, também advérbio, *frustrā*, que significa "em vão", "inutilmente", cognato do substantivo *fraus*, "fraude", "dolo". Daí o deslize da boa tradução de Tréhorel e Bouissou, na edição da *Bibliothèque Augustinienne* (n. 13), do *Institut d'Études Augustiniennes* (IEA, Paris, 1998), ao verter o original latino, *"in qua* frustatim *discissus sum"*, pelo francês *"où* sans fruit *je me suis éparpillé"*, equivocando-se quanto ao sentido de *frustatim*, que traduzem pela locução adverbial *"sans fruit"*, literalmente "sem frutos", isto é, "inutilmente" ou "em vão".

e definhou-se o meu aspecto,
e putrefiz-me diante dos teus olhos
agradando-me a mim mesmo
e desejando agradar aos olhos dos homens.

exarsi enim aliquando
satiari inferis in adulescentia
et siluescere ausus sum uariis
et umbrosis amoribus,
et contabuit species mea
et conputrui coram oculis tuis
placens mihi
et placere cupiens oculis hominum.

Ao querer recordar suas "deformidades passadas" e "as corrupções carnais de sua alma", "por amor do Amor de Deus" (*amore amoris tui*), isto é, por amar o amor de Deus, desejando o próprio *amor*, que é Deus, Agostinho recorre ainda uma vez à antítese tipicamente cristã entre carne e espírito, ou entre o homem e Deus; homem que é por ele representado nas *Confissões*; antítese essa que em linguagem neoplatônica se traduz também por uma oposição entre a unidade divina ou Uno e multiplicidade humana. Com efeito, Deus é "doçura" (*dulcedo*) "feliz e segura", uma doçura inabalável, livre de quaisquer vicissitudes, e que há de reuni-lo novamente, a esse homem que está mergulhado na dispersão por ter-se afastado da Unidade. Esse Deus, pois, que é a própria Unidade, Verdade, Felicidade, Segurança ou Repouso e Doçura (*uno [te]; dulcedo uera, felix et secura*), tem como antípoda a multiplicidade, em suas "deformidades passadas", em suas "corrupções carnais", o amor de todas as coisas que não são Deus, mas não por ele, e sim por elas mesmas. Percebe-se aqui o contraste entre dispersão ou dissolução, noções contidas no verbo *dispergō*, e reunião, congregação, entre outras, sugeridas pelo seu oposto *collĭgō*. De fato, se o primeiro termo se caracteriza pela tensão que puxa para lados opostos, dispersando, o segundo une, congrega, reúne, atrai. Estendendo o contraste, pode-se ver oposição análoga entre o *desejo*, aquela como que distensão que puxa para lados diversos, e o *amor*, uma tensão a dirigir para um só objetivo, ou mesmo entre *ignorância*, que diverge, desune, afasta, e *sabedoria*, que atrai, reúne, converge. Este caráter antagônico se expressa perfeitamente na antítese entre doçura e amargura, a representar a situação das misérias humanas e a beatitude perfeita em Deus. Agostinho tenta reunir, "em amargura" (*in amaritudine*), as recordações de seus descaminhos, a fim de que Deus possa tornar-se para ele a doçura feliz e definitiva que tanto buscara, bem diversa das doçuras falazes dos prazeres sensuais que tanto amargor lhe trouxeram, dispersando-o na multiplicidade dos desejos que não encontram jamais satisfação e re-

pouso. Há, sem dúvida, uma tonalidade paradoxal, a não dizer oximorística, nesta antítese, pois o que parece doce, à primeira vista, as doçuras dos prazeres efêmeros, torna-se amargura, ao se recordarem, depois de desfrutados, ao passo que a *continentia*, a privação consciente, a ascese momentânea de quaisquer volúpias carnais, há de tornar-se alegria duradoura no futuro esperado. Trata-se, portanto, dum como que investimento, um *negotium*, em que se troca a abstinência carnal no aqui e agora pela a fruição do Espírito eterno de Deus, no além da eternidade. Em sendo assim, não é nada difícil perceber como, por detrás da oposição doce-amargo, à maneira dum cenário ou pano de fundo marcado pelo contraste, pende a antítese carne-espírito ou mundo-Deus, que um neoplatônico talvez entendesse como multiplicidade-unidade, conforme se pode perceber pela tentativa de disposição tabelar de *Conf.* 2,1,1 que se segue.

minhas *deformidades*	:	[Deus é a *Forma* suprema]
corrupções carnais de minha alma	:	[Deus é Espírito *incorruptível*]
não porque as ame	:	mas para que te ame, Deus meu
meus caminhos [*uiae*] *degenerados*	:	[Cristo é o caminho *[uia]*, a verdade, a vida]
na *amargura* da minha reflexão	:	para que te faças *doce* para mim
[a amargura… das ilusões carnais]	:	[ó] *doçura não falsa*
[a amargura… da infelicidade]	:	[ó] doçura *feliz*
[a amargura… das coisas perecíveis]	:	[ó doçura] *segura*
da *dispersão*	:	[ó doçura] *e que reúne*
em *pedaços*	:	[Deus *uno* e indivisível]
me *dilacerei* […]	:	[Deus reúne, ele que é] *único*;
[…] enquanto voltado para *longe* de ti *[auersio a deo]*	:	[voltado *para Deus* o homem se reencontra : *conuersio ad deum]*
evanesci [413]	:	[Deus reúne]
na *multiplicidade* das coisas	:	[Deus *unidade*]
Ardi, outrora [na *inquietação*]	:	[ó] doçura feliz e *segura* [Deus repouso e quietude]
em minha *adolescência*	:	[Deus *eterno*]
[a fim de] saciar-me [nos prazeres] *inferiores*	:	para que te faças doce para mim [Deus é o único Bem, *superior* e supremo]
e aventurei-me na *selvageria* [*selva*]	:	[ó] doçura feliz e segura *[domus dei]*
de vários e *umbrosos* amores	:	[Deus, que é *luz*, é amor uno]
e *definhou*-se o meu aspecto	:	[Deus *beleza* suprema] * [cf. 2,6,12][414]
e *putrefiz-me* diante dos teus olhos	:	[Deus *incorruptível* e Beleza suprema]
agradando-me *a mim* mesmo	:	[só *a Deus* se deve agradar]
e desejando agradar *aos olhos dos homens*	:	[só *a Deus* se deve agradar]

[413] Interessante a incoerência de alguns dicionários bastante conceituados, que desprezam o vocábulo "evanescer" (lat. *euanescĕre*), constante do *VOLP* (ABL, 2009, p. 356), embora lexicografem o seu particípio, "evanescente", associando-o, ao invés, aos verbos "esvair" ou "esvaecer".

[414] (*Conf.* 2,6,12): "Aqueles frutos eram belos, os quais roubamos, porque era[m] tua criação, [ó] mais belo de todos, criador de todas as coisas, [ó] bom Deus, Deus meu sumo bem e bem verdadeiro" (*pulchra erant poma illa, quae furati sumus, quoniam creatura tua erat, pulcherrime omnium, creator omnium, deus bone, deus summum bonum et bonum uerum meum […]*).

Pretende Agostinho rememorar seus descaminhos pregressos não pelo prazer que uma lembrança dessas possa despertar, como se dissesse que "recordar é viver" ou que "doce é lembrar", e coisas do gênero; muito ao contrário, amarga é a recordação, amargas são as lembranças, pois lembranças dum triste passado, segundo seu juízo de então, ao escrever rememorando. A vida de outrora, que lhe parecia doce distante de Deus, percebe-se agora amarga, ao recordar-se, e Deus, que lhe era motivo de amargura então, por coibir-lhe os desejos desregrados, se lhe torna motivo único de satisfação, o único e dulcíssimo prazer a esperar. Portanto, nada além de amar o amor, por amor do Amor, que é Deus, doravante almeja. Tem aqui a antítese doce-amargo função de destaque, que se pode dizer pedagógica ou, quando não, filosófica, pois quanto mais se ensombram a carne e seus prazeres, com expressões de tonalidade extremamente negativa, como: "deformidade", "corrupção", "degenerado", "amargura", "dispersão", "em pedaços", "dilacerar", "evanescer", "inferior", "selvageria", "umbroso", "definhar", "putrefazer", e mesmo "multiplicidade", que aqui adquire conotação claramente pejorativa, mais se destaca em contraste o seu antípoda, o Espírito ou Deus, com tonalidade brilhante, em expressões do tipo: "doce", "doçura", "[doçura] não falsa" (onde a lítotes quer ressaltar não a verdade de Deus, e sim a falsidade das ilusões carnais de outrora), "[doçura] feliz", "[doçura] segura", "reunião" ou "reunir", "único" ou "unidade", além dos termos que estão subentendidos, pois ao referir a deterioração da carne está-se ressaltando a incorruptibilidade da natureza divina, ao referir o definhar de sua aparência (*species*), está-se ressaltando a suprema Beleza de Deus, e assim sucessivamente.

Percebe-se, no fim, que aquilo que lhe merece censura resume-se a uma busca por "agradar-se a si mesmo", que se coloca como antítese do implícito "agradar a Deus", ou amar a Deus, por amor do seu amor, como diz no início do parágrafo. Donde se pode depreender que a causa destas desditas todas, destes amaríssimos descaminhos, outra não é senão o amor de si, que faz com que se queira tão somente agradar-se a si mesmo (*sibi placēre*) em detrimento do amor de Deus, que agora confessa buscar, por amor de seu amor. Este amor de si é e sempre foi, como se pode verificar na conclusão do seu diálogo acerca do livre arbítrio, a causa do mal, tanto para aquele anjo que, tendo voltado suas costas a Deus, sucumbiu na contemplação narcisista de si, como para o primeiro homem, que o mesmo anjo quis e arrastou consigo, por sua própria vontade, dele, homem, até aos dias a que se refere o narrador Agostinho:

> […] Porém é melhor quando esquece-se de si [mesmo] em favor da caridade incomutável de Deus, ou se despreza inteiramente a si mesmo em comparação com ele. Entretanto, se, como quem resiste, agrada a si [mesmo] para

> imitar Deus, perversamente, a fim de fruir de sua [própria] capacidade, torna-se tanto menor quanto deseja ser maior. Pelo que [foi dito]: "O início de todo pecado é a soberba" e "O início da soberba do homem, apostatar de Deus" [Eclo 10,15; 14].[415]

Depreende-se, assim, o funcionamento do mecanismo antitético: ao acentuar o contraste entre opostos, a antítese faz com que a cada vez se intensifique *x*, imediatamente seja posto em destaque o seu contrário, não-*x*, de modo que quanto mais se exacerbe um dos polos, tanto mais se imprime destaque ao polo oposto da antítese. E esse destaque é muitas vezes negativo, pelo uso da lítotes, por exemplo, quando se prefere apenas diminuir o polo oposto ao invés de exaltar o que se pretende defender ou adotar como melhor. Assim ocorre com várias antíteses, sejam elas explícitas ou não, como entre a unidade (de Deus) e multiplicidade (dos prazeres); união e dispersão; doçura e amargura; felicidade e infelicidade, corrupção e inviolabilidade; deformidade e beleza; verdade e erro; segurança e insegurança. Esses contrastes podem ser mais ou menos intensificados pela escolha lexical, mais ou menos carregada de apelo emocional pelas cores berrantes com que se apresentam, como "ser dilacerado em pedaços" e "evanescer na multiplicidade", entre outras.

3.4 Semina dolorum (*Conf.* 2,2,2)

No parágrafo seguinte deste mesmo livro (2,2,2), Agostinho retoma o discurso antitético, mas num campo semântico distinto: "[…] e eu ia para cada vez mais longe de ti, rumo a mais e mais estéreis sementes de dores na [minha] soberba degradação e inquieta lassidão"[416]. Dois oximoros dão bem a ideia do contraste que se quer ressaltar, o mesmo de que se vem falando desde o princípio, a antítese carne-espírito: [i] "soberba degradação" (*superba deiectione*), onde o substantivo feminino abstrato *deiectio*, deverbal de *deiiciō*, "fazer ruir", entre outros significados análogos, ilustra bem a "altivez" ou "soberba" com que pode alguém "precipitar-se", qual excremento, acepção que *deiectio* igualmente endossa; soberba essa que, segundo a passagem do *Eclesiástico* (10,15; 14) que se citou acima, "é a raiz de todos os males"; deste modo, tem-se um cair como dejeto, como excremento mesmo, mantendo ainda assim a altivez teimosa, que é sempre

---

[415] (*Dla* 3,25,76): *"[…] melior est autem cum obliuiscitur sui prae caritate incommutabilis dei, uel seipsum penitus in illius comparatione contemnit. si autem tanquam obuius placet sibi ad peruerse imitandum deum, ut potestate sua frui uelit, tanto fit minor, quanto se cupit esse maiorem. et hoc est:* initium omnis peccati superbia *et* initium superbiae hominis apostatare a deo *[Sir. 10,15; 14]".*

[416] (*Conf.* 2,2,2): *"[…] et ego ibam porro longe a te in plura et plura sterilia semina dolorum superba deiectione et inquieta lassitudine".*

elevação de si: uma dejeção realizada, uma altivez presumida; uma dejeção segundo o espírito, uma soberba segundo a carne; [ii] o segundo oximoro, "inquieta lassidão" (*inquieta lassitudine*), corrobora a ideia suprarreferida, fazendo ver com que ilusão se busca um repouso (*quies*) definitivo em bens perecíveis, donde um esgotamento, uma prostração (*lassitudo*), em que jamais se chega ao tão sonhado repouso, ao verdadeiro descanso, e sim, ao contrário, a uma *in*quietação, a uma perturbação, na sempre crescente tirania das vontades (*libidines*) insatisfeitas e insaciáveis: inquietação, pois, segundo o espírito; prostração, segundo a carne.

Precipitando-se, pois, na cegueira da altivez, qual excremento, vê-se prostrado na inquietação duma busca ingrata, que só poderia ser qualificada, e de modo genial, por "sementes de dores" (*semina dolorum*): sementes inférteis, estéreis (*sterilia*), pois seus frutos são dores, dores da decepção e do desassossego, como Agostinho haveria de constatar ao contemplar o ébrio canoro e sorridente (*Conf.* 6,6,9-10), com quem haveria de comparar-se, estando então no auge de sua carreira profissional, de seu tão sonhado e planejado, também por seus pais Patrício e Mônica, *cursus honorum*[417]. Embora bêbedo, parecera então aquele mendigo muito mais leve do que ele mesmo, em tempo de colheita, e colheita dos frutos das sementes de dores que plantara por toda a vida. O contraste está mais que evidente, pois as sementes não eram sementes de alma para alma (*ab animo usque ad animum*), que visassem sentimentos mais nobres, como as fronteiras ou dimensões luminosas da amizade (*luminosus limes amicitiae*), e sim o oposto, conforme o diz Agostinho, recorrendo a imagens de cores berrantes, cujo epicentro é a paronomásia aliterada *"*lum*inosus* lim*es*-lim*osa [concupiscentia carnis]"*, que se pode arriscar traduzir por algo como: "luminosos limites [da amizade]" e "limosa" ou "lodosa [concupiscência da carne]".

Todo o segundo parágrafo do segundo livro está repleto de imagens antitéticas, permeadas de figuras expressivas, cujo objetivo é destacar a oposição carne-espírito, explícita no choque entre *dilectio* e *libido*, ou, numa palavra, entre a "serenidade" ou "claridade do amor [espiritual]" (*serenitas dilectionis*) e a "vertigem" ou "treva do desejo [carnal]" (*caligo libidinis*)[418], mas que se pode metamorfosear em muitos outros pares

---

[417] Aprovado para a cátedra de retórica em Milão por Símaco, prefeito de Roma, em 385 d.C., aos 31 anos, Agostinho era o recém-empossado panegirista do jovem imperador Valentiniano II, posição que lhe possibilitaria provavelmente um governo de Província, se nela tivesse permanecido, e a *fama* tão cobiçada durante toda a juventude. Estava, portanto, no que se poderia considerar "auge" de sua carreira profissional e intelectual.

[418] Embora o substantivo feminino *calīgo* signifique "escuridão", "treva", quando desdobrado em sentido figurado pode vir a significar também a "escuridão da morte", "as trevas do desconhecido" e mesmo,

de oposições, como "luz-trevas" (*lumen-caligo*), ou mesmo como o que se viu acima, "luminosa amizade", que é fruto do espírito, e "limosa concupiscência", que é sempre "da carne". Eis a passagem na íntegra (*Conf.* 2,2,2):

E o que era aquilo que me deleitava,
senão amar e ser amado?
Mas [esse amar] não tinha a *medida*
[que vai] dum espírito a outro espírito,
como [*a* que] existe [no] *limite* [419] *luminoso* da amizade.

Et quid erat, quod me delectabat,
nisi amare et amari?
sed non tenebatur modus
ab animo usque ad animum,
quatenus est luminosus limes amicitiae,

Porém exalavam-se [as] névoas
da *limosa* concupiscência da carne
e do transbordamento da puberdade
e obnubilavam e ofuscavam o meu coração,
a fim de que se não discernisse
[entre] a serenidade [/clareza] da dileção [420]
[e] a vertigem [/treva] do desejo.

sed exhalabantur nebulae
de limosa concupiscentia carnis
et scatebra pubertatis
et obnubilabant atque obfuscabant cor meum,
ut non discerneretur
serenitas dilectionis
a caligine libidins.

---

esticando um tanto o sentido, "vertigem", "perturbação da vista" etc. A oposição que Agostinho traça entre *serenitas [dilectionis]* e *caligo [libidinis]* pode compreender-se por via dupla: 1. entre a "serenidade" típica do amor espiritual e a "vertigem" causada pelos desejos desregrados ou paixões da alma, via de regra de conotação carnal, que impedem a visão da verdade; 2. em sentido metafórico, pode-se vislumbrar uma oposição entre o "brilho" ou "claridade" do amor espiritual e a "escuridão" ou "treva" da paixão que cega a alma e afasta da luz da verdade. Isso porque o substantivo *serenĭtas* [< *serēnus* < gr. *ξηρός*] significa tanto "uma condição seca, brilhante, do tempo ou do céu" (*OLD*), em sentido meteorológico, como sua consequência prática: "condições favoráveis e tranquilas" da própria vida, em decorrência dessa atmosfera igualmente tranquila ou a ela relacionada, em sentido metafórico. Trata-se duma escolha difícil, entre os pares luz-treva e serenidade-vertigem. Ambos funcionam bem no contexto. Ao tradutor resta inevitavelmente o ônus da escolha.

[419] Tentou-se manter a paronomásia *limes, luminosa, limosa* com a solução pouco confortável "limite", "luminoso", "limosa"; todavia, talvez uma solução mais conveniente, deixando de parte a paronomásia, fosse: "dimensão luminosa da amizade", a fim de manter-se o paralelo com o termo *modus*, "medida".

[420] *Dilectio*, "amor [espiritual]", cuja antítese vem a seguir, *libido*, "desejo [carnal]". Outros vocábulos, de par com *libido*, utiliza ainda Agostinho apenas nesta passagem para expressar o desejo de tipo "carnal" ou sensual, como *cupiditas* e *concupiscentia*, além do mais específico *fornicatio*; os termos *amor* e o cognato *amare*, além de *amicitia*, utilizam-se em via dupla, tanto para relações de tipo carnal como espiritual, mas o termo *dilectio* via de regra se utiliza com sentido espiritual, sem conotações sensuais.

Tanto uma como a outra, confundidas, ferviam
e [me] arrebatavam aquela frágil idade
nos precipícios dos desejos [sensuais]
e mergulhavam [-*na*]
na voragem da dissolução.

utrumque in confuso aestuabat
et rapiebat inbecillam aetatem
per abrupta cupiditatum
atque mersabat
gurgite flagitiorum.

Prevalecia sobre mim a tua ira,
e [eu] não sabia.
Tornava-me surdo
pelo estridor das cadeias da minha mortalidade,
castigo pela soberba da minha alma.

inualuerat super me ira tua
et nesciebam.
obsurdueram
stridore catenae mortalitatis meae,
poena superbiae animae meae,

E ia para mais longe de ti,
e [tu] permitias;
e [eu] era arremessado
e dispersado
e me dissipava
e entrava em ebulição
por causa das minhas fornicações,
e [tu] permanecias em silêncio.

et ibam longius a te,
et sinebas,
et iactabar
et effundebar
et diffluebam
et ebulliebam
per fornicationes meas,
et tacebas.

Ó júbilo meu tardio!
o tardum gaudium meum!

Calavas então,
e eu ia para cada vez mais longe de ti,
rumo a mais e mais estéreis sementes de dores,
na [minha] soberba degradação
e inquieta lassidão.

tacebas tunc,
et ego ibam porro longe a te

in plura et plura sterilia semina dolorum
superba deiectione
et inquieta lassitudine.

Por meio de antíteses brilhantes e dum léxico carregado de emotividade, Agostinho não apenas descreve por auxese suas experiências de juventude, que se qualificam *grosso modo* de "carnais", mas principalmente ressalta a sua antítese, o Espírito, o verdadeiro e definitivo objetivo a atingir: a vida contemplativa diante de sua única "doçura", de seu único e definitivo deleite, Deus. Assim, de encontro ao limite (*limes*) espiritual da verdadeira amizade, que se dá sempre entre almas (*ab animo usque ad animum*), há um desmedido (*non...modus*) amar e ser amado (*amare et amari*), um amor carnal, sensual, que se opõe frontalmente à luminosidade da verdadeira afeição (*luminosus*), e que se considera como uma névoa (*nebulae*) da limosa concupiscência da carne (*de limosa concupiscentia carnis*). Esta névoa carnal obnubila, ofusca, contrapondo-se à serenidade da dileção (*serenitas dilectionis*), do amor espiritual. O desejo sensual, vertiginoso (*calīgo libidins*), expressa-se também pelos termos *libido* e *cupiditas*, de par com *concupiscentia* e mesmo *fornicatio*, termos todos relacionados à carne, aos desejos que mergulham a alma e toda uma fase de puberdade nos precipícios (*abrupta*) e na voragem da dissolução (*gurges flagitiorum*), tornando-a surda (*obsurdesco*) aos apelos do espírito, surdez que se dá pelas cadeias da mortalidade, pelas cadeias de sua condição carnal, donde o ser arremessada (*iactabar*), dispersada (*effundebar*), dissipada (*diffluebam*) na multiplicidade dos desejos (*fornicationes*), cada vez mais longe de Deus, que é uno, cujo amor-vontade é um só: amor que reúne, congrega, ao contrário da carne, que dispersa, dissipa e afasta da vida segura na unidade.

Durante isso tudo, porém, permanecia Deus em silêncio (*et tacebas*), ele que ao seu despenhar assistia e a tudo permitia (*et sinebas*), calado (*tacebas tunc*), no mais profundo silêncio, aguardando a colheita da semeadura das dores (*semina dolorum*) que estava a fazer o púbere Agostinho. Não convém agora tratar desse silêncio de Deus com a profundidade que certamente merece, mas vale notar que as imagens de tonalidade carregada que emprega Agostinho servem a propósito que ultrapassa a simples parênese, e que guarda relação com um silêncio de outro matiz, um silêncio definitivo diante da face de Deus. Ingênuo pensar que Agostinho estivesse simplesmente autoflagelando-se em penitência pública pelo que considerava "pecados" de juventude, na reconstrução de seu *êthos*, teoricamente despedaçado por anos de maniqueísmo e anticatolicismo, ou

que quisesse tão somente conquistar o beneplácito (*captatio beneuolentiae*) da audiência cristã, o favor de seu "rebanho", uma vez ter sido feito pastor de almas, em Hipona. Demais, seu comportamento, fosse qual fosse, para um jovem do século XXI não seria tão criminoso assim, talvez menos ainda para um romano de sua época, embora o parâmetro não seja o da sociedade pagã, e sim o da ascese monástica cristã. De todo modo, não se pretende afirmar aqui que esse objetivo não fizesse parte do projeto, e sim que se evidencia ir muito além. Ao descrever com cores brilhantes os "horrores" de sua puberdade, que se devem medir sim pelo paradigma cenobítico dum Antão, e não dum *teenager* destes tempos de cá, mas que são horrores sobremodo por terem-no afastado de Deus, da sua unidade divina, pretende, antes e muito mais, enaltecer seu antípoda, a vida do espírito. Não se trata apenas de condenar, de desqualificar um tipo de vida que, por natureza, é sensual ou carnal, e sim supervalorizar a vida em espírito que desde agora pretende fruir, em expectativa da Vida definitiva, no Sábado sem fim, diante do próprio Espírito, em contemplação, na Verdade ou Sabedoria de seu eterno silêncio.

Esta multiplicidade, que se expressa nos desejos irrefreáveis e insaciáveis dos sentidos, é, em *Conf.* 2,3,5, associada a um verdadeiro "abismo profundo", em referência ao *salmo* (129,1), a fim de que, justifica Agostinho, "eu, e todo aquele que ler estas coisas, pensemos de quão profundo é preciso clamar a ti"[421]. Mas esse abismo profundo não é um lugar físico, e sim espiritual, um desgoverno das paixões, um *affectus tenebrosus*, que se traduz por estar longe da face de Deus (*longe a uultu tuo in affecto tenebroso*), como ele mesmo explica (2,3,5), um sentimento libidinoso (*in affectu ergo libidinoso*), ou seja, um sentimento tenebroso que se traduz pelo afastamento de Deus (*id enim est tenebroso atque id est longe a uultu tuo*).

Essa exaltação do Espírito, da Vida contemplativa definitiva, diante da face de Deus, no silêncio de sua Presença, na eternidade daquele Sábado que jamais termina, se faz de modo sutil e invertido, por meio duma figura insuspeita, a lítotes, que no caso não opera diretamente nas palavras, e sim no pensamento, ou antes, na estrutura ou *dispositio* do texto. De fato, seria lícito indagar dos motivos por que Agostinho não preferiu exaltar a Vida do Espírito logo duma vez, de modo direto, ao invés de parecer simplesmente vituperar a carne, irremediavelmente condenada à depravação. A resposta é bastante simples e óbvia, guardando relação direta com os propósitos deste trabalho: porque a Vida eterna, diante da face de Deus, num silêncio silente de palavras múltiplas,

[421] (Sl 129,1): "*ἐκ βαθέων ἐκέκραξά σε, κύριε*".

mas sábio da Sabedoria eterna da Palavra una de Deus, é inefável. Não se pode descrever como será aquela Vida, mas sabe-se que não será carnal; não se sabe como vive aquele que não deseja, por já estar diante de seu último Amor, sem contudo deixar de amar, sem temer perder o objeto de seu amor, sem a insegurança incerta do amante, sem medo da iminência do fim, sem a gangorra das vicissitudes típicas do tempo e do espaço. Nada disso se sabe, mas se sabe que será o oposto do que se experiencia na carne. E se se objetasse tratar então de discurso apofático, a resposta seria rápida e certeira: de modo nenhum. Não se trata de discurso apofático, simplesmente por que não há negação alguma. Há sim, bastante ao invés, uma técnica sutil de empreender a descrição, tanto quanto possível quando se trata dum objeto indescritível, indizível, enfim, a descrição invertida, por meio da vituperação de seu contrário. Ao descrever as mazelas da carne, em riqueza de detalhes, com cores fortes, com antíteses agudas e oximoros que precipitam o entendimento num abismo de perplexidade, Agostinho, ao invés de negar a possibilidade de falar do inefável, circunda-o, à maneira duma espiral, abeirando-se do objeto intangível, indescritível, por aproximação, quanto faculta-lhe *não* a linguagem ordinária, carnal, *ad litteram*, e *sim* a pneumática, a linguagem do não-dizer que diz, espigada por uma "retórica do silêncio". Demais, se não se pode saber muito *daquela* Vida eterna do Espírito, *ibi et tunc*, pode-se dizer bastante *desta* vida do espírito, uma vida de tipo espiritual alicerçada sobremodo na *continentia*, que nada mais é que uma vida de recusa consciente da carne, uma vida propedêutica, uma como purificação do elemento carnal, ao modo duma preparação para a vida definitiva do Espírito, para a qual é preciso estar desprendido de tudo o que afasta do Inteligível, e que escraviza à carne, o que só se logra fazer com um enorme esforço de renúncia e autodomínio (*ἐγκράτεια*), que subjuga a rebeldia da *libido* caprichosa. Trata-se, numa palavra, duma vida contemplativa *avant la lettre*, isto é, antes da vida Contemplativa definitiva, diante da Face de Deus, vida esta, *hic et nunc*, que se vive pelo e para o Espírito, uma vida pautada pelo inteligível, embora na carne, propedêutica daquela Vida descarnada[422] e inexoravelmente inteligível do Espírito.

[422] O termo "descarnado" aqui não necessariamente significa "incorpóreo", pois sabe-se bem que o pensamento católico de Agostinho, marcadamente paulino, compreende a ressureição dos mortos num corpo espiritual, *σῶμα πνευματικόν* (cf. 1Cor 15,35-58, no Cap. 2: "Obliquidade").

3.5 Prosopopeia de dois amores (*Conf.* 2,6,13-14)

Numa passagem das mais interessantes, no final do célebre episódio do "roubo das peras", que tanta perplexidade haveria de causar ao jovem filósofo, instigando-o a buscar a origem do mal e das motivações humanas, Agostinho se propõe novamente a falar de Deus, mas duma maneira indireta, oblíqua, no que à primeira vista parece ser apenas mais uma sequência de descrições e *exempla*, mecanismos utilizados para a definição da causa, conforme preceituava a segunda das grandes divisões da retórica, a *inuentio* ou invenção dos conceitos (*εὕρεσις*), descrições essas construídas quase que invariavelmente a partir do tópico ou lugar comum (*κοινὸς τόπος*) da comparação, quando se pretende pôr frente a frente duas ou mais grandezas. Na verdade, o tópico da comparação subsume vários outros subtópicos ou sublugares, como por exemplo o subtópico do grau, a que se recorre quando se pretende cotejar duas grandezas a partir dalgum critério que se costuma denominar "grau", como quando se diz que uma é melhor que a outra pela [a] quantidade, quando o maior número de *x* se considera melhor que *y*, em menor número; ou pela [b] utilidade, quando então se diz *x* ser melhor que *y* por ser mais útil; ou pela [c] raridade, pois por ser mais raro *x* vale mais que *y*; ou mesmo pelo critério da [d] maioria, uma vez que a maioria prefere *x* a *y*, e assim sucessivamente, numa lista bem extensa, que variou bastante de um autor a outro, desde Aristóteles e Cícero, cujos tratados acerca dos tópicos (*τόπικα*) mais se destacaram na Antiguidade. Trata-se, contudo, duma passagem argumentativa em que não deixam de estar presentes recursos da elocução (*λέξις*), a fim de alcançar a persuasão, seja pelo *lógos*, seja pelo *êthos* ou ainda *páthos*. Se a sequência de descrições para definir a causa aparenta não explorar diretamente a *gradatio* (*κλῖμαξ*), num crescendo emotivo exacerbado até um ápice, não deixa de, pela intensa repetição, constituir-se duma escala ascendente rumo à conclusão carregada de valores éticos (*Conf.* 2,6,14), de que a alma que não se volta para Deus não ama, simplesmente "fornica" (*fornicatur*), ou, quando não, em tradução um tanto suspeita, "comete adultério", e adultério contra Deus, numa "perversão" do amor divino.

Todavia, se o clímax não desperta tanta atenção, o mesmo não se pode dizer da pergunta retórica (*ἐρώτημα*), cuja função primordial não é a de ser respondida pela audiência, que em última instância seria Deus, a quem as perguntas se dirigem, e sim confirmar, de modo oblíquo, aquilo mesmo que se quer óbvio, ao deixá-lo sem resposta, o que, por ser evidente, acaba por destacar-se e confirmar-se ainda mais na ausência do

que o faria na presença. Todavia, servem as perguntas retóricas nesta passagem a propósito ulterior, uma vez contêm em si a resposta, em forma de definição. A sequência se dá *grosso modo* na seguinte estrutura: [a_1] definição do amor primeiro, carnal, por meio dum *erōtēma* em que há uma [a_2] descrição dos "objetos" desse amor; [b_1] descrição dos "atributos" divinos relacionados aos objetos do amor carnal, inseridos numa como que segunda parte do *erōtēma*, atributos que, [b_2] por serem divinos e eternos, se constituem muitíssimo melhores "objetos" desse amor que os objetos apresentados em a_2; [c_r] a conclusão ou resposta *silenciosa* da pergunta retórica, que, embora ouvida apenas *em silêncio*, é tão subentendida quanto evidente, de que *em Deus* o amor carnal se torna amor espiritual e o vício, virtude, pelo que se deve amar a Deus sobre todas as coisas, como preceitua o primeiro mandamento divino[423], pelo fato de que todos os "atributos" divinos não são outra coisa além do próprio Deus, que constitui tudo aquilo que se deve amar, o objeto final e definitivo para o qual o homem deve dirigir seu amor, e em vista do qual deve amar tudo o que venha a amar, e que se resume no mandamento de Cristo de amar (*ἀγαπάω*) a Deus acima de tudo, com todo o coração (*καρδίᾳ*), alma (*ψυχῇ*) e capacidade (*διανοίᾳ*)[424].

Na primeira parte das perguntas retóricas, que incluem respostas audíveis, pois são parte da própria pergunta, Agostinho define aquilo que talvez se possa denominar açodadamente "vício", e que, surpreendentemente, é também "amor", mas um "amor pervertido", como se há de ver. Trata-se, na verdade, dum jogo retórico muito bem elaborado, pois construído por contrastes de implicações filosóficas das mais interessantes, onde virtudes e vícios têm a mesma natureza, o amor ou desejo, merecendo cada qual apenas nomes ou etiquetas distintas que dependem da finalidade ou do objeto direto desse amor. Destarte, o *amor*, que naturalmente seria bom, e não neutro, pois criado, como tudo, por Deus, criador de todas as naturezas, que são todas boas em sua origem, pois Deus, o sumo Bem, não poderia criar nada que não fosse bom, se volta as costas para Deus, esse *amor*, partindo em busca da ordem criada, torna-se "vício", ou antes, um "amor pervertido" (*per+uertō*), que se traduz pelos termos "concupiscência" (*concupiscentia*), "cupidez" (*cupiditas*), "lascívia" (*lasciuia*), "fornicação" (*fornicari*), "desejo" (*uelle*), "busca" (*quaerere*), "zelo" (*studium*), entre muitos outros. Diz-se que a argumentação se constrói retoricamente porque a partir de antíteses é que Agostinho

---

[423] Cf. Dt 6,4-5; Mt 4,10; 22,34-40; Lc 10,25-28; Mc 12,28-30.

[424] (Mt 22,37): "*ὁ δὲ ἔφη αὐτῷ· 'ἀγαπήσεις κύριον τὸν θεόν σου ἐν ὅλῃ τῇ καρδίᾳ σου καὶ ἐν ὅλῃ τῇ ψυχῇ σου καὶ ἐν ὅλῃ τῇ διανοίᾳ σου'.*"

planta as definições para vício e virtude, ou seja, para os dois amores, embriões que hão de ser da cidade dos homens e da cidade de Deus, o amor da carne e do Espírito, ou da *creatura* e do Criador. No entanto, não se trata de antíteses entre os supostos vícios, ou amor pervertido, e virtudes, ou amor convertido para Deus, pois não se estão comparando o vício da soberba, por exemplo, e a virtude que lhe seria oposta, da humildade; muitíssimo ao contrário, a soberba, aqui, não é má em sua essência, em sua natureza, que se vê totalmente redimida por Agostinho, como parte de seu projeto antimaniqueu, que remonta ao tempo da escritura do *De libero arbitrio*, iniciado em Roma em 388 a.C. e concluído em 395, em sua África natal. Pois bem, ao contrário do que pregavam os sectários do persa Mani, nada do que existe pode ser mau. Nada, absolutamente, porque o ser tem origem no Ser, cuja natureza é o próprio Bem. Portanto, se algo existe, é bom. Se é mau, não existe ou está voltado para o não-ser. Eis a conhecida metafísica agostiniana, de inspiração neoplatônica, como é sabido. Contudo, se não se trata de contrastar vício e virtude, a que contraste, ou antíteses, se está a referir? À antítese entre carne e espírito, como se vem discorrendo desde o princípio. Em havendo duas maneiras de amar: uma, segundo a carne; a outra, segundo o Espírito, depreende-se ser um e o mesmo *amor*, que se manifesta na vontade humana, pervertida ou convertida, para Deus (*ad deum*). O amor segundo a carne é o amor da ordem criada; o amor segundo o Espírito, o amor de Deus. Trata-se, portanto, de apenas um amor, mas de duas motivações, de dois objetos ou parâmetros para esse amor, que em sua essência é sempre bom. O amor, ou vontade, é um bem, pois dado por Deus; mau é apenas o uso que se faz dele, é o objeto ou a aplicação desse amor, mas não enquanto objeto em si, uma vez que tudo o que existe é sempre bom, exatamente por existir, e sim enquanto intenção do amante, como fica evidente na argumentação que desdobra Agostinho, por meio de definições e perguntas retóricas (*Conf.* 2,6,13-14):

> [§13] Pois também [i] a *soberba* imita a elevação, embora tu sejas o único sobre todas as coisas, o Deus excelso. E [ii] a *ambição*, que busca senão as honras e a glória, embora tu, antes de tudo o mais, devas ser honrado, [como] único e glorioso para todo o sempre? E [iii] a *crueldade* dos poderosos quer ser temida; porém quem se deve temer senão o Deus único, de cujo poder que é que se pode arrebatar ou subtrair? [E se o pode,] quando, ou onde, ou em que, ou por quem pode? E [iv] as *blandícias* dos lascivos desejam ser amadas, mas nada é mais blandiciosa que a tua caridade, nem coisa alguma se ama de modo mais saudável do que aquela tua Verdade, mais formosa e luminosa que tudo. E [v] a *curiosidade*, que parece aspirar o estudo da ciência, embora tu conheças todas as coisas sumamente. E também a própria [vi] *ignorância*, de par com [vi$_b$] a *estultícia*, esconde-se com o nome de simplicidade e de inocência, porque nada se encontra mais simples que tu; e que coisa é mais inocente que tu, visto tuas obras serem inimigas dos maus? E [vii] a *indolência*, como que busca o repouso; mas que repouso [é] seguro, à

> exceção do Senhor? [viii] A *luxúria* ambiciona ser chamada de saciedade e de abundância, porém tu és a plenitude e indefectível opulência da incorruptível doçura. [ix] A profusão de *liberalidade* faz estender [sua] sombra, mas o liberal o mais profuso de todos os bons és tu. [x] A *avareza* deseja possuir muitas coisas, e tu possuis todas as coisas. [xi] A *inveja* entra em litígio acerca da excelência: [e] o que é mais excelente que tu? [xii] A *ira* quer reparação: quem repara com mais justiça do que tu? [xiii] O *temor* se apavora com o que de insólito e repentino se opõe às coisas que se amam, enquanto toma precauções pela sua segurança; mas para ti, que é insólito? que é repentino? ou quem separa de ti aquilo que [tu] amas? ou onde a não ser junto a ti [existe] a inabalável ausência de cuidados [*securitas*]? [xiv] A *tristeza* consome-se pelos objetos perdidos, nos quais se aprazava a cobiça, porque não queria que [algo] lhe [fosse tirado], assim como [ocorre] contigo, [de quem] nada pode ser retirado.[425]
>
> [§14] Deste modo, prostitui-se [*fornĭcor*] a alma, quando volta as costas para ti e busca fora de ti o que não encontra, puro e límpido, a não ser quando volta-se para ti. Dum modo pervertido te imitam todos os que se põem longe de ti e se erguem contra ti. Mas também assim, ao te imitar [desse modo], proclamam *ser* tu o Criador de toda natureza e, por isso, não [poder] *existir* aquilo que dalgum modo se afaste de ti. […] [426]

Dois amores, portanto, um perverso, o outro converso para Deus. No primeiro, o amor de tipo "carnal", vê-se que: [i] a soberba imita (*imitatur*), isto é, "deseja" (*uult*) igualar-se; [ii] a ambição "busca" (*quaerit*), [iii] a crueldade "quer" (*uult*); [iv] a lascívia ou as blandícias dos lascivos "querem" ser amadas (*amari uolunt*); [v] a curiosidade "aspira" (*affectare*) o "estudo" ou "zelo" (*studium*); [vi] a ignorância e [vi_b] a estultícia "querem" (*uolunt*) também parecer algo que não são, pois escondem-se sob os respectivos nomes de simplicidade e inocência; [vii] a indolência "deseja" (*appetit*); [viii] a luxúria "cobiça" (*cupit*); [ix] a liberalidade "quer" (*uult*) distribuir; [x] a avareza "quer"

---

[425] Passagem truncada, cuja tradução literal é algo assim: "[…] porque assim a si não quereria [algo ser tirado], assim como a ti nada pode ser tirado" (*[…] quia ita sibi nollet, sicut tibi auferri nihil potest*).

[426] (C*onf.* 2,6,13-14): *"Nam et [i] superbia celsitudinem* imitatur, *cum tu sis unus super omnia deus excelsus. et [ii] ambitio quid nisi honores* quaerit *et gloriam, cum tu sis prae cunctis honorandus unus et gloriosus in aeternum? et [iii] saeuitia potestatum timeri* ult*: quis autem timendus nisi unus deus, cuius potestati eripi aut subtrahi quid potest, quando aut ubi aut quo uel a quo potest? et [iv] blanditiae lasciuientium* amari uolunt*: sed neque blandius est aliquid tua caritate nec amatur quicquam salubrius quam illa prae cunctis formosa et luminosa ueritas tua. et [v] curiositas* affectare *uidetur* studium *scientiae, cum tu omnia summe noueris. [vi] ignorantia quoque ipsa atque [vi_b] stultitia simplicitatis et innocentiae nomine* tegitur, *quia te simplicius quicquam non reperitur. quid te autem innocentius, quandoquidem opera sua malis inimica sunt? et [vii] ignauia quasi quietem* appetit*: quae uero quies certa praeter dominum? [viii] luxuria satietatem atque abundantiam se* cupit *uocari: tu es autem plenitudo et indeficiens copia incorruptibilis suauitatis. [ix] effusio liberalitatis obtendit umbram: sed bonorum omnium largitor afluentissimus tu es. [x] auaritia multa possidere* ult*: et tu possides omnia. [xi] inuidentia de excellentia* litigat*: quid te excellentius? [xii] ira uindictam* quaerit*: te iustius quis uindicat? [xiii] timor insolita et repentina* exhorrescit *rebus, quae* amantur, *aduersantia, dum* praecauet *securitati: tibi enim quid insolitum? quid repentinum? aut quis a te separat quod diligis? aut ubi nisi apud te firma securitas? [xiv] tristitia rebus amissis contabescit, quibus se oblectabat cupiditas, quia ita sibi nollet, sicut tibi auferri nihil potest.*

[§14.] Ita fornicatur *anima, cum auertitur abs te et* quaerit *extra te ea quae pura et liquida non inuenit, nisi cum redit ad te. peruerse te* imitantur *omnes, qui longe se a te faciunt et extollunt se aduersum te. sed etiam sic te* imitando *indicant creatorem te esse omnis naturae et ideo non esse, quo a te omni modo recedatur. […]".*

(*uult*); [xi] a inveja "quer" (*uult*) o que é dos outros, pelo que está disposta ao litígio; [xii] a ira "busca" (*quaerit*); [xiii] o temor, tendo horror às vicissitudes, "teme perder" as coisas que *ama* (*amantur*), e "deseja" (*uult*) a ausência de cuidados; finalmente, [xiv] a tristeza "quer" (*uult*) reter e teme perder.

No segundo tipo de amor, contudo, não é a "vontade" (*uoluntas*), o "apetite" (*appetitus*), o "desejo" (*desiderium* ou *libido*), a "cobiça" (*cupiditas*), a "lascívia" (*lasciuia*), a "inquirição" ou "busca" (*quaestio* ou *inquisitio*), o "zelo" ou "esforço" (*studium*), a "aspiração" (*affectus*), o "desejo de ser igual" ou a "imitação" (*imitatio*), numa palavra, não é o *amor* que se modifica, que se transforma em sua natureza, e sim o objeto desses "desejos" todos, que são apenas nomes dum mesmo e único desejo, *amor*, pois tem na Unidade seu objeto, seu acusativo divino, Deus, que é tudo o que, na multiplicidade, os objetos se pensam ser, sendo singular e absolutamente um, em sua simples complexidade e complexa simplicidade. Em sendo assim, se a [i] soberba imita a excelsitude; [ii] a ambição busca as honras e a glória; [iii] a crueldade quer ser temida; [iv] a lascívia quer ser amada; [v] a curiosidade aspira a ciência; [vi] a ignorância e [vi_b] a estultícia querem ser simples e inocentes; [vii] a indolência deseja o repouso; [viii] a luxúria cobiça a saciedade e a abundância; [ix] a liberalidade quer distribuir bens; [x] a avareza quer possuir muito; [xi] a inveja quer o litígio pelas coisas excelentes; [xii] a ira quer reparação; [xiii] o temor quer a ausência de cuidados; e [xiv] a tristeza quer reter, são os *acusativos* que se modificam, não o verbo em si, em sua essência desiderativo-amorosa.

Na verdade, a mudança dos acusativos é também surpreendente, pois nessa nova tábua de valores cristãos, esses objetos não se constituem em si mesmos coisas repulsivas ou indesejáveis; pelo contrário, exercem uma certa atração, por serem bens, ou antes e simplesmente, por serem (*quia sunt*). Entretanto, o que Agostinho faz ver é que, se segundo a carne se desejam por um certo atrativo, segundo o Espírito, ou seja, *em Deus*, são muitíssimo mais desejáveis, porque Deus é o Bem supremo, o sumo Ser, que é em si mesmo, o que as coisas não são, pois fadadas à corrupção, à destruição, ao não-ser. Embora desejáveis, os bens da carne não são tanto quanto é Deus, que é o Ser supremo, sem contudo deixar de ser bens, justamente porque *são*. Tem-se, portanto, que segundo o Espírito, o amor convertido (*amor conuersus*) volta-se para Deus, amando aquele que é único e o mais excelso de todos os bens, o Bem em si mesmo, ou *summum bonum*. A tabela a seguir talvez facilite um tanto a visualização do jogo retórico-filosófico que elabora Agostinho nesta passagem (*Conf.* 2,6,13):

	DESEJO : *AMOR*	DAS CRIATURAS : *PERVERSVS*	DE DEUS : *CONVERSVS*
[i]	soberba *[superbia]*	amor da elevação *[celsitudinis]*	Deus é único e o mais excelso de tudo *[unus deus excelsus super omnia]*
[ii]	ambição *[ambitio]*	amor das honras e glória *[honorum et gloriae]*	Deus é o único que se deve honrar e gloriar para sempre *[honorandus et gloriosus in aeternum]*
[iii]	crueldade *[saeuitia]*	amor de ser temido *[timeri]*	Deus é o único que deve ser temido; *[timendus unus deus]* de cujo poder ninguém pode ser arrebatado ou subtraído *[a cuius potestate eripi aut subtrahi nemo potest]*
[iv]	lascívia *[lasciuia]* ou amor de ser amado *[amor amari]*	amor das blandícias *[blanditiarum]*	nada é mais blandicioso que a caridade de Deus (que é o próprio Deus) *[nihil blandius caritate dei]* e nada é mais amado que a formosa e luminosa verdade de Deus (que também é Deus) *[nihil salubrius amatur quam illa prae cunctis formosa et luminosa ueritas]*
[v]	curiosidade *[curiositas]*	amor do estudo da ciência ou da busca pelo conhecimento *[studii scientiae]*	Deus possui a ciência suprema de todas as coisas, ou antes, Deus é a suprema ciência *[scientia summa est deus, i.e., deus scit summe omnia]*
[vi]	ignorância *[ignorantia]*	[pseudo-] amor da simplicidade *[simplicitatis]*	Deus é a suprema simplicidade *[simplicitas summa]*
[vi$_b$]	estultícia *[stultitia]*	[pseudo-] amor da inocência *[innocentiae]*	Deus é a suprema inocência *[summa innocentia < in+nocens]*
[vii]	indolência *[ignauia]*	amor do repouso *[quietis]*	Deus é o repouso seguro *[quies certa]*
[viii]	luxúria *[luxuria]*	amor da saciedade e da abundância *[sacietatis et abundantiae]*	Deus é a plenitude e indefectível opulência da incorruptível doçura *[plenitudo et indeficiens copia incorruptibilis suauitatis]*
[ix]	liberalidade [/prodigalidade] *[liberalitas]*	amor de dispensar com prodigalidade *[largiendi]*	Deus é o mais profuso [/pródigo] dispensador de todos os bens *[bonorum omnium largitor afluentissimus]*
[x]	avareza *[auaritia]*	amor de possuir muito *[multa possidendi]*	Deus é o possuidor de tudo o que existe *[omnia possidens]*
[xi]	inveja *[inuidentia]*	amor de entrar em litígio pelas coisas excelentes *[de excellentia litigandi]*	Deus é o mais excelente de tudo ou a suprema excelência *[excellentissimus uel excellentia summa]*
[xii]	ira *[ira]*	amor da reparação [/vingança] *[uindictae]*	Deus é o reparador [/vingador] mais justo ou a suprema justiça reparadora *[uindex iustissimus uel summa iustitia]*
[xiii]	temor *[timor]*	amor da ausência de cuidados — pois tem horror às vicissitudes, ao insólito e ao repentino, que lhe podem roubar aquilo que tanto ama e teme perder *[securitatis]*	Deus é a inabalável ausência de cuidados — pois nada é insólito ou repentino nele *[firma securitas]*
[xiv]	tristeza *[tristitia]*	amor de reter [o oposto de ter algo subtraído] *[seruandi uel retinendi ≠ auferendi]*	nada é subtraído a Deus, que tudo retém ou guarda consigo *[retinentissimus uel summus seruator]*

Se se definem por meio de *quaestiones* ou *erōtḗmata* os dois amores, o perverso (*a deo*) e o converso (*ad deum*), o carnal (*carnalis*) e o espiritual (*spiritalis*), sabendo-se bem qual o preferível, por ser absolutamente não enganador (*non fallax*) e deixar-se fruir em perfeita segurança (*firma securitate*), resta, contudo, compreender de que modo ou por que mecanismos Agostinho se permite inserir um discurso sobre a natureza divina em meio a suas especulações sobre a origem mal, como se fosse preciso incluir também uma teoria sobre a natureza do Bem, a fim de chegar a uma total compreensão da questão, visto os temas se interligarem inextricavelmente. Na verdade, quando se disse acima que Agostinho se havia proposto falar de Deus, mas de modo indireto, oblíquo, se estava referindo ao fato de que, embora (*a*) o objetivo principal da passagem não fosse um discurso sobre a natureza divina, seria (*b*) impreterível, como se patenteou pela disposição tabelar supraelaborada, deixar de tratar do tema, pois parte integrante e essencial da própria teoria Agostiniana a respeito do mal. De fato, se se consideram dois os amores, um voltado para o Ser, que é bom, e o outro, para o não-ser, que em última instância nem existe, porque apenas o Ser existe perfeitamente e as demais criaturas são mais ou menos de acordo com a proximidade deste Ser supremo, ou ainda, se é lícito dizê-lo, de acordo com a maior ou menor quantidade de ser de que disponham, enfim, se é assim, não se define o não-ser senão pela negação do Ser. Trata-se dum discurso apofático às avessas, em que não se busca compreender o Ser pela negação, admitindo-se seja ele incompreensível em si mesmo, e sim o não-ser, que, embora limitados e definíveis os objetos cujos graus mais e mais dele se aproximam, deixando de ser, define-se pelo contraste com o Ser, ou com o contraste do que se presume saber a seu respeito.

Nisso ressurge aquela *magna quaestio* com toda a sua potência, de saber o que se sabe de fato sobre o Ser. Quando se diz em 2,6,13 que Deus: [i] é uno e supremo, isto é, está acima de tudo; [ii] é o único que se deve honrar e gloriar para sempre, pelo que se depreende que seja eterno e mereça honras e glórias, igualmente eternas; [iii] é o único que merece temor, ele, cujo poder está acima de tudo o mais, pois ninguém pode ser arrebatado ou subtraído de si, pelo que se pode dizer que é onipotente; [iv] é aquele cuja *caritas* é o bem mais blandicioso que existe, e cuja Verdade, formosa e luminosa, é o bem mais amado, sendo, pois, ele mesmo, a *caritas* mais blandiciosa e a Verdade, que é também Beleza e Luz, que se ama de modo mais saudável; [v] é possuidor da ciência de todas as coisas, o que equivale a dizer que ele é a Ciência suprema; [vi] é a suprema simplicidade; [vi$_b$] é a suprema inocência; [vii] é o repouso seguro; [viii] é a plenitude e indefectível opulência da incorruptível doçura; [ix] é o mais profuso [/pródigo] dispen-

sador de todos os bens, por ser o sumo Bem; [x] é o possuidor de tudo o que existe, por ser o Ser supremo; [xi] é o mais excelente, de tudo o que existe, ou a suprema excelência; [xii] é o reparador [/vingador] mais justo ou a suprema justiça reparadora; [xiii] é a inabalável ausência de cuidados; [xiv] é aquele que tudo retém ou guarda consigo; enfim, quando se diz isso, o que se está dizendo, de fato, a respeito da natureza divina?

Se em *Conf.* 1,4,4 enfileiraram-se duas dezenas de oximoros a fim de tentar falar alguma coisa a respeito de Deus, nesta passagem o recurso é perceptivelmente outro. Conquanto as antíteses estejam presentes, cujo pano de fundo é a própria antítese carne-espírito, uma vez se comparam bens todos carnais aos espirituais, a criatura ao próprio Criador, faz-se a comparação não por meio de oximoros, apenas pelas perguntas retóricas que se estruturam em simples analogias, mas que se amplificam pelo uso duma outra ferramenta retórica, que a princípio passa desapercebida, a prosopopeia (*προσωποποιία*). Da etimologia, tem-se que o termo *prosōpopoiía* é a aglutinação de "máscara" ou *persona* (*πρόσωπον*) com o deverbal *poiía*, de *poiéō* (*ποιέω*), "fazer", significando "dramatização", o colocar discursos na boca de máscaras ou *personae*, mas cujo sentido mais comum é o derivado "personificação", ou seja, tornar pessoal aquilo que naturalmente não é pessoal, numa espécie de "transferência" de atributos ou qualidades humanas a seres, objetos ou ideias que não as possuem por natureza, que os gregos denominavam também metagoge (*μεταγωγή*). Como tropo, a prosopopeia utiliza-se para despertar emoções, para provocar a comoção das almas, elevando o gênero de elocução do humilde ao temperado ou sublime, permitindo uma aproximação da prosa com a poesia, especialmente a bíblica, no caso das *Confissões*. Todavia, o uso das figuras que mais interessa aqui não é o exclusivamente retórico, e sim o filosófico, que permite a Agostinho superar o discurso apofático e falar de Deus, *de deo dicere*. Se em 1,4,4 utilizou-se do oximoro, a chave aqui é o uso combinado das definições e analogias inclusas nas perguntas retóricas, que não se respondem senão obliquamente, com a figura disfarçada da prosopopeia, que permite ao filósofo, num esforço de transferência, tratar dos "atributos" divinos como se fossem humanos ou então, tratar de cada um deles como se fossem naturezas distintas, personificadas.

Diz-se que a prosopopeia aparece "disfarçada" porque, em verdade, na maior parte das definições analógicas combinadas em perguntas retóricas, Agostinho está dirigindo seu discurso a Deus, um *tu*-interlocutor, mas que não responde jamais senão pelas palavras do próprio *eu*-narrador. É a esse *tu*-interlocutor a quem Agostinho se dirige que se predicam os como que atributos, que podem ser resumidos ao dizer-se que Deus é:

uno, supremo, honorável e laudável, eterno, temível, onipotente, *caritas* ou amor, Verdade, Luz, Beleza, suprema Ciência, Simplicidade, Inocência, Repouso, Plenitude, Doçura opulenta, indefectível e incorruptível, o Dispensador pródigo de todos os bens, pois é o Bem supremo, o Possuidor de tudo o que existe, porque é o Ser supremo, a suprema Excelência, a suprema Justiça reparadora, a inabalável *Securitas* ou Ausência de cuidados (*ἀταραξία*) e o supremo Retentor de tudo. Pois bem, ao atribuir-se a esse Ser tais predicados, praticamente todos abstratos, à exceção da Luz e da Beleza que, contudo, predicam a Verdade, que é igualmente abstrata, está-se, em verdade, personificando tais predicados, não apenas por estarem todas essas como que qualidades supremas *em Deus*, mas por ser ele todas elas em si mesmo, sendo, numa palavra, todas simultaneamente, embora seja um só, sempre. Assim, sendo Deus a sua própria Beleza, por exemplo, tem-se que tanto a Beleza é Deus como Deus a Beleza, numa evidente "prosopopeia" de duas faces, onde tanto a beleza personifica Deus, como Deus, a beleza. E mais, se se considera a beleza pelo prisma da carne, como qualidade tipicamente humana, compreensível dentro dos padrões da racionalidade, por predicar seres apreensíveis pelos sentidos, tem-se, neste caso, que é a beleza que personifica (*πρόσωπον ποιεῖ*) Deus, que é inapreensível, e não o contrário, pois é apenas por analogia com a beleza perceptível que se atribui beleza a um Ser que se não sente ou compreende. Outorgam-se, assim, a um Ser por natureza indefinível, características dum ser que se define, que se compreende, que se percebe, atribuindo-se ao incognoscível atributos do cognoscível, dando ao sobre-humano vozes ou máscaras (*πρόσωπα*) que se adaptam naturalmente ao humano, mas que a ele se aplicam apenas e tão somente por meio de transferência ou metagoge.

Por outro lado, se se compreende a beleza pelo prisma do espírito, beleza que, embora perceptível pelos sentidos, é em si mesma indefinível, como se fosse apenas uma ideia ou conceito abstrato que carecesse invariavelmente dum objeto a predicar, a fim de que existisse, tem-se que Deus, por existir, e agora na contramão do que se aventou antes, é que confere existência à beleza, pois ele não é um objeto qualificado por ela, sendo antes a própria Beleza, suprema e paradigmática, a qualificar tudo o que se lhe mede. Inverte-se, assim, a face da prosopopeia, ao dizer que é Deus, a Pessoa suprema e divina, que confere algo de sua pessoa àquilo que por natureza é impessoal, fazendo com que se veja beleza onde a luz da sua Beleza suprema ilumine, que se veja belo aquilo que se possa medir pelo metro da suprema Beleza. Dois prismas, duas faces

da mesma figura, a prosopopeia, que impulsiona Agostinho ainda uma vez rumo ao desconhecido, permitindo-lhe expressar o inexprimível.

Portanto, dizer, como Agostinho o faz em 2,6,13, de modo oblíquo, que Deus é Unidade, Excelsitude, Honra, Glória, Eternidade, Onipotência, Amor ou *Caritas*, Verdade, Beleza, Luz, Simplicidade, Inocência — supremas todas —, Repouso, Segurança, Plenitude, Doçura plena, indefectível e incorruptível, Bem e Ser supremos, Excelência e Justiça, equivale, tudo conjugado, a uma tentativa de "definição", mas por meio de recursos indefiníveis, em que se constituem essas abstrações ou "magnitudes". Se ao comparar os amores dois, o carnal e o espiritual, eleva-se a prosa do humano ao divino, da ordem criada ao Criador de toda ordem, pela prosopopeia, por sua vez, eleva-se o discurso ainda mais, ele que se mantinha, embora superior em qualidade ao humano, muito próximo à sua finitude, à sua limitação. Não se trata apenas de comparar dois amores, um voltado às coisas corruptíveis e outro às incorruptíveis, mas de ir muito além, pois de par com a definição do objeto espiritual do segundo amor, empreende-se uma nova definição do indefinível, ou melhor, e corrigindo, uma aproximação dele, um circundá-lo ao modo duma espiral, num movimento que não guarda intenção alguma de definir, limitar, diminuir, tampouco compreender, porque isso seria também reduzi-lo dalgum modo, mas, muitíssimo ao contrário, indefinível esse de que se quer, em última instância, apenas e tão somente uma aproximação, provisória, *hic et nunc*, na esperança da contemplação definitiva, *illic et tunc*.

Duas outras funções filosóficas das figuras se podem aventar ainda, para além do que já se disse. Uma delas é limitadora, a de tornar apreensível o inapreensível, como se diz que a função dum botijão é reter em si o gás que solto na atmosfera estaria disperso. Assim, ao criar representações do Ser divino, as figuras permitem que se o visualize, que se o imagine, obliquamente, seja por meio de metáfora, seja pela analogia, como Agostinho fez nesta passagem recém-citada (2,6,13). Pode-se dizer ainda que essa função aproxima a figura da Encarnação do Verbo, que era inapreensível enquanto Espírito de Deus, mas que, ao tomar para si uma forma carnal, no *prósōpon* ou na *persona* de Jesus Cristo, esvazia-se a si mesmo, aceitando os limites impostos pela carne, a partir de que se permite descrever e retratar, sentir e compreender, de modo tanto menos oblíquo quanto mais acessível à razão humana. A segunda, sendo o extremo antípoda da primeira, faculta o caminho inverso, do material ao imaterial, do múltiplo ao Uno, ao espiritualizar o carnal, permitindo que, por meio das mesmas imagens figuradas, inicie-se um movimento ascendente, que vai da carne ao Espírito, à maneira duma *exercitatio animi*

de função propedêutica, e fá-lo permitindo exatamente que se possa falar do inefável, dizer o indizível, sem aprisioná-lo, sem diminuí-lo, sem limitá-lo, falando dele enquanto Palavra, enquanto Verbo, enquanto Deus, como o oximoro, por exemplo. Numa palavra, a figura, nesta função, faculta o louvor-contemplação, desde aqui e agora, como uma antecipação do louvor-contemplação definitivo diante da face de Deus, na eternidade.

3.6 Lítotes de dois amores (*Conf.* 3,1,1)

Vim para Cartago;
crepitava[427] então à minha volta, [e] por toda a parte,
a frigideira dos amores dissolutos.

Veni Carthaginem
et circumstrepebat me undique
sartago flagitiosorum amorum

Ainda não amava e [já] amava amar
e por uma indigência um tanto[428] misteriosa
odiava-*me* [ser] menos indigente.

nondum amabam et amare amabam
et secretiore indigentia
oderam me minus indigentem

Buscava o que amar, amando amar,
e odiava a ausência [/falta] de cuidados
e o caminho sem ratoeiras [/armadilhas],
porque me havia dentro uma fome[429] de alimento interior,
[que era[s] tu mesmo, Deus meu;

quaerebam quid amarem amans amare
et oderam securitatem
et uiam sine muscipulis
quoniam famis mihi erat intus ab interiore cibo
te ipso, deus meus

e [contudo] não tinha fome dessa fome,
mas estava sem desejo [algum] de alimentos incorruptíveis,
não porque estava saciado[430] deles,
mas porque [estava] mais vazio, [com] mais fastio.

et ea fame non esuriebam
sed eram sine desiderio alimentorum incorruptibilium

---

[427] Lit. "estrepitava".
[428] Lit. "*mais* misteriosa" ou "*mais* oculta", do comparativo ablativo *secretiorē*.
[429] Preferiu-se traduzir a construção com dativo de posse, *famis mihi erat*, dum modo mais literal, a preservar todas as palavras e uma certa distinção entre o advérbio *intus* e o comparativo *interior*. A passagem pode ser traduzida de modo bem mais confortável e simples do seguinte modo: "[…] porque possuía dentro [de mim] uma fome daquele alimento interior".
[430] Lit.: "pleno", *plenus*.

non quia plenus eis eram
sed quod inanior, fastidiosior

E por isso estava enferma[431] a minha alma;
e ulcerada abandonava-se [às coisas] de fora,
miseravelmente ávida de esfregar-se
em contato com os [objetos] sensíveis.

et ideo non bene ualebat anima mea
et ulcerosa proiciebat se foras
miserabiliter scalpi auida contactu sensibilium

Mas se [estes] não possuíam uma alma,
não eram jamais amados.
[Pois] amar e ser amado *me* era mais doce,
se também desfrutasse do corpo de [uma] amante.

sed si non habebant animam
non utique amarentur
amare et amari dulce mihi erat magis
si et amantis corpore fruerer

Assim, maculava o veio da amizade
nas imundícias da concupiscência
e obscurecia sua candura no tártaro[432] do desejo [libidinoso][433];
e contudo, repugnante e ignominioso,
ansiava sofregamente, na abundância da vaidade,
[a] ser elegante e refinado.

uenam igitur amicitiae coinquinabam
sordibus concupiscentiae
candoremque eius obnubilabam de tartaro libidinis,
et tamen foedus atque inhonestus,
elegans et urbanus esse gestiebam
abundanti uanitate.

Precipitei [-me] então no amor
em que desejava avidamente ser capturado.

rui etiam in amorem,
quo cupiebam capi.

---

[431] Lit.: "não estar bem de saúde", do lat. *non bene ualere*.

[432] Lit.: "do tártaro". A expressão latina *de tartaro*, que Skutella traz com inicial minúscula, oferece um certo desafio à tradução, pois Tártaro era a personificação do mundo infernal (Τάρταρος) para os gregos, o marido de Gaia (Γαῖα), termo que na Antiguidade Tardia de Agostinho possivelmente se havia transformado num substantivo comum, por antonomásia, para designar o mundo subterrâneo dos mortos, ou seja, as regiões infernais.

[433] O termo latino é *libido*, que neste caso expressa claramente um desejo de caráter libidinoso ou, na ética das *Confissões*, "pervertido", isto é, desviado da direção que devia sempre seguir, de volta para o Criador, *ad deum*.

[Ó] Deus meu!
[Ó] Misericórdia minha!

Deus meus
misericordia mea

Com quanto fel, [sendo tu] tão bom[434],
me aspergiste [d]aquele sabor adocicado[435],
porque também fui amado
e atingi de modo oculto o vínculo do prazer[436]
e, alegre, atava-me a laços desgraçados,
para que viesse a sucumbir nas as varas do ferro ardente
dos desejos sôfregos,[437]
e das desconfianças,
e dos medos,
e dos rancores
e também das desavenças.

quanto felle mihi suauitatem illam
et quam bonus [,] aspersisti
quia et amatus sum
et perueni occulte ad uinculum fruendi
et conligabar laetus aerumnosis nexibus
ut caderer uirgis ferreis ardentibus
zeli
et suspicionum
et timorum
et irarum
atque rixarum

Recém-chegado à célebre cidade africana, fundada outrora pelos fenícios, solapada (146 a.C.) e reedificada pelos romanos (séc. I a.C.), e ver-se ali circundado de multicoloridos apelos, que faziam da velha Cartago uma como frigideira crepitante de amores, Agostinho confessa ter-se precipitado nas armadilhas da sensualidade, que, não obstante a intensa volúpia lhe propiciava, segundo ele mesmo admite, não lhe trazia paz alguma ao coração. Com efeito, o filósofo, que desde o início da narrativa reconhece estar em busca do repouso (*requies*) que só a paz segura e definitiva da contemplação da

[434] Lit.: "com quanto [de] fel aquela suavidade, e [sendo] quão *bom*, aspergiste" (*quanto felle mihi suauitatem illam et quam bonus aspersisti*). Se se optasse por compreender *quam* não como advérbio e sim como pronome relativo feminino, faltaria lugar para a conjunção *et*, numa desconfortável solução, que literalmente restaria algo assim: "com quanto [de] fel para mim, aquela suavidade e quanta, [sendo] bom, aspergiste", ou então: "com quanto [de] fel me [aspergiste] aquela suavidade, *e* a qual, [sendo] bom, aspergiste"; versão esta porém que não justifica de modo algum a posição de *et*, constituindo sintaxe das mais desajustadas: *"quanto felle mihi aspersisti illam suauitatem et quam [suauitatem] [aspersisti], bonus"*.

[435] Lit.: "suavidade". Preferiu-se a locução "sabor adocicado" para que se evitasse o termo "doçura" (*dulcedo*), que Agostinho costuma empregar em relação às coisas de Deus, e principalmente para que se mantivesse o oximoro baseado na antítese *fel-suauitas*.

[436] Lit.: "o vínculo do fruir" (*ad uinculum fruendi*); quer dizer: "as algemas [ou laços] do prazer".

[437] Veja-se o subitem 3.2: "*Conf.* 1,4,4", § xiv, para comentários a respeito do verbo *zelō*.

face de Deus pode conferir, percebe o quão contrário, e contraditório, lhe consistia tudo aquilo a que sua alma, e seu corpo com ela, buscavam com tamanha sofreguidão. Destaca-se aqui, ainda uma vez, o embate entre carne e espírito, que de tão antagônicos mal conseguem digladiar-se, num infatigável *agōn* em que os combatentes, por sua repelência mútua, não alcançam aproximar-se para medir forças. Por manter desejos contrários ao Espírito, como diria Paulo[438], a carne causa na alma efeito oposto ao que lhe causa a busca pelas coisas do Espírito, fazendo com que o amante da carne sinta-se fustigado por um como ferro incandescente de suspeitas, medos, ressentimentos e conflitos sem-fim, que são antíteses das benesses que se promovem na alma do amante das coisas do Espírito, como a paz, a confiança, a segurança, a caridade, a felicidade, entre outros sentimentos que reúnem, congregam, aproximam da Unidade divina, ao contrário dos provocados pela carne, que são sempre voltados à multiplicidade, à desunião, à desagregação, à desconfiança, à insegurança, e semelhantes.

Neste cenário em que cintilam as cores contrastantes da carne e do Espírito, para muitíssimo além dum vocabulário marcadamente paulino, ou cristão, estabelece-se uma dialética entre dois polos que ora se aproximam, ora se afastam; dialética que se reveste por vezes de linguagem neoplatônica, como unidade e multiplicidade, corpo e alma, ideia e aparência, para em outras assumir um vocabulário exclusivamente cristão, não raro sectário, que se traduz naquilo que Wayne Meeks (2003, pp. 74-107) denomina "linguagem da separação"[439], ao explicar que o vocabulário (dos primeiros cristãos) não se restringe a ser fator de coesão, sendo igualmente importante fator de separação, demarcando "os de fora", em contraste com "os de dentro", como se pode perceber, por exemplo, em 1Cor (5,12), na expressão claramente segregativa, "os de fora" (*toùs dè éksō*)[440], além de 1Cor 5,13; 1Ts 4,12; Cl 4,5, entre outras tantas passagens. Meeks destaca ainda (*ibid.*) que diversos outros termos foram utilizados por Paulo e seus seguidores para expressar essa diferença, entre os de dentro do grupo e os de fora, termos não raro carregados de apreciações morais estigmatizantes. Essa terminologia, para muito além do círculo paulino, como se tem visto, cristaliza-se como linguagem tipicamente

---

[438] (Rm 8,5-8): "Pois aqueles que são segundo a carne conhecem [*φρονοῦσιν*] as coisas da carne; mas os [que são] segundo o Espírito, [conhecem] as coisas do Espírito. O conhecimento [*φρόνημα*] das coisas da carne é morte; mas [o conhecimento] do Espírito é vida e paz. Por isso [é que] o conhecimento da carne é inimizade [/ódio] para com Deus, porque [a carne] não se sujeita à lei de Deus, e nem pode. Assim, os que estão na carne não podem agradar a Deus" (*οἱ γὰρ κατὰ σάρκα ὄντες τὰ τῆς σαρκὸς φρονοῦσιν, οἱ δὲ κατὰ πνεῦμα τὰ τοῦ πνεύματος. τὸ γὰρ φρόνημα τῆς σαρκὸς θάνατος, τὸ δὲ φρόνημα τοῦ πνεύματος ζωὴ καὶ εἰρήνη· διότι τὸ φρόνημα τῆς σαρκὸς ἔχθρα εἰς θεόν, τῷ γὰρ νόμῳ τοῦ θεοῦ οὐχ ὑποτάσσεται, οὐδὲ γὰρ δύναται· οἱ δὲ ἐν σαρκὶ ὄντες θεῷ ἀρέσαι οὐ δύνανται*).

[439] *The language of separation.*

[440] (1Cor 5,12): "*τοὺς δὲ ἔξω*".

cristã, mesmo depois do edito de Constantino, já no século IV d.C., quando então as igrejas cristãs passam de perseguidas e isoladas a Instituição dominante e muita vez perseguidora.

Na primeira epístola aos coríntios, por exemplo, os considerados inaptos a julgar as contendas entre membros da recém-formada comunidade cristã, por estarem "de fora", são considerados "infiéis" (*ἄπιστοι*) (1Cor 6,6), "injustos" (*ἄδικοι*) (1Cor 6,9), ou mesmo "desprezados na Igreja" (*ἐξουθενημένους ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ*)[441] (1Cor 6,4). E Meeks ainda vai além (2003, pp. 74-107), mostrando como os "de fora" (*τοὺς δὲ ἔξω*) eram caracterizados por aqueles que estavam "dentro" como tinham sido antes os gregos da diáspora pelos judeus, a saber, "por meio de catálogos de vícios" (1Cor 5,10; 6,9-11), originados todos do pecado da idolatria (Rm 1,18-32). Esse tipo de linguagem, explica o autor, ao mesmo tempo em que reforça a coesão do grupo, opera como intenso fator de segregação, desenvolvendo nos membros uma percepção negativa acerca dos que estão do lado de fora. Em outras tantas ocasiões, define-se o apóstolo e aos que lhe seguem como cidadãos do céu, isto é, como homens cuja cidadania (*πολίτευμα*) estabelece-se no céu, em contraste evidente com os demais, cuja cidadania romana, que era objeto de enorme cobiça à época, estava antes na terra, mais especificamente no *caput mundi*, Roma. Percebe-se como termos deste jaez, como "cidadania", que acabam por adquirir peso escatológico, e que também eram utilizados pelos judeus da diáspora em relação aos gregos, reforçam ideias e sentimentos de divisão, separação, privilégio, escolha, entre outros.

Além desse vocabulário distintivo, dessa linguagem da separação, aponta Meeks (*ibid.*), outros tantos modelos que se utilizam frequentemente para ressaltar a distinção entre os de dentro e os de fora, os da *ekklēsía* e os gentios ou infiéis, tais como as antíteses que se estabelecem entre: [i] o homem velho e o novo, ou então, entre o "antes" e o "depois": a vida de outrora, caracterizada pela idolatria e costumes pervertidos, e a nova vida, marcada pela salvação e pureza; [ii] as coisas do mundo e as de Deus, com forte apelo emocional e escatológico; [iii] os "filhos da luz" e "os das trevas", de toque essênio-gnóstico[442]. Essa linguagem se justifica pelo prisma da sociologia, sendo típica de todo grupo, de modo especial os de dimensão menor, que se considera perseguido e apartado da sociedade, que considera hostil, donde resulta um enorme fortalecimento de seus limites, sabendo-se que os padecimentos comuns são estímulos dos mais eficazes à

[441] Do verbo *ἐξ-οὐθενέω* ou *–οὐδενόω*, "desprezar" etc.
[442] Cf. 1Ts 4,4-11; Ef 5,7-14; 2Cor 6,14-7,1.

prática da solidariedade, além de poderoso fator de coesão, como se percebe pelos diversos relatos de sofrimentos, perseguições e aflições constantes das cartas paulinas e deuteropaulinas, que funcionam como mecanismo de aviso contra as ameaças e perigos à união do grupo.

Entretanto, se pelo prisma da sociologia essa linguagem se explica como mecanismo de manutenção da coesão da comunidade, no dizer de Meeks, guarda implicações filosóficas das mais interessantes, como se tem propugnado por demonstrar. Da mesma forma como a linguagem dita "da separação" de Paulo, e também de toda a tradição cristã, não apenas imprime destaque aos "de dentro", mas sobremodo exclui os "de fora", tem-se que pelo uso de figuras de coloração contrastante, como as antíteses, por exemplo, nunca se põe em destaque apenas um dos polos do contraste, sendo tanto maior o destaque positivo dum quanto negativo for o do outro. Em assim sendo, ao imprimir realce, e com cores gritantes, de suas carnalidades dos tempos cartagineses, Agostinho não apenas macera a carne e tudo o que ela implica, mas igualmente eleva a sua antítese, o Espírito. Não se trata, pois, como já se disse, duma simples autoflagelação, com vistas a granjear a comiseração do auditório, numa *captatio beneuolentiae* às avessas, e sim da exaltação do Espírito, da vida contemplativa, que desde o princípio merece seu foco e suas energias. Destarte, não se trata apenas de diminuir a transitoriedade inevitável da matéria, que, embora corruptível, considera-se um bem, pois não apenas existe, mas existe pelo poder de fazer existir daquele cuja existência é suprema; porém trata-se de tentar, pelo contraste, exaltar aquilo que, ao contrário da transitoriedade, da corruptibilidade, da efemeridade, e de todas as perturbações e sofrimentos que essas provocam, é indefinível. De fato, não é apenas Deus, em sua incorruptibilidade, eternidade, felicidade e demais perfeições que se admite indefinível, inefável, inapreensível, mas também a vida que faculta, em contemplação de si.

O que se propõe, portanto, é que a passagem supratraduzida seja lida de duas maneiras, ou antes, em dois níveis simultâneos. No primeiro, num percurso que se pode denominar horizontal, frase a frase, podem-se destacar as figuras específicas que Agostinho põe em funcionamento para fazer a apologia da vida espiritual, mais que condenar a carnal, figuras que primam pelo contraste, como antíteses e oximoros, principalmente, de par com uma escolha lexical das mais coloridas e impactantes, em que aos desejos de ordem sensual se predicam vocábulos associados à sujidade, à imundícia, à escuridão, em contraste com a pureza, a candura e a luz do Espírito. No segundo nível de leitura, a passagem se compreende como um bloco, em seu todo, numa como leitura vertical,

donde se percebe a partir de seu colorido e musicalidade plangentes, em tom elegíaco, que, à maneira dum quadro emoldurado, faz sentir algo destacar-se do todo, independente de suas partes, como se o texto, em conjunto, quisesse dizer mais do que realmente dizem suas palavras isoladamente. E de fato o diz. Por esse foco, numa visão a distância, *Fernbild*, um foco de tipo retórico, como se disse antes, a figura que se destaca, num nível anterior, mas que não ignora o pano de fundo antitético nem a perplexidade dos oximoros, é o poliptoto (*πολίπτωτον*), cuja função primordial, para além de pôr em realce o próprio "amor", representado pelo vocábulo *amor* e seus cognatos, que aparecem 13 vezes nas mais diversas formas (*amorum, amabam* [2x], *amare* [3x], *amarem, amans, amarentur, amari, amantis, amorem, amatus*), tem a função primordial de aproximar a prosa da poesia, de aproximar o discurso filosófico do poético, o racional do musical. O motivo por que assim se dá é o mesmo que se aventou antes, elevar a prosa ao sublime, não por razões estético-literárias, e sim pelas exigências do tema, exigências que se podem certamente entender como filosóficas. Com efeito, não há falar do Espírito e de suas delícias senão num registro poético, onde flutuam as palavras como querubins canoros, na suavidade do não-dizer, nos ecos silenciosos que uma figura como o poliptoto permite, ao fazer ressoar, ao fundo e por toda a parte, as sílabas do *amor*, mas um amor que ainda não pode ser compreendido, pelo que não é buscado pelo jovem Agostinho; sílabas que ecoam na carne, mas em busca do Espírito, que, embora dentro de si, ainda desconhecem, como a fome de Deus que Agostinho diz possuir em seu íntimo, mas que ainda não sentia, pois estava sem fome dessa fome que em si existia, embrionária: uma fome sem fome, portanto: uma fome de algo que ainda não se conhece e que, portanto, só se pode expressar poeticamente. Daí o uso do poliptoto, a expressar, nesse eco que ressoava no vazio de sua alma, a palavra *amor*, que desde *Conf.* 1,1,1 vibra-lhe na alma, e que busca, com sofreguidão, mas sem saber ainda o que está a buscar. Esse *amor*, que ecoa incessantemente na passagem, embora carnal, faz ecoar por trás de si, como uma sombra mais real que a realidade que lhe deu origem, a imagem perseguida do verdadeiro *Amor*, o amor espiritual, o Deus que tanto busca e em cujo seio pretende repousar.

Pode-se dizer, por fim, que esse segundo nível de leitura funciona como um elogio da vida do Espírito, como se toda a passagem fosse uma grande lítotes (*λιτότης*), figura que opera também por contraste, mas dum modo distinto da antítese e do oximoro, como se percebe nos dois extratos seguintes: "odiava-me ser menos indigente" e

"odiava a ausência [/falta] de cuidados[443] e o caminho sem ratoeiras". Unindo a ironia a uma antítese invertida, que imprime destaque a algo pela negação de seu contrário, a lítotes faz ver, de modo atenuado, eufemístico, que o que se odeia não é bem a ausência de cuidados ou preocupações (*securitas* ou *ἀταραξία*), o que deixaria Epicuro escandalizado, pois ninguém deseja em sã consciência estar inseguro ou viver na insegurança, e sim, muito pelo contrário, aquilo que então amava eram os cuidados amorosos, a excitação que se vê despertar pela paixão, o que se expressa de modo insuperável pelas palavras que ecoam da pena do filósofo-poeta: "buscava o que amar, amando amar" (*quaerebam quid amarem, amans amare*). De fato, amava o próprio desejar, a própria *libido* ou *concupiscentia*, ou ainda: *desiderium*, *studium*, *zelus*, *cupiditas*, entre outros verbos *desiderandi*, que prefere simplesmente traduzir por *amor*; amava, numa palavra, aquela mesma indigência de que falara Platão, no *Banquete* (200e1-3)[444], e que tão poeticamente ressurge agora nessas passagens, cujo "eco" do *amor* e da *indigência* se fazem ouvir por meio dos poliptotos empregados:

> […] Ainda não *amava* e já *amava amar*
> e por uma *indigência* um tanto misteriosa
> odiava-me ser menos *indigente*.
>
> Buscava o que *amar, amando amar*,
> e odiava a ausência de cuidados e o caminho sem ratoeiras,
> porque me havia dentro uma fome de alimento interior, […]

Desejava, portanto, aquela mesma carência, que aqui se denomina indigência, pois as cores que se utilizam para pintar a pútrida carne deviam ser adrede escuras. Numa palavra, desejava o próprio desejo, como um fim em si mesmo: o desejar pelo desejar, pois sabia que o desejo da carne jamais se satisfaz; daí o desejar desejar, estar *in aeternum* tomado de desejos, num desejar insaciável e interminável. Ademais, não odiava o caminho sem ratoeiras, sem ardis, e sim a excitação das novidades, dos jogos lúdicos do amor e do inesperado de seus sobressaltos, daquilo mesmo que na poesia elegíaca erótica romana dum Propércio, dum Tibulo e mesmo dum Ovídio eram tópicos a serem explorados, parte integrante da famigerada *militia amoris*, o descabelar-se diante da porta da amada, qual soldado derrotado na refrega, enquanto esta se entrega ao ini-

---

[443] "O*deram securitatem"*, i.é, "segurança", "estabilidade" ou "ausência de preocupações", que uma vida longe das concupiscências da carne proporciona.

[444] Platão (*Banquete* 200e1-3): "E este [ou] outro qualquer que está a desejar [*ho epithumôn*], deseja o que não está disponível e o que não [lhe] é presente, e aquilo que não possui, e o que ele mesmo não é, e aquilo de que está necessitado; [e] a estas coisas [é] que se refere o desejo [*he epithumía*] e o amor [*ho érōs*], [não é mesmo]?" (*καὶ οὗτος ἄρα ἄλλος πᾶς ὁ ἐπιθυμῶν τοῦ μὴ ἑτοίμου ἐπιθυμεῖ καὶ τοῦ μὴ παρόντος, καὶ ὃ μὴ ἔχει καὶ ὃ μὴ ἔστιν αὐτὸς καὶ οὗ ἐνδεής ἐστι, τοιαῦτ᾽ἄττα ἐστὶν ὧν ἡ ἐπιθυμία τε καὶ ὁ ἔρως ἐστίν*;).

migo, na alcova outrora tão incensada pelo próprio coração do poeta (*miles amoris*), agora lancinante de inveja e fúria; e mais, as querelas provocadas pelas inflamações do ciúme e outras tantas inquietações (descritas com vocabulário bélico), que tais autores entendiam como excitações amorosas a serem cultivadas, pois não eram consideradas apenas parte do jogo afetivo, embora causassem mágoas e aflições, e sim parte essencial do gênero elegíaco, que nasce exatamente do lamento, do canto pranteado, outrora de motivo fúnebre, agora ludicamente erótico. Para um poeta elegíaco era certamente bom ter motivos de amor para lamentar, para prantear, o que significava inspiração para compor, dentro das regras do gênero.

Do mesmo modo, por um caminho inverso, tem-se uma valorização do amor espiritual, mas não pelo que se pode dizer dele, e sim pelo que se diz negativamente de sua antítese; sendo, pois, pela negação de seu contrário que ele se destaca. Apesar das cores fortes do vocabulário utilizado, que fazem lembrar muito mais um discurso hiperbólico do que a própria lítotes, cuja tonalidade eufemística a aproxima da ironia, percebe-se que, no contexto da obra e do itinerário da alma de Agostinho rumo a Deus, do primeiro ao último livro das *Confissões*, diante do pano de fundo antitético que se tem pelejado por ilustrar e dos esforços do filósofo em busca duma linguagem que superasse o discurso apofático, enfim, percebe-se como a lítotes se encaixa perfeitamente. Pois, ao dizer algo como *canis non magnus*, "cão não grande", não se está dizendo ser o cão pequeno, mas negando-se a sua enormidade. Da mesma maneira, não se está simplesmente hiperbolizando as deformidades da alma humana, e sim, em última e definitiva instância, quer-se louvar a graça salvadora de Deus que, conquanto não o mereça o homem, concede-lhe a possibilidade de elevar-se à sua contemplação, que, essa sim, é digna de todas as honras e glórias e do esforço hiperbólico de que se puder dispor. Tem-se, assim, por meio dessa leitura invertida que a lítotes faculta, que a passagem é melhor lida não como um simples vitupério da vida na carne, e sim como uma apologia da vida do Espírito, um panegírico oblíquo e invertido, que louva vituperando e vitupera louvando, num dizer que não diz e que diz não dizendo, dizer espigado pela retórica silenciosa que se desdobra ao longo das *Confissões*.

De fato, o vitupério dos prazeres do corpo não seria mais que uma obviedade em si mesmo, tanto para a audiência cristã como para a pagã, especialmente a filosófica, o que inclui quase todas as correntes do período alexandrino em diante que lograram sobreviver até ao fim da Antiguidade, e de modo especial o neoplatonismo. Por isso, a partir do prisma geral em que a obra, em sua estrutura única e absolutamente coerente

deve ser lida, e que constitui claramente um itinerário da alma humana em busca de sua fonte, Deus, percebe-se como a *uita beata et laudanda*, "vida feliz e louvável", vida que desde aqui leva para Deus, objetivo e fim de toda a perquirição, seja de ordem religiosa, seja de ordem filosófica, deve ser compreendida como sendo uma vida muito mais não-carnal que propriamente espiritual, pois esta, a vida espiritual, quase que só se define por contraste, dum modo meio apofático, mais pela negação do seu contrário do que em si mesma, tão indefinível como o Ser que a faz vislumbrar-se. Muitas são as passagens em que se discorre sobre as maravilhas da vida *post mortem*, mas todas, sem exceção, se fazem pelo contraste com a vida do aquém, numa negação do que esta é, em seus aspectos repugnantes, segundo a ética do Espírito. A vida de tipo carnal, por sua vez, descreve-se com cores e imagens intensamente obscurecidas, que a auxese tenta fazer ver, no meio da treva e da confusão, pelo uso dum verdadeiro "vocabulário da sujidade", como se percebe na seguinte passagem:

> […] Assim, *maculava* o veio da amizade
> nas *imundícias* da concupiscência
> e *obscurecia* sua candura no *tártaro* do desejo libidinoso;
> e contudo, *repugnante* e *ignominioso*,
> ansiava sofregamente, na abundância da vaidade,
> a ser elegante e refinado.

Este vocabulário, carregado de conotações depreciativas, amplifica a podridão que se quer fazer associar à vida de tipo carnal, de par com expressões como: "dissolução", "ulceração", "miserabilidade", "ratoeira", "desgraça", "sucumbência", e que termina com a imagem bíblica da "vara", instrumento mais de disciplina que de suplício, "vara de ferro ardente", que fustiga pelo rancor, pela desavença e pela desconfiança, fazendo da vida de tipo carnal, cuja aparência apressada é a dum jardim persa dos prazeres, ser de fato um inferno, uma verdadeira descrição dos *horrores*, conhecidos, que se quer evitar, na ausência dum conhecimento perfeito dos *amores*, ainda incógnitos, ou melhor, "conhecidos" apenas pela fé, que se quer conquistar. Esse segundo nível de leitura, como é fácil compreender, só funciona sobre o pano de fundo antitético, quando se tem o desdobrar completo do percurso pretendido por Agostinho para a alma, nas *Confissões*, desde o reconhecimento de sua indigência à contemplação definitiva que se espera diante da face de Deus, no Sábado eterno.

Por fim, pode-se ainda uma vez questionar se não haveria uma como retomada do discurso apofático, diante da impossibilidade de descrever-se a vida do Espírito com cores e imagens tão eloquentes como se pode fazer com a vida da carne. E fosse assim,

seria lícito ainda objetar que a retórica em nada pôde ajudar, na tentativa propalada desde o início deste trabalho de superar o discurso da negação, por meio do uso filosófico das suas ferramentas. De fato, aqui e ali escorrega Agostinho numa pseudo ou quase-apófase, que contudo jamais consegue impedi-lo de dizer, embora não dizendo; pseudo-apófase que aqui se expressa pela atenuação um tanto irônica da lítotes; mas é bem verdade que não se limita a isso, embora ao dizer-se, pela apófase, o que Deus não é, está-se, é bem verdade, dizendo um pouco daquilo que é, por analogia, por contraste, por presunção, pois se não é limitado, deve ser ilimitado, sendo isso lá o que for, e se não é temporal, deve ser atemporal, signifique isso o que quiser, uma vez não possuírem a linguagem e a mente humanas categorias para tratar de temas que se não circunscrevem a nenhuns limites de tempo ou de espaço, numa palavra, para tratar do que é incompreensível, exatamente porque impensável; e impensável, porque inefável. No entanto, como se disse uma vez, nem é isso que pretende Agostinho, definir ou apreender ou limitar ou captar totalmente em seu pensamento o *in*definível, o *in*apreensível, o *i*limitado, que são um e o mesmo Ser *in*inteligível; quer, sim, aproximar-se dele enquanto Deus, enquanto Ser supremo, que *é* simplesmente esses *in-* todos, por mais complexa seja essa simplicidade, que talvez só se possa expressar por oximoros, naquele silêncio que diz sem dizer, ou que não diz, dizendo, na tentativa de saciar aquela fome interior de que Agostinho ainda não tinha fome (*et ea fame non esuriebam*), não porque não tivesse fome alguma, e sim porque "estava sem desejo algum de alimentos incorruptíveis", mas "não porque estava saciado deles", e sim "porque estava mais vazio, com mais fastio"; mas Deus, que é a Sabedoria acima de toda a sabedoria, do mal tira o bem, da doçura da carne, o fel do Espírito:

> Com quanto *fel*, sendo tu tão bom,
> me aspergiste daquele sabor *adocicado*, […]

fazendo com que os últimos sejam os primeiros, e os primeiros, os últimos, no Reino dos céus (Mt 20,16)[445]:

> e, *alegre*, atava-me a laços *desgraçados* […]

[445] (Mt 20,16): "*οὕτως ἔσονται οἱ ἔσχατοι πρῶτοι καὶ οἱ πρῶτοι ἔσχατοι.*"

3.7 Dois amores num jardim milanês (*Conf.* 8-9)

ὁ νόμος πνευματικός έστιν
έγὼ δὲ σάρκινός είμι
(Rm 7,14)[446]

ex uoluntate peruersa facta est *libido*
et dum seruitur libidini facta est *consuetudo*
et dum consuetudini non resistitur facta est *necessitas*
(*Conf.* 8,5,10)

Da vontade pervertida tem-se o desejo imoderado, que se chama *libido*, e quando se faz escravo deste desejo imoderado, tem-se o hábito, e enquanto não se opõe resistência a esse hábito, tem-se a necessidade (*Conf.* 8,5,10), sentencia Agostinho, como que preludiando o grande embate que se daria entre carne e espírito, nesse circuito vicioso: desejo: hábito: necessidade... Duas vontades em conflito, uma carnal, outra espiritual: o mesmo conflito de que se vem falando desde o início, o mesmo pano de fundo, que agora se faz entrecho, que se faz cena dum drama em oito atos, a cujo paroxismo se chega então, mas cujo fim está longe do alcance da visão. Duas vontades em conflito num jardim milanês: uma nova, outra velha. A sua nova vontade, vontade de Deus, confessa Agostinho, ainda não era tão forte quanto a velha, a vontade do mundo, que se já metamorfoseara em necessidade, no hábito dos desejos per*versos* que buscavam satisfação um após o outro, incansavelmente. O pano de fundo antitético carne-espírito sobe ao proscênio para o *agón* decisivo (8,5,10)[447]: "duas vontades, [ambas] minhas[448]: uma velha, outra nova, aquela carnal, a outra espiritual, colidiam entre si e, ao discordar, dissipavam minha alma":

> Deste modo, compreendia, de experiência própria[449], aquilo que tinha lido sobre como *a carne desejava ardentemente contra o espírito e o espírito contra a carne* [Gl 5,17]. Eu [, de minha parte,] certamente estava numa e noutro, mas estava mais no que em mim aprovava, que no que em mim reprovava. Mas *eu* [mesmo] já não estava mais ali, porque na maior parte [do tempo] [eu] sofria isso contra a vontade [mais] do que [o] fazia querendo. Entretanto, o hábito se tinha feito mais pugnaz contra mim, a partir de mim [mesmo], porque [foi] querendo que tinha chegado aonde não queria.[450]

---

[446] (Rm 7,14): "a lei é espiritual; eu, porém, sou carnal".

[447] (*Conf.* 8,5,10): *"[...] duae uoluntates meae, una uetus, alia noua, illa carnalis, illa spiritalis, confligebant inter se atque discordando dissipabant animam meam".*

[448] Numa evidente resposta ao dualismo maniqueu.

[449] Expressão por demais condensada, cuja tradução literal seria algo assim: "em mim mesmo como experimento" (*me ipso experimento*).

[450] (*Conf.* 8,5,11): *"Sic intellegebam me ipso experimento id quod legeram [Gal 5,17], quomodo caro concupisceret aduersus spiritum et spiritus aduersus carnem, ego quidem in utroque, sed magis ego in eo, quod in me approbabam, quam in eo, quod in me improbabam. ibi enim magis iam non ego, quia ex magna parte id patiebar inuitus quam faciebam uolens. sed tamen consuetudo aduersus me pugnacior ex me facta erat, quoniam uolens quo nollem perueneram".* [cf. Rm 7,16-17]

Percebe-se como, no paroxismo de sua dilaceração, Agostinho faz vir à tona o conflito que jazia submerso no interior da alma, ou antes, faz vir ao proscênio o que pendia ao fundo, ao modo dum cenário, aquela mesma urdidura de que se tem falado desde o princípio, cujos fios compõem o tecido de toda esta trama, a saber, o pano de fundo antitético carne-espírito ou mundo-Deus. Dois caminhos, duas realidades distintas entre as quais cabe ao cristão escolher. Porém a escolha foi determinada desde o princípio. Em verdade, não há dois caminhos. O problema, como se pode perceber ao transferir Agostinho o foco do objeto para o sujeito, da escolha para o que escolhe, situa-se em foro íntimo, na própria vontade, num querer que, no fundo, não quer. A questão não é tanto saber o que se deve querer quanto *querer o que se sabe se deve querer;* não tanto saber o que se deve amar e sim *amar o que se sabe dever amar*. O pano de fundo antitético, como não poderia ser diferente, não se desloca para o interior do homem, porque jamais deixa de ser cenário, de ser pano de fundo, mas expande-se para muito além do discurso, situando o cristão numa verdadeira realidade antitética em que se faz mister inadiável não escolher, e sim ratificar a escolha que já foi determinada desde o princípio, voltando-se não para o mundo, isto é, tendo este mundo por finalidade em si mesmo, embora nele se encontre, mas na direção oposta, convertendo-se para Deus; jamais em favor da carne, sempre em favor do espírito. Não há conciliação possível, desde que se esteja disposto a mergulhar *in deum*, ao modo desses espíritos como Orígenes e Agostinho, intransigentes e em seu amor da Unidade.

Essa dilaceração da alma, que se divide entre dois amores, entre carne e espírito, entre mundo e Deus, ora pendendo mais para um, ora pro outro lado, não poderia ser expressa senão por uma linguagem análoga à que se utiliza para exprimir o inexprimível, para aproximar o entendimento dum objeto que é tanto carnal como espiritual: homem, na pessoa de Jesus, mas Deus, enquanto Verbo. Nesse caso, contudo, não há mediação, pois entre duas vontades situa-se o próprio homem, cindido. O que há, ao contrário, é oscilação, ora para um lado, ora para o outro, à maneira dum pêndulo, embora o homem, *in medio*, seja um só, uma única natureza, bem ao contrário do que imaginavam os maniqueus. Que se faz, então, senão recorrer a uma linguagem que empregue as mesmas ferramentas retóricas já apresentadas: poliptoto, paronomásia, anadiplose, antimetábole, em estruturas paralelas ou entrecruzadas? De fato, onde a carne deseja contra o espírito e o espírito contra a carne (*caro concupisceret aduersus spiritum et spiritus aduersus carnem*), onde se está mais no que em si se aprova que no que em si se reprova (*magis ego in eo, quod in me approbabam, quam in eo, quod in me*

improbabam) e quando se chega querendo aonde não se quer, quando se não quer querendo e se quer não querendo, percebe-se que é necessária uma linguagem analogamente indecisa, pendular, ou antes, pendendo ora para o céu, ora para a terra; ora para a carne, ora pendendo para o espírito, sendo capaz de dar conta de ambos, simultaneamente, ao querer não querendo e não querer querendo, como quem diz não dizendo e não diz dizendo, na perplexidade de que se não pretende evadir-se, e sim enfrentar, nesta "aberração" (*monstrum*) que se quer perscrutar:

> [21] […] Donde [vem] esta monstruosidade? E por que [*é* assim]? O espírito dá uma ordem ao corpo e é obedecido prontamente; o [mesmo] espírito dá uma ordem a si mesmo e se *lhe* opõe resistência. O espírito dá uma ordem para que a mão se mova e a facilidade é tamanha que quase não se discerne o serviço [/a execução] da ordem. E o espírito é espírito, porém a mão é corpo. O espírito dá uma ordem para que o espírito queira: não é outro [e sim o mesmo espírito], e contudo não cumpre [a ordem]. Donde [vem] esta monstruosidade? E por que [é assim]? [O espírito] dá uma ordem, repito, para que queira, [ele] que não daria a ordem a não ser que quisesse, e não cumpre a ordem que dá. Mas não [o] quer *de todo* [/totalmente]; [e] portanto não [é] *de todo* [que] dá a ordem. Com efeito, dá a ordem tanto quanto quer, e não se cumpre o que ordena tanto quanto se não quer. Porque [é] a vontade que dá uma ordem, para que [ela mesma] seja vontade, e não outra, mas [ela] própria. Sendo assim, não é [a vontade] plena que dá a ordem; por isso não [se cumpre] a ordem que dá. Pois se [a vontade] fosse plena, não daria uma ordem, a fim de que fosse [vontade; i.é, a fim de que desejasse], porque já seria [vontade]. Portanto, não é uma monstruosidade em parte querer, em parte não querer, mas uma enfermidade do espírito, porque não [consegue] se elevar totalmente, [nem sendo] carregado pela verdade, [pois está] pelo hábito sobrecarregado. E por isso são duas as vontades, porque uma delas não é inteira e [isto] que se faz presente a uma [é] aquilo que falta à outra.[451]
>
> [22] Eu, quando decidia que iria então servir ao Senhor meu Deus, conforme havia muito tinha estabelecido, era eu que queria, [e era] eu que não queria; era eu. E não queria plenamente nem plenamente não queria. Por isso lutava comigo [mesmo] e era dissipado[452] por mim mesmo, e essa mesma dissipação se fazia contra a minha vontade, o que, contudo, não revelava a natureza duma outra mente, mas o meu castigo. […][453]

E nem eram duas apenas e sim várias as vontades em luta, porém o mesmo embate por detrás de todas elas: carne *aduersus* espírito, mundo *contra* Deus, seja de que

---

[451] (*Conf.* 8,9,21): *"[...] unde hoc monstrum? et quare istuc? imperat animus corpori, et paretur statim; imperat animus sibi, et resistitur. imperat animus, ut moueatur manus, et tanta est facilitas, ut uix a seruitio discernatur imperium; et animus animus est, manus autem corpus est. imperat animus, ut uelit animus, nec alter est nec facit tamen. unde hoc monstrum? et quare istuc? imperat, inquam, ut uelit, qui non imperaret, nisi uellet, et non facit quod imperat. sed non ex toto uult: non ergo ex toto imperat. nam in tantum imperat, in quantum uult, et in tantum non fit quod imperat, in quantum non uult, quoniam uoluntas imperat, ut sit uoluntas, nec alia, sed ipsa. non itaque plena imperat. ideo non est, quod imperat. nam si plena esset, nec imperaret, ut esset, quia iam esset. non igitur monstrum partim uelle, partim nolle, sed aegritudo animi est, quia non totus assurgit ueritate subleuatus, consuetudine peragrauatus. et ideo sunt duae uoluntates, quia una earum tota non est et hoc adest alteri, quod deest alteri".*

[452] Quer dizer, "era jogado para todos os lados", segundo as tendências dos quereres.

[453] (*Conf.* 8,9,22): *"[...] ego cum deliberabam, ut iam seruirem domino deo meo, sicut diu disposueram, ego eram, qui uolebam, ego, qui nolebam; ego eram. nec plene uolebam nec plene nolebam. ideo mecum contendebam et dissipabar a me ipso et ipsa dissipatio me inuito quidem fiebat, nec tamen ostendebat naturam mentis alieane, sed poenam meae. [...]".*

fosse a vontade. Um reino verdadeiramente dilacerado, dividido, no próprio interior do homem, que se não se reunisse, haveria de soçobrar, pois, como sentenciara o próprio Verbo (Lc 11,17): "todo reino que foi dividido em si mesmo se destrói"[454]. Dissolução essa, cuja solução estava, em última instância, na mediação de Cristo. De fato, se querer corretamente é querer a vontade de Deus, unindo-se a ele, de coração (*Conf.* 9,1,1), não querendo mais o que se quer e sim o que ele quer (*nolle quod uolebam et uelle quod uolebas*), restava saber como fazê-lo, isto é, como querer a vontade de Deus. Ao que parecia, o único caminho, desde o princípio, seria aquele que se acreditava como o próprio Princípio (*ἀρχή*), o Mediador, o Verbo, cuja vontade, em forma de palavras, ele fizera coincidir com a vontade de seu Pai, dando a conhecer aos homens nas palavras que proferiu, constantes do Evangelho.

3.8 O círculo se fecha (C*onf.* 13,1,1)

Como querer o querer de Deus, abdicando do próprio querer, ou seja, como querer um querer do Espírito, renunciando ao querer que quer a própria carne? A prece de abertura do derradeiro livro das *Confissões* retoma o tema da invocação, presente desde a abertura, em *Conf.* 1,1,1: invocação, louvor, conhecimento, num movimento circular que permeou toda a obra, pois que se confessou louvando, invocando e procurando conhecer, tudo ao mesmo tempo, numa circularidade espiralar deflagrada sobremodo pelas virtudes teologais: fé, esperança e caridade, *fides*, *spes*, *caritas*[455]. No entanto, se assim se fez, não se o fez por mérito, em sim por vontade divina, na gratuidade da vontade desse Ser, que antes de que o homem pudesse querer, deu-lhe a própria vontade para que pudesse querer, *sponte eius*; e que antes de que pudesse louvá-lo, deu-lhe o ser, a fim de que fosse, e sendo, pudesse invocá-lo, a esse Ser, de que saíra o próprio ser, e de que ele mesmo fora criado; Ser que o estava chamando, a que, percebendo-se chamado, o invocasse; Ser que agora o ser quer em si, pela invocação, esta mesma que o Ser lhe torna possível na graça da fé, fé que lhe inspira, e que lhe faz acreditar na autoridade alheia, e sobremodo no amor, que é o próprio Ser que agora quer em si. Antes de que quisesse o Amor, o próprio Amor lhe conferira o amor desse Amor, que embrionário se faria despertar, um dia, pela própria graça desse Amor, num movimento circular perfei-

---

[454] (Lc 11,17): "*πᾶσα βασιλεία ἐφ' ἑαυτὴν διαμερισθεῖσα ἐρημοῦται*".
[455] (1Cor 13,13): "*πίστις, ἐλπίς, ἀγάπη*".

to, como a eternidade desse Ser: sem ângulos, sem fronteiras, sem limites, sem fim: apenas girando numa espiral que se deixa tragar pelo infinito, conforme se pode perceber na obra de arte que se segue, inclassificável, como o Ser que se está invocando…

Invoco-te
Deus meu
misericórdia minha
que me fizeste
e [que] daquele
    que te esqueceu
    não te esqueceste.

Inuoco te
deus meus
misericordia mea
    qui fecisti me
    et oblitum tui non oblitus es

Invoco-te para [dentro de] minha alma
que tu preparas para conter-te
    a partir do desejo
    que lhe inspiraste.

inuoco te in animam meam
quam praeparas ad capiendum te
    ex desiderio
    quod inspirasti ei

Não abandones agora quem te invoca
[tu,] que antes que [te] invocasse
te antecipaste
e insististe
frequentes vezes
    com vozes as mais variadas
para que te ouvisse
    ao longe
e me convertesse
e a ti, que me estava chamando
eu invocasse.

nunc inuocantem te ne deseras
qui priusquam inuocarem
praeuenisti
et institisti
crebrescens
    multimodis uocibus
ut audirem
    de longinquo
et conuerterer
et uocantem me
inuocarem te

E assim, Senhor
apagaste todos os meus merecidos males
para que não retribuísses
    às minhas mãos
    nas quais te deixei

etenim, domine
deleuisti omnia mala merita mea
ne retribueres
    manibus meis
    in quibus a te defeci

e [te] antecipaste a todos os meus merecidos bens
para que retribuísses
    às tuas mãos
    com as quais me fizeste.

et praeuenisti omnia bona merita mea
ut retribueres
    manibus tuis
    quibus me fecisti

Porque antes que eu existisse
existias tu
e eu nem existia
    para que [me] concedesses
    que eu existisse.

quia et priusquam essem
tu eras
nec eram
    cui praestares
    ut essem

No entanto, eis que [eu] existo
    a partir da tua bondade
que antecipa tudo isto
    [em] que me fizeste
    e de onde me fizeste.

et tamen ecce sum
    ex bonitate tua
praeueniente totum hoc
    quod me fecisti
    et unde me fecisti

E de mim não tiveste necessidade,
nem sou eu um bem tão grande [assim]
    pelo qual tu serias auxiliado
[Ó] Senhor meu
e Deus meu.

neque enim eguisti me
aut ego tale bonum sum
    quo tu adiuueris

dominus meus
et deus meus

Nem [existo] para que assim te sirva
como se [fosse] para que [tu]
não te fatigasses ao agir
nem para que não fosse menor o teu poder
se carecesse do meu obséquio

e nem para assim te prestar culto
como se [tu fosses] alguma terra
e ficasses inculto
se eu não te prestasse culto [456]

non ut tibi sic seruiam
quasi ne fatigeris
in agendo
aut ne minor sit potestas tua
carens obsequio meo

neque ut sic te colam
quasi terram
ut sis incultus
si non te colam

mas [existo] a fim de que te sirva
e te preste culto
para que *de ti*
me venha o ser feliz

sed ut seruiam tibi
et colam te
ut de te
mihi bene sit

[*tu*,] por quem *me* vem
que [*eu*] seja
[para que] seja feliz. [457]

a quo mihi est
ut sim
cui bene sit .

---

[456] Paronomásia: o verbo latino *colō* (*colĕre*), "cultivar", "cuidar", "tratar de" etc., se utilizava tanto para o cultivo da terra, como para o "culto" duma divindade.

[457] Ou ainda: "[*tu*,] de quem *me* vem o ser, / para quem existe o ser feliz". A ideia de Agostinho é clara, mas o latim chega a ser obscuro de tão conciso: deve-se cultuar e servir a Deus a fim de que *lhe* advenha, ao homem piedoso, o ser feliz [/o bem], cuja origem é Deus, de quem advém igualmente o ser, para o qual ser existe a felicidade [/o bem último], como predicado desse ser, pois ser e ser feliz não são a mesma coisa: "para que de ti me venha o ser feliz, tu, por quem me vem o ser, para o qual ser existe o ser feliz", porque Deus não quer que o ser apenas seja, e sim seja feliz, pois a felicidade, expressa no caso pelo advérbio *bene*, equivale à vida plena, *summa uita* ou *beata uita*, em Deus, numa palavra, à vida suprema e perfeita que se espera, *in aeternitate.* A expressão (*bene esse mihi*) aparece também no *De libero arbitrio* (1,12,25) com o mesmo sentido: "a não ser que desejes que eu seja feliz" ou "que desejes para mim a felicidade" (*nisi uelis ut* bene sit mihi), o que se explica na sequência, quando essa felicidade se define como a própria "vida feliz" (*utrum tibi uoluntas nulla sit beatae uitae tuae*).

Escuta, homem: a aparência de Deus é inefável e inexprimível; não é possível de ser vista com olhos carnais. Porque em sua glória, ele é ilimitado; em sua magnitude, inapreensível; em sua sublimidade, inconcebível; em sua força, incomparável; em sua sabedoria, incompreensível; em sua bondade, inimitável; em sua beneficência, inenarrável. Com efeito, se digo que é luz, é de sua obra que falo; se digo que é verbo, é de seu princípio que falo; se digo que é mente, é de seu pensamento que falo; se digo que é espírito, é de seu sopro que falo; se digo que é sabedoria, é do que lhe foi gerado que falo; se digo que é força, é de seu poder que falo; se digo que é potência, é de sua atividade que falo; se digo que é providência, é de sua benevolência que falo; se digo que é um reino, é de sua glória que falo; se digo que é senhor, falo que é juiz; se digo que é juiz, falo que é justo; se digo que é pai, falo que é todas as coisas [...]

TEÓFILO DE ANTIOQUIA
Pròs Autólukon (1,3)[458]

[458] ΘΕΟΦΙΛΟΥ ΑΝΤΙΟΧΕΙΟΥ (ΠΡΟΣ ΑΥΤΟΛΥΚΟΝ 1,3): "*ἄκουε, ὦ ἄνθρωπε· τὸ μὲν εἶδος τοῦ θεοῦ ἄρρητον καὶ ἀνέκφραστόν ἐστιν, μὴ δυνάμενον ὀφθαλμοῖς σαρκίνοις ὁραθῆναι. δόξῃ γάρ ἐστιν ἀχώρητος, μεγέθει ἀκατάληπτος, ὕψει ἀπερινόητος, ἰσχύϊ ἀσύγκριτος, σοφίᾳ ἀσυμβίβαστος, ἀγαθωσύνῃ ἀμίμητος, καλοποιΐᾳ ἀνεκδιήγητος· εἰ γὰρ φῶς αὐτὸν εἴπω, ποίημα αὐτοῦ λέγω· εἰ λόγον εἴπω, ἀρχὴν αὐτοῦ λέγω· νοῦν ἐὰν εἴπω, φρόνησιν αὐτοῦ λέγω· πνεῦμα ἐὰν εἴπω, ἀναπνοὴν αὐτοῦ λέγω· σοφίαν ἐὰν εἴπω, γέννημα αὐτοῦ λέγω· ἴσχυν ἐὰν εἴπω, κράτος αὐτοῦ λέγω· δύναμιν ἐὰν εἴπω, ἐνέργειαν αὐτοῦ λέγω· πρόνοιαν ἐὰν εἴπω, ἀγαθωσύνην αὐτοῦ λέγω· βασίλειαν ἐὰν εἴπω, δόξαν αὐτοῦ λέγω· κύριον ἐὰν εἴπω, κριτὴν αὐτὸν λέγω· κριτὴν ἐὰν εἴπω, δίκαιον αὐτὸν λέγω· πατέρα ἐὰν εἴπω, τὰ πάντα αὐτὸν λέγω* [...]".

Quem, pois, dentre os homens pode [compreender] essa sabedoria, pela qual conhece Deus todas as coisas, de modo que nem as coisas que se dizem pretéritas ali [*em Deus*] passem, nem as que se dizem futuras (como se não existissem) sejam esperadas a fim de que venham a ser; e [de modo que] tanto as coisas pretéritas como as futuras, juntamente com as presentes, sejam todas elas presentes, e não sejam pensadas cada uma delas separadamente, e que ao pensar não se passe dumas às outras, mas numa única visão sejam todas as coisas presentes simultaneamente? Quem, digo, dentre os homens compreende essa sabedoria, ela mesma não apenas presciência como também ciência, quando nem a nossa é por nós compreendida?

AGOSTINHO
De Trinitate (15,7,13)[459]

[459] (*Trin.* 15,7,13): *"Quis ergo hominum potest istam sapientiam, qua nouit deus omnia, ita ut nec ea quae dicuntur praeterita ibi praetereant nec ea, quae dicuntur futura quasi desint, exspectentur ut ueniant, sed et praeterita et futura cum praesentibus sint cuncta praesentia nec singula cogitentur et ab aliis ad alia cogitando transeatur sed in uno conspecto simul praesto sint uniuersa? quis inquam hominum comprehendit istam sapientiam eandemque prudentiam eandemque scientiam quandoquidem a nobis nec nostra comprehenditur?"*.

ÚLTIMAS PALAVRAS
[CONCLUSÃO]

δόξα θεοῦ κρύπτει λόγον
ΠΑΡΟΙΜΙΑΙ (25,2)[460]

A poucas palavras de seu termo, conquanto não seja esse o escopo destas "últimas palavras", reconhece-se como necessário, segundo recomendação da própria arte, recapitular[461], ainda que rapidamente, os caminhos percorridos por esta argumentação, que teve por objetivo investigar o emprego filosófico da retórica nas *Confissões*. De início, procurou-se pôr em destaque a circularidade e tautocronia dessa palavra retórica que quer invocar, louvar e conhecer, mas que não prescinde da fé, tampouco da compreensão daquilo em que pretende crer e que quer apregoar, o que se fez por meio duma leitura cuidadosa dos dois primeiros parágrafos do livro inaugural das *Confissões*. Na sequência, empreendeu-se analisar os mecanismos elocutórios da palavra retórica com que Agostinho ousou dar conta da própria Palavra divina, mecanismos que se procurou destacar em inúmeras passagens das *Confissões*, desde a obliquidade duma linguagem que pretendia incessantemente extrapolar seus limites, tendo encontrado um "certo modo novo de dizer com arte", recorrendo à célebre definição de figura de Quintiliano, até ao silêncio dum dizer que tudo diz nada dizendo, em sua pretensão de exprimir o inexprimível, enquanto tal, superando as fronteiras duma linguagem balizada pela negação. Donde, pois, ser plenamente lícito dizer que esta tese se configurou como um estudo eminentemente filosófico dos elementos retóricos utilizados pelo bispo de Hipona, e não um estudo retórico da obra do filósofo, de modo especial as figuras de elocução, que se utilizam como meio de ultrapassar os limites duma linguagem estritamente apofática, a fim de que se cumprisse a missão cristã da pregação do Verbo encarnado e se pudesse dalgum modo dizer Deus.

Todavia, admitindo-se a impossibilidade de predicação do Ser divino, como sustenta não apenas o pensamento apofático, mas também o neoplatônico, resta inevitável que o discurso que insista em desvelar o Ser ou se cale de todo ou predique o impredicável, o absurdo, que diz desdizendo-se e se desdiz dizendo, na impossibilidade de dizer e na obrigatoriedade de fazê-lo, quando então como que simula dizer o indizível. E ao

---

[460] (Prv 25,2): "A glória de Deus mantém secreta a sua Palavra".

[461] A "recapitulação" (*ἀνάμνησις*) dos temas tratados faz parte de uma das quatro tarefas a ser cumpridas pelo *epilógos* (*ἐπιλόγος*), segundo esclarece Aristóteles em sua *Retórica* (3,19,1419b).

fazê-lo, a retórica do silêncio não se circunscreve a falar do inefável, quer ainda provocar, *ad excitandum*, naquilo que Tyler (2011, p. 54) denomina, referindo-se aos jogos de linguagem (*Sprachspiele*) de Wittgenstein, "discurso performativo", pois para muito além do dizer, as palavras "mostram", uma vez que elas "são atos" (*Worte sind Taten*), e tanto um como outro filósofo, Agostinho e Wittgenstein, não se ocupam apenas de instigar uma oscilação do leitor entre a reflexão filosófica e a contemplação, mas querem igualmente levá-lo à ação (*id. ibid.*)[462]:

> Para ambos, Wittgenstein e os escritores místicos estudados neste livro, *mudança* e *transformação* são supremos. Eles nos instigam, nos incitam, provocam e propõe enigmas. *A ideia deles é não nos deixar quietos.* Eles colocam problemas [...] que não podem ser ignorados. Por sua natureza eles "subvertem"; e se eles não subvertem então fracassaram em seus propósitos. Se jogamos seus jogos com eles, eles empreendem nova orientação às nossas percepções da realidade, de nós mesmos e de nosso lugar no mundo: eles são primordialmente provedores de *discursos performativos* que "mostram" ao invés de "dizer".[463]

Nesse intuito, de mover o leitor à ação (*mouere*)[464], sem jamais deixar de seduzi-lo e deleitá-lo (*delectare*) com sua prosa encantatória, nem de instigá-lo com os enigmas que lhe propõe, o que implica educá-lo (*e-duco*) a questionar (*docere*), e que é também propósito do filósofo austríaco, como bem diz Tyler (2011, p. 55), Agostinho recorre a diversas estratégias que, para muito além de surpreender, por seu modo inusitado de dizer com arte, sugerem maneiras diferentes de pensar, o que se dá pelo recurso a uma minuciosa seleção e disposição de imagens que, quando encontradas em suas configurações convencionais, passam desapercebidas, mas na disposição que lhes imprime o filósofo, despertam reflexões tão mais férteis quanto abrangentes. De fato, ao recorrer aos oximoros, Agostinho como que cria uma imagem do inefável, se se pode dizê-lo, o que se constitui um absurdo, donde o próprio absurdo da linguagem. E assim como os *Sprachspiele* de Wittgenstein, os recursos retóricos de que se serve Agostinho podem ser compreendidos como uma espécie de "subversão" da linguagem, em que pensamentos e emoções contraditórios se veem forçados a harmonizar-se em face ao enigma proposto: enigma de dizer o indizível. O absurdo que se desnuda nos jogos de linguagem

---

[462] *"Wittgenstein is concerned to move the reader from thinking to seeing and finally acting."*

[463] Tyler (2011, p. 54): *"For both Wittgenstein and our mystical writers discussed in this book,* change *and* transformation *are paramount. They entice us, excite us, goad and puzzle us.* They are not meant to leave us alone. *They pose us problems [Wittgenstein's thought games, the mystical writers' word pictures and challenges] which cannot be ignored. By their nature the 'subvert'; if they do not subvert they have failed in their tasks. If we play their games with them the reorientate our perceptions of reality, ourselves and our place in the world: they are primarily purveyors of* performative discourses *that 'show' rather than 'say'".*

[464] Veja-se o APÊNDICE B: "As três funções retóricas nas *Confissões: delectare, docere, flectere*".

de um e outro autor, pode-se dizer, força o leitor a considerar a realidade a partir de nova perspectiva. No caso de Agostinho, a perspectiva que se desvela é a do Espírito, mas sempre em contraste com a carne; perspectiva esplendorosa, todavia obumbrada, cuja possibilidade de visão intelectual se restringe a um pálido e embaçado reflexo especular, ao modo dum enigma; mas que se deve esperar e em que se deve crer, embora na carne se esteja, em toda a sua dolorida e onerosa realidade. Contudo, essa perspectiva nova que se abre não resta exclusivamente teórica, carreando consigo um consequente imperativo de mudança de vida, que se deve traduzir em atos[465]. Demais, ao recorrer à retórica e aos *ludi uerborum*, aos jogos de palavras que ela torna possível, como o oximoro, a fim de dizer o indizível, Agostinho pretende, antes de mais, reconhecer a impossibilidade de dizê-lo pela via exclusivamente racional, uma vez os predicados no oximoro serem autoexcludentes, como justo e misericordioso, para citar um exemplo. Mas nem por isso o que se diz resta totalmente indizível, do contrário nem teria sido dito. Se se diz Deus ser *x* e não-*x* num oximoro, enquanto oximoro, isto é, enquanto absurdo, vê-se claramente que não é indizível, pois que se o disse. E mais, se o *x* que se afirma de Deus, ainda que de modo impróprio, equivale à unidade, não-*x* seria a não-unidade, *unde*, em Deus, a unidade equivaler à não-unidade ou multiplicidade, o que resta sempre incompreensível à razão, embora dizível, enquanto absurdidade. No entanto, se se diz que *x* é e que não-*x* é também, ambos confluem exatamente nesse é, porque simplesmente são, como quando se diz que Deus é tudo, não porque seja todas as coisas, embora em todas elas se encontre, e sim porque todas as coisas são, participando de seu Ser, constituam elas paradoxos ou oximoros. E não fosse assim, incompreensível e impraticável seria Agostinho dizer que ele mesmo não existiria a não ser que Deus, o Ser, existisse nele: "pois eu não existiria, meu Deus, não existiria de modo nenhum a não ser que tu existisses em mim", ou talvez o contrário: "eu não existiria a não ser que eu existisse em ti"[466], pois um e outro caso, não fosse o Ser, restariam no mínimo inexprimíveis.

Tem-se insistido desde as primeiras páginas deste trabalho em dizer que a linguagem da negação é limitadora, afirmação essa que de modo nenhum se arriscou inerme de substanciais razões, como já se pôde atestar logo de início, por exemplo, pelas reveladoras e inequívocas palavras de Plotino, utilizadas adrede como epígrafe à "Intro-

---

[465] Ver APÊNDICE M, *Êthos, páthos, lógos*.

[466] (*Conf.* 1,2,2): "*non ergo essem, deus meus, non omnino essem, nisi esses in me. an potius non essem, nisi essem in te [...]?*".

dução" deste trabalho[467], exatamente para realçar o contraste existente entre a proposta agostiniana e a negativa. Contudo, não obstante o neoplatônico (*c.*205-270 d.C.) ser cronologicamente anterior a Agostinho e ter tido indubitável influência em sua peregrinação intelectual e espiritual, pode-se aqui recorrer *nullo periculo* a um exemplo bem mais significativo, a fim de ilustrar essa "limitação" do discurso apofático que se quis ressaltar (em sua profusão de advérbios de negação)[468], dum como que epígono do próprio Plotino, embora indireto e bastante distante, epígono que, apenas um tanto posterior no tempo (*c.* séc. V-VI) ao próprio hiponense (354-430 d.C.), veio a tornar-se o próprio paradigma do discurso de negação, tendo sido considerado pela tradição como o grande nome da teologia apofática, Dionísio Areopagita (*Teologia Mística*, 1040D-1048A):

> Dizemos então que a causa de todas as coisas [...] não é corpo, nem figura; não possui forma, nem qualidade, quantidade ou massa; não se encontra nalgum lugar, nem é vista, nem possui toque sensível; não é percebida pelos sentidos, tampouco é perceptível; não possui [em si] desordem, nem perturbação, não sendo abalada por paixões materiais; nem é desprovida de poder, sujeitando-se aos eventos sensíveis, tampouco é carente de luz; não é nem possui [em si] alteração ou corrupção ou privação ou movimento, nem qualquer outra [característica] do que é perceptível pelos sentidos. [§] E na sequência, elevando-nos, dizemos ainda que não é alma, nem mente, que não possui imaginação, ou opinião, ou palavra, ou pensamento; e que tampouco é palavra ou pensamento, não podendo ser dita nem pensada; que não é número, nem ordem, nem grandeza, nem pequenez; nem igualdade, nem desigualdade; nem semelhança, nem dessemelhança. E [dizemos ainda] que não está imóvel, nem se move, tampouco permanece em repouso; que não é poder, nem luz; tampouco vive ou é vida; que nem é substância, nem eternidade, nem tempo; e não há apreensão intelectual dela, nem ciência; e nem é verdade, tampouco um reino ou a sabedoria; e também não é o número um, nem a unidade; nem mesmo a divindade ou a bondade; também não é espírito, como entendemos o termo, nem filiação, nem paternidade, nem outra qualquer dessas coisas que são conhecidas por nós ou por algum outro ser; tampouco é parte das coisas que não são, nem das que são; nem as coisas que são a conhecem como ela é; nem ela mesma conhece as coisas que são enquanto são o que são; nem existe dela uma palavra, nem nome, nem conhecimento; e não é treva, nem luz, nem erro, nem verdade.[469]

---

[467] (*Enéadas* 5,3,14): "dizemos algo a respeito dele [*perì autoû*], pois não podemos a ele mesmo dizer" (*ἢ λέγομεν μέν τι περὶ αὐτοῦ, οὐ μὴν αὐτὸ λέγομεν*).

[468] Na própria passagem infracitada podem perceber-se dezenas de partículas de negação (*οὔτε, οὔδε*).

[469] Dionísio Areopagita (ΠΕΡΙ ΜΥΣΤΙΚΗΣ ΘΕΟΛΟΓΙΑΣ ΠΡΟΣ ΤΙΜΟΘΕΟΝ 4-5, 1040D-1048A): "*Λέγομεν οὖν, ὡς ἡ πάντων αἰτία* [...] *οὐδὲ σῶμά ἐστιν οὔτε σχῆμα, οὔτε εἶδος οὔτε ποιότητα ἢ ποσότητα ἢ ὄγκον ἔχει· οὐδὲ ἐν τόπῳ ἐστὶν οὔτε ὁρᾶται οὔτε ἐπαφὴν αἰσθητὴν ἔχει· οὐδὲ αἰσθάνεται οὔτε αἰσθητὴ ἐστιν· οὐδὲ ἀταξίαν ἔχει καὶ ταραχὴν, ὑπὸ παθῶν ὑλικῶν ἐνοχλουμένη, οὔτε ἀδύναμός ἐστιν, αἰσθητοῖς ὑποκειμένη συμπτώμασιν, οὔτε ἐν ἐνδείᾳ ἐστὶ φωτός· οὐδὲ ἀλλοίωσιν ἢ φθορὰν ἢ μερισμὸν ἢ στέρησιν ἢ ῥεῦσιν οὔτε ἄλλο τι τῶν αἰσθητῶν οὔτε ἐστὶν οὔτε ἔχει.* [§] *Αὖθις δὲ ἀνιόντες λέγομεν, ὡς οὔτε ψυχή ἐστιν οὔτε νοῦς, οὔτε φαντασίαν ἢ δόξαν ἢ λόγον ἢ νόησιν ἔχει· οὐδὲ λόγος ἐστὶν οὔτε νόησις, οὔτε λέγεται οὔτε νοεῖται· οὔτε ἀριθμός ἐστιν οὔτε τάξις, οὔτε μέγεθος οὔτε σμικρότης, οὔτε ἰσότης οὔτε ἀνισότης, οὔτε ὁμοιότης ἢ ἀνομοιότης· οὔτε ἕστηκεν οὔτε κινεῖται οὔτε ἡσυχίαν ἄγει· οὐδὲ ἔχει δύναμιν οὔτε δύναμίς ἐστιν οὔτε φῶς· οὔτε ζῇ οὔτε ζωή ἐστιν· οὔτε οὐσία ἐστιν οὔτε αἰὼν οὔτε χρόνος· οὐδὲ ἐπαφή ἐστιν αὐτῆς νοητὴ οὔτε ἐπιστήμη, οὔτε ἀλήθειά ἐστιν οὔτε βασιλεία οὔτε σοφία, οὔτε ἓν οὔτε ἑνότης, οὔτε θεότης ἢ ἀγαθότης· οὐδὲ πνεῦμά ἐστιν, ὡς ἡμᾶς εἰδέναι, οὔτε υἱότης οὔτε πατρότης οὔτε ἄλλο τι τῶν ἡμῖν ἢ ἄλλῳ τινὶ τῶν ὄντων συνεγνωσμένων· οὐδέ τι τῶν οὐκ ὄντων, οὐδέ τι τῶν ὄντων ἐστίν, οὔτε τὰ ὄντα αὐτὴν γινώσκει, ᾗ αὐτή ἐστιν, οὔτε αὐτὴ γινώσκει τὰ ὄντα, ᾗ ὄντα ἐστίν· οὔτε λόγος αὐτῆς ἐστιν οὔτε ὄνομα οὔτε γνῶσις· οὔτε σκότος ἐστιν οὔτε φῶς, οὔτε πλάνη οὔτε ἀλήθεια* [...]".

Inquestionável, porém, o fato de que o Areopagita tenha admitido uma teologia positiva ou catafática (*καταφατικὴ θεολογία*), de modo especial em sua *Síntese Teológica*[470], que de modo bastante significativo nem sobreviveu até ao presente, quando então pretendia "louvar" (*ὑμνῆσαι*) o que considerava como sendo "os elementos mais significativos da teologia afirmativa"[471], a saber:

> [...] de que modo se diz que a natureza divina e boa é una e de que modo [se diz que] é trina; que natureza nela se diz paternal e [que natureza se diz] filial [...] de que modo, a partir do Bem imaterial e indivisível, brotaram as luzes do coração da Bondade [...] [e] de que modo Jesus, [que é] supraessencial, foi dotado de essência, segundo a verdadeira natureza humana [...][472]

Todavia, não é de modo nenhum por suas "afirmações" de caráter teológico, ou mesmo por sua filosofia de caráter "superlativo", no recurso frequente ao prefixo *ὑπέρ-*[473], que sua obra se destaca, e sim por ter reconhecido a insuficiência crônica não apenas da linguagem, mas também da própria razão, para conceber e expressar convenientemente algo da natureza "supraessencial" daquele que não era nada daquilo que dele se pudesse ousar pensar ou dizer, restando o reconhecimento de que a via negativa era a mais apropriada rumo àquela "escuridão verdadeiramente mística do não-saber"[474], na ignorância silenciosa, para muito além do esforço racional, em que se almejava uma verdadeira união mística (*μυστικὴ ἕνωσις*) ou *théōsis* (*θέωσις*) com o Ser divino.

Bastante afastado desta postura trevosa e negativa está o Agostinho que se propugnou por ilustrar nestas páginas, um pensador, ao revés, catafático ou positivo, pode-se dizê-lo, segundo a própria tradição medieval haveria de considerá-lo, conforme lembra Franke, conquanto não endosse sem restrições essa opinião (2007, pp. 152-3):

> [...] Agostinho foi frequentemente caracterizado na Idade Média como tendo oferecido a teologia positiva que faz o contrapeso à teologia negativa de Dionísio. [...] Se Agostinho geralmente é contado como um teólogo catafático, isso ocorre principalmente pelo fato de que, como homem da Igreja com uma missão de ensinar e pregar, ele se concentra naquilo que pode ser dito a respeito de Deus, naquilo que foi revelado e deve ser proclamado. Na qualidade

---

[470] Trata-se das *Theologikaì Hupotupōseis*, literalmente, "Esboços Teológicos", uma obra que não sobreviveu, mas que se encontra resumida no capítulo primeiro do tratado acerca *Dos Nomes Divinos* (ΠΕΡΙ ΘΕΙΩΝ ΟΝΟΜΑΤΩΝ).

[471] Dionísio Areopagita (*Op. cit.* 3, 1032D): "'Ἐν *μὲν οὖν ταῖς* Θεολογικαῖς *Ὑποτυπώσεσι τὰ κυριώτατα τῆς καταφατικῆς θεολογίας ὑμνήσαμεν* [...]".

[472] *Id.* (*ibid.* 3, 1032D-1033A): "[1032D] [...] *πῶς ἡ θεία καὶ ἀγαθὴ φύσις ἑνικὴ λέγεται* [1033A], *πῶς τριαδική· τίς ἡ κατ' αὐτὴν λεγομένη πατρότης τε καὶ υἱότης·* [...] *πῶς ἐκ τοῦ ἀΰλου καὶ ἀμεροῦς ἀγαθοῦ τὰ ἐγκάρδια τῆς ἀγαθότητος ἐξέφυ φῶτα* [...] *πῶς ὁ ὑπερούσιος Ἰησοῦς ἀνθρωποφυϊκαῖς ἀληθείαις οὐσίωται* [...]".

[473] O prefixo *hupér-* (equivalente ao latino *super-* ou *supra-*) exprime a ideia de transcendência, de algo que está "além" do que se pode conceber, pensar ou dizer. Essa teologia de tipo "superlativo" tampouco escapou a Agostinho, como se percebe pelo uso abundante de adjetivos em grau superlativo, por exemplo em *Conf.* 1,4,4, embora no caso do hiponense os superlativos integrarem oximoros, de par com inúmeros outros recursos de linguagem, o que não se vê na obra do Areopagita.

[474] *Id.* (*ibid.* 1,3 1001A). "*τὸν γνόφον τῆς ἀγνωσίας* [...] *τὸν ὄντως μυστικόν*".

> de teórico, contudo, Agostinho está perfeitamente ciente dos limites da linguagem e da complexidade apofática da teologia.[475]

No entanto, embora "ciente" dos limites da linguagem, como diz Franke, e di-lo bem, Agostinho jamais se curvou à negação, fazendo de seu dever episcopal de pregação do Verbo encarnado estímulo inesgotável para a descoberta (*inuentio*) duma nova e inusitada maneira de dizer o inefável, recorrendo (*utendo*) às ferramentas da arte de que era mestre, a retórica. E de fato, como se pode verificar pela passagem a seguir do tratado sobre a *Doutrina Cristã* (1,6,13-14), das obras teóricas de sua maturidade talvez a mais importante, o indizível, ao que parece, fazia-se dalgum modo dizível:

> Dissemos alguma coisa e emitimos algum som digno de Deus? De modo nenhum. Na verdade, sinto não ter desejado nada além de dizer. Porém, se disse, não é isto o que quis dizer. De onde é que eu sei isto, senão porque Deus é inefável? No entanto, aquilo que foi dito por mim, se fosse inefável, não teria sido dito. E por conta disto nem sequer se deve dizer que Deus é inefável, porque também isto, quando se diz, algo se diz. E dá-se aqui não sei que conflito de palavras, porque se é inefável aquilo que não se pode dizer, não é inefável aquilo que se pode dizer inefável. Deve-se procurar evitar um tal conflito de palavras *mais* no silêncio das palavras *que* procurar pacificá-lo pela voz. E contudo Deus, embora dele nada se possa dizer de modo digno, aquiesceu à reverência da voz humana e quis que nos regozijássemos em seu louvor por meio de nossas palavras. E é daí o fato de também se dizer "Deus". Com efeito, ele mesmo não se faz conhecer verdadeiramente no ruído dessas duas sílabas [*De-us*]. Todavia, quando esse som *lhes* toca os ouvidos, leva *os falantes* todos da língua latina a pensar numa natureza suprema e imortal.[476]

Outorgou Deus ao homem, pois, o obséquio de louvá-lo, e de fazê-lo por meio de sua voz, embora nada digno dele pudesse ser dito. E assim se fez, contudo, não para que o criador pudesse auferir deleite da insignificante louvação de uma parcela de sua criação (*Conf.* 1,1,1), mas a fim de que o próprio homem se regozijasse, uma vez que é Deus quem faz com que o louvor de si provoque deleite no homem[477]. Trata-se, contudo, dum deleite antecipado, *hic et nunc*, por meio do louvor dele (*in laude sua gaudere*

---

[475] (FRANKE, 2007, pp. 152-3): *"[...] Augustine was frequently characterized in the Middle Ages as offering the positive theology that counterbalances Dionysius's negative theology. […] If Augustine usually counts as a kataphatic theologian, this is mainly because, as a man of the Church with a mission of teaching and preaching, he concentrates on what can be said about God, on what has been revealed and must be proclaimed. As a theoretician, however, Augustine is fully aware of the limits of language and of the deeply apophatic predicament of theology. […]".*

[476] (*Doc. christ.* 1,6,6): *"Diximusne aliquid et sonuimus aliquid dignum deo? imo uero nihil me aliud quam dicere uoluisse sentio. si autem dixi, non est hoc quod dicere uolui. hoc unde scio, nisi quia deus innefabilis est? quod autem a me dictum est, si ineffabile esset, dictum non esset. ac per hoc ne ineffabilis quidem dicendus est deus, quia et hoc cum dicitur, aliquid dicitur. et fit nescio quae pugna uerborum, quoniam si illud est ineffabile quod dici non potest, non est ineffabile quod uel ineffabile dici potest. quae pugna uerborum silentio cauenda potius quam uoce pacanda est. et tamen deus, cum de illo nihil digne dici possit, admisit humanae uocis obsequium, et uerbis nostris* in laude sua gaudere nos uoluit. *nam inde est et quod dicitur deus. non enim re uera in strepitu istarum duarum syllabarum ipse cognoscitur. sed tamen omnes Latinae linguae socios, cum aures eorum sonus iste tetigerit, mouet ad cogitandam excellentissimam quamdam immortalemque naturam".*

[477] (*Conf.* 1,1,1): *"tu excitas ut laudare te delectet".*

nos uoluit), louvor que aqui se faz "em palavras" (*et uerbis nostris*), ao passo que ali, na eternidade, se há de louvar em silêncio, diante da sua eterna face. Ora, disso se depreende uma como necessidade do louvor, cujo estímulo original, que é divinamente gracioso, faz com que o homem encontre deleite nessa louvação, que aqui se dá apenas *uerbis utendo*, no uso das palavras, donde igualmente a imperiosa necessidade delas, das próprias palavras. Estabelece-se assim uma preciosíssima relação entre as palavras e o deleite. De fato, se encontra o homem deleite no louvor, encontrá-lo-á igualmente nas palavras, *fruendo uerbis*, matéria de que se faz o próprio louvor, aqui. Em sendo assim, o homem deve falar, sob pena de afastar-se do tão almejado deleite, seja o antecipado, seja o definitivo: deve falar, e falar de Deus (*de deo dicendum*), embora saiba que nada do que diga seja significativo, ao menos para Deus, embora essas duas sílabas[478], ao serem pronunciadas, remetam o pensamento do homem à reflexão acerca duma natureza imortal e acima de todas as demais, como bem lembra Agostinho. Se se quiser contemplar Deus, portanto, ao contrário e para muitíssimo além dos exercícios ascéticos de tipo neoplatônico, deve-se falar dele, ou antes, louvá-lo, *utendo uerbis fruendoque*, utilizando-se e fruindo das próprias palavras, até que se possa louvá-lo definitivamente *in contemplationis silentio*, no silêncio contemplativo de sua eternidade sabática.

Destarte, quando diz (*Conf.* 1,1,1) que o homem quer louvar a Deus (*et laudare te uult homo*), que diz senão que quer falar e que quer alcançar, falando, o próprio deleite, tanto quanto possível aqui, mas que lhe assegure o definitivo lá, no Sábado que se diz eterno? E se na circularidade apontada no primeiro capítulo se diz que os que buscam o encontram, enquanto buscam, e que os que o encontram, ao encontrá-lo ou enquanto o encontram, hão de louvá-lo[479], que se está dizendo por esse movimento circular senão que tanto a procura como o próprio encontro comungam do louvor, louvor que é, assim como a procura e o próprio encontro, palavra? No fim, pois, tudo remete às palavras, inteligíveis ou sensíveis, com que se pretende abeirar-se da Palavra inatingível. A novidade é que esse abeirar-se, que se faz com palavras (*uerbis utendo*) e que é também palavra, provoca deleite (*uerbis fruendo*), um deleite que antecipa o deleite no silêncio do louvor sabático. E embora o louvor sabático se dê em silêncio, o louvor daqui, não, pois não prescinde das palavras. Agostinho, tendo isso percebido, reconheceu a necessidade imperiosa delas, as palavras, pois que pela misericórdia de Deus a sua

---

[478] Em latim constituía-se o vocábulo *dĕ-ŭs* de duas sílabas, como o próprio Agostinho atesta na citação acima do *De doctrina christiana* (1,6,6): *"nam inde est et quod dicitur* deus. *non enim re uera in strepitu* istarum duarum syllabarum *ipse cognoscitur"*.

[479] (*Conf.* 1,1,1): *"quaerentes enim inueniunt eum et inuenientes laudabunt eum"*.

Palavra se fez carne, que fosse pelos ouvidos humanos ouvida e pelas bocas falada. Deus, por conseguinte, não apenas quer como ainda demanda ser falado, em palavras, neste mundo da carne. Por isso se fez preciso aproximar-se do louvor-contemplação da eternidade sabática, eternidade silenciosa que demanda um louvor igualmente silencioso, aproximar-se por meio duma palavra que, embora "silenciosa", não podia ser silêncio, pois de natureza carnal, sensível, mas que ao extrapolar seus limites pôde dizer mais, exatamente quando pretendeu "silenciar".

Todavia, não se tratou aqui simplesmente, como se costuma hodiernamente entender e utilizar a expressão "retórica do silêncio", duma retórica do próprio silêncio, silêncio que sugere, ou mesmo "diz", em sentido metafórico, ao não dizer, isto é, ao não proferir-se palavra; ao contrário, trata-se duma retórica que silencia ao dizer, que remete ao silêncio primordial da Palavra, não ao calar-se, ao curvar-se ao silêncio de toda palavra, e sim falando, proferindo, dizendo: *uerbis uerbisque*. Numa palavra, trata-se de *dizer* sem dizer e de não dizer *dizendo*, quando então o filósofo manipula os sentidos ditos "retos" das palavras e combinações de palavras, a fim de produzir perplexidade, aporia, conflito, paradoxo, admiração, inefáveis todos, porque a princípio e em certa dimensão, incompreensíveis, intraduzíveis, impossíveis de parafrasear, e nessa perplexidade, nessa admiração, nesse espanto que causam, e por vezes na obliteração da própria razão, remetem ao mesmo silêncio de perplexidade, admiração, espanto, e desalento, que se experiencia diante da inefabilidade e imperscrutabilidade absolutas daquele que simplesmente é. Trata-se, por fim e também, por paradoxal seja, de dizer o próprio silêncio, o silêncio da Palavra, de expressá-lo por palavras, as imprescindíveis palavras, ou, como se disse um sem-número de vezes, de dizer o indizível enquanto indizível, não se limitando a simplesmente dizê-lo indizível, ao modo do discurso apofático. E de fato, em conformidade com o que diz Rachel Boué, ao estudar à escritura dum Rilke, entre outros autores, o próprio "silêncio", sendo aquilo mesmo "que a escritura não pode ser", é fundador da palavra dita "literária", enquanto animada esta dum "desejo de superação", dum desejo de ir além de seus próprios limites:

> São as posturas paradoxais da palavra que denominamos *silêncio*. Aponta o paradoxo para o fato de que a exploração dos limites do dizível não conduz à extinção da escritura, mas ao contrário, à sua confirmação literária. O *silêncio*, vale dizer, aquilo que a escritura não pode ser, é exatamente o que funda a palavra literária, animada dum desejo de superação.[480]

---

[480] *"Ce sont ces postures paradoxales de la parole que nous appelons* silence*. Le paradoxe tient à ce que l'exploration des limites du dicible ne conduit pas à l'extinction de l'écriture mais au contraire à sa confirmation littéraire. Le* silence*, c'est-à-dire ce que l'écriture ne peu pas être, est bien ce qui fonde la*

Portanto, vale insistir, não se trata de modo nenhum daquele discurso analisado nessa "retórica do silêncio", em que é o silêncio quem diz, um discurso sem-palavras em que a ausência é que evoca as palavras, como por exemplo o silêncio dalguns grupos minoritários considerados excluídos[481]; e sim, bastante ao contrário, trata-se sempre dum discurso cujas imprescindíveis palavras remetem ao silêncio; silêncio esse, por conseguinte, cuja matéria-prima, por paradoxal possa parecer, é a própria palavra[482].

Essa retórica do silêncio, com seu opulento ferramental feito primordialmente de e com palavras, de que se utiliza o pensador de Hipona a fim de fugir à profusão de negativas do discurso apofático e dizer o indizível, dizendo o próprio silêncio, demanda de sua audiência (de leitores) um esforço inusitado, esforço de adaptação à bipolaridade que se lhes desdobra diante dos olhos. A retórica filosófica de Agostinho como que "paira sobre as trevas do abismo", exigindo uma leitura tão silenciosa quanto o discurso que diz sem dizer e que não diz dizendo, uma leitura simultaneamente carnal e espiritual, que é e não é, leitura que faz pairar, como o próprio discurso, sobre o abismo silencioso daquele *transitum* entre o não-ser e o ser. Trata-se duma leitura de tipo pendular, que ora se aproxima da carne, ora do Espírito, num vaivém ininterrupto, até que se venha a prescindir totalmente dela, da própria leitura, naquela *requies* definitiva, o descanso sabático na eternidade, quando então se há de fruir do Ser, na contemplação-louvor de sua face divina. Faz-se preciso, portanto, atribuir à leitura das *Confissões* as mesmas características que se procurou apontar em sua retórica. Porém *non sufficit*, não basta, como diz o filósofo, que o autor compreenda ou intua, pois mister se faz igualmente que diga e que aquele que ouça o compreenda ou ao menos intua com ele, donde a necessidade duma leitura igualmente circular, tautócrona, bifocal, que compreenda sem compreender e não compreenda compreendendo: uma leitura tão silenciosa como a retórica que diz o indizível, se quiser o leitor dalgum modo abeirar-se do incompreensível.

Não obstante, é da própria incompreensão que desponta a necessidade do louvor, porque, conforme diz o filósofo: "se minha voz e meu cálamo a ti confessassem tudo aquilo que acerca desta questão tu me elucidaste, que leitor conseguiria compreen-

---

parole littéraire, animée d'un désir de surpassement" [Os grifos são da própria autora]. In : BOUÉ, Rachel. *L'Éloquence du Silence. Celan, Sarraute, Duras, Quignard...* Paris: L'Harmattan, 2009, p. 10.

[481] Para exemplos desse tipo específico de "retórica do silêncio", i.é, do não-dito (*unspoken*), veja-se: GLENN, Cheryl. *Unspoken: A Rhetoric of Silence*. Carbondale: Southern Illinois University Press, 2004.

[482] Daqui o porquê *também* de se não ter denominado este trabalho simplesmente "Retórica do Silêncio", por estar a expressão um tanto associada a um tipo de discurso que o silêncio das palavras evoca, o que de modo nenhum seria suficiente para ilustrar o que aqui se propõe e sustenta.

der?”[483]; contudo, mesmo que nenhum dos leitores conseguisse acompanhá-lo e mesmo que tampouco conseguisse expressar convenientemente o que compreendia ou intuía, seu coração não poderia deixar de tecer louvores a Deus, e louvores exatamente por aquilo mesmo que não fosse capaz de dizer[484]. Com efeito, ainda que sua voz (*uox*) e seu cálamo (*stilus*) expressassem (*dictare* ou *scribere*), em confissão (*confitear*), num colóquio íntimo entre criatura e Criador, mas que não excluísse as demais criaturas, tudo aquilo que Deus lhe permitiu compreender acerca da matéria informe e das demais realidades divinas, ou seja, “conhecimento” que lhe veio de cima, por intermédio da graça, não pelo recurso exclusivo e presuntivo da razão humana, e sim como um dom misericordioso de Deus, ainda assim, mesmo que isso fosse possível, seria duvidoso que encontrasse alguém capaz de suportar ou compreender o que diria ou escreveria, pelo simples fato de que tal conhecimento tem origem divina, a que o homem deve estar preparado, de vários modos, pela purificação tanto da razão[485] como do espírito. Ademais, não seria possível não apenas porque ninguém entenderia, mas principalmente porque a linguagem humana não é apropriada para descrever realidades que lhe são tão distintas. Por isso, seu coração não cessará de dirigir a Deus cânticos de glória e louvor por aquilo mesmo que não é capaz de expressar, ou seja, confessar a Deus *laudando*, pelo que não consegue confessar *intelligendo*, pelas maravilhas que percebe, mas que não consegue verbalizar, ordenada e racionalmente, pois jazem além da palavra e da razão. E nesse louvor, que é contemplação, como se disse, em que se confessam as próprias ignorâncias, se vai paulatinamente *circum*-compreendendo, *circum*-invocando, *circum*-crendo, *circum*-amando e *circum*-louvando, *magis magisque in aeternum*...

Convém a ti um hino
ó Deus, em Sião
(Sl 64,2) [486]

Logo no início de seu estudo sobre as artes e a beleza, o filósofo Étienne Gilson (2010, pp. 21-22) sente necessidade de justificar a tarefa que empreende, questionando sua utilidade, por não considerar que a arte seja essencialmente linguagem: “como não se perguntar acerca da utilidade de um discurso sobre o que não é discurso?”. Uma só

---

[483] (*Conf.* 12,6,6): *“et si totum tibi confiteatur uox et stilus meus, quidquid de ista quaestione enodasti mihi, quis legentium capere durabit?”*

[484] (*Ibid.*): “E nem por isso, pois, cessará o meu coração de tecer honras e cânticos de louvor a ti por estas coisas, a que o dizer não basta” (*nec ideo tamen cessabit cor meum tibi dare honorem et canticum laudis de his, quae dictare non sufficit*).

[485] (*De. ord.* 2,16,44).

[486] (ΨΑΛΜΟΣ 64,2): “Σοὶ *πρέπει ὕμνος ὁ θεός ἐν* Σιων”.

parece ser a razão, explica, o fato de que cabe à própria linguagem "conduzir o espírito a uma ordem de realidade metaverbal, que a rigor não depende da palavra e da intelecção" (2010, pp. 21-22). Isso de modo algum significa, trata logo de esclarecer Gilson, que o pensador que se debruce sobre a arte e o belo deva "procurar em vagas regiões do sentimento ou de alguma iniciação mística as respostas que o pensamento nos recusa". De modo nenhum, obtempera, e muitíssimo ao contrário, é da própria inteligência que se espera a demarcação duma certa região em que os eventos do espírito, que Gilson considera tão justificáveis racionalmente como qualquer ideia, originam-se num "além do conhecimento e da palavra". E conquanto se justifique plenamente, o papel da razão resta eminentemente ingrato, lamenta Gilson (*ibid.*), razão "cuja única recompensa", no fim, não ultrapassa o reconhecimento de seu próprio limite.

Pode-se muito bem expandir a justificativa de Gilson, que se volta *stricto sensu* para as artes do belo ou da beleza, para abarcar aquilo que se situa "além do conhecimento e da palavra", "além" esse, contudo, que embora não possa ser penetrado pelas luzes da inteligência, só se pode, paradoxalmente, delimitar e justificar por sua ação, ação tanto da inteligência como da palavra. Na verdade, o que se pode delimitar e justificar é antes uma certa apreensão ou "evento" do espírito, no dizer do próprio Gilson, em que um como que reflexo desse Ser, no caso da presente argumentação, se faz sentir, dum modo circular, espiralado e bastante oblíquo, sendo ele absolutamente impenetrável à atividade racional. Contudo, a própria multiplicidade das palavras, com que se pretende falar desse Ser, ou desse "encontro com o belo", redunda num perfeito malogro, se se empreende, por meio duma *mímēsis* numérica, atingir a unidade inatingível do Ser, diz o filósofo (GILSON, 2010, p. 131-132):

> [...] porque o ser e o uno são convertíveis, e nada podemos acrescentar ao ser (pois o que acrescentássemos ainda seria ser), não pode haver mais no múltiplo que no uno; ao contrário, o múltiplo é uma como que tentativa de imitar pelo número a unidade que não se pode atingir. Tentativa fadada ao fracasso [...] jamais alcançará o valor da unidade. [...] Assim como há menos na multiplicidade que na unidade, e no fundo pelo mesmo motivo, há menos no outro que no mesmo, pois conquanto fosse muito bom adicionar um número infinito de imagens diferentes de um só e mesmo objeto, sempre sobraria espaço para imagens novas e jamais, tomadas em conjunto, essas imagens equivaleriam à inesgotável identidade do modelo. Do mesmo modo, haverá sempre menos na ilusória riqueza das aparências que na simplicidade da realidade, menos no móvel que no imóvel. Conclusões a que a razão deve se submeter mesmo que a experiência da vida proteste contra elas.

Contudo, ainda que fadada ao malogro, se se pretenda de fato uma representação perfeita do modelo, a empreitada da razão e das palavras, por mais mergulhadas estejam na dimensão da multiplicidade, se justifica plenamente, e de modo especial se se recorra à

escrita, argumenta Gilson (2010, p. 100), momento em que se pode dizer verdadeiramente e de fato que o pensamento vem a ser:

> [...] o pensamento jamais atinge o seu grau último de precisão senão quando fala e, mais ainda, quando adere ao esforço da escrita que o constrange a ser e o obriga a se formular. Ao escrever, construímo-lo; não simplesmente por construir, mas para conhecer; o espírito não está absolutamente certo do que pensa senão depois de o formular.

Pois bem, considerando-se a argumentação do filósofo francês, percebe-se com não grande dificuldade a importância e a validade da proposta agostiniana, conforme retomada acima e ao longo de todo este trabalho, proposta dum discurso para falar do que está além do discurso, além da razão e da palavra, ou seja, um discurso para falar do inefável, para dizer o indizível, superando o discurso de recusa e de negação de si mesmo, isto é, de negação do próprio discurso. Não que Agostinho discorde totalmente da apófase e da incapacidade do discurso de falar do Ser. Ao contrário, reconhece a insuficiência tanto da razão como da palavra ou das palavras, múltiplas, ao pretenderem expressar a unidade da Palavra eterna. Contudo, embora reconheça a insuficiência e inaptidão das palavras, reconhece igualmente a necessidade imperiosa de falar da Palavra, embora o único recurso sejam as palavras deficientes, palavras de que a própria Palavra se serviu para comunicar-se a si mesma, quando se fez carne, o que só fez endossar sua pretensa pretensão, que era também, e muitíssimo maior, obrigação. Na verdade, em conformidade com o que dirá mais tarde no *De fide et symbolo* (399 d.C.) em relação à *regula fidei*, não pretendia promover uma investigação filosófica acerca do Símbolo de fé para substituí-lo por sua argumentação (*non ipsa tractatio pro symbolo*), assim como, nas *Confissões*, tampouco pretendia recorrer às palavras múltiplas e numerosas para que essas pudessem dalgum modo substituir ou, quando não, ser como embaixadoras da própria Palavra inefável:

> Porque está escrito e estabelecido pela robustíssima autoridade do ensino apostólico *que o justo vive da fé* [Gl 3,11]; e essa mesma fé exige de nós que sirvamos tanto com o coração como com a língua. De fato, diz o apóstolo: *Pelo coração se crê para a justiça, mas pela boca se faz a confissão para a salvação* [Rm 10,10]: sendo assim, faz-se mister que nos lembremos tanto da justiça como da salvação. E conquanto havemos de reinar em sempiterna justiça, não podemos nos salvar deste século presente maligno a não ser que, esforçando-nos pela salvação do próximo, também pela boca professemos a fé que gestamos no coração.[487]

---

[487] (*De fide et symbolo* 1,1): "*Quoniam scriptum est et apostolicae disciplinae robustissima auctoritate firmatum:* Quia iustus ex fide uiuit; *eaque fides officium a nobis exigit et cordis et linguae. ait enim apostolus:* Corde creditur ad iustitiam, ore autem confessio fit ad salutem: *oportet nos esse et iustitiae memores et salutis. quandoquidem in sempiterna iustitia regnaturi, a praesenti saeculo maligno salui fieri non possumus, nisi et nos ad salutem proximorum nitentes, etiam ore profiteamur fidem quam corde gestamus. [...]".*

> [...] De fato, está escrito que *se não crerdes, não compreendereis* [Is 7,9 *apud* LXX]. Mas a investigação [*tractatus*] da fé vale para a defesa do símbolo: não para que ela mesma seja transmitida em lugar dele, a fim de que seja memorizada e [depois] retransmitida por aqueles que obtêm a graça de Deus, mas a fim de que preserve os conteúdos que estão contidos no símbolo contra as perfídias dos hereges, por meio da autoridade católica e por uma defesa mais municiada."[488]

Portanto, não obstante a multiplicidade das palavras ser incapaz de imitar a perfeição da unidade, no dizer de Gilson, torna-se inquestionavelmente necessária para Agostinho, exatamente porque é "pela boca" que "se faz a confissão para a salvação", donde sua necessidade nem mesmo se resumir à explicação e defesa do Símbolo. Bastante além disso, trata-se não apenas de argumentar contra o erro, mas de argumentar para Deus, para o fim último que se espera, em que se crê e que se ama, como Agostinho dará conta de explicar no *Enchiridion*, fim que outro não é senão o próprio Criador. Trata-se de usar a palavra para alcançar a contemplação da Palavra, o que, desde o aqui e agora da carne, só pelo louvor é possível, quando então a confissão de louvor desvela-se uma filosofia do próprio louvor, até chegar-se ao louvor definitivo, que é a própria contemplação da Palavra, face a face, em sua eternidade sabática. O homem vive na carne, mas sua alma deve estar na Jerusalém celeste, como que por antecipação da estada definitiva, o que só é factível, com certa dose de estabilidade, através do louvor. Com efeito, em substituição da ascese de tipo neoplatônico, decepcionantemente fugaz, cuja experiência relata em suas *Confissões* (7,17,23; 9,10,23-25), Agostinho propõe o louvor como meio de chegar a Deus, meio agradável a Deus, pois não presume de si quem louva, mas confessa sua incapacidade radical e dependência da graça divina. Pela esperança está o crente onde seu coração estiver, esperança de encontrar aquilo que ama[489]. Ademais, pelo louvor o crente chega, em seu coração, à Jerusalém celeste, por antecipação dos gozos vindouros; chega, numa palavra, à contemplação espiritual, de coração. De fato, o louvor de coração é uma maneira de ser ouvido por Deus e de contemplar a Jerusalém do alto, estando ainda na Babilônia das nações:

> *Convém a ti um hino, ó Deus, em Sião* [Sl 64,2]. Nossa pátria é Sião, Sião que é a própria Jerusalém. E vós deveis conhecer a tradução deste nome. Do mesmo modo como Jerusalém se traduz por "visão da paz", assim também Sião [significa] "especulação", isto é, "visão e contemplação". Não sei que grande espetáculo nos está prometido, e contudo este [espetáculo] é o próprio Deus, que fundou [essa] cidade: bela e adornada cidade; porém mais belo é o

---

[488] (*De fide et symbolo* 1,1): *"[...] scriptum enim est,* nisi credideritis, non intellegetis. *sed tractatio fidei ad muniendum symbolum ualet. non ipsa pro symbolo, gratiam dei consequentibus memoriae mandanda et reddenda, tradatur; sed ut illa quae in symbolo retinentur, contra haereticorum insidias auctoritate catholica et munitiore defensione custodiat."*

[489] (Mt 6,21): "Pois onde está o teu tesouro, ali estará o teu coração" (*ὅπου γάρ ἐστιν ὁ θησαυρός σου, ἐκεῖ ἔσται καὶ ἡ καρδία σου*).

fundador que possui! *Convém a ti um hino, ó Deus, em Sião*, diz. Mas onde? Em Sião, [pois] na Babilônia não convém. E com efeito, quem canta, quando começou a ser renovado, já [o faz] com o coração em Jerusalém, como diz o apóstolo [Fl 3,20; 2Cor 10,3]: *Nossa morada*[490] *está no céu. Embora caminhemos na carne*, diz, *não militamos segundo a carne*. Agora é pelo desejo que ali estamos; enviamos agora de antemão a esperança àquela terra, como uma âncora[491], a fim de que não naufraguemos nesse mar turbulento. Portanto, assim como dizemos corretamente, a respeito duma embarcação que está ancorada, que então está *em terra*, embora ainda flutue, mas *em terra* [se diz porque] foi dum certo modo [protegida] contra a ação dos ventos e das tempestades; assim também [se dá] contra as tentações desta nossa peregrinação: estando a nossa esperança fundamentada naquela cidade de Jerusalém, [ela] faz com que nós não sejamos arrastados em direção aos penhascos. Logo, aquele que canta segundo esta esperança, é ali que canta; que diga, então: *Convém a ti um hino, ó Deus, em Sião*. Em Sião, não na Babilônia. Porém agora tu ainda estás aqui, na Babilônia? Aqui estou, diz esse que ama e que é cidadão [de Jerusalém]: aqui estou, mas na carne, não com o coração. Porém, uma vez que eu disse essas duas coisas, que aqui estou na carne, não com o coração, decorre que não é aqui que estou cantando: pois não canto na carne, mas com o coração. A carne sonante é sem dúvida ouvida também pelos cidadãos da Babilônia; porém o som do coração, quem ouve é o fundador de Jerusalém. Daí diz o apóstolo, exortando os próprios cidadãos a certos cânticos amorosos e ao desejo de retornar àquela belíssima cidade, "visão da paz": *Cantando*, diz, *e tocando a cítara em vossos corações ao Senhor* [Fl 5,19]. Que significa *cantando em vossos corações*? Que não canteis daí, onde estais, na Babilônia! Cantai, porém, daí do alto, onde habitais. Portanto: *Convém a ti um hino, ó Deus, em Sião*. Em Sião é que convém a ti um hino, não na Babilônia. Quem canta na Babilônia [são] os cidadãos da Babilônia, que não cantam o hino de Deus convenientemente. Ouvi a voz da Escritura: *Na boca do pecador, não é belo o louvor* [Eclo 15,9]. *Convém a ti um hino, ó Deus, em Sião*.[492]

---

[490] O termo latino é *conuersatio*, que significa lit. "reviravolta", isto é, "o ato de virar-se e revirar-se num dado lugar", como quem o frequenta, daí também, por derivação, "morada", "associação familiar", "intimidade" etc.

[491] Cf. (Hb 6,19): "[(...) da esperança] a qual temos como uma âncora da alma, segura e firme" ([ἐλπίδος,] *ἣν ὡς ἄγκυραν ἔχομεν τῆς ψυχῆς ἀσφαλῆ τε καὶ βεβαίαν*).

[492] (*En. in ps.* 64,3): *"*Te decet hymnus, deus, in Sion*. patria illa est Sion; ipsa est Ierusalem quae Sion; et huius nominis interpretationem nosse debetis. sicut Ierusalem interpretatur* uisio pacis*, ita Sion* speculatio*, id est uisio et contemplatio. nescio quod nobis magnum spectaculum promittitur; et hoc ipse deus est qui condidit ciuitatem. pulchra et decora ciuitas, quam pulchriorem habet conditorem.* Te decet hymnus, deus, *inquit. sed ubi? in Sion: in Babylone non decet. etenim quisque cum coeperit innouari, iam corde in Ierusalem cantat, dicente apostolo:* Conuersatio nostra in caelis est. in carne enim ambulantes, *inquit,* non secundum carnem militamos *[Fl 3,20; 2Cor 10,3]. iam desiderio ibi sumus, iam spem in illam terram, quasi anchoram praemisimus, ne in isto mari turbati naufragemus. quemadmodum ergo de naui quae in anchoris est, recte dicimus quod iam in terra sit; adhuc enim fluctuat, sed in terra quodammodo educta est contra uentos, et contra tempestates, sic contra tentationes huius peregrinationis nostrae, spes nostra fundata in illa ciuitate Ierusalem facit nos non abripi in saxa. qui ergo secundum hanc spem cantat, ibi cantat; ergo dicat:* Te decet hymnus, deus, in Sion*. in Sion, non in Babylone. sed modo ibi es adhuc in Babylone? ibi, inquit, sum; amator iste, et ciuis iste; ibi sum, sed carne, non corde. cum autem duo quaedam dixerim, quia ibi sum carne, non corde; unde canto, non ibi: non enim carne canto, sed corde. carnem quidem sonantem audiunt et ciues Babyloniae; cordis autem sonum audit conditor Ierusalem. unde dicit apostolus, exhortans ipsos ciues ad amatoria quaedam cantica et desideria redeundi ad illam pulcherrimam ciuitatem, uisionem pacis:* Cantantes, *inquit,* et psallentes in cordibus uestris domino *[Fl 5,19]. quid est:* cantantes in cordibus uestris*? ne inde cantetis, unde estis in Babylonia; sed inde cantate, unde sursum habitatis. ergo:* Te decet hymnus, deus, in Sion*. in Sion te decet hymnus, non in Babylonia. qui cantat in Babylonia, ciues Babyloniae, etiam hymnum dei non decenter cantant. audi uocem scripturae:* Non est speciosa laus in ore peccatoris *[Eclo 15,9]*. te decet hymnus, deus, in Sion.*"*

Eu tinha certeza a respeito da tua vida eterna
embora a tivesse contemplado
em enigma e como que por meio dum espelho.

(*Conf.* 8,1,1)[493]

No prólogo do quinto livro das *Confissões* (5,1,1), Agostinho resume de modo programático o itinerário da mente rumo ao seu Criador, onde há de finalmente encontrar o tão sonhado descanso, na eterna contemplação da Verdade. Itinerário esse, porém, que se edifica a partir da contemplação da ordem criada, através da interioridade humana, do seguinte modo: toda a ordem criada louva o seu Criador e jamais permanece em silêncio, todas as almas o fazem, e até mesmo a matéria e os animais lhe tecem louvores "pela boca daqueles que os contemplam", para que se elevem até ele, ou antes, a fim de que em sua contemplação a mente possa deixar a fadiga deste mundo de multiplicidade, apoiando-se na própria ordem criada, o que vale dizer, contemplando-a, e a ultrapasse em direção ao próprio Criador, onde então encontrará seu "refazimento", além de sua verdadeira "fortaleza":

> Não interrompe nem silencia os teus louvores o conjunto universal da tua criação; tampouco todo espírito, pela boca a ti convertida; nem as criaturas dotadas de alma, nem os corpos, pela boca daqueles que os contemplam, a fim de que se eleve para ti, [deixando] a fadiga de nossa alma, apoiando-se na obra que fizeste, e ao ultrapassá-la chegue a ti, que fizeste estas coisas de modo maravilhoso; e aí [será] seu refazimento e sua verdadeira fortaleza.[494]

Porém não basta querer, sem o querer de Deus, pois só ele é que pode soerguer a alma que criou[495]. De fato, as almas não podem elevar-se até a "região supraceleste" (ὑπερουράνιος τόπος), como queria o platonismo, para gozar da Verdade, porque uma vez "desordenadas", só Deus poderia reordená-las. Contudo, esse mesmo platonismo é que o havia ajudado a vencer as limitações que lhe impunham concepções puramente corpóreas das coisas humanas e divinas, fazendo fulgurar para ele a luz da "participação" na Sabedoria divina[496], participação[497] essa que se compreende como a própria

---

[493] (*Conf.* 8,1,1): *"de uita tua aeterna certus eram quamuis eam* in aenigmate et quasi per speculum *uideram".*

[494] (*Conf.* 1,5,5): *"non cessat nec tacet laudes tuas uniuersa creatura tua nec spiritus omnis per os conuersum ad te nec animalia nec corporalia per os considerantium ea, ut exsurgat in te a lassitudine anima nostra innitens eis, quae fecisti, et transiens ad te, qui fecisti haec mirabiliter: et ibi refectio et uera fortitudo".*

[495] (*Conf.* 5,7,13): "que cuidado [em favor] da salvação [pode-se ter] além da tua mão que repara o que fizeste?" (*quae procuratio salutis praeter manum tuam reficientem quae fecisti?*).

[496] (*Conf.* 7,9,14).

[497] Veja-se, por exemplo, Plotino (*Enéadas* 1,8,13), em que a contemplação (aqui, no caso do *mal*) consiste em participar de sua natureza, tornando-se *mau* por esta mesma participação no *mal*: "Àquele que contempla [o mal], esta contemplação [*theōría*] é a do próprio mal; àquele que se transforma, é participação [*metálēpsis*] nele. De fato, transforma-se completamente na região da dessemelhança; ali precipitando-se, encontrar-se-á mergulhado na lama escura. E quando a alma esteja totalmente [mergulhada] no

contemplação, cujo caminho, que confessa igualmente ter aprendido dos platônicos, trilhava-se pela via da interioridade:

> E dali [dos livros neoplatônicos], aconselhado a voltar-me para mim mesmo, penetrei as partes mais secretas do meu ser, conduzido por ti, e logrei fazê-lo, porque te tornaste meu auxílio. Entrei e vi, como que pelos olhos de minha alma, acima destes mesmos olhos de minha alma, acima de minha mente, a luz incomutável, não esta [luz] vulgar e visível a toda carne, nem do mesmo gênero, só que mais sublime, como se brilhasse com muitíssimo mais esplendor e tomasse tudo com sua magnitude. Não, aquela [luz] não era isso, mas outra coisa, bem diferente de todas essas. E nem estava acima da minha mente como o óleo sobre a água, nem como o céu sobre a terra, mas muito mais acima, porque ela mesma me fez, e eu lhe sou inferior, porque fui feito por ela. Quem conhece a verdade, conhece-a, e quem a conhece, conhece a eternidade. O amor a conhece. Oh eterna Verdade, verdadeira Caridade, cara Eternidade![498]

Tendo, portanto, sido apresentado a si mesmo pelo próprio platonismo, Agostinho adentra seu interior (*intraui in intima mea*), não desprovido da ajuda divina (*duce te*), e vê a Luz superior à sua mente, ontologicamente superior, Luz imutável, que não tem que ver com a luz material, nem com qualquer coisa semelhante, por superior fosse; Luz transcendente, porque criou o homem, que *lhe* é inferior, pois por *ela* criado. Conhecer o Bem, diria Plotino, para o qual tendem todas as almas[499], é também amá-lo, pois ele é o objeto verdadeiro de nosso amor[500]: o amor o conhece: *caritas nouit:* "eterna Verdade, verdadeira Caridade, cara Eternidade!". Eis, portanto, o Bem de Agostinho: Verdade, Amor, Eternidade. E, ao contemplar a Verdade, seu Bem, sua Eternidade, percebe que tudo isso *é*, que *existe*, e que é o verdadeiro Ser, em toda a sua plenitude, coisa que ele mesmo, que contemplava, ainda não era, ou seja, que era menos ser que o verdadeiro e pleno Ser[501]. Porém descobre-se distante de Deus (*et inueni longe me esse a te*), numa como que região de "dessemelhança" (*in regione dissimilitudinis*)[502], de onde então ou-

---

mais completo mal, não mais possui o mal, mas uma outra natureza, tendo sido transformada numa natureza inferior; pois ainda é algo humano o mal misturado a algo contrário a si" (*θεωροῦντι μὲν* [*τὸ κακὸν*] *ἡ θεωρία ἥτις ἐστι τοῦ κακοῦ αὐτοῦ, γιγνομένῳ δὲ ἡ μετάληψις αὐτοῦ· γίνεται γὰρ παντάπασιν ἐν τῷ τῆς ἀνομοιότητος τόπῳ, ἔνθα δὺς εἰς αὐτὴν εἰς βόρβορον σκοτεινὸν ἔσται πεσών· ἐπεὶ καὶ εἰ παντελῶς εἴη ἡ ψυχὴ εἰς παντελῆ κακίαν, οὐκέτι κακίαν ἔχει, ἀλλ' ἑτέραν φύσιν τὴν χείρω ἠλλάξατο· ἔτι γὰρ ἀνθρωπικὸν ἡ κακία μεμιγμένη τινὶ ἐναντίῳ*).

[498] (*Conf.* 7,10,16): *"et inde admonitus redire ad memet ipsum intraui in intima mea duce te et potui, quoniam factus es adiutor meus. intraui et uidi qualicumque oculo animae meae supra eundem oculum animae meae, supra mentem meam lucem inconmutabilem, non hanc uulgarem et conspicuam omni carni nec quasi ex eodem genere grandior erat, tamquam si ista multo multoque clarius claresceret totumque occuparet magnitudine. non hoc illa erat, sed aliud, aliud ualde ab istis omnibus. nec ita erat supra mentem meam, sicut oleum super aquam nec sicut caelum super terram, sed superior, quia ipsa fecit me, et ego inferior, quia factus ab ea. qui nouit ueritatem, nouit eam, et qui nouit eam, nouit aeternitatem. caritas nouit eam. o aeterna ueritas et uera caritas et cara aeternitas!".*

[499] (*Enéadas* 1,6,7): "[*τὸ ἀγαθόν*] *οὗ ὀρέγεται πᾶσα ψυχή* ".

[500] (*En.* 6,9,9): *"ἐκεῖ δὲ τὸ ἀληθινὸν ἐρώμενον".*

[501] (*Conf.* 7,10,16): *"[...] ut uiderem esse, quod uiderem, et nondum me esse, qui uiderem."*

[502] Cf. Plotino (*En.* 1,8,13): "*ἐν τῷ τῆς ἀνομοιότητος τόπῳ*".

ve uma voz do alto (*de excelso*), mas no interior do próprio coração, que lhe dizia: "eu sou a comida dos crescidos" (*cibus sum grandium*), e ainda: "cresce e me comerás" (*cresce et manducabis me*). Uma tal proximidade com o Ser verdadeiro, com aquele que diz ser o que é[503], permitiria sem dúvida à alma fruir dele (*deo frui*), desde que pudesse manter-se de modo mais ou menos estável nessa condição de deleite, *in regione similitudinis*, nessa região de semelhança com o Ser.

Contudo, assim como o próprio Plotino, ou quem fosse, Agostinho era incapaz de permanecer "estável" na fruição do Ser[504], pois quando era capturado por *sua* beleza, sendo por ela atraído e conduzido até ele[505], era logo em seguida arrebatado de sua presença por seu próprio "peso", pelo qual precipitava-se em direção às coisas perecíveis[506]. Esse *pondus*, que torna a alma como que "pesada"[507], diz Agostinho, era seu "hábito carnal"[508], sua atenção, ou vontade, dirigida a coisas desse tipo (*in ista*), coisas não adaptadas (*[in]apti*) à região da semelhança; numa palavra, objetos não-inteligíveis, corruptíveis, ou ainda, recorrendo ao vocabulário paulino adotado pelo filósofo, *carnalia* (*σαρκικά*); coisas essas, enfim, que mantêm o homem distante da Verdade e do Ser. Agostinho, referindo-se a Deus, reconhece que, embora guardasse consigo uma lembrança dele[509], o peso do corpo, sua "habitação terrena" (*γεῶδες σκῆνος*), no dizer bíblico do livro da *Sabedoria* (com o qual o filósofo tece a presente passagem), habitação que é corruptível, torna tudo mais difícil, fazendo pesar a alma, deprimindo-lhe a percepção[510], além da própria mente (*νοῦν*), que pensa muitas coisas (*πολυφρόντιδα*)[511]. Portanto, manter-se na região supraceleste, ou na região da semelhança, em estado de contemplação da Verdade, não sendo um deus, ou um anjo, ou alma qualquer que se lhes assemelhe (*apti superioribus*), não é tão factível assim, especialmente nesta condição de tipo carnal em que se encontra o homem, restando-lhe, por fim, apenas e tão somente a lembrança amorosa daquilo que pôde vislumbrar, por um brevíssimo instante,

---

[503] (*Conf.* 7,10,16): *"et clamasti de longinquo: immo uero ego sum qui sum".*
[504] (*Conf.* 7,17,23): *"et non stabam frui deo meo".*
[505] (*Ibid.*): *"sed rapiebar ad te decore tuo".*
[506] (*Ibid.*): *"moxque diripiebar abs te pondere meo et ruebam in ista".*
[507] *Ἐμβριθής*. Cf. o *Fedro* platônico (246d6).
[508] (*Conf.* 7,17,23): *"et pondus hoc consuetudo carnalis".*
[509] (*Ibid.*): *"sed mecum erat memoria tui".*
[510] (*Ibid.*): *"et deprimit terrena inhabitatio sensum".*
[511] (*Conf.* 7,17,23): "*quoniam corpus, quod corrumpitur, adgrauat animam et deprimit terrena inhabitatio sensum multa cogitantem...".* Cf. (Sb 9,15): "*φθαρτὸν γὰρ σῶμα βαρύνει ψυχήν, καὶ βρίθει τὸ γεῶδες σκῆνος νοῦν πολυφρόντιδα*"; (*Conf.* 10,40,65): "mas precipito-me novamente em direção a estas coisas pelos pesos desgraçados e sou tragado pelos hábitos [...]" (*sed recido in haec aerumnosis ponderibus et resorbeor solitis [...]*).

num como que "lampejo duma visão tremulante"[512], durante o exercício (*áskēsis*) espiritual de ascensão ao Ser, e um desejo ardente por um alimento cujo aroma apenas pôde a alma sentir, por não ter ainda condições nenhumas de comê-lo:

> Procurando saber então donde é que me vinha a aprovação da beleza dos corpos, fosse a celeste ou a terrestre, e que motivo concreto teria para ajuizar e dizer, acerca das coisas mutáveis, que deviam ser, ou não, deste ou daquele modo; procurando-o, portanto, donde emitiria tais juízos, porque assim os emitia, acabei por encontrar a imutável e verdadeira eternidade da Verdade, acima da minha mente mutável. E assim, de grau em grau, desde o corpo até à alma, que percebe por meio do corpo, e daí até àquela sua potência interior, à qual os sentidos do corpo comunicam as coisas exteriores, até aonde os animais são capazes de ir, e deste ponto em diante, rumo àquela potência capaz de raciocinar, à qual se entrega, para que se ajuíze, aquilo que é assimilado pelos sentidos do corpo; [potência] que, descobrindo-se em mim que era também mutável, ascendeu à compreensão de si mesma e afastou o pensamento das coisas costumeiras, subtraindo-se à agitação contraditória das fantasias, a fim de que descobrisse por que luz era aspergida, pois sem dúvida alguma proclamava que o imutável era preferível ao mutável, donde viria a conhecer o próprio imutável, porque se não o conhecesse por algum modo, de maneira nenhuma poderia antepor o imutável ao mutável com certeza; e chegou, num lampejo duma visão tremulante, àquilo que é. E assim, pois, contemplei o invisível, que se compreende por meio das coisas que foram feitas [Rm 1,20], mas não fui capaz de sustentar a visão, quando então, abatido pela minha fraqueza, retornei [à condição carnal] de costume, não trazendo comigo senão uma lembrança que ama, como se desejasse [algo] que exalasse um aroma, mas que ainda não pudesse comer.[513]

Pouco depois de sua "conversão", nas cercanias de Óstia Tiberina, ao lado de sua mãe Mônica, teria Agostinho experimentado essa mesma contemplação do Ser, em que, por um brevíssimo instante apenas, consegue vislumbrar aquilo que *é* verdadeira e imutavelmente, conforme ele mesmo narraria no livro nono das suas *Confissões* (9,10,23-25). O percurso foi semelhante ao supradescrito (7,17,23): elevar-se a partir das coisas materiais, passo a passo, para além de todos os objetos corpóreos, inclusive os astros do céu; elevar-se ainda mais por meio da "reflexão" (*cogitando*), da "conversação" (*loquendo*) e da "contemplação" (*mirando*) das obras do Criador, para então

---

[512] (*Conf.* 7,17,23): *"in ictu trepidantis aspectus"*.

[513] (*Conf.* 7,17,23): *"quaerens enim, unde adprobarem pulchritudinem corporum siue caelestium siue terrestrium et quid mihi praesto esset integre de mutabilibus iudicanti et dicenti: 'hoc ita esse debet, illud non ita', hoc ergo quaerens, unde iudicarem, cum ita iudicarem, inueneram inconmutabilem et ueram ueritatis aeterninatem supra mentem meam conmutabilem. atque ita gradatim a corporibus ad sentientem per corpus animam atque inde ad eius interiorem uim, cui sensus corporis exteriora nuntiaret, et quousque possunt bestiae, atque inde rursus ad ratiocinantem potentiam, ad quam refertur iudicandum, quod sumitur a sensibus corporis; quae se quoque in me conperiens mutabilem erexit se ad intellegentiam suam et abduxit cogitationem a consuetudine, subtrahens se contradicentibus turbis phantasmatum, ut inueniret, quo lumine aspargeretur, cum sine ulla dubitatione clamaret inconmutabile praeferendum esse mutabili, unde nosset ipsum inconmutabile — quod nisi aliquo modo nosset, nullo modo illud mutabili certa praeponeret — et peruenit ad id, quod est in ictu trepidantis aspectus. tunc uero inuisibilia tua per ea quae facta sunt intellecta conspexi, sed aciem figere non eualui et repercussa infirmitate redditus solitis non mecum ferebam nisi amantem memoriam et quasi olefacta desiderantem, quae comedere nondum possem."*

adentrar suas próprias mentes (*uenimus in mentes nostras*), único lugar donde é possível elevar-se rumo àquela região de abundância inextinguível (*regionem ubertatis indeficientis*). Lá, onde a vida é a Sabedoria (*sapientia*) pela qual todas as criaturas vêm a ser, tanto as que já foram como as que ainda serão (*et quae fuerunt et quae futura sunt*), e onde Deus alimenta Israel (*ubi pascis Israhel*). Ademais, nesta Sabedoria não há passado nem futuro, apenas o Ser (*sed esse solum*), uma vez que ela é eterna (*quoniam aeterna est*). Deste modo, enquanto dialogavam, Agostinho e Mônica alcançam-na, a esta Sabedoria imutável, de modo apenas superficial, é verdade, mas com toda "concentração" ou "intensidade" do coração (*toto ictu cordis*), por um brevíssimo instante apenas, para, logo em seguida tornar ao burburinho saído de suas bocas (*ad strepitum oris nostri*), onde as palavras, e sua reunião nas sentenças, têm princípio e fim (*ubi uerbum et incipitur et finitur*).

É possível perceber neste exercício ascético (*ἄσκησις*), para além do que já se disse, a presença dum elemento novo, a "conversação" (*loquendo*) ou diálogo, que abre a possibilidade duma contemplação comum ou compartida, em que os interlocutores procuram elevar-se *laudando*, admirando e se admirando das obras da criação, de modo exterior primeiro, até penetrarem seu próprio interior, donde então se lançam à contemplação do Ser que verdadeiramente é. Porém, de modo aparentemente paradoxal, essa conversação, cuja matéria é a palavra, tem como destino último o silêncio, ao qual conduz e de que não pode prescindir. Silêncio, sem dúvida, interior, ou seja, silêncio de todas as coisas que possivelmente reverberem no interior da alma humana, quando ela se põe a pensar sobre elas: silêncio do "tumulto da carne" (*sileat tumultus carnis*), das "imagens fantasiosas" da terra, das águas e do ar (*sileant phantasiae terrae et aquarum et aeris*), do próprio "céu" (*sileant et poli*); sobretudo, um silêncio mais interior ainda, muito mais profundo, silêncio da própria "alma" (*et ipsa sibi anima sileat*), que ultrapassa a si mesma, agora não mais pensando sobre si mesma (*se non cogitando*), o que implica ainda um silêncio dos próprios "signos" que produzem os sons (*omne signum*) e as palavras, inclusive as mentais, pelas quais a alma pensa a si mesma; enfim, que tudo silencie diante da alma (*sileat omnino*), e ela possa então ouvir, não a si mesma, mas a voz daquilo que não é ela, que não é produto de seu pensamento. Aí, se pudesse ouvir a "voz" das coisas, elas todas certamente *lhe* diriam: "Não fomos nós que *nos* fizemos, e sim *ele*, que permanece eternamente"[514]. E mais, se tudo que não é a alma se emudeces-

[514] (*Conf.* 9,10,25): *"non ipsa nos fecimus, sed fecit nos qui manet in aeternum"*.

se, aí então, nesse silêncio isolante, completo e interior, poderia "ouvir" o próprio Verbo divino (*audiamus uerbum eius*), o Ser verdadeiro, que fez todas as coisas, ouvi-lo, a ele próprio (*sed ipsum*), a eterna Sabedoria que permanece acima de todas as coisas (*aeternam sapientiam super omnia manentem*), e que se ama nestas mesmas coisas, as quais precisam calar-se para que se possa, por fim, ouvi-*la*. Esta contemplação, explica Agostinho, possível agora apenas num rápido "vislumbre" do pensamento (*rapida cogitatione*), quando então forem definitivamente silenciadas todas as coisas e ela for totalmente arrebatada nesta única visão, aí então a alma verdadeiramente terá entrado "no gozo do seu Senhor" (*intra in gaudium domini tui*)[515]; quando, porém, isso ocorrerá, não se pode dizê-lo[516].

Esse itinerário rumo ao silêncio do Ser, como se pôde constatar, deve ser percorrido pela via da interioridade, em conformidade com que se aprendeu dos platônicos. De fato, dirá Agostinho mais adiante: "por minha própria alma subirei até ele"[517], até esse Ser que é superior à parte mais elevada da alma, Ser que está acima da "cabeça da sua alma" (*super caput animae meae*), ou seja, acima da própria razão. Pois bem, se para se chegar ao Ser supremo é preciso percorrer a via interior, desde as percepções dos sentidos até ao sentido interior, que *as* recebe e *as* comunica à potência racional; torna-se evidente, por conseguinte, que o caminho rumo àquilo que permanece acima da razão, o Ser verdadeiro, deve passar pela própria razão, que está "abaixo" dele, e sem o que não se pode percebê-lo. Por isso é imprescindível ir do exterior ao interior, até chegar à alma, para que dali se encontre Deus, encontrando aquilo que lhe é superior. Contudo, os animais também têm alma, pelo que é preciso subir mais, até àquela parte, acima da alma do homem, ou seja, o *caput animae*, que o torna superior aos animais irracionais, que é a própria razão: potência pela qual a alma pode perceber o imutável, que permanece acima de sua própria mente, que é mutável, percepção essa que aos animais não é facultada.

Seus bens, doravante, não estavam mais no exterior[518], pois quem procura seu deleite na exterioridade[519], mais facilmente se esvazia e se dissipa no gozo das coisas visíveis e temporais[520]. No homem, pois, foi assinalada a "luz da face" divina (*signatum est in nobis lumen uultus tui*), porque, na verdade, o eterno está em seu íntimo (*internum*

---

[515] (Mt 25,21): "*εἴσελθε εἰς τὴν χαρὰν τοῦ κυρίου* ".
[516] (*Conf.* 9,10,23-25).
[517] (*Conf.* 10,7,11): *"per ipsam animam meam ascendam ad illum".*
[518] (*Conf.* 9,4,10): *"nec iam bona mea foris erant".*
[519] (*Ibid.*): *"uolentes gaudere forinsecus".*
[520] (*Ibid.*): *"quae uidentur et temporalia sunt".*

aeternum), e a viagem, portanto, se faz do exterior para o interior: um despertar para as verdades eternas que se dá internamente, porém a partir do exterior[521], em conformidade com o pensamento paulino:

> Eu estava totalmente certo de que as tuas coisas invisíveis, [que,] desde a criação do mundo, pelas coisas que foram feitas [são] compreensíveis, contemplam-se, e também a tua virtude e a tua divindade.[522]

E se é dos platônicos que Agostinho recebe o convite a que adentre seu próprio interior a fim de que possa, dali mesmo, elevar-se ao Ser supremo, isso se dá, em última instância, porque era prerrogativa humana, não apenas no pensamento platônico, mas no grego, *lato sensu*, tanto a liberdade de almejá-lo quanto a possibilidade de concretizá-lo. De fato, ao descrever o cortejo divino e as parelhas que o seguiam, no *Fedro*, Platão torna manifesto que tal possibilidade, a saber, de seguir a comitiva divina e contemplar a natureza ou substância que é verdadeiramente (*οὐσία ὄντως οὖσα*), não era prerrogativa exclusiva duma divindade, da qual estariam excluídos os restantes mortais. De modo nenhum. O homem, "perdidas as asas", desde que quisesse e pudesse fazê-lo, estaria habilitado para, domando sua cavalgadura rebelde, elevar-se rumo à contemplação do Ser, ou antes, voltar a contemplá-lo, a esse ser de que guarda reminiscências mais ou menos vagas, mais ou menos transparentes. Ao descrever a região supraceleste (*Fedro* 247a4), Platão salienta que as visões e os caminhos dos deuses bem-aventurados são numerosos e portadores de grande ventura[523], caminhos esses que podem ser percorridos também pelos homens, se assim o quiserem (*ἐθέλων*) e se fizerem capazes (*δυνάμενος*) — a que os deuses de modo algum opõem-se, eles que dos mortais não têm nenhuma inveja (*φθόνος*), ao contrário do que acreditava a opinião vulgar. Portanto, não são apenas os chamados imortais (*ἀθάνατοι*) que podem contemplar o que verdadeiramente *é*, chegando à superfície do céu (*ἐπὶ τῷ τοῦ οὐρανοῦ νώτῳ*), mas também aqueles que não são imortais e que assim o quiserem e puderem fazê-lo, sem impedimento da parte dos deuses. De fato, os homens, cuja alma (que é imortal) vive presa a um corpo, porque perderam as suas "asas", podem também ambicionar a contemplação (*θεωρεῖν*) daquilo que é verdadeiramente, desde que queiram e sejam aptos, necessitando, para tanto, recuperá-*las*, as asas, o que leva tempo. No entanto, se praticarem a "fi-

---

[521] (*Conf.* 10,40,65).

[522] (*Conf.* 7,17,23): *"eramque certissimus quod inuisibilia tua a constitutione mundi per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur sempiterna quoque uirtus et diuinitas tua"*. Cf. (Rm 1,20): "*τὰ γὰρ ἀόρατα αὐτοῦ ἀπὸ κτίσεως κόσμου τοῖς ποιήμασιν νοούμενα καθορᾶται, ἥ τε ἀΐδιος αὐτοῦ δύναμις καὶ θειότης, εἰς τὸ εἶναι αὐτοὺς ἀναπολογήτους*".

[523] Platão (*Fedro* 247a4): "*Πολλαὶ μὲν οὖν καὶ μακάριαι θέαι τε καὶ διέξοδοι ἐντὸς οὐρανοῦ*".

losofia sem dolo" (*φιλοσοφήσαντος ἀδόλως*), ou se entregaram-se ao amor "com filosofia" (*παιδεραστήσαντος μετὰ φιλοσοφίας*), condição em que levam vida ordenada e filosófica, na moderação dos apetites, poderão então encurtar sobremaneira este tempo (249a). De todo modo, seja porque querem, ou porque são capazes, ou porque recuperaram as "asas" pela via filosófica, o que se destaca é o fato de que não há oposição nenhuma dos deuses para que isso se dê, restando todas as possibilidades unicamente nas mãos dos postulantes. Para Agostinho, bastante ao contrário, o ser humano decaído, em sua radical dependência de Deus, só poderia "retornar" a ele, voltando a contemplá-lo, ele que é a Verdade eterna, o Ser que *é* verdadeiramente (*id quod uere est*), unicamente com a sua própria ajuda (*opitulante deo*).

Não estar mais certo a teu respeito
e sim ser mais estável em ti
era o que eu desejava.

(*Conf.* 8,1,1)[524]

Nas *Confissões*, afina Agostinho sua prosa, do primeiro ao último dos treze livros, pelo diapasão da intervenção divina em sua vida, ainda quando nem lhe aceitava os ditames, desde a mais tenra infância[525]. Na verdade, o homem não possui capacidade suficiente para fruir do Ser supremo que é eternamente, necessitando assim da mediação de Cristo, que fará a ponte entre Deus e o homem[526], o eterno e o temporal, o uno e o múltiplo. Para ele, portanto, ao contrário dos platônicos, o meio para subir não é a filosofia, e sim a mediação de Cristo, que se constitui "o caminho, a verdade e a vida" (Jo 14,6). E o "alimento" (de Verdade), que era difícil de "ser tomado", misturou-o o Mediador à carne, pois que "o Verbo se fez carne" (Jo 1,14), para que a condição infantil do homem pudesse "sugar o leite da tua sabedoria, pela qual criaste todas as coisas"[527]. Eis o sentido da humildade de Cristo, que, ao se fazer carne, rebaixando-se, permite ao homem fruir de Deus (*ad fruendum te*), embora para isso ainda não tenha condições: fruir, assim, da sabedoria e da verdade, que só são possíveis ao homem, depois da queda, por meio de sua mediação. Cristo, portanto, é a dose de sabedoria a que o homem pode almejar agora; e, ao esvaziar-se (*κενόω*), permitiu-*lhe* elevar-se até Deus; para o que, contudo, é preciso também que o homem se humilhe diante dele, e que o aceite, pela fé, a

[524] (*Conf.* 8,1,1): *"nec certior de te, sed stabilior in te esse cupiebam"*.
[525] (*Conf.* 10,40,65): "Quando não caminhaste ao meu lado, ó Verdade, ensinando-me o que evitar, o que buscar [...]?" (*ubi non mecum ambulasti, ueritas, docens, quid caueam et quid appetam [...]?*)
[526] (*Conf.* 7,18,24): *"donec amplecterer mediatorem dei et hominem Christum"*.
[527] (*Conf.* 10,40,65): *"ut infantiae nostrae lactesceret sapientia tua, per quam creasti omnia"*.

fim de poder içar-se à sabedoria, ou antes, ser por sua mediação içado, uma vez que, pela contemplação pura, ou antes, pela dialética dos filósofos, só poderá vislumbrar clarões extremamente fugazes da Verdade, permanecendo nas trevas da ignorância, submetido ao peso de suas paixões.

Portanto, embora tenha reconhecido a influência dos *libri Platonicorum*, a que não apenas seguisse a via da interioridade, mas buscasse acima de tudo a Verdade imaterial, a natureza invisível que se compreende pelas coisas que são feitas (Rm 1,20), reconhecia muito mais a sua incapacidade para contemplá-la (*contemplari non sinerer*), e sobremodo a completa ausência da *caritas* nos livros dos filósofos, a qual "se edifica sobre o alicerce de humildade que é Cristo Jesus". Eis, portanto, a diferença radical entre os platônicos, que aqui representam a filosofia grega de modo geral, ou seja, a busca da sabedoria *sine Christo*, e os próprios cristãos, segundo a define Agostinho: os primeiros, "presunçosos", veem a meta como algo a contemplar; os segundos, cientes de sua "incapacidade", veem-na como um "reino" a alcançar e "habitar", não apenas a conhecer; aqueles, orgulhosos, conhecem o objetivo, mas não o meio de chegar até lá; diferença esta que se fundamenta na própria distinção entre "confissão" e "presunção", pois, enquanto cristãos confessariam sua incapacidade, os platônicos, ao contrário, presumiriam de suas competências:

> Gabava-me todo à maneira dum perito, porém se não buscasse em Cristo, nosso Salvador, o teu caminho [, Senhor], não seria um perito, mas pereceria. Pois começava então a querer ser visto como um sábio, repleto [daquele orgulho, que era] o meu próprio castigo, e [contudo] não me lamentava: elevava-me e era inflado pela ciência [que julgava possuir]. Onde, pois, estava aquela caridade que edifica, a partir do fundamento de humildade, que é Cristo Jesus? Ou quando é que aqueles livros [dos platônicos] me haviam de ensiná-la? Livros que, antes mesmo de que eu examinasse as Escrituras, assim creio, tu quiseste que eu conhecesse, a fim de que se imprimisse em minha memória o modo como eu tinha sido tocado, a partir deles, e que pelos teus dedos cuidadosos minhas feridas fossem sanadas, discernindo e distinguido [a diferença] entre *presunção* e *confissão*, e entre aqueles que veem o lugar para onde se deve ir, mas não veem por onde [, e os que veem] o caminho que conduz à pátria da felicidade, [sabendo que ela] não deve apenas ser conhecida, mas também habitada.[528]

Aquele que ainda não é capaz de ver a Deus, torna-se, pela humildade e aceitação de Cristo, capaz de não apenas vê-lo, mas também de aderir a ele. O Mediador, diz,

---

[528] (*Conf.* 7,20,26): *"garriebam plane quasi peritus et, nisi in Christo, saluatore nostro, uiam tuam quaererem,* non peritus, sed periturus essem. *iam enim coeperam uelle uideri sapiens plenus poena mea et non flebam, insuper et inflabar scientia. ubi enim erat illa aedificans caritas a fundamento humilitatis, quod est Christus Iesus? aut quando illi libri me docerent eam? in quos me propterea, priusquam scripturas considerarem, credo uoluisti incurrere, ut imprimeretur memoriae meae, quomodo ex eis affectus essem et curantibus digitis tuis contrectarentur uulnera mea, discernerem atque distinguirem, quid interesset inter praesumptionem et confessionem, inter uidentes quo eundum sit: nec uidentes qua, et [uidentes] uiam ducentem ad beatificam patriam non tantum cernendam sed et habidantam".*

é aquele que pode livrar o homem deste "corpo de morte", ou, em linguagem platônica, desta condição inferior em que a alma é prisioneira do corpo. A via que os platônicos oferecem é intransitável, diz Agostinho; pois uma coisa é vislumbrar "a pátria da paz" a partir de um cume copado, empreendendo inutilmente chegar até lá por uma vereda impraticável, cercada de armadilhas e emboscadas; outra, bem diferente, é manter-se na rota que conduz ao destino, protegido pelo "imperador dos céus". Numa palavra, "estabilidade" em Deus, não apenas "visão" de Deus, é o objetivo da busca agostiniana, depois de que se adquiriu a certeza da existência duma substância indestrutível de que deriva toda substância: "meu desejo não era estar mais certo sobre ti e sim encontrar mais estabilidade em ti" (*Conf*. 8,1,1).

Vê-se, por fim, que a contemplação definitiva daquilo que *é* verdadeiramente, no caso de Agostinho, ao contrário do pensamento platônico, não pode jamais prescindir da mediação divina. De fato, não é pela via filosófica que se pode contemplar a divina e eterna Beleza, embora ele admita tais vislumbres dela, como os que experimentou em Óstia, por exemplo. O que se busca, na verdade, é o repouso definitivo (sabático) nela, repouso de toda a inquietação[529], o que só se consegue pela graça divina, e na vida futura. Portanto, não é apenas o meio, mas também os objetivos que se transmutaram. Destarte, tudo o que reconhece ter aprendido de verdadeiro na leitura dos livros platônicos, percebe também presente nas Escrituras cristãs, com a fundamental diferença de que o que havia nelas escrito estava chancelado pela "garantia da graça" divina[530], para que aquele que contemple não "se vanglorie como se não tivesse recebido", uma vez que, tanto aquilo que se contempla, como igualmente a capacidade para contemplar, foram-*lhe* dados por Deus, porque, em última instância, questiona, lembrando Paulo, que é que possui o homem que não tenha *dele* recebido?[531]

> E isto é um enigma ainda maior : o fato de não vermos aquilo que não podemos não ver.
>
> (*Trin*. 15,9,16)[532]

Decorrente dessa impossibilidade de manter uma visão serena e estável de Deus, enquanto na carne, embora pela via da interioridade lhe fosse facultada, ainda que de relance e em irreparável silêncio, uma *rapida cogitatio*, tão mais rápida quanto suprar-

---

[529] (*Conf*. 1,1,1).
[530] (*Conf.* 7,21,27): *"cum commendatione gratiae tuae"*.
[531] (*Ibid.*): *"ut qui uidet non sic glorietur, quasi non acceperit non solum id quod uidet, sed etiam ut uideat"* ; (1Cor 4,7): "Mas o que é que tu possuis, que não recebeste?" (*τί δὲ ἔχεις ὃ οὐκ ἔλαβες*;).
[532] (*Trin*. 15,9,16): *"et hoc est grandius aenigma ut non uidemus quod non uidere non possumus"*.

racional, daquilo que verdadeiramente é, enfim, decorrente dessa instabilidade na região da semelhança (*in regione similitudinis*), percebe-se forçosa e surpreendentemente uma como supremacia do louvor. Com efeito, a filosofia, representada por aquele mesmo platonismo que lhe abrira as portas interiores (e não o ceticismo neoacadêmico, que certamente o próprio Platão rejeitaria), se vê superada pelo louvor, louvor que se faz uma verdadeira filosofia, *laudis philosophia*, quando então, na humildade da confissão se investiga o que é verdadeiramente, enquanto se o vai descortinando, o que não se faz jamais sem que se o louve: *circumquaerendo, circuminueniendo circumlaudandoque*[533]. Por conseguinte, sendo a confissão, como se viu, de muito maior alcance que o êxtase presuntivo dos que creem saber e poder, o louvor não apenas eleva, pela graça, a partir da humildade, mas sustenta o contemplante nas regiões a que os extáticos não podem senão aspirar ardentemente, em vão, contudo. Pelo louvor se habita a Jerusalém ou Sião celeste de modo antecipado, *in spiritu*, enquanto se encontra *adhuc* soterrado nesta Babilônia, *in carne*, donde ser válido dizer, com o salmista: *te decet hymnus, deus, in Sion*. E mais, a própria via da interioridade, para muitíssimo além da ascese de tipo neoplatônico, se vê sublimada, de modo inesperado, no mais profundo silêncio, por ser não apenas o lugar onde Cristo se descobre a ensinar:

> Tornai, portanto, ao [vosso] coração [Is 46,8][534]; e se sois fiéis, encontrareis aí o próprio Cristo, que aí vos fala. Pois eu declaro que ele ensina de modo mais verdadeiro *em silêncio*. Eu falo pelo som das palavras. Ele fala internamente, pelo temor do pensamento. Logo, ele é que há de plantar em vosso coração a minha palavra, uma vez que ousei dizer: *Vivei bem, a fim de não morrerdes mal*. E por estar a fé em vossos corações, aí está também o próprio Cristo, a quem cabe ensinar aquilo que eu [apenas] desejo fazer soar.[535]

mas por ser também, essa mesma interioridade, o *locus laudandi*, o recinto do louvor, dos cânticos de amor (*amatoria*), que é também recinto da filosofia e do deleite antecipado, *in corde*, onde, desta vez de modo estável e com a chancela da graça divina, se habita, antes do tempo, a Jerusalém celeste, conquanto chafurdado na carne babilônica:

> [...] tu falas verdadeiramente em meu coração; e apenas tu falas assim. Que eu os deixe de fora, os que sopram o pó [de rosto ao chão] e levantam terra contra os próprios olhos, e entre em meu quarto e *cante a ti cânticos de amor*, gemendo gemidos inenarráveis nesta minha peregrinação, e recordando Jerusalém, com o coração estendido para cima, em direção a ela, Jerusalém, minha pátria, Jerusalém, minha mãe, e [recordando]-te, [a ti,] que sobre ela és

---

533 (*Conf.* 1,1,1).

534 (Is 46,8): "*ἐπιστρέψατε τῇ καρδίᾳ*".

535 (*Sermo* 102,2): *"*Redite ergo ad cor *[Is 46,8]; et si fideles estis, inuenietis ibi Christum; ipse uobis loquitur ibi. ego enim clamo: ille uero* in silentio *plus docet. ego loquor* per sonum *sermonis: ille intus loquitur per timorem cogitationis. ergo ipse inserat in corde uestro uerbum meum: quoniam dicere ausus sum,"bene uiuite, ne male moriamini". ecce quoniam fides est in cordibus uestris, et ibi est Christus, et ipse habet docere quod ego cupio* per-sonare*."*

> regente, que a iluminas, que és seu pai, tutor, marido, [e recordando com o coração estendido para cima] as castas e intensas delícias e a sólida alegria e todos os bens inefáveis, [e] todas essas coisas simultaneamente, porque o verdadeiro bem supremo é um só. E que eu não me afaste [da tua contemplação], até que tu reúnas em *sua* paz, da queridíssima mãe [Jerusalém], onde estão as primícias de meu espírito, de onde me [vem o conhecimento] de que essas coisas são certas, [enfim, até que] tu me reúnas, tudo o que sou, da dispersão e desta deformidade, e [até que tu me] con-*formes* e [me] con-*firmes* na eternidade, ó meu Deus, minha misericórdia.[536]

Essa filosofia do louvor, contudo e em conformidade com o que se vem dizendo, transborda num movimento tautócrono com a invocação, o conhecimento e a fé; movimento este circular, que faz com que retornem, uma vez e sempre, as questões iniciais postas por Agostinho no prólogo do livro inaugural das *Confissões* acerca da necessidade de se conhecer o que se pretende invocar e que se quer louvar, conhecimento que não prescinde da fé, que, por sua vez e uma vez mais, não prescinde de conhecer, ouvir, ler, ter para si apregoado, atividades todas verbais que, por isso mesmo e desde sempre, não prescindem da própria palavra, matéria-prima tanto do louvor, como da pregação, da invocação, do conhecimento, da filosofia e da própria fé. Porém esta palavra permanece assaz distante da Palavra primordial da Jerusalém celeste e eterna, estando o homem na Babilônia da carne temporal e corruptível. Em verdade, encontra-se o homem numa situação um tanto enigmática, em que louva, conhece, invoca, crê, enfim, utiliza-se das palavras múltiplas em sua polissemia e finitude duma maneira bem menos precisa e clara do que gostaria, como se sua visão estivesse embaçada, sua audição, obstruída, seu entendimento, retardado, as fibras de seu coração, enrijecidas, suas cordas vocais, corroídas. Diante da Luz, o que vê é apenas a imagem embaçada dum pálido reflexo; tendo interpelado a própria Verdade, o que ouve é tão somente um enigma, que ao revés de lhe conferir o repouso da resposta reconfortante, instiga-lhe o pensar, um pensar sem termo, um pensar inquieto. E mesmo quando indaga as Escrituras acerca da Verdade, o que recebe de volta muita vez é apenas enigma e reflexo, como a imagem dum espelho embaçado. Não é assim, contudo, que se espera conhecer então, na Jerusalém celeste, no céu do céu, onde não há véu nem espelho, onde tudo se conhece ao mesmo tempo, face a face, sem disfarces, sem enigmas:

---

[536] (*Conf.* 12,16,23): *"[...] tu loquere in corde meo ueraciter; solus enim sic loqueris; et dimittam eos foris sufflantes in puluerem et excitantes terram in oculos suos et intrem in cubile meum et cantem tibi amatoria gemens inenarrabiles gemitus in peregrinatione mea et recordans Hierusalem extento in eam sursum corde, Hierusalem patriam meam, Hierusalem, matrem meam, teque super eam regnatorem, inlustratorem, patrem, tutorem, maritum, castas et fortes delicias et solidum gaudium et omnia bona ineffabilia, simul omnia, quia unum summum et uerum bonum. et non auertar, donec in eius pacem, matris carissimae, ubi sunt primitiae spiritus mei, unde ista mihi certa sunt, colligas totum quod sum a dispersione et deformitate hac et conformes atque confirmes in aeternum, deus meus, misericordia mea".*

> [...] é desse modo que entendo agora aquele céu do céu, céu intelectual, onde é próprio do intelecto conhecer simultaneamente, não em parte, não em enigma, não por meio dum espelho, mas no todo, em revelação, face a face; não ora isto, ora aquilo, mas o que é dito: conhecer [tudo] simultaneamente, sem qualquer vicissitude dos tempos [...][537]

A metáfora do espelho, extraída da epístola paulina à *ekklēsía* da helênica Corinto (1Cor 13,12)[538], parece ter representado de modo bastante feliz a situação da palavra carnal com que pretende o homem louvar, invocar, conhecer e crer naquele que se diz Espírito e que se tem por inefável. Com efeito, no seu tratado acerca da Trindade, obra-prima de sua maturidade intelectual e espiritual, Agostinho procura explicá-la, no último livro da obra, como que a justificar a condição enigmática e paradoxal do verbo carnal diante dos mistérios impenetráveis de Deus:

> Sei que a sabedoria é uma substância incorpórea e que é a luz em que se veem as coisas que se não veem pelos olhos carnais; contudo aquele varão de tamanha estatura e espiritualidade diz que *agora nós vemos por meio dum espelho, em enigma, mas então [veremos] face a face.* Se procurássemos conhecer este espelho, qual sua qualidade e o que seria ele, sem dúvida viria ao pensamento que num espelho não se discerne senão a imagem [das coisas].[539]

De fato, as imagens que se veem no espelho não são a coisa real, pelo que podem ser entendidas na dimensão da linguagem como as figuras, que desviam, ou melhor, "refletem" o significado original duma expressão de modo mais ou menos embaçado, enviesado, oblíquo. Figuras como a própria metáfora empregada por Paulo, que compara a nossa visão obliterada da realidade com uma visão através do espelho, de uma representação da coisa em si, indubitavelmente bastante embaçada, pois não se deve sob hipótese alguma suspeitar da má qualidade dos espelhos na Antiguidade, que não eram feitos de vidro, e sim de metal, como o bronze[540], cuja superfície era sem dúvida bastante irre-

---

[537] (*Conf.* 12,13,16): *"[...] sic interim sentio propter illud caelum caeli, caelum intellectuale, ubi est intellectus nosse simul, non ex parte, non in aenigmate, no per speculum, sed ex toto, in manifestatione, facie ad faciem; non modo hoc, modo illud, sed quod dictum est, nosse simul sine ulla uicissitudine temporum [...]"*

[538] (1Cor 13,12): "Porque vemos agora através dum espelho, em enigma, então face a face; agora conheço em parte, então conhecerei totalmente como sou conhecido" (*βλέπομεν γὰρ ἄρτι δι᾽ ἐσόπτρου ἐν αἰνίγματι, τότε δὲ πρόσωπον πρὸς πρόσωπον· ἄρτι γινώσκω ἐκ μέρους, τότε δὲ ἐπιγνώσομαι καθὼς καὶ ἐπεγνώσθην*).

[539] (*Trin.* 15,8,14): *"incorporalem substantiam scio esse sapientiam et lumen esse in quo uidentur quae oculis carnalibus non uidentur, et tamen uir tantus tamque spiritalis uidemus nunc inquit per speculum in aenigmate, tunc autem facie ad faciem. quale sit et quod sit hoc speculum si quaeramus profecto illud occurrerit quod in speculo nisi imago non cernitur".*

[540] Veja-se por exemplo o que diz Teófilo de Antioquia (ΠΡΟΣ ΑΥΤΟΛΥΚΟΝ 1,2): "Assim como um homem deve manter seu espelho polido, também deve manter sua alma purificada. Quando há *ferrugem* no espelho, a face do homem não pode ser vista nele; assim também quando há pecado no homem, um tal homem não pode contemplar Deus" [Cf. Mt 5,8] (*ὥσπερ ἔσοπτρον ἐστιλβωμένον, οὕτως δεῖ τὸν ἄνθρωπον ἔχειν καθαρὰν ψυχήν. ἔπαν οὖν ᾖ ἰὸς ἐν τῷ ἐσόπτρῳ, οὐ δύνασται ὁρᾶσθαι τὸ πρόσωπον τοῦ ἀνθρώπου ἐν τῷ ἐσόπτρῳ· οὕτως καὶ ὅταν ᾖ ἁμαρτία ἐν τῷ ἀνθρώπῳ, οὐ δύναται ὁ τοιοῦτος ἄνθρωπος θεωρεῖν τὸν θεόν*).

gular, distorcendo as imagens em si refletidas. No entanto, se estava claro o sentido do espelho, o motivo por que o apóstolo acresce na sequência a expressão "em enigma" (*ἐν αἰνίγματι*) merecia maior reflexão por parte de Agostinho:

> Por que motivo acrescentou [Paulo a expressão] *em enigma*, isto é desconhecido de muitos que ignoram as obras em que está contida uma certa doutrina a respeito dos modos de elocução, que os gregos denominam *trópoi* [*τρόποι*], vocábulo grego [este] que nós também utilizamos em lugar do latino. Pois também dizemos *skhḗmata* [*σχήματα*] com mais frequência do que "figuras", assim como *trópoi*, em lugar de "modos". Contudo, enunciar os nomes de cada um dos modos ou dos *trópoi*, de modo que a cada nome [grego] corresponda um latino, isso é [tarefa] das mais difíceis e pretenciosas! Donde o fato de alguns tradutores nossos, não querendo usar um vocábulo grego, traduziram por meio dum circunlóquio o que diz o apóstolo, *que estas coisas estão em alegoria* [Gl 4,24][541], dizendo eles, ao invés, que elas significam uma coisa em lugar de outra.[542]

Define-se assim o enigma simplesmente como um tropo, que no latim da época, ao que parece, se denominava também pelo termo grego *allēgoría*[543]; contudo, embora muitas fossem as espécies de tropo ou alegoria em que havia enigma, aponta o *rhetor* e especialista Agostinho[544], nem toda alegoria ou tropo constituía-se um verdadeiro enigma. Com efeito, a alegoria é um tropo em que se diz compreender (*intellegitur*) uma coisa em lugar de outra[545], e é exatamente aqui que reside o problema, nesta "compreensão", que não ocorre de modo simples ou claro no enigma, uma vez ser ele, segundo a definição que lhe dá Agostinho, "uma alegoria obscura" (*obscura allegoria*)[546]. Portanto, quando diz o apóstolo que presentemente vemos através dum espelho e em enigma, que pretende dizer senão que se vê por meio de imagens e de modo obscuro, não-iluminado, ou seja, que se não conhece de modo límpido, direto, senão de modo indireto, oblíquo, por meio duma semelhança, isto é, de imagens ou figuras, e de modo muito pouco nítido, obscurecido pela ausência de luz, luz da sabedoria, que é aquela luz "em que se veem as coisas que se não podem ver pelos olhos da carne"[547]?

> Pelo que, segundo me parece, assim como pelo nome "espelho" quis [Paulo] que se compreendesse uma "imagem", assim também pelo nome "enigma"

---

[541] (Gl 4,24): "Estas coisas estão alegorizadas" (*ἅτινά ἐστιν ἀλληγορούμενα*).

[542] (*Trin*. 15,9,15): *"quia uero addidit* in aenigmate, *multis hoc incognitum est qui eas litteras nesciunt in quibus est doctrina quaedam de locutionum modis quos Graeci* tropos *uocant eoque Graeco uocabulo etiam nos utimur pro Latino. sicut enim* schemata *usitatius dicimus quam figuras ita usitatius* tropos *quam modos. singulorum autem modorum siue troporum nomina ut singulis singula referantur difficilimum est et insolentissimum Latine enuntiare. unde quidam interpretes nostri quod ait apostolus* quae sunt in alegoria *nolentes Graecum uocabulum ponere circumloquendo interpretati sunt dicentes* quae sunt aliud ex alio significantia*"*.

[543] (*Ibid.*): *"huius autem tropi, id est, allegoriae [ἀλληγορίαι]"*.

[544] (*Ibid.*): *"plures sunt species in quibus est etiam quod dicitur* aenigma*"*.

[545] (*Ibid.*): *"tropus ubi ex alio aliud intellegitur"*.

[546] (*Ibid.*): *"*aenigma *est autem ut breuiter explicem* obscura allegoria*"*.

[547] (*Trin*. 15,8,14).

> [quis que se compreendesse] uma "semelhança", porém obscura e difícil de se perceber. [...] destarte, ninguém se admire de que também nesse modo de ver, que [nos] foi permitido para esta vida, sem dúvida através dum espelho, em enigma, nós [tenhamos de] nos esforçar a fim de que possamos de algum modo ver. Por certo o nome "enigma" não se faria ouvir se houvesse facilidade de visão. E [contudo] isto é um enigma ainda maior, o fato de não vermos aquilo que não podemos não ver. Pois quem é que não vê o seu pensamento? E quem é que vê o seu pensamento? Não com os olhos carnais, digo, mas pela própria visão interior? Quem não o vê? E quem o vê?[548]

Que traduzem as imagens refletidas no espelho (de metal toscamente polido, faz-se imperioso recordar, sob pena de arruinar a metáfora), senão uma certa obliquidade, que se faz representar por aquelas figuras que desviam o sentido primeiro duma dada palavra ou expressão em favor dum sentido indireto, enviesado, embaçado? E a obscuridade do enigma, por que se traduz, senão por certos tipos de figura, como o oximoro, figuras que "dificultam" a interpretação, dando a ideia duma obscuridade que, contudo, é apenas aparente, ou antes, se dá apenas na carne, aqui e agora (*ἄρτι*), diante do espelho, jamais ali e então (*τότε*), face a face com a ciência perfeita onde se conhece como se é conhecido (*ἐπιγνώσομαι καθὼς καὶ ἐπεγνώσθην*). Neste sentido, pois, a prosa agostiniana das *Confissões* como que emula adrede o pálido reflexo possível através do espelho, em enigma, da própria eternidade inefável do Ser, ou, quando não, reconhece-se em cadeias, agrilhoada por uma pseudovisão, de viés especular e enigmática, característica deste mundo da carne e da temporalidade, quando se deve contentar com um conhecimento embaçado e obscuro, através dum espelho e em enigma (δι' *ἐσόπτρου ἐν αἰνίγματι*), esperando pelo eterno Sábado, quando então se há de contemplar face a face (*πρόσωπον πρὸς πρόσωπον*) e conhecer como se é conhecido, o que de modo nenhum pertence a este mundo.

Ao empreender falar do ilimitado eterno, procurando expandir sua prosa para além da negação, Agostinho viu-a obstada nas imperfeições do espelho e nas teias do enigma, de que sua linguagem não pôde evadir-se, sob pena de recuar à negação. Atingiu, pois, seu limite, ou antes, pseudolimite, na figura do ilimitado, do impossível, do irracional, do aporético e paradoxal que o oximoro, de modo principal, mas também a lítotes, o quiasmo, a antimetábole, o paradoxo, e tantas outras figuras retóricas tornaram

---

[548] (*Trin*. 15,9,16): *"proinde quantum mihi uidetur sicut nomine speculi imaginem uoluit intellegi, ita nomine aenigmatis quamuis* similitudinem *tamen* obscuram et ad perspiciendum difficilem. *[...] nemo itaque miretur etiam in isto uidendi modo qui concessus est huic uitae per speculum scilicet in aenigmate laborare nos ut quomodocumque uideamus. nomen quippe hic non sonaret aenigmatis si esset facilitas uisionis. et hoc est grandius aenigma ut non uidemus quod non uidere non possumus. quis enim non uidet cogitationem suam? et quis uidet cogitationem suam? non oculis carnalibus dico sed ipso interiore conspecto? quis non eam uidet? et quis eam uidet?"*

possível, figuras que têm por pano de fundo uma contraposição de ideias, expressa na antítese tipicamente cristã entre carne e espírito, sobre que se discorreu suficientemente nestas páginas. Numa palavra, não se limitou Agostinho a dizer dele, uma das saídas admitidas por Plotino para falar do Ser, muitíssimo além, disse o próprio indizível e o disse sem diminuí-lo, disse-o enquanto indizível, na obliquidade enigmática e especular que tão bem lhe outorgou a sua retórica do silêncio.

> Muitas coisas dissemos e não chegamos [até ele] :
> porque ele é a somatória total das palavras.
>
> Sirach (Eclo 43,27)[549]

A paz do Senhor supera todo entendimento[550], diz Agostinho no *Enchiridion*[551], fazendo ecoar Paulo, paz que não se pode conhecer senão nela mesma, quando a ela se chegar[552]. Refere-se, contudo, ao entendimento humano, não ao daqueles que já contemplam a face de Deus, os anjos[553]. Os homens, porém, só hão de ver totalmente, face a face, e não mais através dum espelho, tampouco em enigma, quando diante de Deus, à maneira dos anjos de Deus:

> Quanto a nós, por maior nos seja a humana compreensão, conhecemos em parte e vemos agora através dum espelho, em enigma. Porém quando formos iguais aos anjos de Deus, então dalgum modo também nós havemos de ver face a face.[554]

Há de fruir então a humanidade da paz dos anjos, diante dos anjos de Deus, assim como eles, diante da humanidade, pois os homens hão de amá-los como eles os amam[555]. No entanto, nem aos anjos é dado conhecer a paz de Deus como ele mesmo a conhece, don-

---

[549] (Σιραχ 43,27): "*πολλὰ ἐροῦμεν καὶ οὐ μὴ ἀφικώμεθα, καὶ συντέλεια λόγων τὸ πᾶν ἐστιν αὐτός*".

[550] (*Enchiridion* 63,16): "Essa paz [pelo sangue de sua cruz], excede, como está escrito, todo o entendimento" (*pax ista [per sanguinem crucis eius] praecellit, sicut scriptum est, omnem intellectum*). Cf. Paulo (Col 1,20): "*εἰρηνοποιήσας διὰ τοῦ αἵματος τοῦ σταυροῦ αὐτοῦ*".

[551] O *Enchiridion* ou *Liber de fide, spe et caritate* (*c.* 420-422 d.C.) é também obra da maturidade de Agostinho, que se põe a escrever em resposta a um pedido de seu amigo Laurêncio, irmão do tribuno Dulcídio. A palavra de origem grega *enkheirídion* (*ἐγχειρίδιον* < *ἐν* + *χειρί*, "na mão") é utilizada para nomear uma obra que, por suas dimensões, supostamente econômicas, poderia ser carregada o tempo todo nas mãos, como ele mesmo explica (*Ench*. 4,1): "Queres, conforme tu escreves, que seja feito por mim um livro, a fim de que tenhas um manual, como se diz, e que não saia das tuas mãos" (*uis enim tibi, ut scribis, librum a me fieri, quem enchiridion, ut dicunt, habeas, et de tuis manibus non recedat*).

[552] (*Enchiridion* 63,16): "E não pode ser conhecida por nós senão quando chegarmos até ela" (*neque sciri a nobis nisi cum ad ea uenerimus, potest*).

[553] (*Ibid.*): "Paz que excede, como se disse, todo o entendimento; mas o nosso, não daqueles que sempre veem a face do Pai" (*quae pax praecellit, ut dictum est, omnem intellectum; sed utrique nostrum, non eorum qui semper uident faciem patris*).

[554] (*Ibid.*): *"nos autem, quantuscumque sit in nobis intellectus humanus ex parte scimus et uidemus nunc per speculum in aenigmate; cum uero aequales angelis dei fuerimus, tunc quemadmodum et ipsi uidebimus faciem ad faciem".*

[555] (*Ibid.*): "E havemos de possuir uma paz tão grande, diante deles, quanto [a que desfrutam] diante de nós, porque havemos de amá-los tanto quanto por eles somos amados" (*tantamque pacem habebimus erga eos, quantam et ipsi erga nos; quia tantum eos dilecturi sumus quantum ab eis diligimur*).

de se dizer que a paz de Deus está além de todo e qualquer entendimento[556], pois a criatura racional foi criada por Deus e dele recebe sua beatitude, e não ele, por ela, nem dela[557]; pelo que nem o entendimento dos anjos pode escapar à regra[558]. Há um limite, portanto, com relação ao entendimento (*intellectum*), abrangendo toda a parte racional da criação, que nem mesmo aos anjos é dado ultrapassar. Contudo, algum entendimento é dado ao homem, enquanto espera e anseia, com fé, esperança e caridade, pela Jerusalém celeste, na obscuridade enigmática da condição babilônica em que peregrina: procurar para encontrar e encontrar para procurar, sempre e mais:

> [...] *Alegre-se o coração dos que procuram o Senhor*. *Procurai o Senhor e fortalecei-vos! Procurai sua face, sempre!* [Sl 104,3-4][559] Ora, parece que aquilo que se procura "sempre" nunca se encontra! E de que modo se alegrará ao invés de se entristecer o coração dos que procuram, se não puderem encontrar o que procuram? De fato, não diz [o salmista]: *alegre-se o coração dos que encontram*, e sim *dos que procuram o Senhor*. [...] Pois, se uma vez tenha sido procurado, pode ser encontrado, por que é que foi dito: *Procurai a sua face sempre*? Seria talvez o caso de procurá-lo, depois de ter sido encontrado? Deste modo é que devem ser investigadas as coisas incompreensíveis, a fim de que não imagine alguém não ter encontrado nada, [esse mesmo,] que poderia encontrar o quanto é incompreensível aquilo que procurava. Logo, por que procura assim, se compreende ser incompreensível aquilo que procura, senão porque não se deve parar enquanto se progride na própria investigação das coisas incompreensíveis, tornando-se mais e melhor ao procurar um tão grande bem, que se procura a fim de ser encontrado, e que também se encontra, a fim de ser procurado? Pois não apenas se o procura para que se o encontre com mais doçura, quanto se o encontra a fim de ser procurado mais avidamente [...] a fé procura, o entendimento encontra.[560]

Muito se disse (*multa dicimus*) a respeito de Deus, conclui em prece Agostinho sua empresa sobre-humana de especulação trinitária (*Trin.* 15,28,51), fazendo suas as palavras do *Eclesiástico* (43,27), muitas coisas, por muitas palavras, e contudo não se o alcançou

---

[556] (*Ibid.*): "Ora, a paz de Deus, que ali está, diante deles, sem dúvida excede tanto o nosso como o entendimento deles [, os anjos]" (*dei uero pax quae illic est erga eos, et nostrum et illorum intellectum sine dubitatione praecellet*).

[557] (*Ibid.*): "É a partir dele, obviamente, que a criatura racional é feliz, seja como for feliz, e não ele, a partir dela" (*de ipso quippe beata est rationalis creatura, quaecumque beata est, non ipse de illa*).

[558] (*Ibid.*): "Nem o próprio entendimento dos santos anjos pode ser considerado à parte, apenas e unicamente o de Deus" (*nec ipse intellectus sanctorum angelorum esse possit exceptus, sed dei solius*).

[559] (Sl 104,3-4): "*εὐφρανθήτω καρδία ζητούντων τὸν κύριον· ζητήσατε τὸν κύριον καὶ κραταιώθητε, ζητήσατε τὸ πρόσωπον αὐτοῦ διὰ παντός*".

[560] (*Trin*. 15,2,2): *"[...]* Laetetur cor quaerentium dominum. quaerite dominum et confirmamini; quaerite faciem eius semper [Sl 104,3-4]. *uidetur enim quod 'semper' quaeritur numquam inueniri, et quomodo laetabitur et non potius contristabitur cor quaerentium si non potuerint inuenire quod quaerunt? non enim ait:* Laetetur cor inuenientium *sed* quaerentium dominum. *[...] si ergo quaesitus inueniri potest, cur dictum est:* quaerite faciem eius semper*? an et inuentus forte quaerendus est? sic sunt incomprehensibilia requirenda ne se existimet nihil inuenisse qui quam sit incomprehensibile quod quaerebat potuerit inuenire. cur ergo sic quaerit si incomprehensibile comprehendit esse quod quaerit nisi quia cessandum non est quamdiu in ipsa incomprehensibilium rerum inquisitione proficitur, et melior meliorque fit quaerens tam magnum bonum quod et inueniendum quaeritur et quaerendum inuenitur? nam et quaeritur ut inueniatur dulcius et inuenitur ut quaeratur auidius [...] fides quaerit, intellectus inuenit."*

de modo nenhum (*et non peruenimus*), porque, na verdade, suspira o filósofo, "ele é a somatória total das palavras" (Eclo 43,11) (*consummatio sermonum uniuersa est ipse*). E se é assim, só lhe resta, ao "coração inquieto" (*inquietum cor*), sorvido nas circunvoluções daquele movimento tautócrono-espiralar deflagrado logo no parágrafo inaugural das *Confissões* (1,1,1), de modo não apenas programático mas à maneira dum autêntico protréptico, enquanto se o procura para encontrá-lo e se o encontra para procurá-lo, mais e mais, *quia fides quaerit, intellectus inuenit*, resta-lhe, enfim, ao coração que procura, encontra e compreende, acredita, ama e invoca, durante sua peregrinação inquieta neste mundo da carne, distante ainda do repouso sabático do espírito, deleitar-se, desde agora, de modo antecipado, no louvor-contemplação do Criador, louvor que nem na eternidade há de silenciar-se:

> Louvemos, pois, o Senhor que está nos céus, caríssimos! Louvemos a Deus! Digamos *Aleluia!* Anunciemos com esses dias [da celebração pascal de 414] o dia sem fim! Anunciemos, no lugar da mortalidade, o tempo da imortalidade! Apressemo-nos para a [nossa] morada eterna! *Felizes os que habitam em tua morada; eles te louvarão pelos séculos dos séculos!* [Sl 83,5][561]. A Lei [o] diz, a Escritura [o] diz, a Verdade [o] diz: havemos de ir à casa de Deus, que está nos céus. Ali não louvaremos a Deus por cinquenta dias, mas do modo como foi escrito: pelos séculos dos séculos. Veremos, amaremos, louvaremos. E nem terá fim o que havemos de ver, nem perecerá o que havemos de amar, tampouco se calará o [louvor] que havemos de louvar. Tudo será eterno, [tudo] será sem fim! Louvemos, louvemos [...]![562]

Nem naquele Sábado, portanto, hão de silenciar os louvores, sábado que não termina numa tarde, porque sem termo, o oitavo eterno dia do Senhor, onde se há de descansar, contemplar, amar e louvar, naquilo que se diz o fim sem fim: "ali descansaremos e contemplaremos, contemplaremos e amaremos, amaremos e louvaremos: eis o que será no fim sem fim" (*Ciu. dei* 22,30)[563]:

> E algumas das nossas obras são boas,
> por certo a partir da tua graça,
> mas não são eternas.[564]

---

[561] (Sl 84,4; 83,5 *apud* LXX): "*μακάριοι οἱ κατοικοῦντες ἐν τῷ οἴκῳ σου, εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων αἰνέσουσίν σε*".

[562] (*Sermo* 254,8): *"Laudemus ergo dominum qui in caelis est, carissimi. laudemus deum. dicamus* alleluia. *significemus istis diebus diem sine fine. significemus loco mortalitatis tempus immortalitatis. festinemus ad domum aeternam.* beati qui habitant in domo tua; in saecula saeculorum laudabunt te [Ps 84,4]. *lex dicit, scriptura dicit, ueritas dicit. uenturi sumus ad domum dei, quae est in caelis. ibi non quinquaginta diebus deum laudabimus, sed, quemadmodum scriptum est: in saecula saeculorum. uidebimus, amabimus, laudabimus; nec quod uidebimus deficiet, nec quod amabimus peribit, nec quod laudabimus tacebit; sempiternum totum erit, sine fine erit. laudemus, laudemus [...]".*

[563] (*Ciu. dei* 22,30): "*ibi uacabimus et uidebimus, uidebimus et amabimus, amabimus et laudabimus: ecce quod erit in fine sine fine*".

[564] (*Conf.* 13,38,53).

et sunt quaedam bona opera nostra
ex munere quidem tuo
sed non sempiterna

Depois delas esperamos repousar
em tua enorme santificação.

post illa nos requieturos
in tua grandi sanctificatione speramus

Porém tu és o bem
que não carece de bem algum.

tu autem bonum
nullo indigens bono

Estás sempre em repouso
porque teu repouso és tu mesmo.

semper quietus es
quoniam tua quies tu ipse es

E a compreensão disto
que homem facultará a outro homem?
que anjo, a outro anjo?
que anjo, ao homem?

et hoc intellegere
quis hominum dabit homini
quis angelus angelo
quis angelus homini

A ti se peça
Em ti se procure
À tua [porta] se bata.

a te petatur
in te quaeratur
ad te pulsetur

Assim sim se receberá
assim se encontrará
assim se abrirá.

sic sic accipietur
sic inuenietur
sic aperietur

BIBLIOGRAFIA PESQUISADA

[ ]. *Apostolic Fathers. Vol. I.* (Edited and translated by Bart D. Ehrman.) . Cambridge (MA): Harvard University Press, 2005. (LOEB Classical Library, 24.)

[ ]. *Apostolic Fathers. Vol. II.* (Edited and translated by Bart D. Ehrman.) . Cambridge (MA): Harvard University Press, 2005. (LOEB Classical Library, 25.)

[ ]. *A Diognète* . (Introduction, Édition Critique, Traduction et Commentaire par Henri Irénée Marrou.) Paris: Cerf, 2005. (Sources Chrétiennes, 33.)

[ ]. *Rhetorica ad Herennium.* (Transl. by Harry Caplan.) Cambridge (MA): Harvard University Press, 2004. (LOEB Classical Library, 403.)

ADORNO, Theodor. *Notas de Literatura I*. São Paulo: Livraria Duas Cidades Ltda., 2008.

_____. *Notas de Literatura*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1973.

AGOSTINHO, Santo. *Trindade / De Trinitate*. Ed. bilíngue. (Trad. Arnaldo do Espírito Santo; Domingos Lucas Dias; João Beato; Maria C. de Castro-Maia de S. Pimentel). Coimbra: Paulinas Editora, 2007.

AGOSTINO. *Le ritrattazioni*. (Introduzione generale di Gouven Madec; traduzione, note e indici di Ubaldo Pizzani.) Roma: Città Nuova Editrice, 1992. (Nuova Biblioteca Agostiniana: Opere di Sant'Agostino, edizione latino-italiana.)

ANSELM, St. *Proslogion.* (Translated and Introduced by M. J. Charlesworth.) Notre Dame: Notre Dame Press, 2004.

ANSELMVS CANTVARIENSIS. *Monologium et Proslogium. Nec Non Liber Pro Insipiente cum Libro Apologetico.* Tubingae: In Bibliopollio Lauppiano, 1863. (Re-prints: Library of the Stanford University.)

ANTONI, Gérald. *La prière chez Saint Augustin. D'une philosophie du langage à la théologie du Verbe.* Paris: Vrin, 1997.

ARISTOTELIS. *Ars Rhetorica*. (Recognouit breuique adnotatione critica instruxit W. D. Ross.) Oxford: Oxford University Press, 2008. (Oxford Classical Texts.)

_____. *Ethica Nicomachea.* (Recognouit breuique adnotatione critica instruxit I. Bywater.) Oxford: Oxford University Press, s.d. (Oxford Classical Texts.)

_____. *De arte poetica liber.* (Recognouit breuique adnotatione critica instruxit Rudolfus Kassel.) Oxford: Oxford University Press, 1965. (Oxford Classical Texts.)

_____. *Metaphysica*. (Recognouit breuique adnotatione critica instruxit W. Jaeger.) Oxford: Oxford University Press, 1957 (2010). (Oxford Classical Texts.)

ARISTOTLE. *The Complete Works of Aristotle* (The Revised Oxford Translation; Edited by Jonathan Barnes). Sixth Printing, with corrections. Princeton: Princeton University Press, 1995. (Volumes I & II.)

_____. *Art of Rhetoric*. (Translated by J. H. Freese.) Cambridge (MA): Harvard University Press, 2006. (LOEB Classical Library, 193.)

_____. *Nicomachean ethics*. (Translation with historical introduction by Christopher Rowe; philosophical introduction and commentary by Sarah Broadie.) Oxford: Oxford University Press, 2002.

_____. *Poetics*. (Translated by Stephen Halliwell.) Cambridge (MA): Harvard University Press, 2005. (LOEB Classical Library, 199.)

_____. *Problems. Books 22-38; Rhetorica ad Alexandrum*. (Translated by W. S. Hett and H. Rackham.) Cambridge (MA): Harvard University Press, 1957. (LOEB Classical Library, 317.)

AUDI, Robert (General Editor). *The Cambridge Dictionary of Philosophy.* 2nd. Ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

AUERBACH, Erich. *Literary Language and Its Public in Late Latin Antiquity and in the Middle Ages*. Princeton: Princeton University Press, 1993.

_____. Erich. *Ensaios de Literatura Ocidental*. *Filologia e Crítica.* 1.ª ed. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2007, pp. 15-96. "Sacrae scripturae sermo humilis", pp. 15-28; "Sermo humilis", pp. 29-76; "Gloria Passionis", pp. 77-96.

AUGUSTIN. *Confessions.* (Texte Établi et Traduit par Pierre de Labriolle.) Seizième tirage. Paris: Les Belles Lettres, 2002. (Tome I, livres I-VIII ; Tome II, livres VIII-XIII.)

_____. *IV. Dialogues Philosophiques: I. Problèmes fondamentaux: Contra Academicos; De beata uita; De ordine.* (Texte de l'édition bénédictine, traduction, introduction et notes de R. Jolivet). 2.me édition, revue et augmentée. Paris: Desclée de Brouwer, 1939. (Œuvres de Saint Augustin. 1re Série. Opuscules.)

_____. *La cité de Dieu*. (Livres traduits par: Lucien Jerphagnon, I à III; VIII à X; Jean-Louis Dumas, IV à V et XVIII; Catherine Salles, VI à VII et XI à XVII; Jean-Yves Boriaud, XIX à XXII). Paris: Gallimard, 2000. (Bibliothèque de la Pléiade, Œuvres, II.)

_____. *La morale chrétienne. De moribus ecclesiae catholicae; De agone christiano; De natura boni.* (Texte, traduction et notes par B. Roland Gosselin.) Paris: Desclée de Brouwer, 1936 (Œuvres de Saint Augustin. 1re Série. Opuscules.)

_____. *Les Confessions - Vol. I : Livres I-VII ; Vol. II : Livres VIII-XIII.* (Texte Latin de l'édition critique de M. Skutella (1934), publiée dans la *Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana* (Verlag von B. G. Teubner - Leipzig). Introduction et Notes par Aimé Solignac (sauf le chap. VII dû à G. Bouissou). Traduction de E. Tréhorel et G. Bouissou. Réimpression de la 2e édition. Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 1998. (Bibliothèque Augustinienne - Œuvres de Saint Augustin. *2E Série : Dieu et son œuvre*, 13-14.)

_____. *Les confessions précédées de Dialogues philosophiques: Contre les académiciens; La musique; La vie heureuse; L'ordre; Les soliloques; L'immortalité de l'âme; La dimension de l'âme; Le maître; Le libre arbitre; Le mensonge.* (Traduits par: Patrice Cambronne, Jean-Louis Dumas, Sophie Dupuy-Trudelle et Jean-Yves Boriaud.) Paris: Gallimard, 1998. (Bibliothèque de la Pléiade, Œuvres, I.)

_____. *V. Dialogues Philosophiques: II. Dieu et L'ame: Soliloques; De immortalitate animae; De quantitate animae.* (Texte de l'édition bénédictine, traduction, introduction et notes de Pierre de Labriolle). Paris: Desclée de Brouwer, 1939. (Œuvres de Saint Augustin. 1re Série. Opuscules.)

_____. *VI. Dialogues Philosophiques: III. De l'ame à Dieu: De magistro; De libero arbitrio.* (Texte de l'édition bénédictine, traduction, introduction et notes de F. J. Thonnard). Paris: Desclée de Brouwer, 1952. (Œuvres de Saint Augustin. 1re Série. Opuscules.)

AUGUSTINE. *Against the Academicians and The teacher*. (Translated by Peter King.) Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc., 1995.

_____. *Earlier writings: Soliloques* (Soliloquia), *The teacher* (De magistro), *Of true religion* (De uera religione), *The usefulness of belief* (De utilitate credendi), *The nature of the good* (De natura boni), *To Simplician - on various questions* (Ad Simp. de diuersis quaetionibus). (Translated by John H.S. Burleigh.) Philadelphia: The Westminster Press, 1953. (The Library of Christian Classics: Ichtus Edition.)

_____. *Enchiridion on faith, hope and love*. Translated by J.B. Shaw with a new introduction by Thomas S. Hibbs. Washington, D.C.: Regnery Publishing, 2001.

_____. *Later Works: The Trinity, The spirit and the letter, Ten homilies on the first epistle general of St. John*. (Selected, introduced and translated by John Burnaby.) Philadelphia: The Westminster Press, 1955. (The Library of Christian Classics: Ichtus Edition.)

_____. *Letters.* (Translation by Roland Teske.) Hyde Park, NY: New City Press, 2003. (The Works of Saint Augustine: A translation for the 21st Century.)

_____. *On Christian Doctrine*. (Translated by D.W. Robertson.) New Jersey: Prentice Hall, 1997. (The Library of Liberal Arts.)

_____. *On free choice of the will*. (Translated by Anna S. Benjamin and L.H. Hackstaff.) New Jersey: Prentice Hall, 1964. (The Library of Liberal Arts.)

_____. *On Genesis: A refutation of the Manichees; Unfinished Literal Commentary on Genesis; The literal meaning of Genesis.* (Translated by Edmund Hill.) New York: New City Press, 2002. (The Works of Saint Augustine: A translation for the 21st Century, I/13.)

_____. *On Genesis: The book on Genesis against the Manichees; On the literal interpretation of Genesis: an unfinished book.* (Translated by Roland J. Teske.) Washington, D.C.: CUA Press, 2001. (The fathers of the church, 84.)

_____. *Sermons: Newly discovered sermons.* (Translation and notes by Emund Hill.) New York: New City Press, 1997b. (The Works of St. Augustine: *A translation for the 21st Century,* III/11.)

_____. *The problem of free choice*. (Translated by Dom Mark Pontifex.) New York: Newman Press, 1955b.

_____. *The retractations*. (Translated by M. Inez Bogan.) Washington: CUA Press, 1999. (The fathers of the church, 60.)

_____. *The Soliloquies* (Soliloquia). (Translated by John H. Burleigh.) In: BURLEIGH, J.H.S. (Editor). *Augustine: Earlier Writings.* Philadelphia: The Westminster Press, 1980. (The Library of Christian Classics: Ichthus Edition.)

_____. *Tractates on the gospel of John, 1-124*. (Translated by John W. Rettig.) Washington: CUA Press, 1988; 1995; 1993; 1994. (The fathers of the church, 78; 88; 90; 92.)

AUGUSTINI, Sancti Aurelii. *Enarrationes in psalmos.* I-L ; LI-C ; CI-CL. Turnholti : Typographi Brepols Editores Pontifici, MCMLVI. (Corpus Christianorum Series Latina : XXXVIII, XXXIX, XL. Aurelii Augustini opera, pars X,1-3.)

AUGUSTINUS. *S. Aurelii Augustini Confessionum Libri Tredecim* (ex recognitione P. Knöll). Lipsiae (Leipzig): In Aedibus B. G. Teubneri, 1898. (Kessinger Publishing's Legacy Reprints - Bibliotheca Scriptorvm Graecorvm et Romanorum Teubneriana.)

_____ . *Confessiones* (Edidit Martinus Skutella). Berlin: Walter de Gruyter GmbH & Co., 2009. (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, 1106.)

AUKSI, Peter. *Christian plain style: the evolution of a spiritual ideal.* Montreal: MacGill-Queen's University Press, 1995.

BARTHES, Roland. *A Aventura Semiológica*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

_____. *O grau zero da escrita* (Trad. Mário Laranjeira). São Paulo: Martins Fontes, 2004.

BAUMLIN, James S. "Êthos." In: SLOANE, Thomas O. (Ed.) *Encyclopedia of Rhetoric*. Oxford: Oxford University Press, 2001, pp. 263-277.

BENSON, Bruce Ellis ; WIRZBA, Norman (Editors). *The Phenomenology of Prayer.* New York: Fordham University Press, 2005.

BERGER, Klaus. *Hermenêutica do Novo Testamento*. 3.ª ed. São Leopoldo: Sinodal, 1999.

BERNARDINO, Angelo Di (Org.). *Dicionário Patrístico e de Antiguidades Cristãs.* São Paulo: Paulus, 2002.

BETH, Axelle; MARPEAU, Elsa. *Figures de Style*. Paris: Librio, 2005.

BLONDELL, Ruby. *The Play of Character in Plato's Dialogues.* Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

BLOY, Léon. *Exégèse des Lieux Communs.* Paris: Payot & Rivages, 2005.

BOOTH, Edward, O.P. *Saint Augustin and the Western Tradition of Self-Knowing.* Villanova: Villanova University Press, 1989.

BOYLE, Marjorie O'Rourke. "Religion." In: SLOANE, Thomas O. (Editors). *Encyclopedia of Rhetoric*. Oxford: Oxford University Press, 2001, pp. 662-672

BRECK, John. *The Shape of Biblical Language. Chiasmus in the Scriptures and Beyond.* Crestwood, New York: St. Vladimir's Seminary Press, 1994.

BRISSON, Luc. *Plato the Myth Maker* (Translated, edited, and with and introduction by Gerard Naddaf). Chicago: The University of Chicago Press, 1998.

BRYASSEE, Jason. *Praise Seeking Understanding. Reading the Psalms with Augustine.* Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdsmans, 2007.

BUCK, Gertrude. *Figures of Rhetoric: a psychological study.* Michigan: University of Michigan, 189?/ 2008 [Digitalized]. (Reprints from the collection of the University of Michigan Library.)

BULLINGER, Ethelbert William. *Figures of Speech used in the Bible*. Menphis, Tennesse: General Books, 2010.

BURKE, Kenneth. *Language as Symbolic Action: Essays on Life, Literature and Method*. Los Angeles: University of California, 1966.

_____. *The Rhetoric of Religion: Studies in Logology.* Los Angeles: University of California Press, 1970.

BURTON, Philip. *Language in the* Confessions *of Augustine.* Oxford: Oxford University Press, 2009.

CALVINO, Ítalo. *Por que Ler os Clássicos* (Trad. Nilson Moulin). São Paulo: Cia das Letras, 1998.

CAMERON, Averil. *Christianity and the Rhetoric of Empire: The Development of Christian Discourse.* Los Angeles: University of California Press, 1994.

CARY, Phillip. *Augustine's Invention of the Inner Self: The Legacy of a Christian Platonist.* Oxford: Oxford University Press, 2000.

CASSIRER, Ernst. *Language and Myth.* New York : Dover, 1946.

CAVALCANTI, Anna Hartmann. *Símbolo e Alegoria: A Gênese da Concepção de Linguagem em Nietzsche.* São Paulo: Annablume, 2005.

CAYRÉ, Fulbert A. A. *La Contemplation Augustinienne. Principes de Spiritualité et de Théologie.* Paris: Desclée de Brouwer, 1954.

_____. Le livre XIII des *Confessions* de saint Augustin. In: *Revue des Études Augustiniennes* [REAug] 1956, Vol. II, N.º 1-2, pp. 143-161. Paris: Institut d'Etudes augustiniennes.

CHADWICK, Henry. *Early Christian Thought and the Classical Tradition.* Oxford: Oxford University Press, 1984.

_____. *The Early Church.* London: Penguin, 1993. (The Penguin History of the Church, vol. I.)

CHIN, Catherine M. *Grammar and Christianity in the Late Roman World.* Pennsylvania: University of Pennsylvania Press, 2008.

CICERO. *Brutus. On the Orator. Books 1-2.* (Transl. by Sutton; H. Rackham.) Cambridge: Harvard University Press, 1948. (LOEB Classical Library, 348.)

_____. *Brutus. Orator.* (Transl. by G. L. Hendrikson; H. M. Hubbel.) Cambridge: Harvard University Press, 2001. (LOEB Classical Library, 342.)

_____. *De finibus bonorum et malorum.* (Translated by H. Rackham.) Cambridge: Harvard University Press, 1999. (LOEB Classical Library, XVII.)

_____. *De natura deorum; Academica.* (Translated by H. Rackham.) Cambridge: Harvard University Press, 1999. (LOEB Classical Library, XIX.)

_____. *On Invention. Best Kind of Orator. Topics.* (Transl. by H. M. Hubbel.) Cambridge: Harvard University Press, 2006. (LOEB Classical Library, 386.)

_____. *On the Orator. Book III. On Fate. Stoic Paradoxes. Divisions of Oratory.* (Transl. by H. Rackham.) Cambridge: Harvard University Press, 2004. (LOEB Classical Library, 349.)

COLISH, Marcia L. *The Mirror of Language. A Study in the Medieval Theory of Knowledge.* Lincoln , Nebraska: University of Nebraska Press, 1983.

CONYBEARE, Catherine. *The Irrational Augustine.* Oxford: Oxford University Press: 2006, p. 141-172, "The interrogation of Reason". (Oxford Early Christian Studies.)

COPI, Irving M.; COHEN, Carl; McMAHON, Kenneth. *Introduction to Logic.* 14th ed. New York: Prentice Hall, 2011.

CORBETT, E; CONNORS, R. *Classical Rhetoric for the Modern Student*, 4th ed. Oxford: Oxford University Press, 1999.

COURCELLE, Pierre. *Recherches sur les Confessions de Saint Augustin.* Paris: Éditions E. de Boccard, 1968.

CULLEY, Robert. *Oral Formulaic Language in the Psalms*. Toronto: University of Toronto Press, 1967.

CURTIUS, Ernest Robert. *Literatura Europeia e Idade Média Latina.* São Paulo: Hucitec, 1996.

DAVIS, Michael. *The Poetry of Philosophy on Aristotle's Poetics.* South Bend, Indiana: St Augustine's Press : 1999. (Carthage Reprint.)

DEMACOPOULOS, George; PAPANIKOLAOU, Aristotle (Editors). *Orthodox Readings of Augustine.* New York: St Vladimir's Seminary Press, 2008.

DEMETRIUS. *On Style*. (Edited and translated by Doreen C. Innes, based on W. Rhys Roberts.) Cambridge: Harvard University Press, 2005. (LOEB Classical Library, 199.)

DOUCET, Dominique. Recherche de Dieu, Incarnation et philosophie: *Sol.* I, 1, 2-6. In : *Revue des Études Augustiniennes.* Paris: IEA, 36 (1990), p. 91-119.

DU MARSAIS, César Chesneau. *Des tropes ou des différents sens dans lesquels on peut prendre un même mot dans une même langue.* Paris: Manucius, 2011.

DUBOIS, J.; EDELINE, F.; KLINKENBERG, J.-M. *et al.* (GROUPE μ). *Rhétorique générale*. Paris: Éditions du Seuil, 1982.

_____ ; GIACOMO, Mathée; GUESPIN, Louis; MARCELLESI; Christiane; MARCELLESI, Jean-Baptist; MEVEL, Jean-Pierre. *Dicionário de Linguística*. São Paulo: Cultrix, 1998.

DUCROT, Oswald. *Dire et ne pas dire. Principes de sémantique linguistique.* Paris: Hermann, 2008.

DUPUY-TRUDELLE, Sophie. "Notice sur Les Soliloques." In: AUGUSTIN, Saint. *Les Confessions précédées de Dialogues philosophiques.* Paris : *Gallimard*, 1998, p.1195-1206. (Bibliothèque de la Pléiade. Œuvres, I.)

DURLING, Robert M. "Platonism and Poetic Form: Augustine's *Confessions*." In: ARMISTEAD, Samuel G.; CASPI, Mishael M. (Editors). *Jewish Culture and the Hispanic World: Essays in Memory of Joseph H. Silverman*. Newark (Delaware): Juan de la Cuesta, 2006, pp. 179-189.

EDINGER, EDWARD F. *The Sacred Psyche. A Psychological Approach to the Psalms.* (Transcribed and Edited by Joan Dexter Blackmer.) Toronto: Inner City Books, 2004.

EDMUNDSON, Mark. *Literature against philosophy. Plato to Derrida. A defence of poetry.* Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

EGGS, Ekkehard. *Grammaire du Discours Argumentatif. Le topique, le générique, le figuré.* Paris: Editions Kimé, 1994.

ELLUL, Jacques. *Exégèse des nouveaux lieux communs.* Paris: La Table Ronde, 2004.

ERASMUS, Desiderius. *On copia of words and ideas - De Vtraque Verborum ac Rerum Copia.* (Transl. by Donald King and H. David Rix.) 5th printing. Milwaukee, Wisconsin: Marquette University Press, 2007.

EUSEBIUS. *Ecclesiastical History. Books I-V.* (Translated by Kirsopp Lake.) Cambridge: Harvard University Press, 2001. (LOEB Classical Library, 153.)

_____. *Ecclesiastical History. Books VI-X.* (Translated by J. E. L. Oulton.) Cambridge: Harvard University Press, 1932. (LOEB Classical Library, 265.)

FAHNESTOCK, Jeanne. *Rhetorical Figures in Science*. Oxford: Oxford University Press, 1999.

_____; SECOR, Marie. *A Rhetoric of Argument.* Third Ed. New York: McGraw-Hill, 2004.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. *Dicionário Eletrônico Aurélio Versão 5.8.3.* Curitiba: Editora Positivo (Positivo Informática), 2010.

FESTUGIÈRE, A-J. *Contemplation et vie contemplative selon Platon.* Quatrième édition. Paris: Vrin Reprise, 1975.

FIORIN, José Luiz. *As Astúcias da Enunciação: As Categorias de Pessoa, Espaço e Tempo.* São Paulo: Ática, 1996.

FLORES, Ralph. *The Rhetoric of Doubtful Authority. Deconstructive readings of self-questioning narratives, St. Augustine to Faulkner*. New York; London: Cornell

University Press, 1984. (Chapter 1. Questioning the Question of Authority, pp. 19-43; (Chapter 2. Doubling-Making St. Augustine's *Confessions*, pp. 44-65.)

FOLEY, Michael P. "Cicero, Augustine, and the Philosophical Roots of the Cassiciacum Dialogues." In: *Revue des Études Augustiniennes.* Paris: IEA, 45 (1999), p. 51-77.

FONTANIER, Pierre. *Les Figures du Discours*. Paris: Flammarion, 1977.

FRANGIOTTI, Roque. *História das Heresias: Séculos I-VII. Conflitos ideológicos dentro do cristianismo.* 5.ª ed. São Paulo: Paulus, 2007.

FRANKE, William (Editor). *On What Cannot Be Said. Apofatic Discourses in Philosophy, Religion, Literature, and the Arts. Vol. I: Classic Formulations.* Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 2007.

_____. *On What Cannot Be Said. Apofatic Discourses in Philosophy, Religion, Literature, and the Arts. Vol. 2 : Modern and Contemporary Transformations.* Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 2007.

FREDE, Dorothea; INWOOD, Brad (Editors). *Language and Learning: Philosophy of Language in the Hellenistic Age.* Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

FUMAROLI, Marc (Org.) *Actualité de la rhétorique. Colloque de Paris préside par Marc Fumaroli de l'Académie française.* Paris: Klincksieck, 2002.

FUTATO, Mark. *Interpreting the Psalms. An Exegetical Handbook.* Grand Rapids : Kregel, 2007.

GABEL, John; WHEELER, Charles; YORK, Anthony; CITINO, David. *The Bible as Literature.* 5th ed. Oxford: Oxford University Press, 2006.

GARDES-TAMINE, Joëlle. *La rhétorique.* Paris: Armand Colin/Masson, 1996.

GEARY, James. *I is an Other. The Secret Life of Metaphor and How It Shapes the Way We See The World.* New York: Harper, 2011.

GEISENHANSLÜKE, Achim. *Le Sublime chez Nietzsche.* Paris: L'Harmattan, 2000.

GENETTE, Gérard. *Figures I.* Paris: Seuil, 1966.

_____. *Figures II.* Paris: Seuil, 1969.

_____. *Figures III.* Paris: Seuil, 1972.

_____. *Palimpsestes. La littérature au secong degré.* Paris: Seuil, 1972.

GILSON, Étienne. *Introduction a L'Étude de Saint Augustin.* Paris: Librarie Philosophique J. Vrin, 1987.

_____. *The Arts of the Beautiful*. Chicago: Dalkey Archive Press, 2000.

_____. *Introdução às Artes do Belo: O que é filosofar sobre a arte?* (Trad. de Érico Nogueira.) São Paulo: Editora É, 2010.

GRANT, Robert M.; TRACY, David. *A Short History of the Interpretation of the Bible*. 2nd. ed. Minneapolis: Fortress Press, 1984.

GRASSI, Ernesto. *Rhetoric as Philosophy. The Humanist Tradition.* Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 1980.

GREEN, Lawrence D. "Pathos." In: SLOANE, Thomas O. (Ed.) *Encyclopedia of Rhetoric*. Oxford: Oxford University Press, 2001, pp. 554-568.

GREENOUGH, J. B.; KITTREDGE, G. L.; HOWARD, A. A.; D'OOGE, B. L. (Editors.) *Allen and Greenough's New Latin Grammar. Found on Comparative Grammar*. Newburyport, MA: Focus Publishing, 2001. (Based on the 1903 revision of the 1888 edition by J. B. Greenough and J. H. Allen. Updated for *Focus* by Anne Mahonney.)

GROSS, Alan; KEITH, William (Editors). *Rhetorical Hermeneutics. Invention and Interpretation in the Age of Science.* New York: State University of NY Press: 1997.

GROSS, Daniel M.; KEMMANN, Ansgar (Editors). *Heidegger and Rhetoric.* Albany: State University of New York Press, 2005. (The Suny Series In Contemporary Continental Philosophy.)

GRYSON, R.; WEBER, R. *Biblia Sacra iuxta Vulgatam Versionem*. (Editionem quartam emendatam. Praeparauit Roger Gryson; Recensuit et breui apparatu critico instruxit Robertus Weber.) Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1994.

GUIMARÃES, Elisa. "Figuras retóricas e argumentação." In: MOSCA, Lineide do Lago S. (Org.) *Retóricas de Ontem e de Hoje*. São Paulo, Humanitas, 1999, pp. 145-160.

HADOT, Pierre. *Le voile d'Isis.* Paris: Gallimard, 2004.

_____. *Exercices spirituels et philosophie antique.* Paris: Albin Michel, 2002.

_____. *Wittgenstein et les limites du langage.* Paris: Vrin, 2010.

HANSEN, João A. *Alegoria*. *Construção e Interpretação da Metáfora*. São Paulo: Hedra, 2006.

HAVELOCK, Eric A. *Preface to Plato.* Cambridge (Massachusetts): Harvard University Press, 1963.

_____. *The Muse Learns to Write. Reflections on Orality and Literacy from Antiquity to the Present.* New Haven: Yale University Press, 1986.

HEIDEGGER, Martin. *A caminho da linguagem.* 5.ª ed. Petrópolis : Vozes, 2003.

_____. *Introduction to Philosophy – Thinking and Poetizing.* (Translated by Phillip Jacques Braunstein.) Bloomington: Indiana University Press, 2011.

_____. *Poetry, Language, Thought.* (Translated by Albert Hofstadter.) New York: Harper, 2001.

HEIL, Günter; RITTER, Adolf Martin (*Herausgabe*). *Corpus Dionysiacum II. Pseudo-Dionysius Areopagita. De coelesti hierarchia, De ecclesiastica hierarchia, De mystica teologia, Epistulae.* Berlin: Walter de Gruyter, 1991.

HENRY, Paul. *The Path to Transcendence. From Philosophy to Mysticism in Saint Augustin.* (Introduction and translation by Francis F. Burch.) Eugene, OR: Pickwick Publications, 1981. (Pittsburgh Theological Monograph Series, # 37).

HORSLEY, Richard; DRAPER, Jonathan; FOLEY, John Miles (Editors). *Performing the Gospel: Orality, Memory and Mark.* Minneapolis: Fortress Press, 2006.

HOUAISS, Antônio (INSTITUTO ANTÔNIO HOUAISS). *Houaiss Eletrônico.* (Versão Monousuário 1.0.) Rio de Janeiro: Editora Objetiva, 2009.

HOWSON, John. *The Metaphors of St. Paul and Companions of St. Paul.* Boston: American Tract Society, 1872. (The Michigan Historical Reprint Series: University of Michigan Library, s.d.)

IGNACE D'ANTIOCHE; POYCARPE DE SMYRNE. *Lettres; Martyre de Polycarpe.* (Texte grec, introduction, traduction et notes par Pierre Thomas Camelot.) Paris: Cerf, 2007. (Sources Chrétiennes, 10.)

IJSSELING, Samuel. *Rhetoric and Philosophy in Conflict. An historical survey.* The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1976.

ISOCRATES. *Volume III.* (Translated by La Rue Van Hook.) Edited by Jeffrey Henderson. Cambridge (MA): Harvard University Press, 2006. (LOEB Classical Library, 373.)

JAKOBSON, Roman. "Linguística e Poética." In: *Linguística e Comunicação*. (Trad. Izidoro Blikstein e José Paulo Paes.) 22.ª ed. São Paulo: Cultrix, 2010, pp. 150-207.

_____. "Os oximoros dialéticos de Fernando Pessoa" (Trad. de Haroldo de Campos, com a colaboração de Francisco Achcar). In: *Linguística. Poética. Cinema*. São Paulo: Perspectiva, 2011, pp. 93-118.

JOLIVET, Régis. *Essai sur les Rapports entre La Pensée Grecque et La Pensée Chrétienne.* Paris: Librarie Philosophique J. Vrin, 1955.

_____. "La docte ignorance." In: AUGUSTIN, Saint. *Contra Academicos; De beata uita; De Ordine*. Paris: Desclée de Brouwer, 1939, p. 465.

JOST, Walter ; OLMSTED, Wendy (Editors). *Rhetorical Invention & Religious Inquiry. New Perspectives.* New Haven: Yale University Press, 2000.

JUNG, Carl G.; VON FRANZ, M.-L; HENDERSON, Joseph L.; JACOBI, Jolande; JAFFÉ, Aniela. *O Homem e seus Símbolos.* (Trad. Maria Lúcia Pinheiro.) 5.ª ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008.

KAHN, Charles H. *Plato and the Socratic Dialogue: The Philosophical Use of a Literary Form.* Cambridge, Cambridge University Press, 1999.

KELBER, Werner H. *The Oral and the Written Gospel*. *The hermeneutics of speaking and writing in the synoptic tradition, Mark, Paul and Q.* Bloomington: Indiana University Press, 1997.

KENNEDY, George A. *Invention and Method. Two Rhetorical Treatises from the Hermogenic Corpus.* (Translated by George Kennedy; greek text edited by Hugo Rabe.) Atlanta: Society of Biblical Literature, 1994.

_____. *New Testament Interpretation Through Rhetorical Criticism*. Chapel Hill: North Carolina Press, 1984.

KENNEY, John Peter. *The Mysticism of Saint Augustine. Rereading the Confessions*. New York: Routledge, 2005.

KENNY, Sir Anthony. *New History of Western Philosophy*. Oxford, UK: Clarendon Press, 2010.

KINNEAVY, James L. *A Theory of Discourse.* New York: Norton, 1971.

KLINKENBERG, Jean-Mari; BADIR, Sémir (Direction). *Figures de la figure. Sémiotique et rhétorique générale*. Limoges: Presses Universitaires de Limoges, 2008.

KNUUTTILA, Simo. *Emotions in Ancient and Medieval Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2010.

KOCH, Ingedore Villaça. *O texto e a construção dos sentidos.* São Paulo: Contexto, 1998.

KÖNIG, Jason. *Greek Literature in the Roman Empire.* London: Bristol Classical Press, 2009.

KOTHE, Flávio R. *A Alegoria*. São Paulo: Ática, 1986. (Série Princípios.)

KÖVECSES, Zoltán. *Metaphor.* 2nd. ed. Oxford: Oxford University Press, 2010.

KRAUT, Richard (*Editor*). *The Cambridge Companion to Plato.* Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

KUHN, Karl Allen. *The Heart of Biblical Narrative: Rediscovering Biblical Appeal to the Emotions.* Minneapolis: Fortress Press, 2009.

LAKOFF, George ; JOHNSON, Mark. *Metaphores We Live In.* Chicago: The University of Chicago Press, 2003.

LANHAM, Richard A. *A Handlist of Rhetorical Terms.* 2nd. ed. Berkeley: University of California Press, 1991.

LAUSBERG, Heinrich, *Elementos de Retórica Literária* (Trad. R. M. Rosado Fernandes), 5.ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2004.

_____. *Manual de Retórica Literaria. Fundamentos de una Ciencia de la Literatura. Vol. I.* (Versión Española de José Pérez Riesco.) Madrid: Editorial Gredos, 1966. (Biblioteca Románica Hispánica.)

_____. *Manual de Retórica Literaria. Fundamentos de una Ciencia de la Literatura. Vol. II.* (Versión Española de José Pérez Riesco.) 4ª Reimpresión. Madrid: Editorial Gredos, 1967. (Biblioteca Románica Hispánica.)

LEO ENOS, Richard; THOMPSON, Roger *et alii* (Editors). *The Rhetoric of St. Augustine of Hippo. De Doctrina Christiana & the Search for a Distinctly Christian Rhetoric*. Waco, Texas: Baylor University Press, 2008.

LIDDELL, H. G.; SCOTT, R.; JONES, H. S.; MCKENZIE, R. *A Greek-English Lexicon. With a revised supplement.* (Revised and augmented throughout). Oxford; New York: Clarendon Press; Oxford University Press, 1996.

LLOYD, G. E. R. *Polarity and Analogy: Two types of argumentation in early greek thought.* Bristol: Bristol Classics Press, 1992.

LONGINUS. *On the Sublime*. (Translated by W. H. Fyfe; revised by Donald Russell.) Cambridge (MA): Harvard University Press, 2005. (LOEB Classical Library, 199.)

LOPES, Rogério A. *Elementos de Retórica em Nietzsche.* São Paulo: Loyola, 2006.

MALLARD, William. *Language and Love. Introducing Augustine's Religious Thought Through the Confessions Story.* University Park, Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 1994.

MAMMI, Lorenzo. *Santo Agostinho, o tempo e a música***.** 1998. 431 ff. Tese (Doutorado em Filosofia) — Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. São Paulo: FFLCH/USP, 1998.

MARION, Jean-Luc. *Certitudes Négatives*. Paris: Bernard Grasset, 2010.

_____. *Au lieu de soi: L'approche de Saint Augustin.* 2e. Paris : PUF, 2008.

MARROU, Henri-Irenée. *Saint Augustin et la fin de la culture antique.* Paris: E. de Boccard Éditeur, 1949.

MAZZEO, Joseph Anthony. "St. Augustine's Rhetoric of Silence." In: *Journal of the History of Ideas*, Vol. 23, No. 2 (Apr. – Jun., 1962), pp. 175-196.

McKEON, Richard. *Rhetoric: Essays in Invention & Discovery.* Woodbridge: Ox Bow Press, 1987.

McMACHON, Robert. "Book Thirteen: The Creation of the Church as the Paradigm for the *Confessions*." In: PAFFENROTH, Kim; KENNEDY, Robert (Editors). *A Reader's Companion to Augustine's Confessions.* Louisville (KY): Westminster John Knox Press, 2003, pp. 207-223.

_____. *Augustine's Prayerful Ascent. An Essay on the Literary Form of the Confessions*. Athens (GA): The University of Georgia Press, 1989.

MEEKS, Wayne. *The First Urban Christians: The Social World of the Apostle Paul.* New Haven: Yale University Press, 2003.

MÉLITON DE SARDES. *Sur la Pâque et Fragments.* (Introduction, texte critique, traduction et notes par Othmar Perler.) Paris: Cerf, 2008. (Sources Chrétiennes, 123.)

MENDES, Murilo. *Poliedro*. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1972.

MEYER, Michel (Éditeur). *De la metaphysique à la rhétorique.* Bruxelles: Editions de l'Université de Bruxelles, 1986.

_____; LEMPEREUR, Alain (Éditeurs). *Figures et conflits rhétoriques.* Bruxelles: Editions de l'Université de Bruxelles, 1990.

_____. *A retórica.* São Paulo: Ática, 2007.

_____. *Histoire de la rhétorique. Des Grecs à nos jours.* Paris: Le Livre de Poche, 1999.

_____. *La problématologie*. Paris, PUF, 2010.

_____. *Philosophy and the Passions.* (Translation by Robert Barsky.) Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2000.

_____. *Principia Rhetorica. Une théorie générale de l'argumentation.* Paris: PUF, 2010.

_____. *Qu'est-ce que l'argumentation ?* Paris: Vrin, 2008.

_____. *Questões de Retórica: Linguagem, Razão e Sedução.* Lisboa: Edições 70, 1993.

MILES, Margaret R. *Desire and Delight. A New Reading of Augustine's* Confessions. Eugene, Oregon: Wipf & Stock, 1991.

MOHRMANN, Christine. *Études sur le latin des chrétiens. Tome I: Le latin des chrétiens. 2ème ed.* Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 1961.

_____. *Études sur le latin des chrétiens. Tome II: Le latin chrétien et médieval.* Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 1961.

_____. *Études sur le latin des chrétiens. Tome III: Latin chrétien et liturgique.* Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 1965.

_____. *Études sur le latin des chrétiens. Tome IV: Études sur le latin des chrétiens.* Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 1977.

MOISÉS, Massaud. *Dicionário de Termos Literários*. São Paulo: Cultrix, 1999.

MORENO, Arley. *Wittgenstein: Os Labirintos da Linguagem. Ensaio Introdutório.* Campinas: Unicamp ed., 2000.

MORESCHINI, Claudio; NORELLI, Enrico. *História da Literatura cristã antiga, grega e latina: Vol. II - Tomo I: Do Concílio de Niceia ao início da Idade Média.* São Paulo: Loyola, 2000.

_____. *História da Literatura cristã antiga, grega e latina: Vol. II - Tomo 2: Do Concílio de Niceia ao início da Idade Média.* São Paulo: Loyola, 2000b.

_____. *História da Literatura Cristã Antiga, grega e latina. Vol. I – de Paulo à Era Constantiniana*. São Paulo: Loyola, 1996.

NATANSON, Maurice; JOHNSTONE JR., Henry (Editors). *Philosophy, Rhetoric and Argumentation.* Pennsylvania: The Pennsylvania State Press, 1965.

NATE, Richard. "Allegory." In: SLOANE, Thomas O. (Ed.) *Encyclopedia of Rhetoric*. Oxford: Oxford University Press, 2001, pp. 18-20.

NESTLE, Erwin; ALAND, Kurt. *Nouum Testamenum Graece et Latine*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2005.

NIETZSCHE, F. Curso de retórica (Trad. Maria Cecília Miranda Coelho). In: GÓRGIAS. *Tratado do Não-ente; Elogio de Helena.* São Paulo: Depto. de Filosofia/USP, 1999b, p. 29-69.

_____. *O Nascimento da Tragédia ou Helenismo e Pessimismo*. (Tradução, notas e posfácio de J. Guinsburg.) São Paulo: Cia. das Letras, 2007.

_____. *Da retórica.* (Prefácio de Tito Cardoso e Cunha.) 2.ed. Lisboa: Vega, 1999.

_____. *Escritos sobre retórica.* (Edición y traducción de Luis Enrique de Santiago Guervós.) Madrid: Trotta, 2000.

_____. *Rhétorique et Langage.* (Textes traduits, présentés et annotés par Philippe Lacoue-Labarthe et Jean-Luc Nancy.) Chatou: Les Éditions de La Transparence, 2008.

NIGHTINGALE, Andrea Wilson. *Genres in Dialogue: Plato and the Construct of Philosophy.* Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

NOVAES, Moacyr A. *A Razão em Exercício. Estudos sobre a Filosofia de Agostinho*. São Paulo: Discurso Editorial, 2007.

NUNES, Benedito. "Poesia e filosofia, uma transa." In: _____. *Ensaios Filosóficos* (Org. Victor Sales Pinheiro). São Paulo: Martins Fontes, 2010, pp. 1-25

_____. "À margem do estruturalismo." In: _____. *Ensaios Filosóficos* (Org. Victor S. Pinheiro). São Paulo: Martins Fontes, 2010, pp. 257-261

_____. "A voz inaudível de Deus". In: _____. *Ensaios Filosóficos* (Org. Victor Sales Pinheiro). São Paulo: Martins Fontes, 2010, pp. 357-362

_____. "O saber filosófico ou Oralidade e escrita em filosofia." In:_____. *Ensaios Filosóficos* (Org. Victor S. Pinheiro). São Paulo: Martins Fontes, 2010, pp. 26-42

_____. *Passagem para o poético: Filosofia e poesia em Heidegger.* São Paulo: Ática, 1986.

O'CONNELL, Robert J. *Saint Augustine's Platonism.* Villanova: Villanova University Press, 1981. (Augustinian Institute - The Saint Augustine Lecture Series.)

_____. *Imagination and Metaphysics in St. Augustine.* Milwaukee: Marquette University Press, 1986.

_____. *Soundings in St. Augustine's Imagination.* New York : Fordham University Press, 1994.

OGDEN, C.K; RICHARDS, I. A. *The Meaning of Meaning. A Study of the Influence of Language upon Thought and of the Sciences of Symbolism.* (Introduction by Umberto Eco.) New York : Harvest, 1989.

ONG, Walter J. *Orality and Literacy. The Technologizing of the Word.* New York: Routledge, 2000.

PAFFENROTH, Kim; KENNEDY, Robert P. (Editors). *A Reader's Companion to Augustine's Confessions.* London: Westminster John Knox Press, 2003.

PARSONS, Sister Wilfrid. *A Study of The Vocabulary and Rhetoric of the Letters of Saint Augustine.* Washington, D.C.: The Catholic University Press of America, 1923.

PEABODY, Berkley. *The Winged Word: A Study in the Technique of Ancient Greek Oral Composition as Seen Principally Through Hesiod's* Works and Days. Albany: State University of New York Press, 1975.

PELIKAN, Jaroslav. *Divine Rhetoric: The Sermon on the Mount as Message and as Model in Augustine, Chrysostom and Luther.* Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 2001.

PÉPIN, Jean. "La fonction protreptique de l'allégorie". In: *Recherches Augustiniennes*, vol. 1. Paris: Études Augustiniennes, 1958, pp. 243-286. (Supplément: *Revue des Études Augustiniennes*.)

PERELMAN, Chaïm; OLBRECHTS-TYTECA, Lucie. *Tratado da argumentação: A nova retórica.* São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. *Retóricas.* São Paulo: Martins Fontes, 2004.

_____. *The Realm of Rhetoric.* Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1982.

PLATO. *Platonis Opera: Tomus II. Tetralogia III-IV continens.* (Recognouit breuitque adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet). Oxford: Oxford University Press, 1901.

_____. *Complete Works* (Edited, with Introduction and Notes, by J. Cooper). Indianapolis/ Cambridge: Hackett Publishing Company, 1997.

_____. *Euthyphro; Apology; Crito; Phaedo; Phaedrus* (Translated by Harold North Fowler). Cambridge (Massachusetts): Harvard University Press, 2005. (LOEB Classical Library, NR. 36.)

_____. *Phaedrus.* (Translated with an Introduction and Commentary by R. Hackforth). Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

_____. *Phaedrus.* (Translated with an Introduction and Notes by Christopher Rowe). New York: Penguin, 2005.

_____. *Phèdre.* (Texte établi et traduit par Léon Robin). 5.ème. éd. Paris: Les Belles Lettres, 1965.

PLEBE, Armando; EMANUELE, Pietro. *Manual de Retórica*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

PLETT, Heinrich F. “Figures of Speech.” In: SLOANE, Thomas O. (Ed.) *Encyclopedia of Rhetoric*. Oxford: Oxford University Press, 2001, pp. 309-314.

PLOTIN. *Ennéades I-VI.* (Texte établi et traduit par Émile Bréhier). *4ème tirage*. Paris: Les Belles Lettres, 1976. (Tomes I-VII.)

PROTOPAPAS-MARNELI, Maria. *La Rhétorique des Stoïciens.* Paris: Harmattan, 2002.

PRZYWARA, Erich. *Augustin: Passions et destins de l’Occident*. Paris: Cerf, 1987.

QUASTEN, Johannes. *Patrology*. *Vol. I: The Beginnings of Patristic Literature From the Apostles Creed to Irenaeus.* Notre Dame: Christian Classics, Ave Maria Press, Inc., 1986.

_____. *Patrology*. *Vol. II: The Ante-Nicene Literature after Irenaeus.* Notre Dame: Christian Classics, Ave Maria Press, Inc., 1986.

_____. *Patrology*. *Vol.III- IV: The Golden Age of Latin Patristic Literature From the Council of Nicea to the Council of Chalcedon.* Notre Dame: Christian Classics, Ave Maria Press, 1986.

QUINN, Arthur. *Figures of Speech. 60 Ways to turn a phrase*. New York: Routledge, 1982.

QUINTILIAN. *The Orator’s Education.* (Edited and translated by Donald A. Russell.) Cambridge: Harvard University Press, 2001. (LOEB Classical Library, Books & volumes: 1-2, v. 124; 3-5, v. 125; 6-8, v. 126; 9-10, v.127; 11-12, v. 494.)

RAHLFS, Alfred. *Septuaginta: Id est Vetus Testamentum Graece iuxta LXX interpretes.* Edidit Alfred Rahlfs. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2004.

REBOUL, Olivier. *Introdução à retórica.* São Paulo: Martins Fontes, 2000.

_____. *La Rhétorique.* Paris: PUF, 1984.

RHEE, Helen. *Early Christian Literature: Christ and Culture in the Second and Third Centuries.* New York : Routledge, 2005.

RICHARDS, I. A. *Poetries and Sciences.* New York: Norton, 1970.

_____. *The Philosophy of Rhetoric.* Oxford: Oxford University Press, 1965.

RICOEUR, Paul. *A Metáfora Viva*. 2.ª ed. São Paulo: Loyola, 2005.

_____. “Entre retórica e poética: Aristóteles.” In: _____. *A metáfora viva.* São Paulo: Loyola, s.d., p. 17-75.

ROBBINS, Vernon K. *The Tapestry of Early Christian Discourse: Rhetoric, Society and Ideology.* New York: Routledge, 1996.

ROWE, Christopher. *Plato and the Art of Philosophical Writing.* Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

_____. *Plato.* 2nd. Ed. London: Bristol Classical Press, 2009.

RUSSELL, Bertrand. *A History of Western Philosophy*. New York: A Touchtone Book, 1970. (Versão digital: London: Routledge, 2004. E-book. ISBN 978-0-203-57418-4. Disponível em: <www.eBookstore.tandf.co.uk.>).

SCHIAPPA, Edward. *The Beginnings of Rhetorical Theory in Classical Greece.* New Haven: Yale University Press, 1999.

SHERRY, Richard. *A Treatise of Schemes and Tropes.* Memphis: General Books, 2010.

SIPIORA, Phillip ; BRAUMLIN, James S. (Editors). *Rhetoric and* Kairos. *Essays in History, Theory and Praxis.* Albany: State University of New York Press, 2002.

SLOANE, Thomas O. (Editor in Chief). *Encyclopedia of Rhetoric.* Oxford: Oxford University Press, 2001.

SPENCE, Sarah. *Rhetorics of Reason and Desire. Vergil, Augustine and the Troubadours.* Ithaca, New York, Cornell University Press, 1988.

SPENCER, Herbert. *The Philosophy of the Style.* Forgotten Books, 2008.

STOCK, Brian. *Augustine the reader: meditation, self-knowledge, and the ethics of interpretation.* Cambridge: Harvard University Press, 1998.

SUTHERLAND, Christine Mason. "Love as Rhetorcial Principle: The Relationship Between Content and Style in the Rhetoric of St. Augustine." In : MEYNELL, Hugo A. (Editor). *Grace, Politics & Desire: Essays on Augustine.* Calgary, Alberta: The University of Calgary Press, 1990, pp. 139-154.

SUTTON, Jane. "Kairós." In: SLOANE, Thomas O. (Ed.) *Encyclopedia of Rhetoric*. Oxford: Oxford University Press, 2001, pp. 413-417.

SWEENEY, Eileen C. *Anselm of Canterbury and The Desire of the Word.* Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2012.

TACITUS. *Agricola. Germania. Dialogus.* (Translated by M. Hutton, W. Peterson; revised by R. M. Ogilvie; E. H. Warmington; M. Winterbottom.) Cambridge: Harvard University Press, 2006. (LOEB Classical Library, 35.)

TELES, Gilberto Mendonça. *Retórica do Silêncio. Teoria e Prática do Texto Literário.* 2.ª ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1989. (Introdução: Um Discurso Paralelo, pp. 4-22; Teoria da Linguagem Literária, pp. 26-31.)

TEOPHILUS OF ANTIOCH. *Ad Autolycum*. (Text and translation by Robert M. Grant.) Oxford: Clarendon Press, 1970.

THÉOPHILE D'ANTIOCHE. *Trois livres a Autolycum.* (Traduction de Jean Sender. Introduction et notes de Gustave Bardy.) Paris : Cerf, 1948 (Sources Chrétiennes, 20).

TESKE, Roland J. *To Know God and the Soul. Essays on the thought of St. Augustine.* Washington: The Catholic University of America Press, 2008.

TOO, Yun Lee. "Epideictic Genre." In: SLOANE, Thomas O. (Ed.) *Encyclopedia of Rhetoric*. Oxford: Oxford University Press, 2001, pp. 251-257.

TOUBOULIC, Anne-Isabelle. “Les Valeurs d’ordo chez Saint Augustin.” In: *Revue des Études Augustiniennes,* Paris, n. 45, p. 295-334, 1999.

TOULMIN, Stephen E. *Os usos do argumento.* São Paulo : Martins Fontes, 2006.

TOYE, Richard. *Rhetoric*. Oxford: Oxford University Press, 2013. (A Very Short Introduction, n.º 346.)

TYLER, Peter. *Return to the Mystical: Ludwig Wittgenstein, Teresa of Avila and the Christian Mystical Tradition.* London: Continuum International Publishing Group, 2011.

VAN BAVEL, T. J. *The Longing of the Heart. Augustine’s doctrine on Prayer.* Leuven-Walpole, MA: Peeters, 2009.

VANCE, Eugene. *Mervelous Signals. Poetics and Sign Theory in the Middle Ages.* Lincoln (Nebraska): University of Nebraska Press, 1989.

VERDICCHIO, Massimo; BURCH, Robert (Editors). *Between Philosophy and Poetry: Writing, rhythm, history.* New York: Continuum, 2002.

VERHEIJEN, O.E.S.A, Melchior. *Eloquentia Pedisequa: Observations sur Le Style des Confessions de St. Augustin.* Nijmegen: Dekker & Van de Vegt N.V., 1949.

VERNANT, Jean-Pierre. *As Origens do Pensamento Grego*. Trad. Íris B. da Fonseca. 18.ª ed. Rio de Janeiro: Difel, 2009.

VERWILGHEN, Albert. *Christologie et Spiritualité selon Saint Augustin.* Paris: Beauchesne, 1985.

VICKERS, Brian. “Philosophy.” In: SLOANE, Thomas O. (Ed.) *Encyclopedia of Rhetoric*. Oxford: Oxford University Press, 2001, pp. 583-592.

VINCENT, Monique. *Saint Augustin Maître de Prière.* Paris: Beauchesne, 1990.

WELLS, Susan. “Lógos.” In: SLOANE, Thomas O. (Ed.) *Encyclopedia of Rhetoric*. Oxford: Oxford University Press, 2001, pp. 456-268.

WERLE, Marco A. *Poesia e pensamento em Hölderlin e Heidegger*. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

WHITMAN, Jon. *Allegory. The Dynamics of an Ancient and Medieval Technique.* Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1987.

WHITMARSH, Tim. *The Second Sophistic.* Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

WITHERINGTON III, Ben. *New Testament Rhetoric: An Introductory Guide to the Art of Persuasion in and of the New Testament.* Eugene, Oregon: Cascade, 2009.

YANNARAS, Christos. *On The Absence and Unknowability of God. Heidegger and the Areopagite*. London: Clark International, 2005.

APÊNDICES

APÊNDICE A

Filosofia e retórica : algumas considerações

> Mas eu, de minha parte, não estava de acordo com aqueles homens, nem com o inventor e príncipe destas discussões, de longe o mais sério e eloquente de todos eles quando se trata de proferir discursos, Platão, cujo *Górgias* diligentemente li quando estava então em Atenas na companhia de Cármides. O que sobretudo me chamava a atenção naquele livro era que Platão, ao rir-se dos oradores, parecia ser ele mesmo o maior de todos os oradores [*orator summus*].
>
> CÍCERO
> *De oratore* (1,11,47)[565]

Os desafios que Platão enfrentou com sua proposta de "segunda navegação" (*δεύτερος πλοῦς*) são muito semelhantes aos de Agostinho, quando empreende falar de Deus. De fato, como tratar do mundo das ideias, do inteligível, do absoluto, da substância que verdadeiramente é (*οὐσία ὄντως οὖσα*), numa palavra, do que é impredicável? Como, enfim, senão pelos mecanismos e atributos "mágicos" da arte da linguagem (*τέχνη ῥητορική*), por cuja aplicação e propaganda Platão tanto fizera criticar Górgias, Protágoras e demais sofistas? Pois bem, se a crítica se devia à má retórica e, no segundo livro da *República* (377a-383c.), aos poetas como Homero e Hesíodo, a boa retórica, com seus mecanismos todos de expressão e persuasão, e também a linguagem poética, elevada como um *carmen* sagrado, estariam isentas ambas de responsabilidade, podendo, sim, servir aos seus propósitos de "elevação"[566] pelo discurso. Destarte, recorre Platão ao mito, à poesia, às figuras retóricas, à anáfora, ao hipérbaton, às metáforas, às antíteses, às hipérboles entre outros tantos recursos que um desavisado leitor poderia crer impensável na prosa daquele que sugeriu a própria expulsão dos poetas da *pólis* em seu projeto utópico de *polīteía*[567]. No *Fedro*, por exemplo, finda a demonstração estritamente racional (*ἀπόδειξις*) que pretendia justificar imortalidade da alma[568], Platão, através da personagem de Sócrates, sente a necessidade do recurso a um mito para então des-

---

[565] Cícero (*De oratore* 1,11,47): *"Sed ego neque illis assentiebar neque harum disputationum inuentori et principi, longe omnium* in dicendo grauissimo et eloquentissimo, *Platoni cuius tum Athenis cum Charmada diligentius legi* Gorgiam, *quo in libro in hoc maxime admirabar Platonem quod mihi in oratoribus irridendis ipse esse* orator summus *uidebatur"*.

[566] Veja-se, por exemplo, no *Banquete* (211c1-2), a subida ou, literalmente, o "retorno para cima" (*ἐπανιέναι*), rumo à contemplação do belo, utilizando as belezas menores como degraus duma escada: "[…] começando a partir destas belezas [aparentes], [deve], por causa daquela beleza [suprema], voltar para cima [*ἐπανέρχομαι*] sempre, como [quem] se serve dos degraus duma escada" ([…] *ἀρχόμενον ἀπὸ τῶνδε τῶν καλῶν ἐκείνου ἕνεκα τοῦ καλοῦ ἀεὶ ἐπανιέναι, ὥσπερ ἐπαναβασμοῖς χρώμενον*…).

[567] (*Rep.* 2, 377a-383c.)

[568] (*Fedro*, 245c-246a.)

crevê-la, ou, quando não, limitar-se a dar alguns detalhes sobre ela, tema que, segundo Hackforth (2001, p. 64), requeria uma linguagem bem distinta:

> A imortalidade da alma é estabelecida por um argumento que, conquanto não esteja em forma dialógica, é essencialmente dialético, tido por Platão como incontroverso; mas o modo de sua existência, seja encarnada ou desencarnada, só pode ser narrado por meio de mito, de modo figurado e alegórico, com descrições imaginativas; e conforme afirma Sócrates na abertura da passagem seguinte, ele não pode descrever os atributos da alma (*οἷον ἔστι*), mas apenas ao que se assemelha (*ᾧ ἔοικε*, 246a).[569]

Essa necessidade de encontrar um modo de dizer todo especial também foi reconhecida por Nietzsche, em uma de suas primeiras obras, *O Nascimento da Tragédia*, onde reconhece Platão ter precisado "por necessidades inteiramente artísticas, criar uma forma de arte", que pairasse "no meio, entre narrativa, lírica, drama, entre prosa e poesia", uma forma de arte que não apenas possuísse "parentesco interno justamente com as formas de arte vigentes e por ele repelidas", mas que se subordinasse à própria filosofia, passando doravante a lhe servir na qualidade de *ancilla*, "serva" (2007, pp. 85-86).[570]

Pois bem, de volta ao *Fedro*, depois de concluir a *apódeiksis* sobre a imortalidade da alma, Sócrates inicia (246a-247c) o tratamento da questão sobre a sua natureza ou forma; tema esse a que, conforme previra pouco antes (245c), não sem uma boa dose de ironia, apenas os sábios dariam crédito. Essa desconfiança sem dúvida não se referia à demonstração dialética acerca da imortalidade da alma, e sim ao que se segue, o tratamento mítico sobre a sua natureza. Com efeito, confessa Sócrates que a tarefa de descrever a natureza da alma, do mesmo modo como se tratou da questão de sua imortali-

---

[569] *"[At the end of the last section Socrates said 'Here then our proof begins'; and it is with proof, ἀπόδειξις, that he does begin; though he will continue with something else, namely, Platonic myth.] The immortality of the soul is established by an argument which, though not in dialogue, is essentially dialectical, and regarded by Plato as incontrovertible; but the mode of its existence whether incarnate or discarnate can only be told in terms of myth, in figures and allegories and imaginative descriptions; as Socrates says at the opening of our next section, he cannot tell what attributes the soul has* (*οἷον ἔστι*), *but only what it resembles* (*ᾧ ἔοικε, 246a*)*".*

[570] "[...] o jovem poeta trágico chamado Platão queimou, antes de tudo, os seus poemas, a fim de poder tornar-se discípulo de Sócrates. [...] ele que, na condenação da tragédia e da arte em geral, não fica atrás do ingênuo cinismo de seu mestre, precisou, por necessidades inteiramente artísticas, criar uma forma de arte que tem parentesco interno justamente com as formas de arte vigentes e por ele repelidas. [...] Se a tragédia havia absorvido em si todos os gêneros de arte anteriores, cabe dizer o mesmo, por sua vez, do diálogo platônico, o qual, nascido, por mistura, de todos os estilos e formas precedentes, paira no meio, entre narrativa, lírica, drama, entre prosa e poesia, e com isso infringe igualmente a severa lei antiga da unidade da forma linguística; caminho esse por onde os escritores cínicos foram ainda mais longe, atingindo a máxima variegação do estilo, na constante oscilação entre formas métricas e prosaicas [...]. O diálogo platônico foi, por assim dizer, o bote em que a velha poesia naufragante se salvou [...] Na realidade, Platão proporcionou a toda a posteridade o protótipo de uma nova forma de arte, o protótipo do romance, que é mister considerar como a fábula esópica infinitamente intensificada, onde a poesia vive com a filosofia dialética em uma relação hierárquica semelhante à que essa mesma filosofia manteve, durante muitos séculos, com a teologia, isto é, como *ancilla* [...]. Essa foi a nova posição a que Platão, sob a pressão demoníaca de Sócrates, arrastou a poesia" (NIETZSCHE, 2007, pp. 85-86).

dade, seria exclusiva a uma divindade; todavia, limitar-se a descrever aquilo "a que se assemelha" a alma, isso, sim, seria humanamente possível. Será assim, então, o discurso que irá apresentar Sócrates: um discurso de tipo mítico, que serve ao propósito de dizer "a verdade possível" acerca da natureza da alma, ou antes, aquilo a que se assemelha: uma aproximação, *oblíqua*, na impossibilidade de se acessar a própria Verdade. Nessa alegoria segundo a interessante proposta taxonômica de Frutiger (*apud* Hackforth, 2001, p. 72), funciona o mito como complemento do discurso racional:

> Completar os resultados do *λόγος*, expandi-los além dos limites da razão pura, assumir o lugar da dialética, por meio de um *δεύτερος πλοῦς* [segunda navegação], quando esta se depara com algum mistério impenetrável — esta é, pois, a função dos mitos, que denominamos paracientíficos, na falta dum melhor designativo.[571]

No entanto, ao contrário do que se poderia supor, nem tudo o que consta do mito é passível de ser traduzido de modo racional, adverte Hackforth (2001, p. 72), pois

> [...] há muito na presente seção e nas páginas que se seguem que não pode ser traduzido deste modo, e que Platão não tenciona seja traduzido. De fato, a maior parte do mito é a visão dum poeta cujas imagens não constituem uma doutrina oculta, mas emanam duma *intuição não-racional*. Portanto, o leitor deve permitir que suas faculdades racionais e críticas sejam suspensas à medida que for lendo, e tentar sentir com o poeta ao invés de querer "compreendê-lo" e transformar sua poesia em prosa.[572]

E por que não tencionaria Platão fosse tudo traduzido em seu mito, senão pelo mesmo motivo já aludido um sem-número de vezes no corpo deste trabalho, a inefabilidade do tema, conforme o próprio filósofo reconheceria em sua *Carta VII* (341c-d), ao ironizar os que pretendiam saber e ensinar doutrinas suas acerca das ideias, que, segundo ele mesmo, não admitiam qualquer expressão verbal:

> Não há como, segundo a minha opinião, estes homens compreendam qualquer coisa a respeito desse assunto. E sobre isso não há escrito meu nem jamais poderia haver, porque de modo algum isso pode ser enunciado em palavras, como outras matérias de conhecimento [...].[573]

Ora, se o discurso platônico se viu forçado a sobrecarregar-se de mecanismos retóricos (contrariamente a toda expectativa, tendo em vista suas críticas ferozes contra

---

[571] *"[Of the third class, to which he [Frutiger, in:* Mythes de Platon*, p. 223] assigns our present myth, he writes:] 'To complete the results of λόγος, to extend them beyond the limits of pure reason, to take the place, by way of δεύτερος πλοῦς, of dialectic when it comes up against some impenetrable mystery — that is the function of those myths, for want of a better epithet, we have called parascientific'."*.

[572] *"But there is much in the present section and in the pages which follow that cannot be so translated, and that Plato does not intend to be translated; for the most part the myth is the vision of a poet whose images are not disguised doctrine but spring from a non-rational intuition: the reader must therefore allow his rational and critical faculty to be suspended as he reads, seeking to feel with the poet rather than 'understand' him and turn his poetry into prose"*.

[573] (*Carta VII*, 341c-d): "*τούτους οὐκ ἔστι κατά γε τὴν ἐμὴν δόξαν περὶ τοῦ πράγματος ἐπαΐειν οὐδέν. οὔκουν ἐμόν γε περὶ αὐτῶν ἔστι σύγγραμμα οὐδὲ μήποτε γένηται· ῥητὸν γὰρ οὐδαμῶς ἐστὶν ὡς ἄλλα μαθήματα* [...]".

o que reputava má retórica), como um último recurso para tentar superar os limites impostos pelo *lógos* e a inapreensibilidade do tema, como se depreende do excerto supracitado de sua sétima carta, que dizer dum discurso voltado às realidades do mundo infraceleste (*ὑπουράνιος τόπος*), como se dá no caso de seu epígono Aristóteles? Se para tratar da região supraceleste (*ὑπερουράνιος τόπος*) das ideias, fez-se mister o recurso a uma argumentação figurada, baseada em exemplos, analogias, imagens, que se deu via de regra pelo emprego da alegoria mítica, embebida num sem-número de figuras retóricas, imagina-se que para tratar da região infraceleste, das realidades consideradas científicas da *φύσις*, como fez Aristóteles em grande parte de seu *corpus*, o recurso à retórica fosse completamente dispensável.

No entanto, se se investigue a obra filósofo macedônio, é possível surpreender-se com a discrepância que se depara no que respeita à definição de conhecimento e seus métodos de aquisição e o que se percebe em sua escritura, o que não exclui de modo algum a que se diz científica. Ora, a definição aristotélica para um conhecimento de tipo científico (*ἐπιστήμη*) pode ser encontrada logo no início dos *Analíticos Posteriores* (71b,9-12), onde diz o filósofo que saber algo (*ἐπίστασθαι*) de modo absoluto ou *simpliciter* (*ἁπλῶς*)[574], é estar convicto de que a causa por que algo ocorre (*τήν τ' αἰτίαν* [...] *δι' ἣν τὸ πρᾶγμά ἐστιν*) é realmente a causa daquilo mesmo que se observou (*ἐκείνου ἀτία ἐστί*) e que o que se observou não pode dar-se de outro modo (*μὴ ἐνδέχεσθαι ἄλλως*). Em sendo a causa (*αἰτία*) assim tão essencial para o conhecimento, tem-se que toda atividade intelectual (*διανοητικὴ*), seja a do ensino (*διδασκαλία*) ou a da aprendizagem (*μάθησις*), conforme explica o filósofo (71a,1-2), tem procedência em algum tipo de conhecimento que é pré-existente (*ἐκ προϋπαρχούσης γνώσεως*), podendo dizer-se que a regra vale também para o silogismo que se denomina demonstrativo (*συλλογισμὸν ὃν καλοῦμεν ἀπόδειξιν*), mecanismo lógico sobre o qual se erige o corpo de conhecimentos denominados científicos, e que precisa estar assentado em algo que seja anterior e melhor conhecido do que a conclusão a que se pretende chegar (72a,25-30), isto é, as premissas, as quais devem remeter a princípios verdadeiros, necessários, universais e que sejam intuídos de imediato. Tem-se, no fim, que as bases sobre as quais se constroem os silogismos assemelham-se àquilo sobre o que se assentam os teoremas matemáticos, o axiomas. Entretanto, essas "diretrizes" científicas expostas por Aristóte-

[574] Aristóteles contrapõe aqui o conhecimento que se diz científico (*ἐπίστασθαι*) e absoluto (*ἁπλῶς*), que é quando se conhece algo, como o sujeito ou substância da proposição (*ὑποκείμενον*), em si mesmo, ao modo de conhecer que diz ser típico dos sofistas (*τὸν σοφιστικὸν τρόπον*), um conhecimento de tipo acidental, isto é, que se dá pela predicação (*κατὰ συμβεβηκός*) e não de modo direto.

les nos *Analíticos Posteriores*, sustentadas por conhecimentos axiomáticos pré-existentes, não guardam semelhança nenhuma com a metodologia de seu próprio *corpus* científico, como se percebe pela leitura de suas obras, o que tem sido apontado por inúmeros pesquisadores da história da filosofia, conforme observa o filósofo britânico Kenny (2010, pp. 133-134):

> Há um problema não resolvido no que respeita à descrição de ciência nos *Analíticos Posteriores*: não há semelhança alguma com o *corpus* existente das próprias obras científicas de Aristóteles. Gerações de acadêmicos têm tentado em vão encontrar em seus escritos uma única instância de silogismo demonstrativo. Apenas para deixar claro, os *Analíticos Posteriores* não são um tratado acerca do método científico, mas apenas uma série de diretrizes para a exposição de tipo científico. Entretanto, os tratados de Aristóteles têm caráter expositivo, não metodológico, e eles nem mesmo se aproximam do padrão dos *Analíticos Posteriores.* [§] E não é apenas o *corpus* aristotélico que carece duma ciência aristotélica: a história toda dos empreendimentos científicos não contém nenhuma instância perfeita de ciência desse tipo. Muitos dos exemplos dados por Aristóteles são retirados da aritmética e da geometria, e seu pensamento estava claramente influenciado pelos matemáticos de seu tempo. Quando, depois da morte de Aristóteles, Euclides [de Alexandria, *fl. c.* 300 a.C.] apresenta sua geometria axiomática [nos *Elementos*, *Στοιχεῖα*], era como se o ideal científico dos *Analíticos Posteriores* tivesse sido cumprido. No entanto, depois de mais de dois mil anos, descobriu-se que um dos axiomas de Euclides carecia da autoevidência necessária. Destino semelhante, no século XX, abateu-se sobre o projeto de Gottlob Frege duma lógica e aritmética axiomáticas. A tentativa de Spinoza, no século XVII, de tornar a própria filosofia axiomática, serviu apenas para mostrar que o ideal sustentado nos *Analíticos Posteriores* se tratava duma quimera.[575]

E cabe indagar-se aqui do motivo por que a obra de Aristóteles não ter sido escrita segundo sua própria proposta para uma linguagem científica? Mesmo quando trata de problemas relativos ao mundo natural (*φύσις*), o filósofo não escreve uma obra por meio de silogismos, como se deu ao trabalho de apresentar e demonstrar no *Órganon*. Teria isso, por sua vez, alguma relação com fato de outros importantes filósofos tampouco ter recorrido a uma linguagem exclusivamente apodíctica para suas obras, começando por Platão, sem deixar de parte Agostinho, Anselmo, e mesmo Descartes ou um

---

[575] *"There is an unsolved problem about the account of science in the* Posterior Analytics*: it bears no resemblance to the substantial corpus of Aristotle's own scientific works. Generations of scholars have tried in vain to find in his writings a single instance of a demonstrative syllogism. To be sure, the* Posterior Analytics *is not a treatise on scientific method, but a set of guidelines for scientific exposition. But Aristotle's treatises are themselves expository, not methodological, and they do not even approximate to the pattern of the* Posterior Analytics. *[§] It is not only the Aristotelian* corpus *that lacks an Aristotelian science: the whole history of scientific endeavour contains no perfect instance of any such science. Many of the examples given by Aristotle are drawn from arithmetic and geometry, and his thought was clearly influenced by the mathematicians of the time. When, after Aristotle's death, Euclid presented his axiomatized geometry, it looked as if the scientific ideal of the* Posterior Analytics *had been fulfilled: but after more than two millennia it was discovered that one of Euclid's axioms lacked the necessary self-evidence. A similar fate, in the twentieth century, overtook Gottlob Frege's project of axiomatizing logic and arithmetic. Spinoza's seventeenth-century attempt to axiomatize philosophy itself served only to show that the ideal held up in the* Posterior Analytics *was a will-o'-the-whisp."*

matemático como Pascal, para não mencionar Nietzsche e Wittgenstein, entre incontáveis outros? No fim, seria mesmo possível um discurso exclusivamente apodíctico e impessoal? No caso das coisas divinas, parece que o mito, ao menos para Platão, é uma opção, por ser o tema inapreensível. E no caso aristotélico, para obras de cunho científico, sobre o mundo da *phúsis*, bem abaixo do *huperouránios tópos*, como se explica o fato de, não obstante ter apresentado o silogismo demonstrativo no *Órganon*, restringir-se, quando muito, a um ou outro entimema (*ἐνθύμημα*), argumentando, via de regra, por meio de exemplos (*παραδείγματα*), recurso esse que relega à argumentação de tipo retórico, como se pode verificar nos próprios *Analíticos posteriores* (1,1 71a,9-10)?

> [...] e é desse mesmo modo também que os [argumentos] retóricos se fazem persuasivos: seja por meio de exemplos, que é uma espécie de indução, seja por meio de entimemas, que são uma espécie de silogismo.[576]

Ao que parece, torna-se bem difícil encontrar algum discurso, por mais científico se o considere, que esteja totalmente isento das marcas do sujeito e de todos os recursos cabíveis para a exposição das ideias, segundo a natureza do tema. Desafiador, numa palavra final, argumentar prescindindo da indução dos exemplos e analogias de toda sorte, e principalmente prescindindo de pontos de partida (*ἀρχαί*) não comprovados, isto é, de premissas apenas prováveis, como se dá na argumentação de tipo retórico. Talvez isso se deva simplesmente ao fato de que a filosofia guarda algo em comum com a retórica, como bem aponta IJsseling (1976, pp. 3-4):

> [...] Não se pode negar, porém, que textos filosóficos são de fato *textos*. E um texto se presta à análise retórica. [...] A atenção [nos dias de hoje] não se dirige em primeiro plano ao conteúdo da filosofia, mas à sua *forma*, que é um problema retórico. [§] Inclusa na forma da filosofia está sua *textualidade*. A característica mais negligenciada da filosofia, mas ao mesmo tempo a mais formal e mais geral, é que consiste dum *grupo de textos*. Estes textos podem ter um caráter bastante amplo: livros e artigos, comunicações, aulas, e mesmo diários, romances, peças teatrais e poemas. A despeito do fato de que os filósofos diferem grandemente entre si [...] o que é comum entre eles é o fato de que sua filosofia consiste de *textos*. O único acesso à sua filosofia se dá por meio da leitura de seus trabalhos e da audição de suas aulas. E mesmo que alguém queira construir a sua própria filosofia, consistiria ela ainda uma vez de textos, e mesmo esta filosofia, que alguém gostaria de denominar sua própria, só é possível por causa de outros textos. [§] Os textos filosóficos são provavelmente bastante distintos de textos não-filosóficos. Além do mais, os textos variam em muitos aspectos de um filósofo para outro. Entre outras coisas, eles variam com respeito à sua construção e seu estilo, à escolha do vocabulário e à maneira de argumentar, ao tema e à intenção. E ainda assim eles concordam em muitos aspectos. Eles estão estruturados de uma maneira ou de outra, além de exibir um número de qualidades de estilo particulares e comuns. Em todos esses textos há uma certa quantidade de informação e de

---

[576] (ΑΝΑΛΥΤΙΚΑ ΥΣΤΕΡΑ 1,1 71a,9-10): "[...] *ὡς δ' αὔτως καὶ οἱ ῥήτορικοὶ συμπείθουσιν· ἢ γὰρ διὰ παραδειγμάτων, ὅ ἐστιν ἐπαγωγή, ἢ δι' ἐνθυμημάτων, ὅπερ ἐστὶ συλλογισμός*."

> argumentação, contendo um número de elementos informativos e persuasivos. [...][577]

Por outro lado, além da questão da textualidade, pode-se encontrar ainda uma outra razão para o recurso à escrita que se diz retórica, em detrimento da exclusivamente apodíctica, por parte dos filósofos de todos os tempos. Exatamente pelo fato de não dizer tudo, ou seja, por não explicitar suas premissas, o discurso que se diz argumentativo é mais poderoso que o lógico, cuja força reside em sua própria fraqueza, a rigidez de suas premissas. E mais, pode-se arriscar dizer ainda que o raciocínio retórico em certo sentido é mais filosófico que o lógico, pois ao deixar oculta a conclusão ou uma das premissas, ao modo dum *entimema*, incita o interlocutor a inferi-las por suas próprias forças, como dá conta de explicar Meyer (2007, pp. 72-75):

> Para Aristóteles, o raciocínio argumentativo, ou *entimema*, é um silogismo imperfeito, pois falta a ele uma das duas premissas, e algumas vezes até mesmo a conclusão é apenas sugerida. Como é dito nos *Primeiros Analíticos* (1, 24b18-22), um silogismo é um raciocínio para o qual, uma vez algo posto, algo *diferente* decorre daí. [...] para Aristóteles, o modelo, a norma, é a lógica, em que todas as premissas são especificadas, para que a conclusão delas decorra necessariamente, sem possibilidade de questionamento [...] Como não é esse o caso em retórica, o raciocínio parece frágil. O interlocutor pode sempre se opor ao que é dito. Deixando a conclusão oculta, deixamos também ao interlocutor a preocupação de inferir, e ele ficará tanto mais convencido quanto mais tiver o sentimento de ter chegado por si mesmo a essa conclusão. Da mesma forma, não estipulando todas as premissas, o locutor se poupa da preocupação de ter a atenção voltada para premissas muitas vezes contestáveis. [...] O raciocínio argumentativo é portanto *mais forte* do que se o exprimíssemos logicamente, com todas as suas premissas explícitas, pois ao fazer isso perceberíamos imediatamente a sua fragilidade. Quanto ao raciocínio lógico, ele põe todas as premissas em cima da mesa: "Todos os homens são mortais. Sócrates é homem. Portanto, Sócrates é mortal". A explicitação de todas as premissas parece reforçar o raciocínio, já que a conclusão se torna indubitável, mas o limita fortemente, em razão das proposições suplementares que é preciso supor — e isso os lógicos raramente querem perceber. No entanto, é preciso inverter o ponto de vista logicista de Aristóteles [...] Se o raciocínio lógico torna sua conclusão incontestável, é porque exclui toda alternativa, tanto sobre o sujeito quanto sobre o predicado, de onde as duas

---

[577] *"[...] It cannot be denied, however, that philosophical texts are indeed texts. And a text lends itself to rhetorical analysis. [...] Attention is not directed in the first instance to the content of philosophy but rather to the form, which is a rhetorical problem. [§] Included in the form of philosophy is its textuality. The most neglected, but at the same time, most formal and general feature of philosophy is that it consists of a group of texts. These texts can be of a wide ranging character: books and articles, addresses, lectures, and even diaries, novels, plays and poems. Despite the fact that philosophers differ greatly among themselves [...] what is common to them all is that their philosophy consists of texts. The only access to their philosophy is through reading their works and listening to their lectures. Even if one desires to construct one's 'own' philosophy, it would consist once again of texts, and even this philosophy which one would like to call one's own is only possible because of other texts. [§] Philosophical texts are probably rather different from non-philosophical texts. Moreover the texts vary in many respects from philosopher to philosopher. Among other things, they differ with respect to construction and style, choice of vocabulary and way of arguing, theme and intention. And yet they agree in many respects. They are all structured in one way or another, and display a number of particular and common qualities of style. In all these texts there is a certain amount of information and argumentation, containing a number of informative and persuasive elements [...]."* (IJSSELING, 1976, pp. 3-4.)

> premissas. Se ele é sólido, é a custo de um bloqueio *a priori* que torna impossível qualquer questionamento. O preço para obter essa força é alto, e é evidentemente aí que se situa a fraqueza da lógica. Suas conclusões são corretas a custo de uma ausência total de flexibilidade no uso de respostas externas que podemos invocar, ao passo que a força da argumentação, apesar de sua problematicidade incontornável, se deve a essa abertura a múltiplas questões que sempre podem surgir, a respeito de respostas que propomos e que não podemos excluir, nem sequer sempre prever.

No entanto, isso não se traduz pela negação do rigor filosófico, admite Meyer (2007, pp. 97-98). Com efeito, o que se pretende, ao raciocinar, é atingir uma conclusão, ou antes, responder as perguntas que se fazem. Porém se a ciência logra fazê-lo pelo método lógico-experimental, ao testar todas as alternativas que vai descortinando, uma a uma, tendo sido resolvidas as questões anteriores, a filosofia, por sua vez, opera de modo distinto, pois as questões que se dizem filosóficas não se resolvem do mesmo modo. Pelo contrário, o filosófico permanece uma vez e sempre problemático[578]. Contudo, quando o problema não é dito de modo literal, aí então é que cabe à linguagem a tradução do que constitui um problema. De fato, a linguagem figurada implica na participação do leitor, que deve suprir as respostas que o texto não dá diretamente, apenas sugere, quando então a própria linguagem se faz objeto de discussão, tornando-se enigmática, misteriosa, indeterminada, indeterminação que se torna o seu próprio objeto:

> [...] quanto menos o problema é dito literalmente, mais é a textualidade, como forma, a encarregada de traduzir o que constitui um problema. Quanto mais o texto é figurativo (e não-mimético), mais o leitor (*páthos*) deve suprir as respostas do texto (*lógos*) e mais acentua a distância em relação ao narrador (*éthos*). Quanto mais o mundo comum se faz ausente, mais a linguagem que a ele se refere deixa de servir para tanto. Não se fala mais de um leitor sob o efeito do encanto, mas de um leitor interpelado, questionado, de uma linguagem que não é a do cotidiano, de uma problemática que é, ela mesma, sujeita à discussão. A linguagem é mais simbólica, mais enigmática, aumenta o fosso entre o literal e o figurado. Cresce a indeterminação, e ela acaba por ser seu próprio objeto [...] (MEYER, 2007, pp. 104).

---

[578] "Mas isso não se dá da mesma maneira em filosofia, em que as questões são radicais e sobrevivem às respostas que se sucedem na história. Ainda nos interrogamos sobre a liberdade, o mal, a verdade, a moral, a justiça, como fizeram os gregos. Todos esses 'objetos' suscitam dificuldades, o que faz da filosofia um questionamento; como ele é radical, deve em última análise recair no próprio questionamento. Isso condena o filósofo a andar em círculos? Evidentemente não: como ele somente tem à disposição o próprio questionamento para chegar às respostas — o que traduzimos habitualmente ao dizer que o filósofo não pode pressupor nada, além do fato de nada pressupor —, deve obter suas respostas unicamente da interrogação [...] O filósofo interroga essas questões. Suas respostas visam captá-las, explicitá-las, mantê-las vivas — em uma palavra, pensá-las de modo mais sistemático possível. A filosofia permanece portanto problemática em seus 'resultados', mesmo que articule as questões em respostas que as traduzem, ali onde a ciência, por exemplo, não se preocupa senão com as respostas e seu acúmulo. Dessa forma, a ciência progride, onde a filosofia volta incessantemente a seus temas originais, a seu originário, pois seu problema é originário. Nós lemos e leremos Platão sempre, ao passo que há muito deixamos de ler Arquimedes ou Newton." (MEYER, 2007, pp. 97-98.)

APÊNDICE B

As três funções retóricas nas *Confissões* : *delectare, docere, flectere*

Se os objetivos da retórica clássica, desde seus primórdios, eram não apenas levar à ação, mas igualmente instruir e deleitar, transparece que o *rhetor* Agostinho segue-os à risca nas *Confissões*, pois a linguagem de que se utiliza na obra não apenas deleita, como também ensina e comove, ou antes, empreende mover à ação.

Deleita (*delectare*), sem dúvida, pelos recursos inumeráveis que imprime à elocução, pelo ritmo de sua prosa, pela felicidade na escolha e no tratamento das questões abordadas, sem mencionar a tensão narrativa, as emoções que desperta e a profundidade da análise filosófica, e mesmo psicológica, dos temas e das personagens narrados. Deleita ainda, pode-se dizer, por constituir-se um clássico, ou então, conforme deliciosamente escreve Ítalo Calvino (1998, pp. 9-16), ao especular sobre os possíveis motivos pelos quais se devam frequentar as obras ditas clássicas, porque elas "nunca terminaram de dizer o que tinham para dizer" e, quando enfim chegam até nós, trazem "consigo as marcas das leituras que precederam a nossa e atrás de si os traços que deixaram na cultura ou nas culturas que atravessaram", provocando incessantemente "uma nuvem de discursos críticos sobre si", mas repelindo-os continuamente para longe. Cada um de nós tem "seu clássico", obtempera Calvino, aquela obra a que não se pode ficar indiferente, e que serve para definir cada um, "em relação e talvez em contraste" consigo mesmo[579].

E se deleita, é igualmente verdade que ensina (*docere*), fazendo-o por meio dos exemplos, de sua vida e da de seus amigos, personagens da parte dita biográfica da obra, mas principalmente por seus erros e consequentes sofrimentos, erros de que tem ciência e cuja culpa confessa; ensina ainda pela especulação, pelas indagações e divagações

[579] Calvino (1998, p. 16) conclui a passagem dizendo que, como Leopardi o entendia, devia ficar evidente a todos que "os clássicos servem para entender quem somos e aonde chegamos"; contudo, desdizendo-se logo na sequência, pondera que na verdade teria sido melhor reescrever todo o capítulo, para que não pensasse alguém que se deviam ler os clássicos por servirem para alguma coisa, pois "a única razão que se pode apresentar é que ler os clássicos é melhor do que não ler os clássicos". E mais, se alguém lhe objetasse não valer a pena tamanho esforço, na leitura das obras clássicas, lhe responderia citando uma pequenina fábula de Émile Cioran a respeito de Sócrates, onde conta-se que o velho filósofo se esmerava por aprender uma ária na flauta, mesmo quando lhe era preparada a cicuta, por cuja ingestão haveria de morrer, minutos depois; quando então, ao indagarem dele para que lhe serviria a inútil empresa naquela hora moribunda, teria respondido apenas: "para aprender esta ária antes de morrer".

filosóficas, pelas citações escriturísticas e, de modo especial nos livros 12 e 13, pela exegese bíblica que empreende.

Tampouco deixa de mover as almas (*mouere-flectere*), conduzindo-as à reflexão e ao próprio Ser supremo, por meio de exortações, preces, confissões de louvor, de culpa e de fé, e principalmente pelo recurso a uma linguagem fortemente afetiva, carregada do elemento patético, e que não raro se percebe comovente. Agostinho recorre aos apelos afetivos com frequência, tornando claro a seus leitores-ouvintes o quanto sofreu por seus erros, por seu afastamento de Deus (*auersio*), e como pressente a felicidade que aguarda os que dele se reaproximam (*conuersio*), desprezando as vaidades e deleites puramente humanos e efêmeros e os desejos inferiores dos sentidos, em benefício da imarcescível coroa da glória celeste[580] e do júbilo no seio do próprio Ser supremo e eterno. Neste sentido, os livros 12 e 13 servem também de justificativa teológico-filosófica para tudo o que se disse nos livros precedentes. De fato, para que alguém se decida por seguir os passos de Agostinho, renunciando aos deleites da carne e do tempo, ou seja, para que os seus esforços no sentido da comoção das almas seja eficaz, faz-se preciso que espere alguma retribuição no devir, no mínimo mais promissora do que aquilo que se lhe oferece na vida presente, exatamente o que se anuncia em diversas passagens da obra, mas de modo especial nos livros sétimo e nono, por meio dos exercícios espirituais (*ἀσκήσεις*) que conduzem às visões beatíficas ou contemplações do Ser supremo, que por fim também se justificam nos dois últimos livros, não sem grande esmero.

E se os objetivos de Agostinho nas *Confissões* eram em grande medida filosóficos, contudo jamais deixaram de ser pastorais. Com efeito, como ele mesmo reconhece em suas *Confissões* (2,3,5), não escreve para Deus, embora diante dele, e sim para seus semelhantes, os homens, que, como ele — por reduzido *lhe* fosse o número de leitores das belas páginas —, costumam pensar em sua situação de penúria espiritual:

> A quem estou relatando estas coisas? Ora, não a ti, meu Deus, e sim na tua presença, relato-as aos de meu gênero, ao gênero humano, por pequenina a parcela dos que possam deparar com estes meus escritos. E por quê? Certamente para que eu e quem venha a ler tais coisas meditemos *de que profundeza se deve clamar a ti* [Sl 129,1][581]. E que há de mais próximo aos teus ouvidos, se o coração [é um coração] que confessa [a ti][582] e a vida está de acordo com a fé?[583]

---

[580] (1Ped 5,4): "*τὸν ἀμαράντινον τῆς δόξης στέφανον*".

[581] (Sl 129,1): "*ἐκ βαθέων ἐκέκραξά σε, κύριε*".

[582] Ao contrário do que se poderia supor hodierna e vulgarmente, quando a confissão refere-se quase que exclusivamente a um reconhecimento de pecados e a fé a uma crença religiosa determinada e consequentes práticas segundo os preceitos desposados, neste caso, é bem mais provável que Agostinho esteja

Portanto, de par com o intuito primordialmente *philosophandi*, Agostinho pretende ainda ser dalgum modo útil a seus semelhantes, deixando-se levar pela brisa suave da *caritas*, pois esta é parte integrante, talvez precípua, de sua missão episcopal: missão de, como pastor de almas, manter o olhar atento por sobre seu rebanho[584]. Eis então mais uma como que necessidade que desponta para a escritura das *Confissões*, que se pode entender como parte daquele propósito do autor, a suprarreferida intencionalidade do texto[585]: despertar ou comover (*mouere*) as almas dos leitores-ouvintes para Deus, reconhecendo-lhe acima de tudo a graça radical.

Pode-se dizer, por conseguinte, que se cumprem à risca as funções retóricas nas *Confissões*, deleitando, instruindo e movendo as almas à ação. Todavia, o discurso filosófico necessita de ir além, dum modo de expressão capaz de abranger ou, quando não, simplesmente referir tangencialmente essa realidade suprema que se deve desejar acima das realidades perecíveis e inferiores. É aqui, pois, que se faz premente um certo *lógos*, como veículo de expressão da filosofia. O pensamento filosófico de Agostinho necessitava duma linguagem que fosse capaz de expressar essa realidade superior, esse Ser eterno em cujo seio se almejava repousar, para que pudesse, numa palavra, deleitar, instruir e mover as almas, como *lhes* convinha, em direção a ela mesma, realidade superior e criadora de todo ser, fonte de toda beleza e origem de todo saber, à qual se deve tornar, sob pena de permanecer-se às voltas com o nada ou não-ser. Essa linguagem, esse *lógos*, por fim, devia não só mover as almas, mas também seus sentimentos, para que a desejassem de todo íntimo, a ela convertendo-se totalmente, numa busca incansável, a essa Beleza suprema, sem cujo amor não conseguiriam afastar-se de suas paixões.

---

fazendo referência a Paulo (Rm 10,9), onde o verbo latino *confiteor* (trad. do gr. *homologéō*) e o substantivo *fides* (no gr. consta o verbo *pisteúō*) reconhecem e anunciam, ao invés, Cristo: "Porque se tu *confesses* em tua boca o Senhor Jesus e *creias* em *teu* coração que Deus o ressuscitou dos mortos, tu serás salvo" (*ὅτι ἐὰν ὁμολογήσῃς ἐν τῷ στόματί σου κύριον* Ἰησοῦν *καὶ πιστεύσῃς ἐν τῇ καρδίᾳ σου ὅτι ὁ θεὸς αὐτὸν ἤγειρεν ἐκ νεκρῶν, σωθήσῃ*).

583 (*Conf.* 2,3,5): *"cui narro haec? neque enim tibi, Deus meus, sed apud te narro haec generi meo, generi humano, quantulacumque ex particula incidere potest in istas meas litteras. et ut quid hoc? ut uidelicet ego et quisquis haec legit cogitemus,* de quam profundo clamandum sit ad te *[Ps 129,1]. et quid propius auribus tuis, si cor confitens et uita ex fide est?".*

584 Ἐπίσκοπος < *ἐπί + σκοπέω.*

585 Ver Introdução, p. 35.

APÊNDICE C

Citações bíblicas em *Confissões* 1,1,1-2

O texto de *Conf.* 1,1,1-2 contém, na íntegra: 22 perícopes (41 orações) e 219 palavras, em que há: 8 citações diretas das Escrituras e 13 referências, constituindo um total de 46 palavras bíblicas utilizadas, que perfazem 21% do total das palavras da passagem.

As 13 referências são:

> Sl 47,2; Sl 95,4; Sl 144,3 ; Sl 146,5; 2Cor 4,10; Tg 4,6; 1Pd 5,5; Sl 118,34; Sl 118,34; Sl 118,34; Rm 10,14; Sl 21,27; Mt 7,7.

E as 8 citações diretas por perícope (completas de acordo com o original bíblico):

> [i] (Sl 47,2): magnus Dominus et laudabilis nimis *in ciuitate dei nostri in monte sancto eius*; (Sl 95,4): *quoniam* magnus Dominus et laudabilis ualde *terribilis est super omnes deos*; (Sl 144,3): magnus Dominus et laudabilis nimis *et magnitudinis eius non est finis*; [ii] (Sl 146,5): *magnus Dominus noster et* magna uirtus eius et sapientiae eius non est numerus; [iv] (2Cor 4,10): *semper* mortificationem *Iesu in corpore nostro* circumferentes *ut et uita Iesu in corporibus nostris manifestetur*; [vi] (Tg 4,6): deus superbis resistit *humilibus autem dat gratiam*; (1Pd 5,5): *quia* deus superbis resistit *humilibus autem dat gratiam*; [xi] (Sl 118,34): da mihi intellectum *et scrutabor legem tuam et custodiam illam in toto corde meo*; (Sl 118,34): da mihi intellectum *et discam mandata tua*; (Sl 118,34): intellectum da mihi *et uiuam*; [x] (Rm 10,14): quomodo ergo inuocabunt in quem non crediderunt aut quomodo credent ei quem non audierunt quomodo autem audient sine praedicante; [xvii] (Sl 21,27): et laudabunt Dominum qui requirunt eum; [xviii] (Mt 7,7): *petite et dabitur uobis quaerite et inuenietis pulsate et aperietur uobis*.

E as 46 palavras citadas:

> *magnus Dominus et laudabilis ualde; magna uirtus eius et sapientiae eius; non est numerus; mortificationem circumferentes; superbis resistit; da mihi intellectum; quomodo ergo inuocabunt; in quem non crediderunt; aut quomodo credent; quem non audierunt; quomodo; sine praedicante; et laudabunt Dominum; qui requirunt eum; quaerite et inuenietis.*

APÊNDICE D

Figuras retóricas em *Confissões* 1,1,1-2

O primeiro parágrafo das *Confissões* e início do segundo (C*onf.* 1,1,1-2) foram aqui discriminados apenas de modo aproximado por cláusulas de unidades pseudométricas a fim de que se percebesse melhor o ritmo da passagem e se sobressaíssem as figuras.

[i] *magnus es,*
domine,
et laudabilis ualde.

[ii] *magna uirtus tua*
et sapientiae tuae
non est numerus.

[i] – [ii]: ANÁFORA, na repetição inicial do adjetivo *magnus-magna*; POLIPTOTO, no emprego do pronome possessivo adjetivo de 2.ª pessoa *tuus* em dois casos (*tua, tuae*).

[iii] *et laudare te*
uult homo,
aliqua portio
creaturae tuae.

[iii]: PARALELISMO: nestas duas cláusulas que, ao se repetirem logo abaixo, em [vii], funcionam como um estribilho, numa retomada do mote, à maneira duma canção; POLIPTOTO, na repetição ostensiva das marcas de segunda pessoa, com o possessivo *tuus* e o pessoal *tu* (*te, tuae*).

[iv] *et homo,*
circumferens
mortalitatem suam,

[v] *circumferens*
testimonium peccati sui,

[vi] *et testimonium*
quia superbis resistis.

[iv] – [vi]: ANADIPLOSE de *homo*, que se repete no início desta passagem, retomando [iii] (*et laudare te uult homo*); ANÁFORA pela repetição de *circunferens*; ANADIPLOSE de *testimonium*, que inicia [vi], retomando o final rítmico de [v]; PARALELISMO, na repetição de estruturas semelhantes, em [iv] e [v] com *circumferens* e complementos e entre [v] e [vi] com *testimonium* e seus complementos[586].

[586] De fato, *quia superbis resistis* opera à maneira dum adjunto de *testimonium: Cuius testimonium? Superbis resistentis [eius] testimonium.*

[vii] *et tamen*
laudare te
uult homo,
aliqua portio
creaturae tuae.

[vii]: PARALELISMO, na retomada deste *mote*, que primeiro aparece em [iii]; POLIPTOTO, na retomada das marcas de segunda pessoa, com o possessivo *tuus* e o pessoal *tu* (*te, tuae*).

[viii] *tu excitas,*
ut laudare te
delectet,
[ix] *quia fecisti nos*
ad te
[x] *et inquietum est*
cor nostrum,
donec requiescat
in te.

[viii] – [x]: ASSONÂNCIA fortíssima que se pode muito bem interpretar como expressão duma inquietação do coração humano em busca de Deus, que se manifesta pela repetição da oclusiva /k/, sugerindo uma ideia de obstrução, estrépito, colisão ou conflito, em: *ex*-ci-*tas*, *de*-lec-*tet*, qui-*a*, *fe*-cis-*ti*, *in*-qui-*etum*, cor, *do*-nec, *re*-qui-*es*-cat. POLIPTOTO do pronome de 2.ª pessoa (*tu, te, te, [in] tē*); ANTÍTESE[587] entre as primeira e segunda pessoas, *eu* e *tu*, a expressar o abismo radical entre Deus e o homem, que há de permanecer inquieto até que retorne à sua origem (*nos, ad te, nostrum, in te*).

[xi] *da mihi,*
domine,
scire
et intellegere
[xii_1] *utrum sit prius*
inuocare te
an laudare te
[xii_2] *et scire te*
prius sit
an inuocare te.

[xi] – [xii_2]: ANÁFORA, com *scire* (*et scire*) e *inuocare* (*an inuocare*); QUIASMO, ANTIMETALEPSE (ANTIMETÁBOLE), atenuados, com *sit prius* e *prius sit*; ASSONÂNCIA com os infinitivos: *scire, intellegere, inuocare, laudare, scire, inuocare*; EPÍFORA na repetição

[587] É sem dúvida que não há antítese, de modo absoluto, entre as duas pessoas discursivas. No entanto, consideraram-se aqui antitéticos o *eu*-narrante e o *tu*-ouvinte, em sentido filosófico de modo geral e de modo estrito aqui nas *Confissões*, a partir do contraste que Agostinho quer estabelecer entre a grandeza dum Criador e a pequenez sórdida duma ínfima partícula de sua criação, antítese que se expressa também em outros termos pelas oposições: *dominus-seruus; creator-creatura; creator-aliqua portio creaturae; magnus-peccator; sapiens-peccator; uirtus-peccatum; circumferens-requies* etc.

dos acusativos dos pronomes de segunda pessoa: *te, te, te, te*; retomada da ANTÍTESE fundamental entre as primeira e segunda pessoas, com *mihi* e *tu*, no acusativo (4 vezes).

[xiii] *sed quis*
te inuocat
nesciens te ?

[xiv] *aliud enim*
pro alio
potest inuocare
nesciens.
an potius
inuocaris
ut sciaris ?

[xiii] – [xiv]: POLIPTOTO, com *inuocat, inuocare, inuocaris*; que não deixa de constituir ASSONÂNCIA; ANÁFORA, com *nesciens*; ASSONÂNCIA também com *ne*-sci-*ens, ne*-sci-e*ns,* sci-*aris*; reforço do pronome de 2.ª pessoa, *te, te*; numa inversão com estrutura de QUIASMO, envolvendo o pronome acusativo *te*, que aparece na primeira unidade antes do verbo e na segunda, depois, em: *te inuocat-nesciens te*.

[xv] *quomodo autem*
inuocabunt,
in quem
non crediderunt?

[xvi] *aut quomodo*
credent
sine praedicante ?

[xv] – [xvi]: EPÍFORA (EPÍSTROFE) atenuada ou, quando não, apenas uma ASSONÂNCIA, com: cred-*iderunt,* cred-*unt*, que forma também um POLIPTOTO; ANÁFORA com certa inversão em forma de QUIASMO, em: *quomodo autem-aut quomodo*; ASSONÂNCIA fortíssima com a oclusiva /k/ em: quo-*modo, inuo*-ca-*bunt,* quem, cre-*diderunt,* quo-*modo, cre-dent, praedi*-can-*te,* que talvez se possa compreender (forçando um tanto a mão) como expressão duma como perplexidade diante da tarefa ingente de conhecer o Verbo sem o recurso a um *praedicans*, alguém que lhe explique os mistérios das Escrituras, tornando o incompreensível compreensível.

[xvii] *et laudabunt dominum*
qui requirunt eum.

[xviii] *quaerentes enim*
inueniunt eum
et inuenientes
laudabunt eum.

[xvii] – [xviii]: ASSONÂNCIA, pela terminação *-um*, em: *lauda*-bunt, *domi*-num, *requi*-runt, *e*-um, *inueni*-unt, *e*-um, *lauda*-bunt, *e*-um; ANÁFORA, com *laudabunt* [xvii, xviii] e de certo modo também entre *[*qui*] re*-qui-*runt e* quae-*rentes*, não apenas pela assonância das oclusivas, mas principalmente pelo sentido semelhante; QUIASMO, POLIPTOTO,

ANADIPLOSE e PARALELISMO, com a inversão em forma de cruz em: *quaerentes, inueniunt – inuenientes laudabunt*, onde *inueniunt-inuenientes* constituem ANADIPLOSE, na repetição da última palavra duma oração na seguinte; a estrutura em forma de cruz, constitui QUIASMO atenuado, onde tem-se um particípio e um verbo conjugado na 3.ª do plural duas vezes; POLIPTOTO em *inueniunt* e *inuenientes*; e PARALELISMO na repetição da estrutura particípio e verbo na 3.ª do plural.

[xix] *quaeram te,*
domine,
inuocans te
et inuocem te
credens in te.

[xix]: POLIPTOTO e ANÁFORA, em *inuocans, inuocem*; QUIASMO, embora atenuado, na estrutura: subjuntivo, particípio – particípio, subjuntivo, que se constitui igualmente um PARALELISMO; ANADIPLOSE em *inuocans* e *inuocem* se se desconsidere a divisão suprassugerida, preferindo antes a seguinte:

quaeram te, inuocans te
[, domine,]
et inuocem te, credens in te

ASSONÂNCIA, nas terminações de subjuntivo e particípio: *quae*-ram, *inuo*-cans, *inuo*-cem, *cre*-dens. EPÍFORA e ASSONÂNCIA fortíssimas na repetição do pronome de 2.ª pessoa *te*, em fim de cláusula: *quaeram* te, *inuocans* te, *inuocem* te, *credens in* te.

[xx] *praedicatus enim*
es nobis.
[xxi] *inuocat te,*
domine,
fides mea,
quam dedisti mihi,
quam inspirasti mihi
per humanitatem filii tui,
per ministerium praedicatoris tui.

[xx] – [xxi]: ANÁFORA com *quam* e com a preposição *per* + acusativo; ASSONÂNCIA e EPÍFORA com os perfeitos seguidos do dativo do pronome pessoal de 1.ª pessoa *mihi*: *dedisti* mihi, *inspirasti* mihi; reforço e POLIPTOTO do pronome de 2.ª pessoa ou possessivo: *te, tui, tui*, que estabelece antítese ou contraste com o de primeira pessoa, *mihi*; EPÍFORAS dos dois genitivos do possessivo ou pronome de 2.ª pessoa, *tui, tui*, com insistência na vogal *-i*, que aparece 20 vezes apenas nas quatro últimas unidades (*dedisti mihi, inspirasti mihi, humanitatem filii-i tui, ministerium praedicatoris tui*).

Interessante notar que a vogal *-i*, que se faz marca tanto de primeira como de segunda pessoa (*dedisti-mihi; inspirasti-mihi; mihi-tui*), imprime um efeito sonoro pe-

culiar à passagem, uma vez que tanto as formas verbais de pretérito (*dedisti, inspirasti*) como os substantivos regidos pela preposição *per* (*humanitatem, ministerium*) e os adjuntos que se lhes associam, no genitivo (*filii, praedicatoris*), constituem unidades polissilábicas que, por sua extensão marcam-se ritmicamente pela lentidão, estabelecendo um clímax ou *gradatio* — considerado aqui apenas como um crescendo de intensidade, sem anadiplose —, ao terminar, nas quatro últimas unidades, por dois pronomes pessoais, no dativo e no genitivo, onde se destaca a vogal *-i*, de duas sílabas cada (*mi-hi, mi-hi, tu-i, tu-i*), num *crescendo* silábico mais poderoso e sugestivo [6-7 sílabas: *mihi*; 11-12 sílabas: *tui*], onde os dois últimos segmentos terminam fazendo um sonoro eco com essa vogal: *quam de-dis-ti mi-hi* [06 sílabas]; *quam ins-pi-ras-ti mi-hi* [07 sílabas]; *per hu-ma-ni-ta-tem fi-li-i tu-i* [11 sílabas]; *per mi-nis-te-ri-um prae-di-ca-to-ris tu-i* [12 sílabas].

E não é por acaso que essa passagem termina num crescendo (*κλῖμαξ*) de estridentes *–i*, como que a gritar a verdade que carece de se fazer ouvir: a verdade da revelação, da inspiração, da graça divina, que se deu por meio de seu Filho, que se fez carne, que se fez semelhante ao homem, sem deixar de ser semelhante a Deus, que se fez humana, mas que carece ser conhecida, conhecida pela palavra, e palavra de predicação.

[xxii] *et quomodo inuocabo deum meum,*
deum et dominum meum […]

[xxii]: Novo ECO se faz ouvir, mas não sem uma drástica fratura sonora, quando então ao *clímax* erigido sobre a tensão crescente dos *-i*, curtos, agudos, incisivos e cirúrgicos, pelo que lancinantes, segue-se um *anticlímax*, pela retomada do ritmo mais lento, com o ecoar agora "pesado" pela repetição da bilabial sonora *-m*, antecedida da vogal fechada e soturna *-u*, num dístico em que o *-i* da passagem anterior prática e subitamente deixa de existir, fazendo-se ouvir apenas duas vezes, em i-*nuocabo* e na vogal breve de *dom*-ĭ-*num*, como se fosse uma vaga lembrança, pois que é logo a seguir abafado pelo retumbante badalar da grave bilabial sonora *-m*. A retomada do eco ocorre no segundo parágrafo (*Conf.* 1,1,2), com a EPÍFORA do pronome possessivo acusativo de primeira pessoa *meum*, que constitui ASSONÂNCIA com as terminações de acusativo singular da 2.ª declinação: *deum meum, deum et dominum meum*, de par com a anadiplose de *deum*, que termina a cláusula primeira e inicia a segunda: […] *inuocabo* deum *meum* - deum *et dominum meum*.

[i] – [xxii]: Não obstante não ser uma figura de repetição, a *antítese*, como se pôde constatar ao longo deste trabalho, desempenha papel dos mais relevantes nas *Confissões*, de modo especial a antítese carne-espírito. Percebe-se de modo nítido e ululante como neste primeiro parágrafo ela se faz presente na oposição que Agostinho estabelece entre Deus, o supremo Ser e Criador, e o homem (*homo*), criatura (*creatura*) pecadora, contraste esse que se expressa sobremodo pela oposição entre as marcas de segunda pessoa, a representar aquele *tu*-Senhor-pessoa com quem se fala, e as marcas de primeira pessoa, *eu-nós*-homem-pecador-criatura (*ego-nos-illi-[homines]*). De fato, somente neste primeiro parágrafo (*Conf.* 1,1,1), percebem-se 36 marcas de segunda pessoa discursiva, das quais nove são formas verbais cuja desinência número-pessoal ($_{d}$NP) é de segunda pessoa do singular (*es, resistis, excitas, da, dedisti, inspirasti, inuocaris, sciaris, praedicatus es*); quatro são vocativos do substantivo *dominus*, "Senhor" (*domine*); e vinte e três são formas pronominais também de segunda pessoa, nos mais variados casos (*tua, tuae* [3x], *tu, te* [acus. 14x], *te* [ablat. 2x], *tui* [2x]). Em contraste, há vinte e quatro marcas pessoais a expressarem o homem particular, representado pelo narrador, nas formas de primeira pessoa do singular e do plural, e o ser humano de modo geral, categoria em que o narrador também se inclui, na de terceira pessoa do plural. Dessas 24 marcas de 1.ª e 3.ª pessoas, quatro contemplam o substantivo singular *homo*, explícito ou implícito (*homo [creatus: aliqua portio creaturae tuae]; et homo [mortalis: circumferens mortalitatem suam]; [homo peccator:] circumferens testimonium peccati sui; homo [creatura: aliqua portio creaturae tuae]*); quatro são de pronomes de primeira pessoa, implícitos nas formas verbais e particípios (*[ego] quaeram; [ego] inuocans; [ego] inuocem; [ego] credens*); nove são de formas verbais de 3.ª pessoa do plural, cujo substantivo plural *homines* é o sujeito implícito, a expressar a humanidade, de modo geral (*[homines] inuocabunt; [homines] non crediderunt; [homines] credunt; [homines] laudabunt; qui [homines requirunt]; [homines] quaerentes; [homines] inueniunt; [homines] inuenientes; [homines] laudabunt*); por fim, seis são as formas pronominais de primeira pessoa, seja no singular, seja no plural (*nobis [praedicatus es]; [fides] mea; [quam dedisti] mihi; [quam inspirasti] mihi; [fecisti] nos; [et inquietum est cor] nostrum; [da] mihi*).

Perceptível e inquestionável, portanto, por esses números, a própria tonalidade ressoante na obra, tonalidade que funciona como um pano de fundo sempre presente, do primeiro ao 13.º livro, pano de fundo antitético, em que carne antepõe-se a Espírito, o mundo de Deus, ao dos homens, a *bona dei uoluntas* à *libido* ou *cupiditas*, para que o

leitor-ouvinte, até ao final, jamais se esqueça de que vive neste orbe como peregrino, pois sua verdadeira pátria não é deste mundo. E mais, que lhe fique bem claro, por estar fora de casa, que sua condição é mortal, passageira e dependente da graça divina, sem a qual jamais há de ver-se na paz que tanto almeja, no descanso tão sonhado das fadigas desta romagem perigosa. É-lhe, pois, preciso reconhecer, uma vez e sempre, sua radical dependência da graça e da misericórdia de Deus, em quem deve crer, por meio do Verbo que se fez carne, sob pena de permanecer nas trevas da *ignorantia* e da consequente *difficultas*.

APÊNDICE E

As funções de Jakobson nas *Confissões* : para um código do silêncio

No intuito de fazer com que esta relação dialética entre palavras nas *Confissões* seja compreendida em toda sua complexidade, faz-se bastante oportuno evocar aqui a importante teoria das funções de linguagem proposta por Roman Jakobson (2010, pp. 150-207). Pois bem, estivesse a obra centrada na primeira pessoa, ter-se-ia o que Jakobson denomina [i] função *emotiva* ou *expressiva* da linguagem, quando então se quer enfocar o falante ou remetente da mensagem, pretendendo "evidenciar a impressão de certa emoção, verdadeira ou simulada" (*id. ibid.* p. 157), discurso esse, cuja marca linguística, segundo o pensador russo, seria a interjeição (*id. ibid.*, p. 158), como por exemplo em (*Conf.* 1,1,4): "Ai dos que se calam a teu respeito" (*uae tacentibus de te*). Estivesse, ao contrário, orientada a obra para a segunda pessoa, quando então o destinatário da mensagem, no caso um *tu*, que é o próprio Deus, é colocado em lugar de destaque, ter-se-ia, nesse caso, a proeminência da [ii] função *conativa* da linguagem, função que, de acordo com Jakobson (2010, p. 159), "encontra sua expressão gramatical mais pura no vocativo e no imperativo", como por exemplo em (*Conf.* 1,1,1): "Dá-me, Senhor, conhecer e compreender...!" (*da mihi, domine, scire et intellegere...*). Estivesse orientada a obra para uma terceira pessoa, como ocorre na poesia épica, ter-se-ia o que o linguista denomina [iii] função *referencial* da linguagem (2010, p. 160), quando o que se destaca, em verdade, é antes uma não-pessoa, pois se trata daquilo sobre o que se fala, do contexto da mensagem, não dos interlocutores. Estivesse orientada para a própria mensagem, ter-se-ia o que Jakobson denomina [iv] função *poética* da linguagem; se, por sua vez, a orientação fosse em relação ao código, a função predominante seria [v] a *metalinguística*, quando então a linguagem falaria de si mesma. Por fim, estivesse centrada a comunicação no próprio contato entre os comunicantes, a função predominante seria a [vi] *fática*.

Talvez se possa dizer que as *Confissões* priorizem tanto a função [i] emotiva como a [ii] conativa, pois não se dirige a um *tu* senão um *eu*, e um *tu* não se destaca, superpondo-se como criador, senão em relação a uma criatura, no caso um *eu*. Ter-se-ia, assim, que as duas pessoas discursivas se destacam e, consequentemente, as duas funções propostas por Jakobson, pessoas que estão em posições hierárquicas definidas, com a supremacia incontestável do *tu*, que se estabelece logo na primeira linha da obra,

quando o *eu* o denomina *dominus*, reconhecendo-se não apenas sua criatura, mas parcela das mais ínfimas no conjunto da criação daquele que se diz seu Senhor (*Conf.* 1,1,1). No entanto, a proeminência dada às duas primeiras pessoas e, consequentemente, ao diálogo, não elimina a função [iii] *referencial* da linguagem, quando então o referente ou contexto, segundo Jakobson (2010, p. 160), coloca-se em evidência, como se pode verificar em inúmeras instâncias na obra em que se debruça a narrativa sobre temas e personagens os mais variados, quando então o narrador se distancia um pouco, para que o relato, logo a seguir, seja remetido ao *tu*, num ato de reconhecimento dum *eu* agradecido (que jamais se afasta totalmente, pois é sempre ele a narrar os eventos, que na maior parte das vezes foram por ele mesmo presenciados), a fim de que a *graça* desse *tu* seja realçada nesses eventos, como se dá nas narrativas acerca de Alípio, Ambrósio ou Mônica, por exemplo, sem mencionar diversas outras instâncias que se podem dizer psicológicas, quando se descrevem e analisam padrões de comportamento das personagens, ou ainda conceituais, quando se propõem teses acerca de diversos temas de natureza tanto filosófica como teológica. Tem-se, portanto, que, mesmo quando a função referencial da linguagem é posta em destaque, pelo distanciamento do narrador num relato de tipo épico, no dizer de Jakobson (2010, p. 165), há um predomínio das funções emotiva e conativa da linguagem, pois tudo o que o *eu* refere, fá-lo com relação ao *tu*, sempre hierárquica e infinitamente superior.

E convém não deixar de lado as funções [v] *metalinguística*, que impõe destaque ao código, e [iv] *poética*, cujo epicentro é a mensagem, restando de fora talvez e apenas a [vi] *fática*, que se refere à manutenção ou ao estabelecimento do contato, embora se possa interpretar a oração ao *tu* divino como uma espécie de "contato" também. Entretanto, à parte a questão do suposto contato, Jakobson (2010, p. 162) deixa claro que o código, por sua vez, deve ser total ou parcialmente comum ao remetente e ao destinatário, isto é, ao codificador e ao decodificador da mensagem. Quando a linguagem trata de objetos, diz Jakobson (*ibid.*), utiliza-se, segundo o conceito da lógica moderna, duma "linguagem-objeto"; no entanto, quando é o próprio código que se coloca em foco, isto é, quando se discorre acerca da própria linguagem, tem-se aí o predomínio da função dita metalinguística. No caso específico da comunicação, Jakobson (*ibid.*) faz ver que, para muito além da sua utilidade científica e linguística, tem a metalinguagem seu propósito, quando o remetente e o destinatário sentem a "necessidade de verificar se estão usando o mesmo código". E essa preocupação não é de todo inexistente nas *Confissões*, pois o autor Agostinho jamais perde de vista os seus leitores, aqueles aos quais ele sabia

sua obra, em instância prática, seria endereçada, não obstante seu destinatário ulterior ser sempre Deus. Há a preocupação com que a obra seja compreendida pelos destinatários-leitores, preocupação que nesse caso é unilateral, pois só o autor-narrador é que fala, o que se pode constatar em várias instâncias prolépticas em que Agostinho se antecipa às possíveis objeções que lhe poderiam levantar supostos leitores antagônicos. Todavia, não se pode definir a função dita metalinguística apenas e tão somente por esse tipo de preocupação retórica de Agostinho.

A questão da metalinguagem nas *Confissões* vai muito além, pois põe em destaque o próprio código: a linguagem necessária não apenas para fazer comunicar remetente e destinatário, mas para fazer compreender o próprio referente inapreensível. Se o destinatário final da mensagem enviada pelo autor se diz ser Deus, o seu decodificador, por sua vez, é o leitor de suas palavras, e que é também o destinatário de fato da mensagem, pois para aquele que se sabe onisciente e onipresente não há desafio algum na decodificação. Demais, se o codificador da mesma é o autor Agostinho, e se está desde o início estabelecido que o destinatário ideal é infinito, incorpóreo, invisível, numa palavra, tão inefável quanto seu Verbo, não sujeito às categorias de tempo e espaço, categorias a que obrigatoriamente deve submeter-se o homem, seja ele codificador ou decodificador, remetente ou destinatário, percebe-se, como decorrência imediata, um grave problema acerca da natureza do código, a não dizer da própria mensagem. De fato, o código comum entre o remetente Agostinho e o leitor-destinatário humano não é suficiente para dar conta da tarefa, que é falar desse mesmo referente inefável, embora o próprio inefável, como um dos destinatários, não esteja sujeito a esse problema, uma vez ser onisciente. É sabido que o decodificador ulterior sabe de tudo, e o sabe integralmente, pois é a própria Sabedoria infinita, anterior à integridade de sua criação, e mais interior que a parte mais íntima de cada uma de suas criaturas; pelo que sua decodificação é sempre perfeita. O problema, portanto, não está na decodificação da mensagem: o desafio não é saber se remetente e destinatário partilham do mesmo código, e sim encontrar um código específico que dê conta da mensagem que se tem por incomunicável. É preciso não apenas encontrar uma linguagem apta para a mensagem, mas uma linguagem que discorra sobre a própria linguagem, uma vez essa mensagem ser, em última instância, ela mesma Linguagem.

Em assim sendo, depara-se o codificador com problema aparentemente insolúvel: elaborar uma linguagem que seja capaz de dar conta desse referente, que é a um só tempo decodificador e destinatário ideal, mas também a própria mensagem: numa pala-

vra, codificar uma mensagem que seja capaz de expressar o Ser. Não se trata apenas do que dizer, mas do modo como dizê-lo; não apenas de encontrar palavras e expressões adequadas (*elocutio*), mas igualmente inventar conceitos (*inuentio*) e argumentos adaptados ao referente, ordenando as matérias, a sequência argumentativa e o intercâmbio dos gêneros retóricos (*dispositio*). Conquanto o narrador Agostinho dirija-se a Deus, em prece, o autor Agostinho sabe muito bem que se dirige, em primeira instância, a leitores, ao menos no que se refere à *mensagem*, àquilo que quer comunicar, em função *poética*, pois Deus já sabe de tudo e não necessita dum livro para ler no coração dos homens, ou melhor, lê o próprio coração humano como se um livro fosse. No entanto, o código não pode ser apenas "apreensível pelo destinatário", mas deve ser também "verbal ou suscetível de verbalização", diz Jakobson (2010, p. 160). E mais, a linguagem não apenas deve comunicar a mensagem, mas mostrar o modo de fazê-lo, mensagem cuja "estrutura verbal", segue o linguista (2010, p. 157), "depende basicamente da função predominante". Se o Ser não é apenas o referente, mas também o destinatário, decodificador e a própria mensagem, qual seria essa função predominante? De modo intercambiável, talvez todas. O latim, em sentido estrito e a linguagem humana, de modo geral, com seus recursos retóricos, poderia dizer-se o código. O problema começa a ficar mais evidente, quando se compreende que o referente, aquilo que se quer dizer, não é representável pelo código de que se dispõe, ou então, por outro viés, o código é insuficiente e inapropriado para comunicar o referente. De que modo, pois, se pode enviar uma mensagem, escrever um texto a respeito dum referente que não se desvela, que não se permite codificar pelo código comum entre o remetente e o destinatário, ao menos o destinatário primeiro da obra, o leitor?

No próprio problema talvez esteja a resposta. Se o referente, por ser ulterior às categorias de espaço e tempo, é o problema, talvez seja também a solução, não enquanto referente, e sim enquanto destinatário, pois é, em instância última, o interlocutor do Agostinho narrador. Qual seria o código a ser utilizado numa comunicação entre um remetente qualquer e esse destinatário divino, assumindo que o contexto ou referencial seja o mesmo, o próprio destinatário, Deus? Ou então, reescrevendo a pergunta numa linguagem menos marcada pela terminologia técnica de Jakobson, qual a linguagem que se utilizaria para comunicar-se alguém com Deus, acerca dele próprio? Ao que parece, apenas uma seria possível, "a linguagem do silêncio". Com todo efeito, parece esse silêncio ser a linguagem última a que Agostinho recorre para ir ao limite e além, na sua tentativa de apreensão do Ser supremo, uma como linguagem do silêncio, onde o extáti-

co contemplativo chega a uma como percepção da divindade, não pelos sentidos, nem pela razão, que também silencia, e sim por si mesmo, em todo seu ser, numa como visão ou intuição (*intueor*) integral, quando então ver, conhecer e fruir constituem-se uma só e mesma realidade, ocorrendo simultânea e integralmente por todos os "poros" do *ser* contemplante — e não de sua *mente*, pois esta foi silenciada —, embora se deem num simples *ictu*, num átimo dum átimo de tempo, correspondendo contudo ao tempo sem tempo da eternidade; isso, antes de ver-se precipitado e cerceado uma vez mais o contemplante nos graves grilhões da gangorra espaço-tempo.

Posto está o desafio: se este é o código utilizado, o código do "silêncio", não apenas da carne, isto é, da percepção sensorial, mas também da própria razão, como elaborar uma mensagem nas mesmas condições, tendo como referente o mesmo Ser além do tempo e do espaço, mas agora também para um destinatário outro limitado, como o remetente, pelas categorias de tempo e espaço, utilizando-se para tanto do código verbal escrito? O único caminho possível, ao que parece, seria tentar romper os limites desse código, a fim de que possa dalgum modo exprimir o referencial desejado sem, contudo, deixar de ser compreendido pelo destinatário, não o divino, que é também referente, e sim o humano, que se encontra em igualdade de condições com o remetente. O contexto ou referente está dado: e não pode ser mudado: Deus. Cabe, desde logo procurar dalgum modo simular geometrizá-lo, a fim de que se possa igualmente simular compreendê-lo. Mas é exatamente aí que se inuma a raiz do problema, pois se o referente não parece submeter-se aos limites do código, não se pode fazê-lo, senão por um como simulacro. Todavia, se o código apropriado, como se disse acima, é o que mais se aproxima do contato havido "sem código nenhum", o contato do silêncio absoluto, tente-se imitá-lo. Onde possível, conceitual seja a linguagem; se impossível, oblíqua, pictórica, patética; se mister se faça o silêncio, cale-se toda palavra, todavia naquele silêncio eloquente da Verdade.[588]

Se se compreenda contudo o código em sentido exageradamente estrito como sendo unicamente a língua latina, tem-se sem dúvida que este já está dado igualmente, restando tão somente operar no âmbito da própria mensagem, quando então o que se destaca, segundo a terminologia de Jakobson, é a função poética da linguagem (2010, p.

[588] Uma linguagem do coração, diria o poeta. E como seria esta, perguntaria o filósofo? Uma análoga à que Platão, que era a um só tempo filósofo e poeta, utilizou para tratar do seu mundo ideal, responder-lhe-ia o retórico: uma linguagem primordialmente pictórica e bastante oblíqua, fortemente carregada do elemento patético. Sem dúvida não seria a linguagem ideal, mas na impossibilidade dessa, seria a que mais se lhe aproximaria, como que emulando-o, o silêncio do ser diante do Ser.

163). Extremamente difícil, no entanto, esta separação entre código e mensagem, dependendo inextricavelmente um do outro, quando os recursos ditos elocutórios (*λέξις*) dir-se-iam mais código que os da invenção (*εὕρεσις*) e disposição (*τάξις*), mais conectados com a mensagem. Seja como for, as funções poética e metalinguística, que põem em destaque a mensagem e o código, interconectam-se de modo tão dinâmico e inextricável que resta muita vez impossível saber se se fala da mensagem ou de sua expressividade, se se fala do Verbo ou do verbo do Verbo, ou do verbo com que se expressou e se pode ainda expressar o próprio Verbo, a mensagem a ser comunicada. Resta, portanto, ao remente, operar seja no âmbito da mensagem, seja no do código, seja falando do Ser, simulando seus "modos", seja limitando-se ao que simplesmente é.

Dados, pois, o remetente, o destinatário e o referente, a tarefa de aproximar-se emulando aquela linguagem primordial do silêncio resta simultaneamente ao código e à mensagem. E mesmo que se considere o código também dado, permanece aberta a possibilidade do uso, "do modo como" se utiliza esse código, rompendo-lhe os limites; trata-se, numa palavra, do modo como dizer aquilo que se deve dizer, cabendo ao codificador Agostinho inventar os meios de codificar uma mensagem que se aproxime o máximo possível daquele silêncio eloquente da Verdade de que fala no diálogo acerca do livre arbítrio (*Dla* 2,3,35). Numa palavra, descobrir, na própria arte da palavra de que era mestre, os meios para tornar eloquente esse silêncio, donde ser lícito falar duma retórica do silêncio nas *Confissões*. Tem-se assim por justificada não apenas a utilização dos mecanismos retóricos, mas mesmo a necessidade deles, diante dum referente inatingível pela razão, dum código limitado, e dum destinatário não menos preso às categorias de tempo e espaço e aos próprios limites desse código. Os limites do código, dará conta Agostinho de "ultrapassar" pelo uso dos recursos retóricos que lhe eram disponíveis e que dominava, de modo especial os da *elocutio*; a mensagem, por meio desse mesmo código, cujos limites deu conta de tornar elásticos, tentará como que "circular" do primeiro ao décimo terceiro livro, operando a que um referente de inefável se faça dizível.

APÊNDICE F

Circularidade e tautocronia em *Conf.* 1,1,1-2

	IN CARNE (*ἐν σαρκί*)	IN SPIRITV (*ἐν πνεύματι*)
LOUVOR *laudare te* [L]	Reconhecimento [/confissão] do Ser-Palavra, que se dá pela palavra: seja ela proferida, pensada ou escrita; Louvor-contemplação do Ser-Palavra, na palavra	Confissão de Louvor do Ser-Palavra: pela palavra, seja ela proferida, pensada ou escrita Louvor-contemplação pela fé, que é uma visão antecipada do Ser-Palavra; Contemplação pela visão face a face ou beatífica, i.é, pela "posse direta" do Ser-Palavra
INVOCAÇÃO *inuocare te* [I]	Invocação do Ser-Palavra pela palavra: seja ela proferida, pensada ou escrita.	Invocar é chamar em auxílio de si o Ser-Palavra, pela palavra, proferida, pensada ou escrita. Invocar é chamar para dentro de si, implorando a posse do Ser-Palavra, rogando conhecimento e compreensão, i.é, a Sabedoria-Palavra
CONHECIMENTO *scire* [c] *et intellegere* [cc] *utrum scire te* [C] *an...*	Conhecimento e compreensão do Ser-Palavra: pela palavra: seja proferida, pensada ou escrita, e na posse da Palavra	Conhecer e compreender a palavra do Ser-Palavra Conhecer e compreender o Ser-Palavra, como Ser e como Palavra
FÉ *credere*	Crença nas palavras do Ser-Palavra e no próprio Ser-Palavra [na Palavra escrita, pelas palavras escritas e na Palavra testemunhada, pelas palavras testemunhadas]	Acreditar no Ser-Palavra, pelas e nas palavras, para que se invoque o Ser-Palavra, a fim de que a Palavra [/Sabedoria] venha a si, permitindo tomar posse do Ser-Palavra
PREGAÇÃO *praedicare*	Pregação do Ser e Palavra eternos [*in carne, ad litteram*] — pregação da Palavra escrita, pelas palavras faladas e escritas temporais	Pregar a Palavra [*in spiritu, in allegoria*] — aquilo que se escreveu da Palavra eterna que viveu entre nós, feita carne — para que se possa crer *na*, pelas palavras faladas e escritas, e viver *a* Palavra eterna

APÊNDICE G

Fundação do *sermo christianus* I : Inácio de Antioquia e a dialética "mundo-Deus"

Conquanto suficientes as perícopes citadas[589] para ilustrar o tecido antitético cristão de que tanto se falou no corpo do trabalho, vale recorrer ainda a outros exemplos, a verificar como a herança paulina estava já fincando raízes e fazendo escola, de modo a exercer influência imarcescível sobre a tradição que se havia de denominar *sermo christianus*. Trata-se igualmente dum texto do gênero epistolar, a carta de Inácio de Antioquia à *ekklēsía* de Roma. E se é possível não ter acessado Agostinho os originais gregos, que não tivesse tido ao menos alguma notícia de suas epístolas, contudo, é um tanto improvável, uma vez ser Inácio dos autores do período subapostólico um dos mais importantes, não apenas pela proximidade cronológica com os apóstolos, mas pela linguagem, conteúdo doutrinal e principalmente pelas relações que presumivelmente guardara com a primeira geração cristã[590], o que, tudo conjugado, coopera para tornar sua prosa, de par com a de outros autores da mesma estirpe, "fundadora" do discurso cristão. Demais, Eusébio de Cesareia, que Jerônimo conhecia muitíssimo bem, pois servira-lhe de modelo para seu *De uiris illustribus*, cita-o com detalhes em sua *História Eclesiástica* (3,36)[591]. De todo modo, tendo ou não Agostinho ouvido falar deste autor e de suas cartas, o fato é que certamente lhe sofre as influências, dum modo ou de outro, através da mentalidade e do discurso cristãos, marcadamente antitéticos, como se propugnou por dizer até aqui.

Tais dados histórico-literários, embora geralmente relevantes, para os propósitos específicos desta argumentação, contudo, têm pouca importância. Atendo-se exclusiva-

---

[589] Cf. Capítulo 2.6, "Paulo e a fundação do discurso cristão".

[590] Uma lenda antiga acreditava ter sido Inácio a criança que Jesus tomara nos braços em Mc 9,36: "E tomando a criança, ele permaneceu no meio deles e a tendo abraçado […]" (*καὶ λαβὼν παιδίον ἔστησεν αὐτὸ ἐν μέσῳ αὐτῶν καὶ ἐναγκαλισάμενος αὐτὸ* […]) Na *Vulgata* a passagem consta ao invés do vv. 35 do capítulo nono *[et accipiens puerum statuit eum in medio eorum quem cum conplexus esset…]* Cf. FRANGIOTTI, R. (Introdução e Notas), "Inácio de Antioquia." In: *Padres Apostólicos*. 4.ª ed. São Paulo: Paulus, 2008, p. 74. [Série "Patrística", n.º 1.]

[591] Eusébio de Cesareia (*História Eclesiástica* 3,36): "Distinguiu-se por esses tempos, na Ásia, Policarpo, discípulo dos apóstolos, apontado para o episcopado da igreja de Esmirna por meio das testemunhas oculares e ministros do Senhor. Na mesma época, tornou-se conhecido Pápias, também ele bispo do distrito [estrangeiro, *παροικίας*] de Hierápolis; e Inácio, conhecido até aos dias de hoje por muita gente, e que foi o segundo eleito na sucessão de Pedro para o episcopado [da igreja] de Antioquia" (Εὐσηβίου ΚΚΛΗΣΙΑΣΤΙΚΗΣ ΙΣΤΟΡΙΑΣ ΒΙΒΛΟΣ Γ, 36: "*Διέπρεπέν γε μὴν κατὰ τούτους ἐπὶ τῆς Ἀσίας τῶν ἀποστόλων ὁμιλητὴς Πολύκαρπος, τῆς κατὰ Σμύρναν ἐκκλησίας πρὸς τῶν αὐτοπτῶν καὶ ὑπηρετῶν τοῦ κυρίου τὴν ἐπισκοπὴν ἐγκεχειρισμένος· καθ᾽ ὃν ἐγνωρίζετο Παπίας, τῆς ἐν Ἱεραπόλει παροικίας καὶ αὐτὸς ἐπίσκοπος, ὅ τε παρὰ πλείστοις εἰς ἔτι νῦν διαβόητος Ἰγνάτιος, τῆς κατὰ Ἀντιόχειαν Πέτρου διαδοχῆς δεύτερος τὴν ἐπισκοπὴν κεκληρωμένος*").

mente à linguagem da epístola, percebem-se antíteses e imagens que irão seguramente retomar o discurso antitético paulino, inaugurando ou, quando não, ratificando um *modus dicendi*, tanto grego como latino, que se há de enraizar numa tradição. Com efeito, as antíteses e metáforas aludidas por Inácio deixam impressão formidável, para muito além do léxico, no campo semântico e retórico-poético especificamente cristão, como se pode constatar em expressões como as seguintes: "verbo" de Deus (*λόγος θεοῦ*); "sacrifício" (*θυσία*) ou "libação" (*σπονδή θεῷ*) a Deus; "carne" (*σάρξ*), como antítese de "espírito" (*πνεῦμα*); "amor" (*ἀγάπη*) fraternal ou cristão; "elevar-se" (*ἀνατέλλω*) ou "alcançar" (*ἐπιτυγχάνω*) Deus; fazer-se um "coro de amor" (*ἐν ἀγάπῃ χορός*); e na cristologia: Cristo como o "médico" (*ἰατρός*) "carnal" e "espiritual" (*σαρκικός τε καὶ πνευματικός*), como aquele que é simultaneamente "gerado" e "não-gerado" (*γεννητὸς καὶ ἀγέννητος*), que é a "vida verdadeira na morte" (*ἐν θανάτῳ ζωὴ ἀληθινή*), que é nascido tanto de mulher como de Deus (*καὶ ἐκ Μαρίας καὶ ἐκ θεοῦ*), que estava por primeiro "sujeito ao sofrimento", e depois não-sujeito-ao-sofrimento (*πρῶτον παθητὸς καὶ τότε ἀπαθής*); e mais: Cristo é aquele que veio no "momento apropriado", ou seja, "por causa do tempo oportuno" (*τὸν ὑπὲρ καιρὸν*), mas que é "atemporal" (*τὸν ἄχρονον*); aquele que é "invisível" (*τὸν ἀόρατον*), mas "que se fez visível por nós" (*τὸν δι᾽ ἡμᾶς ὁρατόν*); que "não pode ser tocado" ou "experimentado" (*τὸν ἀψηλάφητον*) e que "não está sujeito a nenhum sofrimento", sendo, pois, "impassível" (*ἀπαθῆ*), mas que "sofreu por nós" (*τὸν δι᾽ ἡμᾶς παθητόν*), "suportando [tudo] por todos os modos em nosso favor" (*τὸν κατὰ πάντα τρόπον δι᾽ ἡμᾶς ὑπομείναντα*) — estas últimas constantes de sua argumentação contra os docetistas, na epístola aos *Efésios* (7,2)[592] e da missiva que escreveu ao coepíscopo *Policarpo de Esmirna* (3,2)[593].

As oposições trabalhadas por Inácio em seu epistolário, principalmente pela proximidade do autor com o período apostólico, são corresponsáveis por fundar e edificar o panorama ou tecido (*στρωματεύς*) retórico-filosófico do discurso cristão posterior, expresso sobremodo pela antítese carne-espírito, ou, de modo mais genérico, a oposição

---

[592] Inácio de Antioquia (*Epístola aos Efésios* 7,2): "[…] um único médico há, carnal e espiritual, gerado e não-gerado, Deus feito carne, vida verdadeira na morte, [nascido] tanto de Maria como de Deus, por primeiro sujeito ao sofrimento, e então não [mais] sujeito ao sofrimento, Jesus Cristo, o Senhor nosso" (*εἷς ἰατρὸς ἐστιν, σαρκικός τε καὶ πνευματικός, γεννητὸς καὶ ἀγέννητος, ἐν σαρκὶ γενόμενος θεός, ἐν θανάτῳ ζωὴ ἀληθινή, καὶ ἐκ Μαρίας καὶ ἐκ θεοῦ, πρῶτον παθητὸς καὶ τότε ἀπαθής, Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ κύριος ἡμῶν*).

[593] *Id.* (*Epístola a Policarpo* 3,2): "[…] considera aquele que [veio] no momento exato, [mas] que é atemporal; que é invisível, [mas] que por nós [se fez] visível; que é intocável, que é impassível, [mas] que por nós sofreu, que de todas as formas suportou por nós [todas as coisas]" (*τὸν ὑπὲρ καιρὸν προσδόκα, τὸν ἄχρονον, τὸν ἀόρατον, τὸν δι᾽ ἡμᾶς ὁρατόν, τὸν ἀψηλάφητον, τὸν ἀπαθῆ, τὸν δι᾽ ἡμᾶς παθητόν, τὸν κατὰ πάντα τρόπον δι᾽ ἡμᾶς ὑπομείναντα*).

"mundo [/homem]-Deus". Vejam-se então os seguintes excertos da epístola que Inácio escreve à *ekklēsía* cristã estabelecida em Roma, com o objetivo principal de evitar que, por sua apelação ao poder imperial, conseguissem os irmãos romanos "livrá-lo" do martírio tão anelado, pelo que torna-se também a missiva uma exortação (*προτρεπτικός*) ao sacrifício por Cristo (2,1-2; 6,1-2; 8,3):

> [2,1] Ora, não desejo que vós agradeis aos homens, mas que agradeis a Deus, conforme estais agradando. Pois eu não terei jamais uma oportunidade desta para chegar até Deus, nem vós, se vos mantiverdes em silêncio: [assim,] que vós sejais lembrados por uma obra mais excelente. Porque se vós silenciardes a meu respeito, eu [serei como] o verbo de Deus; mas se tiverdes demasiado amor pela minha carne, voltarei a ser [apenas] uma voz. [2,2] Concedei-me, assim, que seja não mais que uma libação a Deus, enquanto a ara do sacrifício ainda está preparada, a fim de que, tornando-vos [como] um coro de amor, entoeis hinos ao Pai, em Jesus Cristo, porque Deus reputou o epíscopo da Síria digno de se achar [aqui] no Poente, tendo sido chamado desde o Nascente [/Anatólia]. É belo, daqui deste mundo [poder] mergulhar em Deus, a fim de que me eleve até ele.
>
> [6,1] […] Para mim é mais belo morrer por Jesus Cristo do que reinar até aos limites da terra. Estou no encalço daquele que morreu por mim: é ele que desejo, o que ressuscitou por nós. O meu parto é iminente. [6,2] Irmãos, sede compreensivos para comigo! Não me impeçais de viver! Não desejeis que eu morra! Ao que deseja estar com Deus, não entregueis ao mundo! Tampouco sede indulgentes em relação à matéria. […]
>
> [7,1] […] Não faleis: "Jesus Cristo", [se] desejais o mundo! […]
>
> [8,3] Pedi por mim, a fim de que eu [o] alcance no Espírito Santo. Não vos escrevi segundo a carne, mas segundo o desígnio de Deus. Se vier a sofrer, [é porque] vós o desejastes; se vier a ser rejeitado, vós [me] tivestes ódio.[594]

Inácio, cognominado Teóforo (*Θεοφόρος*), "aquele que suporta" ou "carrega" Deus em si, em alusão à sua ideia de que os cristãos eram todos "portadores de Deus"[595], exerceu seu episcopado em Antioquia do Orontes[596], na província romana da Síria, por volta do final do primeiro século da Era cristã, tendo sido martirizado em

---

[594] (*Ἰγνατίου Ἀντιοχείου τοῦ Θεοφόρου*, ΠΡΟΣ ΡΟΜΑΙΟΥΣ 2,1-2): "[2,1] *Οὐ γὰρ θέλω ὑμᾶς ἀνθρωπαρεσκῆσαι ἀλλὰ θεῷ ἀρέσαι, ὥσπερ καὶ ἀρέσκετε. οὔτε γὰρ ἐγώ ποτε ἔξω καιρὸν τοιοῦτον θεοῦ ἐπιτυχεῖν· οὔτε ὑμεῖς, ἐὰν σιωπήσητε, κρείττονι ἔργῳ ἔχετε ἐπιγραφῆναι. ἐὰν γὰρ σιωπήσητε ἀπ᾽ ἐμοῦ, ἐγὼ λόγος θεοῦ· ἐὰν δὲ ἐρασθῆτε τῆς σαρκός μου, πάλιν ἔσομαι φωνή.* [2.2] *πλέον δὲ μοι μὴ παράσχησθε τοῦ σπονδισθῆναι θεῷ, ὡς ἔτι θυσιαστήριον ἕτοιμόν ἐστιν· ἵνα ἐν ἀγάπῃ χορὸς γενόμενοι ᾄσητε τῷ* Πατρὶ *ἐν* Ἰησοῦ Χριστῷ, *ὅτι τὸν ἐπίσκοπον* Συρίας *κατηξίωσεν ὁ θεὸς εὑρεθῆναι εἰς δύσιν, ἀπὸ ἀνατολῆς μεταπεμψάμενος. καλὸν τὸ δῦναι ἀπὸ κόσμου πρὸς θεὸν, ἵνα εἰς αὐτὸν ἀνατείλω.* // [6,1] […] *καλόν μοι ἀποθανεῖν διὰ* Ἰησοῦν Χριστόν, *ἢ βασιλεύειν τῶν περάτων τῆς γῆς. ἐκεῖνον ζητῶ, τὸν ὑπὲρ ἡμῶν ἀποθανόντα· ἐκεῖνον θέλω, τὸν δι᾽ ἡμᾶς ἀναστάντα. ὁ τοκετός μοι ἐπίκειται.* [6,2] *σύγγνωτέ μοι, ἀδελφοί· μὴ ἐμποδίσητέ μοι ζῆσαι, μὴ θελήσητέ με ἀποθανεῖν. τὸν τοῦ θεοῦ θέλοντα εἶναι κόσμῳ μὴ χαρίσησθε, μηδὲ ὕλῃ κολακεύσατε.* […] // [7,1] […] *μὴ λαλεῖτε* Ἰησοῦν Χριστὸν *κόσμον δὲ ἐπιθυμεῖτε.* […] // [8,3] *αἰτήσασθε περὶ ἐμοῦ, ἵνα ἐπιτύχω ἐν πνεύματι ἁγίῳ. οὐ κατὰ σάρκα ὑμῖν ἔγραψα, ἀλλὰ κατὰ γνώμην θεοῦ. ἐὰν πάθω, ἠθελήσατε· ἐὰν ἀποδοκιμασθῶ, ἐμισήσατε*".

[595] *Θεοφόρος* (*θεός* + *φέρειν*); veja-se a epístola de Inácio aos efésios (9,2): "Ora, vós sois todos também companheiros do caminho, portadores de Deus [*θεοφόροι*] e portadores do santuário [*ναοφόροι*], portadores de Cristo [*χριστοφόροι*], portadores das coisas santas [*ἁγιοφόροι*], adornados em todas as coisas segundo os mandamentos de Jesus Cristo" (*ἐστὲ οὖν καὶ σύνοδοι πάντες, θεοφόροι καὶ ναοφόροι, χριστοφόροι, ἁγιοφόροι, κατὰ πάντα κεκοσμημένοι ἐν ταῖς ἐντολαῖς* Ἰησοῦ Χριστοῦ […]).

[596] Trata-se do rio Orontes (*Ὀρόντες*), que nasce no Líbano e corre em direção ao norte pela Síria até desaguar no litoral da atual Turquia.

Roma no início do segundo século, sob o império de Trajano (98-117 d.C.). Em sua *Epístola aos Romanos*, que teria redigido em trânsito, enquanto era levado prisioneiro desde a Ásia Menor até a capital do Império, implora a compreensão de seus irmãos da terra do Poente (*ἡ δύσις*), Roma, onde havia de ser martirizado — em significativo e intencional antítese com a oriental Antioquia da Síria, situada no Nascente ou Anatólia (*ἀνατολή*)[597] — a fim de que lhe não impedissem o martírio, "oportunidade única de chegar até Deus" (*καιρὸν τοιοῦτον θεοῦ ἐπιτυχεῖν*)[598], segundo cria, quando então poderia tornar-se um "discurso" (*λόγος*) do próprio Deus. No entanto, se fizessem algo por "salvá-lo" do martírio, ao contrário, voltaria a ser simplesmente um "som" humano, uma voz ou ruído insignificante (*φωνή*). Diz o Teóforo (2,1): "Se vos mantiverdes em silêncio, eu mesmo serei uma palavra [/pensamento] de Deus" [*ἐγὼ λόγος θεοῦ*]; mas se tiverdes amor [*ἐρασθῆτε*] por minha carne, serei novamente [apenas] um som [/ruído]".

Os excertos selecionados tornam-se bastante significativos por causa das diversas antíteses empregadas por Inácio, as quais, na esteira da escritura paulina, colaboraram para estabelecer a tradição, marcadamente antitética, do que se tem denominado até aqui "discurso cristão" (*sermo christianus*), como as seguintes: [i] "som" (*φηνή*) e "palavra" (*λόγος*), em que a primeira, simples voz (*uox*), é como que ruído insignificante, pois proferido pelo homem, sem o concurso divino, pelo que nada diz de especial, nada que se destine a permanecer, a ser registrado ou a ser "epigrafado", para lançar mão duma metáfora do próprio Inácio (2,1): "sede inscritos [*epigraphênai*] por uma obra mais excelente" (*κρείττονι ἔργῳ ἔχετε ἐπιγραφῆναι*), como que a dizer, "não queirais ser lembrados por me ter impedido o martírio". Ao contrário, o homem torna-se "palavra de Deus" (*λόγος θεοῦ*) pela aceitação do martírio, quando então sua entrega como libação a Deus (*σπονδισθῆναι θεῷ*) transforma-se no próprio discurso divino à humanidade, destinado a permanecer para todo o sempre; e mais, Inácio conclama os romanos (2,2) a tornarem-se um como que "coro de amor" (*ἐν ἀγάπῃ χορὸς γενόμενοι*), "entoando hinos" (*ᾄδω*) ao Pai, em nome de Cristo (*ᾄσητε τῷ Πατρὶ ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ*), como ação de graças pelo sacrifício do próprio Teóforo.

---

[597] De fato, Inácio estava dirigindo-se da Anatólia a Roma para, à maneira do sol, do Nascente ao Poente, deitar a perder sua vida neste mundo, a fim de renascer em Cristo, no mundo do porvir luminoso. A antítese se dá no fato de Inácio pretender renascer no Poente, pela morte em Roma e de ter morrido, para o mundo, desde o Nascente, na Anatólia, quando se fez cristão.

[598] A expressão "alcançar" ou "chegar até Deus" (*τοῦ θεοῦ ἐπιτυχεῖν*) ocorre onze vezes nas cartas de Inácio; quatro, apenas nesta; a expressão "alcançar Cristo" (*Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐπιτυχεῖν*), por sua vez, é utilizada duas vezes nesta carta (5,3).

Uma segunda antítese [ii] estabelece-se entre o próprio verbo ou *lógos* de Deus, em que se havia de tornar Inácio, se o deixassem martirizar-se, e o silenciar ou manter-se quieto (*ἐὰν σιωπήσητε*)[599], que se fazia necessário, não apenas que Inácio pudesse ser martirizado em paz, mas que a própria "palavra" de Deus pudesse manifestar-se. Trata-se dum silêncio puramente humano, em que, pela não intromissão de qualquer ruído (*φωνή*), a voz de Deus se pudesse fazer ouvir. Relacionada a esta segunda, pode-se inserir ainda uma terceira antítese [iii], e quiçá a mais significativa, "carne" (*σάρξ*) e "espírito" (*πνεῦμα*), de precedência mais que ilustre, conforme se pôde atestar pelas perícopes paulinas citadas no corpo do trabalho. Diz o Teóforo: "se vós silenciardes a meu respeito, eu serei como o verbo de Deus; mas se tiverdes demasiado amor pela minha carne, voltarei a ser apenas uma voz". Embora não explícito, o termo "espírito" aí se encontra de modo implícito, pois ao "amor da carne" (*ἐὰν δὲ ἐρασθῆτε τῆς σαρκός μου*) contrapõe-se naturalmente o amor do espírito (*τοῦ πνεύματος*) ou, quando não, do próprio Deus, que em última instância não só é Amor, mas também Espírito. Inácio conclama os romanos a que não amem demasiado sua carne, isto é, a vida do corpo (*σῶμα*), que há de entregar a Deus, pelo martírio; mas, ao contrário, que prefiram as coisas de Deus, o amor de Deus, ou, numa palavra, o amor das coisas espirituais, sempre em detrimento das ditas carnais. Essa oposição fica mais evidente ainda a partir dos contrastes subsequentes.

A quarta antítese [iv] é a que ocorre entre a vontade de conquistar o amor ou a estima dos homens, ou seja, do mundo (*ἀνθρωπαρεσκῆσαι*) e o desejo único de agradar a Deus (*ἀλλὰ θεῷ ἀρέσκειν*). No primeiro caso, evitar-se-ia o martírio, a fim de continuar vivendo entre os homens e gozando de sua estima; no segundo, aceitar-se-ia a vontade de Deus, fazendo-se uma como que libação a ele (*σπονδή θεῷ*). Trata-se dum corolário da antítese supradescrita, carne-espírito (*sárks-pneûma*), pois opõem-se aqui dois polos que se relacionam intimamente com o corpo carnal e com o espírito: o homem e Deus. Tem-se, assim, a seguinte estrutura antitética: Deus [/Espírito] — homem [/corpo/carne] (*θεός/ Πνεῦμα – ἄνθρωπος/ σῶμα/ σάρξ*).

É possível perceber uma quinta antítese [v] contrapondo a voz humana (*φωνή*), que romperia o silêncio ou a quietude (*σιωπή*) desejada por Inácio a fim de que se desse o martírio, cumprindo a vontade de Deus, à música, ou antes, ao "coro de amor" (*ἐν ἀγάπῃ χορός*) em que se transformariam (*γενόμενοι*) os romanos, quando entoassem

[599] Trata-se aqui de *σιωπάω*, mas Inácio utiliza-se com bastante frequência de *ἡσυχάζω*.

hinos a Deus, em nome de Cristo (*ᾄσητε τῷ Πατρὶ ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ*), se aceitassem "silenciosamente" o martírio de Inácio, ou seja, o desígnio divino, permitindo-lhe elevar-se, finalmente alcançando a Deus (*ἐπιτυγχάνειν θεοῦ*). Contrapõem-se, pois, um som puramente humano, *uox* ou *phōnḗ*, à música divinamente inspirada, ou seja, às vozes (*φωναί*) que se proferem "no amor" (*ἐν ἀγάπῃ*) e "em Cristo" (*ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ*): amor que lhes dá um caráter divino, não apenas porque se diz Deus ser amor (1Jo 4,8)[600], mas principalmente porque ao celebrar-se canta-se "ao Pai", "no Filho". Portanto, vozes humanas, que impedem o caminho a Deus, em contraste com as vozes divinamente inspiradas, embebidas no amor fraterno e em Cristo, vozes que se manifestam aos homens como música, hinos que se entoam, verdadeiros cânticos de apelo espiritual.

A oposição [vi] "Deus-mundo" (*θεός-κόσμος*), que de certo modo opera o epítome entre as oposições anteriores, ou então, e melhor, serve de cenário diante do qual as demais oposições se destacam, e que fundamenta todo pensamento cristão, tornando-o radicalmente antitético: "é belo mergulhar (*δύνω*) a partir do mundo (*ἀπὸ κόσμου*) em direção a Deus (*πρὸς θεόν*), a fim de que me eleve até ele (*ἵνα εἰς αὐτὸν ἀνατείλω*)". De fato, todas as cinco antíteses apontadas anteriormente têm como pano de fundo a oposição Deus-mundo. A primeira, entre o som humano e a palavra de Deus; a segunda, que é um desdobramento da primeira, entre o silenciar e a palavra, ambos humanos, que possibilitam a palavra divina, ou a impedem, como que calando a voz de Deus, que não se pôde manifestar no martírio; a terceira, relacionada com a que se segue, opõe a "carne" ou "corpo" ao espírito, ou seja, o humano ao divino. A quarta, intrinsecamente ligada à anterior, expressa a oposição entre dois amores, o amor dos homens e o de Deus, entre o desejo de agradar os homens e o desejo contrário, de agradar unicamente a Deus; a quinta antítese, um pouco menos explícita, se dá entre a voz humana, interruptora do *lógos* divino, e a voz do amor, ou seja, o coro de amor em que os romanos se transformariam ao entoar hinos a Deus, em nome de Cristo: cânticos, que também são palavras, se não faladas, ao menos entoadas, no amor e em Cristo: divinas, portanto. Trata-se, aqui, de duas dimensões da voz humana, som e a música, o simples ruído e o hino melodioso de amor: o primeiro, rasteiramente humano; o segundo, divinamente inspirado, pelo que se pode estender a oposição ao campo semântico do cenário maior supra-apontado entre Deus e o mundo, ou entre Deus e o homem.

---

[600] (1Jo 4,8): "Aquele que não ama não conhece a Deus, porque Deus é amor" (*ὁ μὴ ἀγαπῶν οὐκ ἔγνω τὸν θεόν, ὅτι ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν*).

Nas passagens subsequentes (6,1-2; 7,1; 8,3), Inácio opõe [vii] a morte (*ἀποθανεῖν*) sacrifical por Cristo à vida neste mundo, ainda que fosse a dum rei (*βασιλεύειν*); [viii] a morte (*ἀποθανόντα*) à ressurreição (*ἀναστάντα*) do próprio Cristo; [ix] o morrer ao nascer, ou antes, segundo inesperada metáfora, a morte às dores do parto, a seu parto iminente (*ὁ τοκετός μοι ἐπίκειται*); [x] a morte, considerada como "vida", que Inácio não quer ver impedida pelos apelos dos romanos (*μὴ ἐμποδίσητέ μοι ζῆσαι*), à vida neste mundo, considerada como "morte" (*μὴ θελήσητέ με ἀποθανεῖν*); [xi] o desejo de estar com Deus (*τοῦ θεοῦ θέλοντα εἶναι*), pela morte sacrifical, ao repúdio de ser entregue ao mundo (*κόσμῳ μὴ χαρίσησθε*), "são e salvo"; [xii] o amor do espírito, apenas subentendido, ao amor da matéria (*μηδὲ ὕλῃ κολακεύσατε*), a que se não deve ser indulgente; [xiii] o amor de Cristo ao amor do mundo, Cristo, cujo nome não deve nem ser pronunciado pelos que amam o mundo (*μὴ λαλεῖτε Ἰησοῦν Χριστὸν κόσμον δὲ ἐπιθυμεῖτε*); [xiv] a carne ao espírito, ou antes, a escrita segundo a carne (*οὐ κατὰ σάρκα ὑμῖν ἔγραψα*) à escrita segundo o pensamento ou desígnio de Deus (*κατὰ γνώμην θεοῦ*); [xv] e por fim, o martírio efetivo (*ἐὰν πάθω*), por meio da "vontade" (*ἠθελήσατε*) amorosa e espiritual dos romanos, à rejeição ou supressão da pena capital (*ἐὰν ἀποδοκιμασθῶ*), por meio do "ódio" deles (*ἐμισήσατε*), onde, numa ética invertida, o "amor" se demonstraria pela submissão da *ekklēsía* romana à vontade de Inácio, e de Deus, conforme cria, de sofrer o martírio, sendo estraçalhado pelas feras, ao passo que seu "ódio", pela intervenção dos romanos em favor da sua vida, que lhe obstaria a morte sacrifical por Cristo.

Vê-se, portanto, nestes brevíssimos excertos, como a linguagem inaciana não apenas se aproxima da paulina, mas também a leva às raias do extremismo, num radicalismo antitético intransigente que opõe, de modo inconciliável, duas realidades para ele antipodais: Deus e o mundo. Sob as asas da primeira, Deus, elenca-se o paradigma do Espírito, cujos componentes são: ressurreição, vida, atemporalidade, impassibilidade, eternidade, felicidade, proximidade com o divino, entre outros; debaixo da segunda, o mundo, enfileira-se o paradigma da carne, constituído de corrupção, morte, temporalidade, sofrimento, distanciamento de Deus, infortúnio etc.

APÊNDICE H

Fundação do *sermo christianus* II : O protréptico *A Diogneto* e a condição paradoxal do cristianismo

Outro exemplo, menos conhecido que a epistolografia inaciana, mas não muito posterior, cuja datação remete aos últimos anos do governo de Antonino Pio (138-161), ou ao de Marco Aurélio (161-180 d.C.), mas que seguramente não ultrapassa as primeiras décadas do século III, serve de paradigma para o *sermo christianus*, que se há de desdobrar, mais tarde, também na prosa de Agostinho. Trata-se do breve tratado, de caráter apologético, *A Diogneto* (*Πρὸς Διόγνητον*), equivocadamente considerado pela tradição uma epístola. De origem provavelmente alexandrina, *A Diogneto* é um escrito de rara beleza que, na avaliação de Moreschini e Norelli (1996, p. 291), prima pelo esmero da linguagem, sendo "particularmente notável […] a elevada qualidade do grego, sinal de real cultura literária, decerto a melhor entre os escritos dos apologistas", mas que é, segundo o juízo desses mesmos autores, "menos uma apologia", no sentido estrito do termo, que um "protréptico", isto é, uma exortação à fé cristã, e que, segundo avaliação de Johannes Quasten, no volume I de sua obra fundamental, *Patrology*,

> […] merece ser classificada entre as obras mais brilhantes e belas da literatura grega cristã. O autor é um mestre de retórica; sua estrutura frasal é repleta de encanto e sutilmente equilibrada; seu estilo, límpido. O conteúdo revela um homem de fé fervorosa e extenso conhecimento, uma mente completamente imbuída com os princípios do cristianismo. A dicção brilha com incandescente vitalidade.[601]

O interessante desse texto, contudo, para os fins da presente argumentação, é o modo paradoxal como se descreve a situação dos cristãos, que devem viver *no* mundo, mas como peregrinos (*πάροικοι*). De encontro ao fervor dum mártir como Inácio, os apologistas cristãos não demoraram a perceber que talvez a *parousía* não devesse ocorrer tão cedo quanto imaginavam, fazendo-se necessário conciliar as antíteses o quanto antes, harmonizando, no discurso em defesa da fé, não apenas o *morrer*, mas também o *viver* em Cristo, como o faz o autor do protréptico *A Diogneto*, conforme é possível perceber a partir dos seguintes excertos (5,1-6,10; 9,2):

---

[601] *"The epistle deserves to rank among the most brilliant and beautiful works of Christian Greek literature. The writer is a master of rhetoric, his sentence structure is full of charm and subtly balanced, his style limpid. The content reveals a man of fervent faith and wide knowledge, a mind thoroughly imbued with the principles of Christianity. The diction sparkles with fire and vitality."* In: QUASTEN, Johannes. *Patrology. Vol. I: The Beginnings of Patristic Literature From the Apostles Creed to Irenaeus.* Notre Dame: Ave Maria Press, Inc., 1949, p. 251 (CHRISTIAN CLASSICS).

[5,1.] Ora, os cristãos não se distinguem dos demais homens nem quanto à região [em que habitam], nem quanto à fala, nem quanto aos costumes. [2.] Pois nem habitam cidades diferentes, nem se utilizam duma linguagem peculiar, nem levam uma vida excêntrica. [3.] E seu ensinamento não lhes foi descoberto nalgum pensamento ou reflexão de homens curiosos, nem eles se põem a defender uma doutrina humana como alguns [o fazem]. [4.] Ao contrário, habitam cidades de gregos e bárbaros, conforme coube por sorte a cada um; e ao seguir os costumes dos lugares que habitam em relação ao vestuário, à dieta, ao restante da vida, exibem a condição admirável e confessadamente paradoxal [*ὁμολογουμένως παράδοξον*] de sua cidadania.

[5.] Habitam [cada qual] a sua pátria [respectiva], mas como peregrinos [*πάροικοι*]; participam de tudo como os cidadãos, mas a tudo se submetem como estrangeiros; toda [terra] estrangeira é para eles uma pátria; e toda pátria, [terra] estrangeira. [6.] Casam-se como todos [os demais], gerando filhos; mas não abandonam os que [lhes] são gerados. [7.] Servem a mesa em comum, mas não o leito. [8.] Encontram-se na carne, mas não vivem segundo a carne. [9.] Empregam seu tempo sobre a terra, mas é no céu que são cidadãos. [10.] Obedecem às leis estabelecidas, e superam as leis com suas próprias vidas.[602] [11.] Amam a todos, e por todos são perseguidos. [12.] São incompreendidos, e [ainda assim] são condenados; são mortos, e [mesmo assim] vivificados [*ζωοποιοῦνται*]. [13.] São pobres, e a muitos enriquecem; carecem de tudo, e em tudo abundam. [14.] São desprezados, e no desprezo são glorificados. São amaldiçoados, e [nisso mesmo] justificados. [15.] São exprobrados, e abençoam; ultrajados, e enaltecem. [16.] Ao fazer o bem, como [se fossem] maus são castigados; ao ser castigados, regozijam-se como quem é vivificado. [17.] São combatidos pelos Judeus como estrangeiros, e são perseguidos pelos gregos; os que os odeiam não são capazes de dizer a causa de seu ódio.[603]

[6,1.] Para dizer de modo simples, assim como [está] a alma no corpo, assim estão os cristãos no mundo. [2.] A alma está irradiada[604] por todos os membros do corpo; e os cristãos, por todas as cidades do mundo. [3.] A alma habita no corpo, mas não pertence ao corpo; também os cristãos habitam no mundo, mas não são do mundo. [4.] A alma invisível é guardada no corpo visível; igualmente os cristãos se sabem estar no mundo, mas sua devoção [*θεοσέβεια*] permanece invisível. [5.] A carne odeia a alma e [a] combate,

---

[602] Do §10 ao §15 a conjunção *καί*, que liga os diversos paradoxos, é claramente adversativa, pelo que se justifica também sua tradução pelo vernáculo "mas"; todavia, para manter uma maior proximidade com o original grego, preferiu-se no mais das vezes a aditiva "e", que, todavia, também pode ter sentido adversativo, isso porque o grego igualmente possui uma adversativa mais incisiva, *ἀλλά*, que poderia ter sido utilizada, se o autor assim o tivesse desejado.

[603] (ΕΠΙΣΤΟΛΗ ΠΡΟΣ ΔΙΟΓΝΗΤΟΝ 5,1-17): "[5,1] *Χριστιανοὶ γὰρ οὔτε γῇ οὔτε φωνῇ οὔτε ἔθεσι διακεκριμένοι τῶν λοιπῶν εἰσὶν ἀνθρώπων.* [2.] *οὔτε γάρ που πόλεις ἰδίας κατοικοῦσιν οὔτε διαλέκτῳ τινὶ παρηλλαγμένῃ χρῶνται οὔτε βίον παράσημον ἀσκοῦσιν.* [3.] *οὐ μὴν ἐπινοίᾳ τινὶ καὶ φροντίδι πολυπραγμόνων ἀνθρώπων μάθημα τοῦτ᾽ αὐτοῖς ἐστὶν εὑρημένον, οὐδὲ δόγματος ἀνθρωπίνου προεστᾶσιν ὥσπερ ἔνιοι.* [4.] *κατοικοῦντες δὲ πόλεις ἑλληνίδας τε καὶ βαρβάρους, ὡς ἕκαστος ἐκληρώθη, καὶ τοῖς ἐγχωρίοις ἔθεσιν ἀκολουθοῦντες ἔν τε ἐσθῆθι καὶ διαίτῃ καὶ τῷ λοιπῷ βίῳ θαυμαστὴν καὶ ὁμολογουμένως παράδοξον ἐνδείκνυνται τὴν κατάστασιν τῆς ἑαυτῶν πολιτείας.* [5.] *πατρίδας οἰκοῦσιν ἰδίας, ἀλλ᾽ ὡς πάροικοι· μετέχουσι πάντων ὡς πολῖται, καὶ πανθ᾽ ὑπομένουσιν ὡς ξένοι· πᾶσα ξένη πατρίς ἐστιν αὐτῶν, καὶ πᾶσα πατρὶς ξένη.* [6.] *γαμοῦσιν ὡς πάντες, τεκνογονοῦσιν· ἀλλ᾽ οὐ ῥίπτουσι τὰ γεννώμενα.* [7.] *τράπεζαν κοινὴν παρατίθενται, ἀλλ᾽ οὐ κοίτην.* [8.] *ἐν σαρκὶ τυγχάνουσιν, ἀλλ᾽ οὐ κατὰ σάρκα ζῶσιν.* [9.] *ἐπὶ γῆς διατρίβουσιν, ἀλλ᾽ ἐν οὐρανῷ πολιτεύονται.* [10.] *πείθονται τοῖς ὡρισμένοις νόμοις, καὶ τοῖς ἰδίοις βίοις νικῶσι τοὺς νόμους.* [11.] *ἀγαπῶσι πάντας, καὶ ὑπὸ πάντων διώκονται.* [12.] *ἀγνοοῦνται, καὶ κατακρίνονται· θανατοῦνται, καὶ ζωοποιοῦνται.* [13.] *πτωχεύουσι, καὶ πλουτίζουσι πολλούς· πάντων ὑστεροῦνται, καὶ ἐν πᾶσι περισσεύουσιν.* [14.] *ἀτιμοῦνται, καὶ ἐν ταῖς ἀτιμίαις δοξάζονται. βλασφημοῦνται, καὶ δικαιοῦνται.* [15.] *λοιδοροῦνται, καὶ εὐλογοῦσιν· ὑβρίζονται καὶ τιμῶσιν.* [16.] *ἀγαθοποιοῦντες ὡς κακοὶ κολάζονται· κολαζόμενοι χαίρουσιν ὡς ζωοποιούμενοι.* [17.] *ὑπὸ Ἰουδαίων ὡς ἀλλόφυλοι πολεμοῦνται καὶ ὑπὸ Ἑλλήνων διώκονται· καὶ τὴν αἰτίαν τῆς ἔχθρας εἰπεῖν οἱ μισοῦντες οὐκ ἔχουσιν*".

[604] O verbo utilizado aqui é *σπείρω*, no perfeito (*ἔσπαρμαι*), "espalhada", ou antes, "semeada", isto é, "disseminada como semente".

> [embora] em nada tendo sido prejudicada, porque é impedida de gozar dos prazeres; o mundo odeia os cristãos, [embora] em nada tendo sido prejudicado, porque eles se opõem aos prazeres. [6.] A alma ama a carne, que a odeia, e seus membros; e os cristãos amam aqueles que os odeiam. [7.] [Se] por um lado a alma está confinada no corpo, por outro é ela quem mantém o corpo unido [*συνέχειν*]; assim também os cristãos, [se] de um lado são detidos no mundo, como numa prisão, são eles que mantêm unido o mundo. [8.] A alma imortal reside numa tenda mortal; também os cristãos vivem como peregrinos em [acampamentos] sujeitos à corrupção, enquanto esperam a incorruptibilidade nos céus. [9.] A alma se aperfeiçoa [mesmo] ao ser maltratada pelos alimentos e bebidas; também os cristãos, castigados dia após dia, crescem [ainda] mais. [10.] Deus os colocou nesta situação, que não lhes é permitido declinar.[605]
>
> [9,2.] […] ele [Deus] entregou seu próprio filho como resgate por nós: o santo [*ἅγιον*] [foi entregue] pelos ímpios [/pelos sem lei, *ἀνόμων*]; o inocente [/que não tem maldade, *ἄκακον*], pelos malvados [*κακῶν*]; o justo [*δίκαιον*], pelos injustos [*ἀκίκων*]; o incorruptível [*ἄφθαρτον*], pelos corruptíveis [*φθαρτῶν*]; o imortal [*ἀθάνατον*], pelos mortais [*θνητῶν*].[606]

Embora o texto deste protréptico a Diogneto não seja tão conhecido, e provavelmente tampouco o tenha sido por muitos cristãos do Ocidente latino, ainda assim serve muitíssimo bem ao propósito de ilustrar a atmosfera paradoxal em que militavam os cristãos, de modo especial os mais esclarecidos, que se viam em meio a intenso debate ante as propostas de valorização dum *post mortem* de tonalidade escatológica e a necessidade cada vez mais premente de encontrar seu espaço no mundo imperial romano, precisando por isso mesmo primeiramente descobrir um fundamento teológico-filosófico para sua fé que erigisse a ponte entre o céu e a terra, o que com incrível felicidade fizeram, por meio da Encarnação do Verbo, para que depois então fosse buscada uma linguagem que desse conta dessa mesma mediação, duma maneira que permitisse não apenas defender e pregar esse mesmo Verbo, mas principalmente expressá-lo tão convenientemente quanto possível. Desnecessário percorrer o texto de *A Diogneto* a fim de elencar as diversas antíteses e paradoxos dele constantes, pois já estão praticamente separados pela numeração, que indica não apenas a divisão do texto, mas no caso do

---

[605] (ΕΠΙΣΤΟΛΗ ΠΡΟΣ ΔΙΟΓΝΗΤΟΝ 6,1-10): "[6,1.] *Ἁπλῶς δ' εἰπεῖν, ὅπερ ἐστὶν ἐν σώματι ψυχή, τοῦτ' εἰσὶν ἐν κόσμῳ Χριστιανοί.* [2.] *ἔσπαρται κατὰ πάντων τῶν τοῦ σώματος μελῶν ἡ ψυχή, καὶ Χριστιανοὶ κατὰ τὰς τοῦ κόσμου πόλεις.* [3.] *οἰκεῖ μὲν ἐν τῷ σώματι ψυχή, οὐκ ἔστι δὲ ἐκ τοῦ σώματος· καὶ Χριστιανοὶ ἐν κόσμῳ οἰκοῦσιν, οὐκ εἰσὶ δὲ ἐκ τοῦ κόσμου.* [4.] *ἀόρατος ἡ ψυχὴ ἐν ὁρατῷ φρουρεῖται τῷ σώματι· καὶ Χριστιανοὶ γινώσκονται μὲν ὄντες ἐν τῷ κόσμῳ, ἀόρατος δὲ αὐτῶν ἡ θεοσέβεια μένει.* [5.] *μισεῖ τὴν ψυχὴν ἡ σὰρξ καὶ πολεμεῖ μηδὲν ἀδικουμένη, διότι ταῖς ἡδοναῖς κωλύεται χρῆσθαι· μισεῖ χριστιανοὺς ὁ κόσμος μηδὲν ἀδικούμενος, ὅτι ταῖς ἡδοναῖς ἀντιτάσσονται.* [6.] *ἡ ψυχὴ τὴν μισοῦσαν ἀγαπᾷ σάρκα καὶ τὰ μέλη· καὶ Χριστιανοὶ τοὺς μισοῦντας ἀγαπῶσιν.* [7.] *ἐγκέκλεισται μὲν ἡ ψυχὴ τῷ σώματι, συνέχει δὲ αὐτὴ τὸ σῶμα· καὶ Χριστιανοὶ κατέχονται μὲν ὡς ἐν φρουρᾷ τῷ κόσμῳ, αὐτοὶ δὲ συνέχουσι τὸν κόσμον.* [8.] *ἀθάνατος ἡ ψυχὴ ἐν θνητῷ σκηνώματι κατοικεῖ· καὶ Χριστιανοὶ παροικοῦσιν ἐν φθαρτοῖς, τὴν ἐν οὐρανοῖς ἀφθαρσίαν προσδεχόμενοι.* [9.] *κακουργουμένη σιτίοις καὶ ποτοῖς ἡ ψυχὴ βελτιοῦνται· καὶ χριστιανοὶ κολαζόμενοι καθ' ἡμέραν πλεονάζουσι μᾶλλον.* [10.] *εἰς τοσαύτην αὐτοὺς τάξιν ἔθετο ὁ θεός, ἣν οὐ θεμιτὸν αὐτοῖς παραιτήσασθαι*".

[606] (*Ibid*. 9,2): "[...] *αὐτὸς τὸν ἴδιον υἱὸν ἀπέδοτο λύτρον ὑπὲρ ἡμῶν, τὸν ἅγιον ὑπὲρ ἀνόμων, τὸν ἄκακον ὑπὲρ τῶν κακῶν, τῶν δίκαιον ὑπὲρ τῶν ἀδίκων, τὸν ἄφθαρτον ὑπὲρ τῶν φθαρτῶν, τὸν ἀθάνατον ὑπὲρ τῶν θνητῶν*".

excerto selecionado também a sequência de figuras contrastantes, uma vez praticamente todos os períodos do excerto conter algum tipo de oposição. De todo modo, verifica-se como por trás de cada uma das oposições subjaz a antítese fundamental anteriormente referida, a antítese “mundo-Deus” ou “carne-espírito”, pano de fundo de todo o *sermo christinanus* posterior.

APÊNDICE I

Fundação do *sermo christianus* III : Oximoros no *Perì Páskha* de Melitão de Sardes

O último exemplo provém do mesmo período do protréptico *A Diogneto*, inequivocamente o reinado do estoico Marco Aurélio (161-180 d.C.), para quem teria inclusive o autor escrito um apologético entre os anos de 169 a 177, mas que infelizmente não chegou até ao presente senão através dos fragmentos constantes da *História Eclesiástica* de Eusébio de Cesareia (4,21; 26)[607]. Trata-se de Melitão, bispo de Sardes, importante cidade da Lídia, na Ásia Menor, autor da recém-descoberta homilia pascal litúrgica de vertente quartodecimana[608], *Perì Páskha* (Περὶ Πάσχα), cuja influência da segunda sofística é por demais evidente, conforme explicam Moreschini e Norelli (1996, p. 202):

> A homilia é uma obra retórica cuidada, no estilo do asianismo do segundo século, ligado assim à chamada segunda sofística, representado em particular por contemporâneos de Melitão como Máximo de Tiro (c.125-185), Luciano de Samósata (c.120-200) e outros. Domina aí o gosto por expedientes formais como a exclamação [*ἀποστροφή*], a interrogação [*ἐρώτημα*], a anáfora [*ἀναφορά*], a antítese [*ἀντίθεσις*], o isocolismo [*ἰσόκωλον*] (sucessão de breves frases com a mesma estrutura); por exemplo, 1.) o oximoro [*ὀξύμωρον*] (aproximação de opostos); […] 2.) o homoteleuto [sic][609] [*ὁμοιοτέλευτον*] ("rima" das frases). Tal gênero era praticado junto aos santuários pagãos no "discurso sacro", que se servia dos meios retóricos para favorecer a memorização das fórmulas religiosas; Melitão quer pô-lo a serviço da liturgia cristã.

Desnecessário seria citar mais que algumas breves passagens desta homilia, que exatamente por seu uso litúrgico recorre a uma linguagem de grande impacto, onde primam as figuras de caráter paradoxal, o que muito interessa aos propósitos desta argumentação — de modo particular o oximoro. Não se trata, ao que parece, de argumentar em linguagem primordialmente racional, como se observou no protréptico *A Diogneto*, e sim de criar imagens surpreendentes e de fortíssimo apelo emocional, a fim de imbuir

---

[607] Eusébio de Cesareia (*História Eclesiástica* 4,26): "[…] Naqueles tempos, também Melitão, bispo da região [/diocese, *παροικία*] de Sardes, e Apolinário, [bispo] da de Hierápolis, floresceram de modo proeminente, os quais também dirigiram ao imperador dos romanos daquela época [, Marco Aurélio] — que foi mencionado [antes] —, cada um deles, por sua conta, discursos de apologia em defesa da fé" (Εὐσηβίου ΕΚΚΛΗΣΙΑΣΤΙΚΗΣ ΙΣΤΟΡΙΑΣ 4,26: "[...] Ἐπὶ *τῶνδε καὶ* Μ*ελίτων τῆς ἐν* Σ*άρδεσιν παροικίας ἐπίσκοπος* Ἀ*πολινάριός τε τῆς ἐν* Ἱ*εραπόλει διαπρεπῶς ἠκμαζον, οἳ καὶ τῷ δηλωθέντι κατὰ τοὺς χρόνους* Ῥ*ωμαίων βασιλεῖ λόγους ὑπὲρ τῆς πίστεως ἰδίως ἑκάτερος ἀπολογίας προσεφώνησαν*").

[608] Corrente cristã de teor judaizante que defendia a celebração da Páscoa no 14.º dia do mês judaico de Nisã, *quartus decimus* (donde seu nome), em contraposição ao calendário praticado e defendido por grande parte das igrejas do Ocidente, encabeçadas por Roma.

[609] A forma correta é "homeoteleuto", neutro do adjetivo *ὁμοιοτέλευτος*, que significa "semelhança" (*ὅμοιος*) de "terminação" (*τελευτή*) — *similiter desinens* —, que pode ser de palavras ou da última palavra das frases ou versos (cf. Aristóteles, *Retórica* 3,9,9).

na audiência uma atmosfera toda sagrada, que lhe facultasse penetrar o mistério pascal (*Perì Páskha* §§1-11):

[1] […] e as palavras do mistério
são plenamente esclarecidas [*διασαφέω*],
[a saber,]
como a ovelha [*πρόβατον*] é sacrificada
e como o povo é salvo.[610]

[2] Portanto, amados, compreendei
que o mistério da Páscoa é assim:
novo [*καινόν*] e velho [*παλαιόν*],
eterno [*ἀΐδιον*] e temporal [*πρόσκαιρον*],
corruptível [*φθαρτόν*] e incorruptível [*ἄφθαρτον*],
mortal [*θνητόν*] e imortal [*ἀθάνατον*].[611]

[3] Antigo segundo a lei,
mas novo segundo o Verbo;
temporal pela figura,
eterno pela Graça;
corruptível pelo abate da ovelha,
incorruptível pela Vida do Senhor;
mortal pela inumação <na terra>,
imortal pela Ressurreição de entre os mortos.[612]

[4] Antiga [é] a Lei,
mas novo, o Verbo;
temporal, a figura,
eterna, a Graça;
corruptível, a ovelha,
incorruptível, o Senhor:
imolado como cordeiro [*ἀμνός*],
ressuscitado como Deus.
E assim "como uma ovelha ele foi conduzido para o abate",

---

[610] [1] […] *καὶ τὰ ῥήματα τοῦ μυστηρίου*
διασεσάφηται·
πῶς τὸ πρόβατον θύεται
καὶ πῶς ὁ λαὸς σῴζεται.

[611] [2] *τοίνυν ξύνετε, ὦ ἀγαπητοί·*
οὕτως ἐστίν
καινὸν καὶ παλαιόν,
ἀΐδιον καὶ πρόσκαιρον,
φθαρτὸν καὶ ἄφθαρτον,
θνητὸν καὶ ἀθάνατον
τὸ τοῦ πάσχα μυστηρίον·

[612] [3] *παλαιὸν μὲν κατὰ τὸν νόμον,*
καινὸν δὲ κατὰ τὸν λόγον,
πρόσκαιρον διὰ τὸν τύπον,
ἀΐδιον διὰ τὴν χάριν,
φθαρτὸν διὰ τὴν τοῦ προβάτου σφαγὴν,
ἄφθαρτον διὰ τὴν τοῦ κυρίου ζωήν,
θνητὸν διὰ τὴν < ἐν τῇ γῇ > ταφήν,
ἀθάνατον διὰ τὴν ἐκ νεκρῶν ἀνάστασιν·

todavia não era uma ovelha;
e como um cordeiro mudo [foi conduzido],
mas não era um cordeiro.
E deu-se [/veio a ser] a figura,
mas foi descoberta a Verdade.[613]

[5] Porque em lugar do cordeiro, apresentou-se Deus,
e em lugar da ovelha, o homem,
e no homem, Cristo,
que contém todas as coisas.[614]

[6] E assim, a imolação da ovelha,
a procissão da Páscoa
e a escrita [da Lei]
estão voltadas para Cristo Jesus,
por quem se fizeram todas as coisas na antiga Lei,
e mais [ainda] no Verbo novo.[615]

[7] Porque a Lei tornou-se o Verbo
e o [que era] antigo [*παλαιός*], novo [*καινός*]
— tendo saído de Sião e de Jerusalém —
e o mandamento [tornou-se] Graça;
e a figura, Verdade;
e o cordeiro, Filho;
e a ovelha, homem;
e o homem, Deus.[616]

---

[613] [4] *παλαιὸς μὲν ὁ νόμος,*
καινὸς δὲ ὁ λόγος,
πρόσκαιρος ὁ τύπος,
ἀΐδιος ἡ χάρις,
φθαρτὸν τὸ πρόβατον,
ἀφθαρτος ὁ κύριος,
σφαγεὶς ὡς ἀμνός,
ἀναστὰς ὡς θεός.
καὶ γὰρ "ὡς πρόβατον εἰς σφαγὴν ἤχθη",
ἀλλ' οὐδὲ πρόβατον ἦν·
καὶ ὡς ἀμνὸς ἄφωνος,
ἀλλ' οὐδὲ ἀμνὸς ἦν·
ὁ μὲν γὰρ τύπος ἐγένετο,
ἡ δὲ ἀλήθεια ηὑρίσκετο.

[614] [5] *ἀντὶ γὰρ τοῦ ἀμνοῦ θεὸς ἐγένετο*
καὶ ἀντὶ τοῦ προβάτου ἄνθρωπος,
ἐν δὲ τῷ ἀνθρώπῳ Χριστός,
ὃς κεχώρηκεν τὰ πάντα.

[615] [6] *ἡ γοῦν τοῦ προβάτου σφαγὴ*
καὶ ἡ τοῦ πάσχα πομπὴ
καὶ ἡ τοῦ νόμου γραφὴ
εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν κεχώρηκεν,
δι' ὃν τὰ πάντα ἐν τῷ πρεσβυτέρῳ νόμῳ ἐγένετο,
μᾶλλον δὲ ἐν τῷ νέῳ λόγῳ.

[616] [7] *καὶ γὰρ ὁ νόμος λόγος ἐγένετο*
καὶ ὁ παλαιὸς καινός
— συνεξελθὼν ἐκ Σιὼν καὶ Ἱερουσαλήν —
καὶ ἡ ἐντολὴ χάρις,
καὶ ὁ τύπος ἀλήθεια,
καὶ ὁ ἀμνὸς υἱός,

[8] Pois como filho foi gerado;
como cordeiro, conduzido;
como ovelha, imolado;
como homem, inumado;
ressuscitou dos mortos como Deus;
sendo, por natureza, Deus e homem.[617]

[9] [Ele,] que é todas as coisas:
segundo aquilo que julga, [é] Lei;
segundo o que ensina, Verbo;
segundo o que salva, Graça;
segundo o que gera, Pai;
segundo o que é gerado, Filho;
segundo o que sofre, ovelha;
segundo o que é inumado, homem;
segundo o que ressuscita, Deus.[618]

[10] Este é Jesus, o Cristo,
"ao qual glória [seja dada] para sempre, amém!"[619]

[11] Este é o mistério da Páscoa,
conforme foi inscrito na Lei,
como há pouco foi lido.[620]

καὶ τὸ πρόβατον ἄνθρωπος,
καὶ ὁ ἄνθρωπος θεός.

617 [8] *ὡς γὰρ υἱὸς τεχθείς,*
καὶ ὡς ἀμνὸς ἀχθείς,
καὶ ὡς πρόβατον σφαγείς,
καὶ ὡς ἄνθρωπος ταφείς,
ἀνέστη ἐκ νεκρῶν ὡς θεὸς,
φύσει θεὸς ὢν καὶ ἄνθρωπος.

618 [9] *ὅς ἐστιν τὰ πάντα·*
καθ᾽ ὃ κρίνει νόμος,
καθ᾽ ὃ διδάσκει λόγος,
καθ᾽ ὃ σῴζει χάρις,
καθ᾽ ὃ γεννᾷ πατήρ,
καθ᾽ ὃ γεννᾶται υἱός,
καθ᾽ ὃ πάσχει πρόβατον,
καθ᾽ ὃ θάπτεται ἄνθρωπος,
καθ᾽ ὃ ἀνίσταται θεός.

619 [10] *οὗτός ἐστιν Ἰησοῦς ὁ Χριστός,*
"*ᾧ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας. ἀμήν.*"

620 [11] *τοῦτό ἐστιν τὸ τοῦ πάσχα μυστήριον,*
καθὼς ἐν τῷ νόμῳ γέγραπται,
ὡς μικρῷ πρόσθεν ἀνέγνωσται.

Como se pode perceber, a homilia de Melitão de Sardes ilustra muito bem a necessidade duma leitura pendular, dinamicamente bifocal, de que se falou ao longo do trabalho, uma vez o mistério pascal ser simultaneamente: [1_a] "novo" (*καινόν*) e [1_b] "velho" (*παλαιόν*); [2_a] "eterno" (*ἀΐδιον*) e [2_b] "temporal" (*πρόσκαιρον*); [3_a] "corruptível" (*φθαρτόν*) e [3_b] "incorruptível" (*ἄφθαρτον*); [4_a] "mortal" (*θνητόν*) e [4_b] "imortal" (*ἀθάνατον*), o que só se compreende a partir de perspectivas distintas, de foco simultaneamente duplo, quando então se pode dizê-lo: [1_a] antigo, segundo o prisma "da lei" (*κατὰ τὸν νόμον*), [1_b] mas novo, segundo o "Verbo" (*κατὰ τὸν λόγον*); [2_a] temporal, segundo a "forma" ou "figura" (*διὰ τὸν τύπον*), mas [2_b] eterno, segundo a "Graça" (*διὰ τὴν χάριν*); [3_a] corruptível, segundo "o abate da ovelha" (*διὰ τὴν τοῦ προβάτου σφαγὴν*), mas [3_b] incorruptível, segundo a "Vida do Senhor" (*διὰ τὴν τοῦ κυρίου ζωήν*); [4_a] mortal, segundo a "inumação" do corpo (*διὰ τὴν ταφήν*), [4_b] mas imortal, segundo "a Ressurreição de entre os mortos" (*διὰ τὴν ἐκ νεκρῶν ἀνάστασιν*). Vê-se claramente que os segundos-termos escrevem-se sempre com o subsídio de iniciais maiúsculas, por expressarem uma dimensão ulterior, mais elevada em relação aos primeiros, o que se expressa *grosso modo* pela aglutinação que se vem utilizando até o presente, "carne-Espírito" ou "mundo-Deus", e que pode ser melhor visualizada na tabela subsequente:

	PARADOXOS [...*καί*...]		PERSPECTIVAS [*κατά*...]	
	[*a.*]	[*b.*]	[*a.*]	[*b.*]
[1.]	velho, *παλαιόν*	novo, *καινόν*	lei, *νόμος*	Verbo, *λόγος*
[2.]	temporal, *πρόσκαιρον*	eterno, *ἀΐδιον*	figura, *τύπος*	Graça, *χάρις*
[3.]	corruptível, *φθαρτόν*	incorruptível, *ἄφθαρτον*	imolação [ovelha], *σφάγη* [*πρόβατον*]	Vida [Senhor], *ζωή* [*κύριος*]
[4.]	mortal, *θνητόν*	imortal, *ἀθάνατον*	inumação [carne], *τάφη* [*σάρξ*]	Ressurreição [Espírito], *ἀνάστασις* [*πνεῦμα*]

APÊNDICE J

Oximoro : teorias diversas

No parágrafo 807 de seu *Manual de Retórica Literária*, Heinrich Lausberg (1967, p. 222) define o oximoro como sendo "a união sintática íntima de conceitos contraditórios", que se torna, exatamente por causa desta "unidade" em que se encontra, "carregada de uma forte tensão contraditória"[621]. Liddell & Scott (1996, p. 1235) na edição aumentada por Jones e McKenzie de seu monumental *A Greek-English Lexicon*, identificam o termo "oximoro" como proveniente do adjetivo grego *ὀξύμωρος*, formado da aglutinação entre *ὀξύς*, "agudo", com *μωρός*, "néscio", "insensato", pelo que significar algo como "intencionalmente insensato"; trata-se dum adjetivo que, quando utilizado substantivamente[622], define-se como um "dito espirituoso"[623], uma expressão aparente e intencionalmente absurda e paradoxal, como "sabiamente insano"[624], ou como "inércia ativa" (*strenua inertia*), ou ainda como o gracioso dito atribuído ao imperador Augusto, "apressa-te devagar" (*σπεῦδε βραδέως*)[625].

Edward Corbett e Robert Connors (1999, p. 407), primando pelo didatismo, classificam o oximoro entre as figuras que brincam com as palavras[626], ou seja, entre os calembures, definindo-o como sendo a junção de dois termos comumente "contraditórios", donde se produz "um efeito surpreendente" que dá ao que o enuncia a viva impressão de "sagacidade"[627]. Nesta figura, explicam ainda os autores (*ibid.*), assim como em toda linguagem metafórica, destaca-se aquilo que, segundo eles, Aristóteles considerava a marca distintiva da engenhosidade, "a capacidade de perceber similaridades"[628].

Em seu *Dicionário de Termos Literários*, cuja fonte principal é o próprio Lausberg, Massaud Moisés (1999, pp. 378-379) explica que o oximoro é a "fusão, num só enunciado, de dois pensamentos que se excluem mutuamente", fusão esta que pode consistir de palavras, frases, ou mesmo orações inteiras, "cujo encontro gera paradoxo":

---

[621] LAUSBERG (1967, p. 222), §807: *"El oxymoron es la unión sintáctica íntima de conceptos contradictorios en una unidad, la cual queda con ello cargada de una fuerte tensión contradictoria"*.

[622] *Ὀξύμωρος, -ον* : *τὸ ὀξύμωρον*.

[623] *"A witty saying."*

[624] Liter.: "insano com sabedoria" (*insaniens sapientiā*).

[625] Em latim : *festīna lentē.*

[626] *"Wordplays."*

[627] (CORBETT & CONNORS, 1999, p. 407): *"By thus combining contradictories, writers produce a startling effect, and they may, if their* oxymorons *are fresh and apt, win for themselves a reputation for wit"*.

[628] (*Id. ibid.*): *"The ability to see similarities."*

> Conhecido desde a Antiguidade Clássica, o oximoro alcançou grande voga durante a hegemonia do Barroco (séc. XVII), mas seu emprego continua até os nossos dias, inclusive na linguagem cotidiana, em expressões como "ilustre desconhecido". Exemplos: "Amor é fogo que arde sem se ver; / É ferida que dói e não se sente; / É um contentamento descontente; / É dor que desatina sem doer" (Camões, *Soneto*); "O mito é o nada que é tudo" (Fernando Pessoa, "Ulisses", de *Mensagem*).

O mesmo Lausberg, agora em *Elementos de Retórica Literária* (2004, pp. 230-231), no §389, ao tecer alguns comentários acerca das antíteses de palavras isoladas, refere-se ao oximoro nos seguintes termos:

> Uma variante especial da antítese de palavras isoladas é o *oxymorum* (*oxymora uerba*, *ὀξύμωρον*), que constitui, entre os membros antitéticos, um paradoxo intelectual (§37,1). O paradoxo pode ser o resultado: (a) De uma tensão entre o portador da qualidade (substantivo, verbo, sujeito) e a qualidade em si (atributo, advérbio, predicado): Horácio, *Epist.* (1,12,19): *rerum concordia discors*; Quintiliano [*Inst. Oratoria*] (1,10,5): *mortalis quidam deus*; Agostinho, *Conf.* (1,6,1): *in istam dicam mortalem uitam an mortem uitalem*; [...]; (b) da tensão entre qualidades (adjetivos, advérbios): Camões, *Sonetos* (10,1): "Aquela triste e leda madrugada". (d) Da *distinctio* enfática (§291), que afirma a existência e inexistência simultâneas de uma mesma coisa: Virgílio, *Aen.* (7,295): *num capti potuerunt capi?*; Cícero, *Diu. in Caec.* (6,21): *etiamsi tacent satis dicunt*.

Richard Lanham, em seu prático *handlist* de termos retóricos (1991, p. 106), define brevemente o oximoro como um "paradoxo condensado", à maneira da expressão de Milton, "escuridão visível" (*darkness visible*), por exemplo, ou ainda da passagem de Yevtushenko, em seu *Babi Yar*, "Tudo aqui grita em silêncio"[629]. O oximoro, destaca ainda Lanham com bastante perspicácia (*id. ibid.*), pode facilmente ser portador duma carga irônica considerável, como quando se diz algo do tipo: "inteligência militar" (*military intelligence*), "ética empresarial" (*business ethics*), ou ainda, "refeição de empresa aérea" (*airline food*).

Em seu não menos importante quanto exaustivo *Les Figures du Discours*, Pierre Fontanier (1765-1844) explica que o oximoro, denominado por ele "paradoxismo", é um "artifício de linguagem" que, embora aparentemente mergulhado numa profunda e inconciliável contradição, produz, pelo encontro das palavras antagônicas, um sentido muito mais verdadeiro, profundo e vigoroso que as palavras isoladas poderiam fazer:

> O *paradoxismo*, que equivale àquilo que se denomina comumente *aliança de palavras*, é *um artifício de linguagem pelo qual as ideias e as palavras, geralmente opostas e contraditórias entre si, encontram-se aproximadas e combinadas de maneira que, conquanto pareçam opor-se e excluir-se reciprocamente, surpreendem a inteligência por uma concordância mais que es-*

[629] "Все молча здесь кричит" — Yevgeny Yevtushenko (1933-), poeta e ensaísta russo, cujo poema "Babi Yar" ("Бабин яр", em ucraniano) relembra a ravina de Kiev, notória pelo massacre, em 1941, de milhares de judeus e civis soviéticos pelos nazistas durante a II Guerra.

> *pantosa e produzem o sentido mais verdadeiro, assim como o mais profundo e mais enérgico* [os grifos são do autor].[630]

Fontanier explica ainda que o oximoro não pode ser compreendido ao pé da letra *(être pris à la lettre*) sem que se caia na absurdidade, e mais, que a interpretação do que se quer realmente dizer não se dá facilmente, sem ao menos um pouco de reflexão (*sans un peu de réflexion*) (*id. ibid.*, p. 137). De fato, tomando como exemplo um verso da famosa tragédia *Cinna*[631] de Corneille, "E [tendo] subido ao topo, aspira a descer" (*Et monté sur le faîte, il aspire a descendre*), Fontanier explica o sentido da construção antitética com as seguintes palavras:

> Este verso é um dos mais belos de Corneille; e Racine, na esteira de Voltaire, se aprazava de fazê-lo admirar-se por suas crianças. Ora, em que consiste sua beleza? O que o torna tão admirável? Não é apenas esta metáfora subentendida que cria toda uma imagem, nem esta antítese tão verdadeira e tão natural entre os dois hemistíquios, e sim esta força, esta energia, esta verdade de expressão de aparente contradição dos termos "aspirar" e "descer". "Aspirar", no sentido moral, é sustentar seus votos, seus desejos para uma coisa cuja fruição promete mais ou menos encanto. Pois bem, esta coisa se apresentando quase sempre como [estando] acima, no alto, enfim, numa posição tal que se faz necessário "subir" para alcançá-la, ou que atingi-la seja de algum modo "subir", parece que não se pode dizer, sem uma espécie de contrassenso, "aspirar a descer"; mas compreendei como se faz necessário compreender, e vereis que se está falando de maneira muito acertada. De fato, quem é que, neste verso, "aspira a descer"? É o ambicioso arrivista que está no topo, "[tendo] subido ao topo", ao qual tinha desejado elevar-se. Este ambicioso não vê mais nada acima de si que aquilo que tentara por primeiro, e nada mais de semelhante que pudesse tentá-lo ainda. Todavia, a esta primeira ambição e a estes primeiros desejos, sucedem uma ambição e desejos inteiramente novos, e mesmo contrários; ou antes, sua ambição, seus desejos permanecem os mesmos, quanto ao fundo, e há um objeto novo, e mesmo inteiramente contrário, que tomou o lugar do primeiro. Isto é o que o tenta agora, que o atrai, que o convoca, isto é o que havia antes desprezado, que ele tinha como lama sob os pés, que havia deixado como abaixo de sua elevação a este "topo", onde ele não pode mais resistir. Ora, para reencontrá-lo, para retomá-lo, não se faz necessário que "desça" de toda sua altura, verdadeira ou pretendida, que [dele] o afasta? não se faz necessário, por conseguinte, que em lugar de "aspirar a subir", como antes, não "aspire" nada além de "descer"?[632]

---

[630] (FONTANIER, 1977, p . 137): *"Le* Paradoxisme*, qui revient à ce qu'on appelle communément* Alliance de mots*, est* un artifice de langage para lequel des idées et des mots, ordinairement opposés et contradictoires entre eux, se trouvent rapprochés et combinés de manière que, tout en semblant se combatre et s'exclure réciproquement, ils frappent l'intelligence par le plus étonnant accord, et produisent le sens le plus vrai, comme le plus profond et le plus énergique*."*

[631] Ou: *L'a Clémence d'Auguste* (1643).

[632] (FONTANIER, 1977, pp. 137-138): *"Ce vers est um des plus beaux de Corneille; et Racine, suivant Voltaire, se plaisait à le faire admirer à ses enfants. Or, qu'est-ce qui en fait la beauté? qu'est-ce qui le rend si admirable? Ce n'est pas seulement cette métaphore soutenue qui le met tout en image, ni cette antithèse si vraie et si naturelle entre les deux hémistiches, mais encore cette force, cette énergie et cette vérité d'expression de l'apparente contradiction des termes* aspirer *et* descendre. Aspirer, *au moral, c'est porter ses vœux, ses désirs vers une chose dont la jouissance promet plus ou moins d'agrément. Or, cette chose se présentant presque toujours commen en haut, au-dessus, enfin dans une position telle qu'il faille nécessairement* monter *pour y atteindre, ou qu'y atteindre ce soit en quelque sorte* monter, *il semble qu'on ne peut pas dire, sans une sorte de contre-sens,* aspirer à descendre; *mais entendez comme il faut entendre, et vous verrez que c'est ici parler très-juste. En effet, qui est ce qui, dans le vers,* aspire à descendre*? C'est l'ambitieux parvenu au faîte, et* monté sur le faîte, *auquel il avait voulu s'élever. Cet*

Mais moderna e modestamente, Beth e Marpeau (2005, p. 23), em seu pequeno manual de retórica, *Figures de Style*, situam o oximoro entre as figuras de pensamento, que, ao contrário das figuras de palavras, que têm por objeto o "significante"[633], ocupam-se de seu "significado"[634]:

> [As figuras de pensamento] são denominadas também de "tropos", um termo que vem do grego, *trópos*, e significa etimologicamente volta, conversão. Ora, é exatamente disso que se trata aqui: os *tropos* ou *figuras de sentido* têm por vocação operar uma transferência semântica sobre as palavras ou grupos de palavras que constituem seu objeto. Eles substituem o sentido literal por um sentido figurado[635].

Os tropos, portanto, dizem de modo oblíquo, isto é, de viés, aquilo que as palavras em seu sentido literal não podem fazê-lo. E fazem-no por uma "tripla vocação":

> [i] destacar uma ideia principal através duma ideia acessória; [ii] tornar o discurso mais enérgico, mais belo, mais nobre…; [iii] enriquecer a linguagem ao multiplicar o emprego das palavras. A qualidade que lhes torna *figuras de sentidos* é esta: elas trazem uma valorização semântica àquilo que ornamentam, isto é, um nível de significação mais elevado (mais preciso, mais vivo, mais misterioso…).[636]

Para efetuar essa transferência de sentido, do literal ao figurado, os tropos intervêm no discurso de três modos: por [i] contiguidade, [ii] associação ou [iii] duplicidade. Pela [i] contiguidade, explicam Beth e Marpeau (2005, p. 24), a "transferência é operada pela utilização duma coisa ou ideia que representa outra com a qual ela mantém uma relação". Tem-se assim que as duas "entidades fazem parte do mesmo mundo" e a transfe-

---

ambitieux ne voit plus rien au-dessus de lui de ce qui l'avait d'abord tenté, ni plus rien de semblable qui puisse le tenter encore. Mais, à se première ambition et à ses premiers désirs, succèdent une ambition et des désirs tout nouveaux, et même contraires; ou plutôt son ambition, ses désirs restent encore les mêmes quant au fond, et c'est un objet tout nouveau, et même tout opposé, qui a pris la place du premier. Ce qui le tent maintenant, ce qui l'attire, le rappelle, c'est ce qu'il avait d'abord dédaigné, ce qu'il avait comme foulé aus pieds, ce qu'il avait laissé comme au-dessous de son élevation à ce faîte *où il ne peut plus tenir. Or, pour le retrouver, pour le reprendre, ne faut-il pas nécessairement qu'il* descende *de toute la hauter vraie ou prétendue qui l'en éloigne? ne faut-il pas, par conséquent, qu'au lieu d'*aspirer à monter, *comme auparavant, il n'*aspire *plus qu'*à descendre*?".*

[633] O "significante", segundo essas autoras (2005, p. 90), se define como "a manifestação material do signo": "O significante é o continente da palavra, constituído duma sequência de fonemas, servindo de suporte ao sentido".

[634] O "significado", ainda segundo as mesmas autoras (*id. ibid.*, p. 91), define-se como "o componente semântico do signo", ou seja, "o conteúdo da palavra".

[635] (BETH; MARPEAU, 2005, p. 23): *"[...] On les appelle [les figures de sens] également 'tropes', um terme qui vient du grec,* tropos, *et signifie étymologiquement détour, conversion. Or, c'est précisément de cela qu'il s'agit: les* tropes *ou* figures de sens *ont pour vocation d'opérer un transfert sémantique sur les mots ou groupes de mots qui sont leur objet. Elles substituent à leur sens littéral un sens figuré".*

[636] (*Id. ibid.*): *"[une triple vocation] [i] réveiller une idée principale par le moyen d'une idée accessoire; [ii] rendre le discours plus énergique, plus beau, plus noble...; [iii] enrichir le langage en multipliant l'usage des mots. La qualité qui em fait des figures de sens est la suivante: elles apportent une plus-value sémantique au propos qu'elles ornent, c'est-à-dire un niveau de signification plus élevé (plus précis, plus vivant, plus mystérieux...)".*

rência se dá por "deslizamento" (*glissement*) ou "extensão de sentido" (*id. ibid.*). Na associação, por sua vez, há a inserção do que se denomina "ruptura de isotopia". A "isotopia", segundo as autoras (2005, p. 90), "é o conjunto de entidades que, no interior dum texto, se relacionam por denotação[637], conotação[638], ou analogia a um mesmo tema"[639]. No caso da transferência [ii] por associação, há a aproximação de duas coisas ou ideias que, "*a priori* não têm nada a ver e que se põem a comparar para realçar uma significação mais forte, mais expressiva", pelo que o sentido final se torna "enriquecido"[640]. Por fim, a transferência [iii] por duplicidade, ou por meio de figuras de "duplo sentido" (*les figures du double sens*), se dá quando se joga com a polissemia das palavras, quer dizer, com "a ambiguidade da linguagem", a fim de produzir um sentido novo e inesperado[641].

O oximoro, de acordo com a classificação apresentada por Beth e Marpeau (2005, p. 33), insere-se no grupo dos *tropos* cuja transferência do sentido literal para o figurado se dá pela "associação", ou seja, por ruptura de isotopia. Deste modo, definem as autoras, "o oximoro aproxima sintaticamente dois termos que normalmente se opõem"[642], como no verso de Stéphane Mallarmé[643], "Senil bebê dum mamilo avaro", onde a junção dos termos antitéticos "senil" e "bebê" produz um sentido todo novo, inesperado. Aqui, explicam as autoras (*id. ibid.*), "trata-se dum oximoro que aumenta a expressividade do texto":

> Ao ligar os dois termos antinômicos, Mallarmé induz, de fato, ao absurdo duma vida comparada à dum bebê que, recém-nascido, estaria já no fim da

---

[637] A "denotação", seguindo o *petit lexique* de Beth e *Marpeau* (2005, p. 89), "corresponde à definição duma palavra tal qual se pode encontrá-la num dicionário", consistindo na parte "invariável e objetiva da significação da palavra, aquela que designa diretamente o referente da palavra" (*Dénotation: Composante stable du signifié. La dénotation correspond à définition d'um mot telle qu'on la trouve dans un dictionnaire. C'est la part invariante et objective de la signification du mot, celle qui désigne directement le référent du mot.*).

[638] A "conotação", segundo o mesmo *lexique* (*id. ibid.* p. 89), "é o componente não estável do significado": "A conotação realça o sentido particular duma palavra, quer dizer, tudo aquilo que não faz parte de sua definição *stricto sensu*, tudo o que sua significação comporta de subjetivo, e de variável, em função do contexto" (*Connotation: Composante non stable du signifié. La connotation delivre le sens particulier d'un mot, c'est-à-dire tout ce qui ne fait pas partie de sa définition stricto sensu, tout ce que sa signification comporte de subjectif, et de variable en fonction du contexte.*).

[639] (BETH & MARPEAU, 2005, p. 90): *"Isotopie: Ensemble des entités qui, dans un texte, se raportent, par dénotation, connotation ou analogie à un même thème".*

[640] (*Id. ibid.*, p. 24): *"On associe deux choses ou idées qui n'ont a priori rien à voir et que l'on met en regard pour délivrer une signification plus forte, plus expressive. Les sens s'en trouve enrichi".*

[641] (*Id. ibid.*): *"Les figures du* double sens *ont quant à elles pour objet la polysémie, c'est-à-dire l'ambiguïté du langage, et en jouent pour proposer un sens nouveau".*

[642] (*Id. ibid.*, p. 33): *"L'oxymore rapproche syntatiquement deux termes qui s'opposent en temps normal".*

[643] Stéphane Mallarmé, "Aumône", in *Poésies*: *"Sénile nourrison d'une tétine avare"* (*apud* BETH; MARPEAU, 2005, p. 33).

> vida. Como a dizer, uma vida reduzida ao nada. O oximoro registra aqui formalmente a vaidade.[644]

Du Marsais, no clássico e fundamental *Des Tropes…*[645], de 1730, define os tropos como sendo "figuras pelas quais se atribui a uma palavra uma significação que não é precisamente a significação própria desta palavra" (DU MARSAIS, 2011, p. 38):

> Estas figuras se denominam *tropos* a partir do grego *trópos* (*τρόπος*), *conuersio*, cuja raiz é *trépō* (*τρέπω*), *uerto*, "eu *reviro*". Elas assim se denominam porque quando se toma uma palavra em seu sentido figurado, ela é revirada, por assim dizer, a fim de fazer com que signifique aquilo que não significa em seu sentido próprio. […][646]

Dubois, Edeline, Klinkenberg, Minguet, Pire e Trinon, do *Groupe μ* do *Centre d'études poétiques* da Universidade de Liège, em seu importante trabalho da década de 1970, *Rhétorique Générale*, (1982, pp. 120-121), explicam haver no interior do próprio oximoro um processo de negação em que o sema[647] nuclear dum dos termos constituintes da figura é negado pelo classema do outro termo:

> […] resulta duma contradição entre duas palavras vizinhas, geralmente um substantivo e um adjetivo: "obscura claridade", "neve ardente" etc. A contradição é absoluta, porque ela se dá no âmago dum vocabulário abstrato, onde a negação ocorre: "extraordinário [/maravilha] ordenado [/regular]", "sol negro". Temos, portanto, uma figura onde um dos termos possui um sema nuclear que é a negação dum classema do outro termo. Por exemplo, "claridade" impõe o classema "luminoso", que é negado por "obscuro".[648]

---

[644] (BETH; MARPEAU, 2005, pp. 33-34): *"[La liaison des termes 'senil' et 'nourrison' est en soi un non-sens. Ici, il s'agit d'un oxymore, qui accroît l'expressivité du texte.] En liant ces deux termes antinomiques, Mallarmé induit, en effet, l'absurdité d'une vie finalement comparée à celle d'un nourrisson qui, nouveau-né, en serait déjà au terme de sa vie. Autant dire, une vie réduite à néant. L'oxymore inscrit ici formellement la vanité".*

[645] DU MARSAIS, César Chesneau. *Des Tropes ou des différents sens dans lesquels on peut prendre un même mot dans une même langue.* Paris: Manucius, 2011. (Obra foi escrita e publicada originalmente no século XVIII.)

[646] (*Id. ibid.*, p. 38): *"Les tropes sont des figures par lesquelles on fait prendre à un mot une signification, qui n'est pas précisément la signification propre de ce mot [...] Ces figures sont appelées* tropos (*τρόπος*), conuersio, *dont la racine est* trepō (*τρέπω*), uerto, *je tourne. Elles sont ainsi appelées, parce que quand on prend un mot dans le sens figure, on le tourne, pour ainsi dire, afin de lui faire signifier ce qu'il ne signifie point dans le sens propre [...]"*

[647] O termo "sema" é definido como sendo "a unidade mínima de significação, não suscetível de realização independente"; o "classema", de acordo com a terminologia de B. Pottier, constitui-se do "conjunto dos semas genéricos". De fato, toda unidade lexical se define, a partir do ponto de vista semântico, como "semema", i.é, "um conjunto de semas", que são "traços semânticos mínimos", os quais podem ser de 3 tipos: 1. semas virtuais de natureza conotativa, como quando se atribui a noção de "perigo" à cor vermelha; 2. semas constantes e específicos, pelos quais, por exemplo, o vermelho se distingue do verde, que é outra cor; 3. semas constantes e genéricos, que indicam "a pertença a uma classe", como "cor", em relação ao *vermelho*. Donde, pois, ter-se que o conjunto sêmico total da unidade lexical, ou seja, o semema, ser constituído de 1. virtuemas, 2. semantemas e 3. classemas. (In: DUBOIS *et alii*, 1998, pp. 526-7; 111).

[648] (GROUPE μ, *Rhétorique générale*, p. 120): *"L'*oxymore *résulte d'une contradiction entre deux mots voisins, généralement un substantif et un adjectif: 'obscure clarté', 'neige brûlante', etc. La contradiction est absolue parce qu'elle a lieu au sein d'un vocabulaire abstrait, où la négation a cours: 'orde* [sic] *merveille', 'soleil noir'. Nous avons donc une figure où un des terms possède un sème nucléaire qui est la négation d'un classème de l'autre terme. [...]".*

No entanto, explicam os autores, o *status* do oximoro como figura, isto é, como possuidor dum grau-zero, para alguns, como Léon Cellier, por exemplo, não parece ser um ponto pacífico:

> [§] Mas a questão que se coloca na verdade é saber se o oximoro é realmente uma figura, isto é, se ele possui um grau zero. Como Léon Cellier muito bem adiantou, o oximoro é uma *coincidentia oppositorum*, onde a antítese é negada e a contradição assumida plenamente. Assim, pois, ele seria irredutível a um grau zero qualquer. [...][649]

Todavia, um exame mais apurado dos próprios oximoros evidencia que *grosso modo* são sim redutíveis a um grau-zero. Ademais, essa figura tão enigmática e discursivamente poderosa provoca uma abertura hermenêutica para uma nova perspectiva, um ângulo de visão ou ponto de referência distinto, que os autores referem aqui como sendo uma outra "escala de valores" (*échelle de valeurs*):

> [...] Ora, o exame das ocorrências mostra que muito poucos oximoros são realmente irredutíveis. [§] "Ó grandeza lamacenta! Sublime ignomínia!" (Baudelaire.) [§] Aquilo que é grande e sublime, segundo uma escala de valores, é apenas lamacento e ignominioso, segundo uma *outra* escala. Quanto a [§] "Esta obscura claridade que tomba das estrelas" (Corneille) [§], o obscuro e o claro não emanam dum único objeto, mas apenas de zonas *vizinhas* do céu… a menos que "obscura" não seja uma hipérbole de "pálida". [§] Há, pois, verdadeiramente, no caso mais geral, um grau zero do oximoro, assim como há um grau zero do paradoxo. Esta não é, todavia, uma regra absoluta, e precisamos dizê-lo, pois uma tal regra equivaleria à interdição de se construírem frases semanticamente contraditórias, interdição que linguista algum de bom senso se apressaria a formular no estado atual de nossos conhecimentos. [§] Contudo, a redução do oximoro, para respeitar nosso princípio geral, deve considerar a figura como *in absentia*. O grau zero de "obscura claridade" será "luminosa claridade", e a passagem de "luminosa" a "obscura" se faz por meio de supressão-adjunção negativa. Assim sendo, "luminosa claridade" constitui já uma figura: o epíteto, conforme o estudou J. Cohen. [650]

Gertrude Buck, em seu estudo psicológico sobre as figuras retóricas, da década de 1890 aproximadamente, reconhece, de início, como ponto pacífico — e talvez o único, no que concerne aos estudos sobre o tema —, a definição de figura dada por Quinti-

---

[649] (*Id. ibid.*): *"Mais la question se pose en vérité de savoir si l'oxymore est réellement une figure, c'est-à-dire si elle possède un degré zéro. Comme Léon Cellier l'a très bien mis en avant, l'oxymore est une* coincidentia oppositorum*, où l'antithèse est niée et la contradiction pleinement assumée. [...]".*

[650] (*Id. ibid.*): *"[...] En fait, l'examen des ocurrences montre que fort peu d'oxymores sont vraiment irréductibles. [§]* O fangeuse grandeur! Sublime ignominie! (Baudelaire) *[§] Ce qui est grand et sublime selon une échelle de valeurs, n'est que fange et ignominie selon une* autre *échelle. Quant à [§]* Cette obscure clarté qui tombe des étoiles (Corneille) *[§] l'obscur et le clair n'y émanent pas d'un objet unique, mais seulement de zones* voisines *du ciel..., à moins qu' 'obscur' ne soit une hyperbole de 'pâle'. [§] Il y a donc bel et bien, dans le cas le plus général, un degré zéro de l'oxymore, tout comme il y a un degré zéro du paradoxe. Ceci pourtant n'est pas une règle absolue, et nous entendons le souligner, car une telle règle reviendrait à l'interdiction de construire des phrases sémantiquement contradictoires, interdiction qu'aucun linguistic de bon sens ne s'avancerait à formuler dans l'état actuel des connaissances. [§] Toutfois la réduction de l'oxymore, pour respecter notre principe général, doit considérer la figure comme* in absentia. *Le degré zéro d' 'obscure clarté' sera 'lumineuse clarté', et le passage de 'lumineuse' à 'obscure' s'effectue par supression-adjonction négative. Bien entendu 'lumineuse clarté' constitue déjà une figure: l'épithète, telle que J. Cohen l'a étudiée.".*

liano (*Inst. or.* 9,1,3), de um certo "desvio" da forma considerada plana (*plain*) ou simples de elocução[651]. Para ela, o processo figurativo, que entende ser fundamental à mente humana, consiste:

> na *unificação* através do conflito de dois perceptos ou conceitos, imediatamente sucessivos, entre os quais há uma relação implícita. Esta *unificação* se expressa na linguagem: quando [*a unificação é*] completa, como uma palavra, frase, ou um "enunciado plano [/simples]"[652] do fato; quando [*a unificação é*] incompleta, como uma "figura". As figuras "radicais" ocorrem quando *a relação unificadora* entre os dois objetos ainda não foi construída na mente do falante ou escritor; as figuras "poéticas", quando a relação é pelo menos parcialmente explícita em sua consciência (Os grifos são nossos).[653]

As figuras, diz Buck (2008, p. 24), "estimulam a mente do leitor ou do ouvinte a completar a unificação iniciada", pelo que, conclui, "criam uma impressão mais vívida na mente do que um enunciado plano, isto é, contribuem para o vigor [do discurso], requerendo um direcionamento da atenção menos consciente", além de auxiliar na "economia" de energia mental, por parte do ouvinte ou leitor[654]. As figuras deleitam, explica ainda Buck (*id. ibid.*), uma vez que a "unificação" promovida por elas tem o efeito duma "descarga" a esvaziar a mente da tensão gerada pelo conflito[655]. Para a autora, por fim, as figuras não constituem "aberrações arbitrárias" que se desviam da estreiteza retilínea considerada normal dos "enunciados planos", mas, pelo contrário, prestam poderoso auxílio à linguagem dita "plana", representando "um estágio intermediário de todo processo de pensamento", pelo que vêm a constituir "a expressão natural e necessária" deste nível de linguagem (BUCK, 2008, p. 24)[656].

No capítulo III, *"Incrementum & Gradatio"*, de seu bem elaborado trabalho, *Rhetorical Figures in Science*, Jeanne Fahnestock, descrevendo a invalidade da desco-

---

[651] BUCK, *Op. cit.*, p. 1: *"*[...] *figures of speech are in some sense deviations from the 'plain' statement".*

[652] O enunciado "plano" ou "simples" (*plain statement*), como bem explicita o termo, é aquele em que não há tropo, isto é, "volta" ou "mudança"; trata-se, em verdade, dum como que grau-zero a partir do qual a figura, como "curva" ou "desvio", há de distanciar-se.

[653] (BUCK, 2008, p. 24): *"[The figurative process is fundamental for the mind of man, and hence may be traced in all objective manifestations of that mind.] It consists in the unification through conflict of two immediately successive percepts or concepts between which is an implicit relationship. This unification is expressed in language; when completed, as a word, a phrase, or a 'plain statement' of fact; when incomplete, as a 'figure'. 'Radical' figures occur when the unifying relation between the two objects has not yet been constructed in the mind of the speaker or the writer; 'poetical' figures, when the relation is at least partially explicit in his consciousness".*

[654] (*Id. ibid.*, p. 24): *"Figures stimulate the mind of the reader or the hearer to complete the unification began. Hence they make a more vivid impression upon the mind than does plain statement, i. e., subserve economy.[...]".*

[655] (*Id. ibid.*): *"[...] The completion of the unifying process which a figure begins is pleasurable to the individual consciousness as is every normal discharge of an activity unified out of conflicting activities".*

[656] (BUCK, 2008, p. 24): *"Figures are not arbitrary aberrations from the strait path of plain statement, but directly tributary thereto. Representing an intermediate stage in every process of thought, they constitute the natural and necessary expression of that stage in language".*

berta de Thomas Henry Huxley (1857), especificamente os seus *bathybii*, suposta vida protoplásmica intermédia entre os mundos orgânico e inorgânico, explica que o biólogo britânico, convencido de ter encontrado "o elo perdido" (*the missing link*) entre os viventes e não viventes, em verdade, com seu equivocado *bathybius haeckelii*[657], dava claro exemplo da necessidade, por vezes mais que premente, de "reunir conceitos", edificando "uma ponte para unir os termos finais de uma antítese não-mediada", ou seja, de se encontrar o elo que, à maneira duma ponte, ligaria as duas extremidades duma antítese, que, no caso, seria a própria origem da vida, o protoplasma de que ela teria surgido, a partir duma como que "não-vida" (FAHNESTOCK, 1999, pp. 86-87):

> Se argumentadores se utilizam de antíteses para separar conceitos, devem possuir táticas disponíveis para desfazer as antíteses e reunir conceitos novamente, pois abrir e fechar uma oposição pode ser um ponto importante de disputa numa grande variedade de argumentos em todos os campos. A descoberta ou construção de um termo médio como o *bathybius* é apenas uma de muitas táticas retóricas que podem ser utilizadas para reparar a fenda entre termos antitéticos.[658]

As figuras de retórica, diz Fahnestock (1999, p. 87), constituem geralmente "mecanismos de mediação final" (*final mediating devices*) extremamente "poderosos" na argumentação científica, para muito além do "trabalho de manutenção" (*repair work*) que podem fazer, agindo nos termos antitéticos. No caso específico da antítese, explica a autora (*ibid.*), uma das maneiras de desfazê-la (*undo*), isto é, de "fechar uma oposição", é simplesmente reverter o mecanismo de sua abertura:

> Ao invés de predicar opostos de opostos, o argumentador predica o mesmo dos opostos. Para responder à antítese "A é *x* e B é *y*", onde A e B assim como *x* e *y*, são pares de antônimos, o argumentador alega que "A e B são *z*", onde *z* é um novo termo que se pode dizer ambos partilham. Em outras palavras, os termos antitéticos sob contestação podem ser colocados entre parênteses como o sujeito ou o objeto duplo de uma oração, ou podem ser combinados num termo inclusivo; dum modo ou de outro, como parceiros numa unidade gramatical, eles regem a mesma ação ou dividem o mesmo estatuto e, como resultado, suas diferenças parecem diminuir ou colapsar.[659]

---

[657] Termo cunhado em homenagem ao zoólogo darwinista alemão Ernst Haeckel, que "sistematizou" as formas de vida unicelulares (*protista*).

[658] (FAHNESTOCK, 1999, pp. 87): *"If arguers use antitheses to push concepts apart, they must have tactics available to undo antitheses and pull concepts together again, for opening or closing an opposition can be a major point of contention in a wide variety of arguments in all fields. The discovery or construction of a middle term like* bathybius *is just one of several rhetorical tactics that can be used to repair the breach between antithetical terms".*

[659] (FAHNESTOCK, 1999, p. 87): *"The most direct method of closing an opposition simply reverses the basic device of opening it in the first place. Instead of predicating opposites of opposites, the arguer predicates the same of opposites. To answer the antithesis 'A is* x *and B is* y*,' where A and B as well as* x *and* y *are pairs of antonyms, the arguer claims 'A and B are* z*,' where* z *is a new term that both can be said to share. In other words, the antithetical terms under attack can be bracketed as the double subject or object of a sentence, or they can be combined in an inclusive term; either way, as partners in a grammatical unit, they preside over the same action or share the same state, and as a result their differences seem to diminish of collapse".*

Uma outra tática para desfazer antíteses, aponta ainda Fanhestock (1999, p. 89), unificando termos opostos (*uniting opposites*), é colocá-los num grupo maior, o que se torna muito mais fácil pela existência de "categorias abrangentes e prontas". Católicos e protestantes, por exemplo, podem ser separados como grupos antagônicos ou, ao invés, ser unidos como membros dum grupo mais abrangente, o grupo dos "simplesmente cristãos", quando então suas divergências se amainam:

> Mas, e se não há nenhum categoria pré-fabricada disponível? Neste caso, categorias especiais ou opções que podem incluir ou "engolir" os opostos devem ser construídas. Uma destas construções é a tática assaz modesta da "crença num único Deus", aplicada por Lincoln [em seu segundo Discurso Inaugural (*Inaugural Address*), durante a Guerra Civil americana]. Mais ousada é a cunhagem dum termo composto. Em 1600, por exemplo, William Gilbert escreveu um capítulo especial, em seu *De Magnete*, a respeito das distinções entre a atração elétrica e magnética, distanciando as duas. Entretanto, 300 anos depois, estes fenômenos foram unidos sob o termo "eletromagnetismo".[660]
>
> [§] Uma denominação composta, como eletromagnetismo, pode criar não apenas uma categoria, mas às vezes uma nova escolha. Um exemplo de construção de tal tipo de "solução" composta pode ser encontrado nos debates a respeito do sistema de saúde [na eleição presidencial americana] de 1993, quando os oponentes eram caracterizados como favorecendo, de um lado, uma competição de tipo *laissez faire* no mercado da saúde, e, de outro, o controle burocrático do governo e o racionamento dos recursos à assistência médica. Alguns astutos criadores de políticas públicas caracterizaram seu programa como "competição gerenciada", uma terceira alternativa milagrosa que presumivelmente reunia os lados antitéticos. Seguindo o mesmo exemplo, alguns engenhosos políticos canadenses fundaram o partido "conservador progressista".[661]

Num terceiro exemplo referido por Fahnestock (1999, p. 89), e que vale muito reproduzir aqui, apesar de oriundo duma área completamente distinta, o prêmio Nobel Christian de Duve recorre à mesmíssima tática de "cunhagem criativa" (*creative coinage*) em seu trabalho *Vital Dust*, ao empreender a síntese "inconsútil" (*seamless*) entre a biologia molecular e a teoria da evolução. Assim, diante de dois polos antitéticos, dum lado, aquilo que ele mesmo denominava "finalismo", a ideia de que "o curso da evolução

---

[660] (FAHNESTOCK, 1999, p. 89): *"But what if no such prefabricated category is available? In that case, special categories or options that can include or 'ingest' the opposites have to be constructed. Lincoln's 'believers in a living God' is one such construction, a modest one. More daring is the coining of a composite term. In 1600, for example, William Gilbert wrote a special chapter in* De magnete *on the distinctions between magnetic and electrical attraction, pushing these two forms apart. But 300 years later, these phenomena were united under the term 'electromagnetism'".*

[661] (*Id. ibid.*): *"An act of composite naming, like electromagnetism, can create non only a new category but sometimes a new choice. An example of the construction of such a composite 'way out' comes from the health and care debates of 1993 when opponents were characterized as favoring unfettered laissez faire competition in the medical marketplace on one side, and bureaucratic government control and rationing of health care resources on the other. Some astute policy makers characterized their program as 'managed competition,' a miraculous third alternative that presumably combined the antithetical sides. Making the same move, clever politicians in Canada formed a 'progressive conservative' party."*

seguiria um plano predeterminado" (DE DUVE, 1995, p. 10 *apud* FAHNESTOCK, 1999, p. 89), e doutro, um "indeterminismo radical" (*a radical indeterminism*), compreendendo a evolução da vida como uma "ocorrência altamente improvável do acaso" (*highly improbable chance occurrence*), de Duve decide-se por uma terceira via, à qual dá o nome de "contingência forçada" (*constrained contingency*), e que se refere ao favorecimento dum resultado, sob condições químicas e físicas existentes, num evento fortuito (*on a random event*):

> Termos como "competição gerenciada", "conservador progressivo", e "contingência forçada", qualificados como "oximoros", condensam justaposições de termos antitéticos, utilizados, nesses casos, para criar novas posições que fazem a ponte ou mediação entre opostos inconciliáveis [*deadlock opposites*]. Seu objetivo é a mediação da antítese, conforme explica John Hoskins, em 1599 [§]: "*Synoeciosis* [o termo que Hoskins utiliza para oximoro] é uma composição de contrários, e por ambas as palavras sugere-se o significado preciso de nenhuma delas, mas uma moderação e uma mediocridade de ambas; assim, "valentia" e "têmpera" são contrários [no século XVI], mas algo ainda melhor que ambos é "valentia temperada".[662]

De acordo com Hoskins, explica Fahnestock (1999, p. 89), o oximoro se dá quando um dos dois termos antitéticos se torna o modificador do outro, ou seja, quando "um dos contrários se diz estar diretamente no outro, fazendo com que um seja o substantivo, o outro, o adjetivo"[663]. O resultado de tal combinação, diz-se, é paradoxal, inverossímil, uma absurda "combinação de inconciliáveis que não deveria existir"[664], mas, ao contrário das expectativas e aparências, pelo menos na dimensão discursiva, existe, sim.

Das considerações de Fahnestock (1999, p. 89), depreende-se funcionar o oximoro como uma espécie de "alternativa de ligação" (*bridging alternative*), podendo ser compreendido como o pano de fundo que absorve e unifica as oposições numa categoria maior, que pode já existir ou ser composta. No entanto, lembra ainda a autora, quando se precisa "compor" um terceiro termo mediador de dois extremos antitéticos, costuma-se fazê-lo por ainda um outro motivo:

---

[662] (FAHNESTOCK, 1999, p. 89): *"Terms like 'managed competition,' 'progressive conservative,' and 'constrained contingency' qualify as* oxymorons, *compressed juxtapositions of antithetical terms, used in these cases to create new positions that bridge or mediate between deadlocked opposites. The mediation of antithesis is their purpose, as John Hoskins explained in 1599: [§] "Synoeciosis [Hoskins' term for the oxymoron] is a composition of contraries, and by both words intimateth the meaning of neither precisely but a moderation and mediocrity of both; as,* bravery *and* rags *are contrary [in the sixteenth century], yet somewhat better than both is* brave raggedness*".* [HOSKINS, John. *Directions of Speech and Style*. Edited by Hoyt H. Hudson. Princeton: Princeton University Press, 1935, p. 36.]

[663] (*Id. ibid.*, p. 89): *"[...] an oxymoron is formed when either of two opposed terms becomes a modifier to the other: 'And one contrary is affirmed to be in the other directly by making one the substantive, the other the adjective…'* [HOSKINS, *op. cit.*, p. 36]."

[664] (FAHNESTOCK, 1999, p. 89): *"The result is often valued as a paradox, the achieved impossible, a combination of unreconcilables that should not exist but that, at least in verbal pairing, amazingly does".*

> A tática argumentativa fundamental aqui equivale a apresentar a uma audiência três coisas ao invés de duas simultaneamente. Duas coisas podem sempre ser opostas uma a outra, mas três coisas, desde que sejam compreendidas como estando no mesmo "plano" ou fazendo parte dum mesmo grupo, não o podem. Esta terceira coisa pode simplesmente ser situada "próxima" das outras duas, e o resultado final pode ser uma espécie de aproximação tangencial da antítese. Thomas Henry Huxley, por exemplo, referiu-se à percepção que o público vitoriano tinha da antítese entre homens e macacos [*apes*][665] ao apresentar um terceiro grupo, os macacos do velho mundo [*monkeys*][666]. Inesperadamente, os macacos [*apes*], e de modo especial o gorila, começaram a parecer muito mais próximos dos humanos. Por meio dum terceiro termo, a audiência de Huxley fora no fim presenteada não com uma antítese, mas com uma "série" que situava os macacos [*apes*] muito mais próximos dos humanos que os demais primatas (O grifo é nosso).[667]

Ao invés de aproximar-se da antítese pela tangente, destaca Fahnestock (1999, p. 90), o argumentador pode situar o terceiro termo no meio, entre os dois polos antagônicos. E tampouco há motivo para que se limite a mediação a um único termo quando se pode recorrer a uma "série" de termos intermediários, conclui a autora (*id. ibid.*).

Fahnestock (1999, p. 90) resume as estratégias ou mecanismos para desfazer ou atenuar antíteses do seguinte modo: [a] separar os termos antitéticos ou reuni-los por meio de pronomes; [b] inserir categorias de inclusão ou [c] mesmo compor termos novos (que podem ser oximoros); [d] introduzir termos médios de modo tangencial ou intermediário; e, por fim, como consequência e expansão do item anterior, [e] inserir não um único termo, e sim uma série de termos médios.

---

[665] O termo inglês *ape* denomina os primatas de grande porte e sem cauda, pertencentes às famílias dos *Pongidae* e *Hylobatidae*, que incluem gorilas, chimpanzés, orangotangos etc.

[666] O termo *monkey* refere-se aos primatas de porte médio ou reduzido, geralmente de cauda longa e que vivem nas florestas dos países tropicais, pertencentes às famílias dos *Cebidae* e *Callitrichidae*, "macacos do novo mundo", e *Cercopithecidae*, "macacos do velho mundo".

[667] (FAHNESTOCK, 1999, p. 90): *"The fundamental tactic here amounts to presenting an audience with three things at a time instead of two things at a time. Two things can always be set in opposition, but three things, provided they are perceived as on the same 'plane' or as part of the same grouping, cannot be. This third thing can simply be set 'next' to the other two, and the net result can be a kind of flanking move on an antithesis. Thomas Henry Huxley, for example, addressed the Victorian public's perception of an antithesis between humans and apes by bringing in a third group, the old world monkeys* [HUXLEY, T. H. *Evidence as to Man's Place in Nature.* New York: Appleton, 1871]. *Suddenly the apes, and particularly the gorilla, seemed much closer to humans. With a third term on the end, Huxley's audience was presented not with an antithesis but with a series that placed the apes closer to humans than to the other primates".*

APÊNDICE K

Um mau bem (*malum bonum*) : oximoro e mediação

O oximoro em função mediadora não é exclusividade da prosa das *Confissões*, como se pode perceber, por exemplo, em algumas passagens dum Agostinho motivado por leituras neoplatônicas, no segundo livro do diálogo *De libero arbitrio*, ao construir argumentos baseados em hierarquias, comumente triádicas, enquanto persegue uma solução plausível para a questão do mal. De fato, o livre arbítrio da vontade (*liberum uoluntatis arbitrium*), definido no final do segundo livro como um bem de caráter ontológico (*bonum*), dado ao homem por Deus, criador de todas as naturezas (*naturae*), que constituem bens, havia sido apontado, no livro primeiro, como a causa do mal moral, o que se dá, em última instância, quando o homem desvia-se, com e por sua própria vontade (*sponte sua*), do seu Criador (*auersio a deo*), voltando-se ao invés para as criaturas (*conuersio ad creaturam*), que deseja como se fossem fins em si mesmas. Todavia a questão não estava resolvida, pois tinha-se um bem, dom divino, e como tal era utilizado para praticar o mal, o que, em última instância, não isentava Deus de responsabilidade na existência da maldade, como aventavam os maniqueus, contra quem de modo principal se escrevera o diálogo. O que faz então Agostinho? Insere um terceiro termo entre dois opostos, bens (*bona*) grandes (*magna*) e pequenos (*parua*), um termo ou bem médio (*medium bonum*) (*Dla* 2,18,50). Tem-se aqui uma antítese um tanto quanto atenuada, pois o conjunto em que se inserem tanto os grandes quanto os pequenos é o dos bens, *bona*, o que os qualifica, ontologicamente, como coisas boas, justificando a tese defendida desde o início das discussões, ou antes, a verdade de fé a ser defendida, de que Deus criou tudo *ex nihilo* e que tudo o que criou é bom, pois ele é bom e do Bem supremo não pode advir senão o bem. À parte o contexto maniqueísta da obra e as razões polêmicas para empreender a defesa de Deus contra os ataques do dualismo de fundo gnóstico, o fato é que o argumento de Agostinho é construído com auxílio da retórica, cuja finalidade filosófica faz-se aqui claramente perceptível. Agostinho erige uma como "hierarquia" de três graus: bens grandes, médios e pequenos ou ínfimos, todos eles criados por Deus *ex nihilo*. Sob o prisma da ética, os bens ínfimos são como que antíteses dos grandes, pois esses não são jamais utilizados para fazer o mal, ao passo que aqueles configuram-se inúteis para a prática do bem. Com efeito, os grandes bens, como as virtudes cardeais da justiça, temperança, prudência e fortaleza (*iustitia*,

prudentia, temperantia, fortitudo), são faculdades da alma pelas quais ninguém vive senão a vida reta e perfeita, isto é, são bens que ninguém pode perverter e usar mal (*male uti nemo potest*). Os bens pequenos (*minima bona*), como as perfeições dos corpos, são ínfimos e absolutamente prescindíveis para a vida reta (*recte uiuere*), pois até um cego poderia viver na virtude, exemplifica o filósofo. Portanto, entre grandes e pequenos, perfeição e indiferença ou, quando não, inutilidade moral, insere Agostinho um terceiro termo, sem dúvida conceitual, os bens médios (*media bona*), potencialidades do espírito sem as quais não se pode viver a vida digna e reta, mas que no entanto podem ser mal utilizados, isto é, pervertidos, como o arbítrio livre da vontade (*Dla* 2,19,50):

> […] Por conseguinte, as virtudes, pelas quais se vive de modo reto, são grandes bens; porém as aparências, seja de que corpos forem, sem as quais se pode viver de modo reto, são bens mínimos. Agora as potências da alma, sem as quais não se pode viver de modo reto, são bens médios. Das virtudes ninguém se utiliza mal; porém dos restantes bens, isto é, dos médios e mínimos, pode-se utilizar não apenas bem, mas também mal. Deste modo, da virtude ninguém se utiliza mal, porque a obra da virtude é o bom uso dessas coisas, das quais também podemos não utilizar bem. Ora, ninguém, ao fazer bom uso, usa mal.[668]

Estabelece-se, portanto, nessa como hierarquia, em que cada grau tem seu estatuto ontológico definido, um terceiro termo cuja função precípua é fazer exatamente a passagem ou mediação entre os grandes e pequenos, entre os dois polos daquilo que se pode bem denominar antítese. Todavia, como o objetivo de Agostinho não era apenas mediar bens grandes e ínfimos, tornando possível que, pela gradação, algo que fosse bom por natureza pudesse também ser utilizado para praticar o mal, mas principalmente, e como consequência ulterior, isentar Deus de qualquer responsabilidade pela existência do próprio mal, contrariamente às pretensões do dualismo maniqueu, fazia-se preciso inserir a hierarquia num conjunto maior, o dos bens (*bona*), ou seja, no conjunto da própria criação divina (*creaturae*), que necessariamente deveria ser boa, uma vez nada feito por Deus poderia ser senão um bem (*bonum*). Por conseguinte, embora amenizada pela presença no interior do conjunto dos bens, a antítese subsiste, sendo então mediada pelo terceiro termo, o bem médio, que faz o papel de interlocutor ou mediador entre os polos opostos, possibilitando a transferência de responsabilidade: de Deus para o homem. No entanto, apesar de serem bons todos os bens, dentre os quais situa-se o livre arbítrio, a

---

[668] (*Dla* 2,19,50): *"[...] Virtutes igitur quibus recte uiuitur, magna bona sunt: species autem quorumlibet corporum, sine quibus recte uiui potest, minima bona sunt: potentiae uero animi sine quibus recte uiui non potest, media bona sunt. uirtutibus nemo male utitur: caeteris autem bonis, id est, mediis et minimis, non solum bene, sed etiam male quisque uti potest. et ideo uirtute nemo male utitur, quia opus uirtutis est bonus usus istorum, quibus etiam non bene uti possumus. nemo autem bene utendo male utitur".*

perversão humana somada à posição média do livre arbítrio, que o torna mal utilizável, justifica o mal moral, atribuindo-o ao homem, não a Deus. O mal ontológico, por sua vez, inexiste, como Agostinho se dará ao trabalho de provar, ao longo do segundo livro, na esteira do neoplatonismo.

Portanto, se o conjunto todo da criação divina, ou seja, os bens, sejam eles grandes, médios ou pequenos, enfim, se são todos bons, porque oriundos dum Deus bom, que é o próprio Bem supremo, decorre naturalmente que um "mau bem" seria, no mínimo, um paradoxo, a não dizer um oximoro, donde estar o Criador isento de toda e qualquer responsabilidade pelo mal existente no mundo. No entanto, é exatamente como um "mau bem" que Agostinho irá definir o homem, no fim de sua vida (*c.* 422 d.C.), ao elaborar uma síntese da doutrina cristã, que escreve a pedido de seu amigo Laurêncio, o *Enchiridion* (ou *Liber de fide, spe et caritate*). O bem médio da suprarreferida hierarquia ontológica constitui-se em si mesmo um oximoro, porque, embora sendo um bem, pode ser utilizado para praticar o mal, possibilidade que, logo no início da obra (*Dla* 1,1,2), havia sido descartada por Agostinho, quando tratava da aprendizagem (*disciplina*), a qual, exatamente por constituir-se um bem, ninguém dela poderia aprender o mal (*mala disci omnino non posse*), pois se assim se desse, isto é, se alguém pudesse aprender o mal (*si enim discuntur [mala]*) por meio ou a partir da aprendizagem, que é um bem, esta conteria em si o mal, não podendo consequentemente ser boa (*atque ita disciplina non erit bonum*), uma vez não admitia então Agostinho um bem que pudesse ser mau ou que pudesse em si conter ou de si gerar qualquer coisa má:

> [...] visto que a aprendizagem é um bem, e "aprendizagem" vem de "aprender", os males de modo algum podem ser aprendidos. Pois se são aprendidos, são contidos pela aprendizagem, e assim a aprendizagem não será um bem. No entanto, ela é um bem, como tu mesmo o admites. Logo, os males não se aprendem e é em vão que buscas aquele de quem aprendemos a cometer o mal. [...][669]

Todavia, os três livros do *De libero arbitrio* foram escritos em épocas, lugares e sob circunstâncias bem distintos, o que se depreende facilmente tanto a partir de sua forma como de seu conteúdo, donde o pensamento do autor do primeiro livro ser distinto em relação ao do segundo, em que admite um bem que possa operar o mal, no caso a vontade do homem. Em sendo assim, se um "mau bem" seria um tanto inconcebível ao Agostinho recém-converso dos tempos da escritura do primeiro livro do *De libero*

---

[669] (*Dla* 1,1,2): *"[...] quoniam disciplina bonum est, et a discendo dicta est disciplina, mala disci omnino non posse. si enim discuntur, disciplina continentur, atque ita disciplina non erit bonum; bonum est autem, ut ipse concedis: non igitur discuntur mala, et frustra illum a quo male facere discimus, quaeris [...]".*

arbitrio (388 d.C.), ao que parece, para o velho bispo, já em sua sexta década de vida, por volta de 422 d.C., quando escreve o *Enchiridion*, pressupor a existência dum tal oximoro já não escandaliza, muito ao contrário. Com efeito, se ninguém pratica seja o bem ou o mal senão pela vontade, onde reside o mérito de toda ação (*Dla* 1,14,30)[670], estabelece-se um vínculo indissociável entre o homem e sua vontade, que é um bem (*bonum*), pelo qual o homem age bem ou mal, podendo-se dizer que anjo é aquele ser cuja vontade é sempre boa, enquanto o diabo a possui irremediavelmente má, restando o homem no meio dos dois, com sua vontade cambiante, ora boa, ora má.

No *Enchiridion* (4,13 *et seq.*), desdobrando ainda uma vez sua ontologia, agora bem aperfeiçoada, Agostinho incorpora definitivamente a perplexidade em sua "teodiceia", não sem recorrer a um inusitado oximoro. Com efeito, no conjunto da criação divina, aquilo mesmo que se denomina "mal" se justifica por cooperar para a harmonia do todo, imprimindo destaque ao bem, pela comparação ou contraste[671]. O Deus onipotente permite a existência do mal apenas a fim de que do próprio mal ele possa extrair o bem, não sendo o mal senão a privação desse mesmo bem[672]. Uma doença, por exemplo, não existe senão na corrupção da natureza que deveria estar sã, sendo não uma substância em si mesma e sim um "vício" ou "defeito" nela[673]. De fato, a carne é que é a substância: ela é que é boa, sendo a doença uma privação da sua sanidade, do bem que é em si a carne saudável[674]. E o mesmo se pode dizer do mal que está na mente: uma vez ausente da mente, deixa de existir, pois não é uma substância, apenas a corrupção do bem que ali deveria reinar absoluto. Embora todas as coisas sejam boas, não são suprema tampouco inalteravelmente boas, isto é, incorruptíveis, à maneira de seu Criador. O bem das criaturas pode aumentar ou decrescer, mas não pode ausentar-se por completo, sob pena de então a criatura deixar de existir. De fato, não há corrupção se não há bem, pois a corrupção é a corrupção do bem, que deve existir para que se possa corromper. Se, por outro lado, não houvesse numa dada natureza nada a ser corrompido, admitindo sua existência, o que lhe restaria seria supremamente bom, pois seria então incorruptível[675].

---

[670] (*Dla* 1,14,30): *"in uoluntate meritum sit".*

[671] (*Ench*. 3,11)*: "ut magis placeant et laudabiliora sint dum comparantur malis."*

[672] (*ibid.*): *"nisi usque adeo esset omnipotens et bonus, ut bene faceret et de malo. quid est autem aliud quod malum dicitur nisi priuatio boni"* (cf. *Ench*. 8,27; 28,104).

[673] (*ibid.*): *"non enim ulla substantia, sed carnalis substantiae uitium est uulnus aut morbus."*

[674] (*ibid.*): *"cum caro sit ipsa susbtantia profecto aliquod bonum cui accidunt ista mala, id est, priuationes eius boni quod dicitur sanitas."*

[675] (*ibid.*): *"si naturae aliquid remanebit quod iam corrumpi nequeat, profecto natura incorruptibilis erit."*

Decorre disso uma conclusão tão surpreendente quanto paradoxal, a rezar que coisa alguma, a não ser que seja boa, pode ser má (*non potest esse malum nisi bonum*)[676]. Em sendo assim, o homem também é algo de bom, porque é uma natureza, e toda natureza, ou substância, é um bem, porque criada pelo Deus bom e onipotente, cuja criação é sempre boa. E contudo há indubitavelmente homens maus. E que pode ser esse homem mau, no fim, senão um "mau bem", ou, numa palavra, "um bem que é mau" (*malum bonum*)?[677]. Contudo, não é mau enquanto bem, nem porque é homem, pois enquanto homem é um bem, mas é mau porque corrompido, porque iníquo[678]. Sendo homem, é bom, enquanto homem; sendo vicioso ou iníquo, é mau, pela corrupção que há nele[679]. Donde então a regra dos lógicos (*dialecticorum regula*) restar absolutamente falsa, provoca Agostinho, quando dizem que em coisa alguma podem ser predicados simultaneamente dois atributos contrários[680]. Não apenas os males podem sim coexistir com os bens, como tampouco podem existir senão neles, embora sem dúvida existam bens sem males. De fato, pondera o filósofo, referindo-se à criação do homem, não havia no princípio nenhuma outra natureza senão a boa, corruptível ou não, que pudesse ser corrompida: não havia senão homens e anjos, cujos desejos se perverteram, desejos que na origem eram bons; portanto, nada que se tornasse mau, senão um bem:

> Do que decorre algo surpreendente, pelo fato de que toda natureza [/substância], enquanto natureza, é um bem, quando se diz que uma natureza viciosa é uma natureza má, não parece que se está dizendo outra coisa senão que é mau o que é bom, e que não é mau senão aquilo que é bom. Porque toda natureza é um bem, nenhuma outra coisa poderia ser má, a não ser que a própria coisa que é má não fosse uma natureza. Consequentemente, não pode ser mau senão o que é bom. E conquanto pareça estar-se dizendo um absurdo, porém o nexo lógico deste raciocínio como que nos compele inevitavelmente a dizê-lo.[681]

O homem, portanto, embora um bem quanto à sua natureza, é mau pela corrupção de sua vontade, constituindo em si mesmo um perfeito oximoro, segundo é forçado (*nos compellit hoc dicere*) Agostinho a admitir pelo nexo causal de sua especulação, um ver-

---

[676] (*Ench*. 4,13): *"non igitur potest esse malum nisi aliquod bonum."*

[677] (*ibid*.): *"porro si homo aliquod bonum est, quia natura est [et omnis natura bona], quid est malus homo, nisi malum bonum?"*

[678] (*ibid*.): *"sed bonum quia homo, malum quia iniquuus."*

[679] (*ibid*.): *"omnis itaque natura etiamsi uitiosa est, in quantum natura est bona est, in quantum uitiosa mala est."*

[680] (*Ench*. 4,14): *"quapropter in iis contrariis quae mala et bona uocantur illa dialecticorum regula deficit, qua dicunt nulli rei duo simul inesse contraria."*

[681] (*Ench*. 4,13): *"Vnde res mira conficitur, ut quia omnia natura, in quantum natura est, bonum est, nihil aliud dici uideatur, cum uitiosa natura mala esse natura dicitur, nisi malum esse quod bonum est: nec malum esse, nisi quod bonum est; quoniam omnis natura bonum est, nec res aliqua mala esset, si res ipsa quae mala est, natura non esset. non igitur potest esse malum nisi aliquod bonum. quod cum dici uideatur absurde, connexio tamen ratiocinationis huius uelut ineuitabiliter nos compellit hoc dicere."*

dadeiro “mau bem” (*bonum malum*). Em sendo assim, não é de admirar que um tal *mau bem* possua em si igualmente um oximoro, sua vontade, esse bem que pode operar e produzir o mal, embora sendo um bem, pois criado por Deus e por ele ao homem conferido. No entanto, tanto o homem como o livre arbítrio da vontade, dois oximoros, dois *maus bens*, embora possam constituir-se como bens intermediários, seja entre os anjos e os demônios, no caso do homem, ou entre os bens grandes e mínimos, no caso da vontade livre, em si mesmos, não obstante a “mediação” entre polos antitéticos duma dada série, preservam em si mesmos a antítese, e a consequente tensão, pelo fato de serem bons e maus simultaneamente, dois predicados aparentemente inconciliáveis que, segundo a *regula dialecticorum*, jamais poderiam ser atribuídos a um mesmo sujeito.

E isso explica a condição humana igualmente paradoxal (*Ench.* 8,23) em que vive o homem depois do *peccatum primum*, aquele mal inicial da vontade deficiente da natureza mutável, condição em que experimenta um prazer que, ao invés de ser doce, é amargo ou doentio (*delectatione morbida*), e uma alegria que ao invés de preencher, esvazia (*uana laetitia*), prazer e alegria que em si mesmos, em sua natureza, são bens, mas que provocam resultados negativos neste homem dividido.

APÊNDICE L

Elocução : as figuras de repetição [682]

1 Paralelismo e antítese

Das muitas "funções" das estruturas paralelas, podem-se destacar duas, as mais significativas: [1] reforçar o valor coordenado de uma sequência de itens que se queiram destacar e [2] criar impressão no leitor ou audiência da magnitude daquilo que se enfileira em sequência, como por exemplo se dá numa longa e interminável catalogação de itens, a qual, por ser pesada e exaustiva, passa o sentimento ao leitor-ouvinte de que o que se está descrevendo é também longo e exaustivo. Daí o poder afirmar-se que a longa e exaustiva sequência de oximoros, em estrutura paralela, de *Conf.* 1,4,4, transmite a impressão de que Deus, no fim e ao cabo de todo esforço intelectual, é duma perplexidade tal que se não pode penetrar. As estruturas em paralelo não raro acompanham outras figuras, dando-lhes realce que não teriam se não estivessem dispostas lado a lado, em construções equivalentes, como é o caso da antítese, por exemplo.

Do grego *antíthesis* (*ἀντίθεσις*), "oposição", "oposição de proposições", a antítese é a justaposição de ideias contrastantes, frequentemente em estrutura paralela. O desconhecido autor da *Rhetorica ad Alexandrum* (§26), obra que a tradição por equívoco atribuiu a Aristóteles, explica que a antítese pode expressar oposição tanto por meio de palavras, como por ideias, ou mesmo por ambas simultaneamente:

---

[682] Preteriu-se adrede o estudo reunido da *táksis* (*dispositio*), embora em várias outras passagens se destaquem elementos da estrutura e organização da obra, por tal estudo conduzir neste momento a argumentação a fim diverso do pretendido. Por outro lado, vale lembrar que há, segundo a retórica clássica, diversos mecanismos que se podem empregar não apenas no início dum discurso, mas em toda a sua estrutura, com o fito de despertar o interesse do auditório, aguçando-lhe a curiosidade e mantendo-o em alerta para a sua sequência. Estrutura que, no caso das *Confissões*, implica estudo à parte, dos mais ingratos e dificultosos, talvez mais apropriado a um Édipo experimentado em elucidar enigmas que a um filósofo. De todo modo, Corbett e Connors (1999, p. 268) lembram que um desses recursos é o que se denomina no jargão inglês *hook* ou gancho, uma espécie de *opening* ou abertura, que se pode dar em início de capítulo, parágrafo ou da própria obra, e que se constitui não raro de "uma questão provocadora, duma hipérbole surpreendente, dum paradoxo intrigante", mecanismos esses que se consideram atrativos eficazes, como que iscas aos leitores-ouvintes. De fato, uma pergunta retórica (*ἐρώτημα*), por exemplo, embora não requeira uma resposta direta e imediata da audiência ou do leitor, atrai-lhe a atenção por constituir-lhe um como desafio, algo que lhe aguça a curiosidade e que o mantém expectante para a sequência da narrativa. Demais, uma pergunta relevante, importante para os interesses da audiência, e simultaneamente esdrúxula, insólita, desperta-lhe a atenção imediata, pois além de tratar-se dum tema reconhecidamente significativo, é surpreendente: "Então estes parágrafos de abertura não apenas nos tornam alertas, mas também nos perturbam. Desafiados pela importância da pergunta e talvez um tanto incomodados por não sermos capazes de respondê-la prontamente, a esta importante pergunta, estamos agora 'prontos' para ouvir a resposta" [do orador] (CORBETT; CONNORS, 1999, p. 269).

> Falemos agora a respeito das antíteses e do paralelismo [*parísōsis*] e das semelhanças [*homoiótēs*], pois deles teremos também necessidade. Antitético é o [enunciado] que possui simultaneamente contrárias tanto as expressões [*ὀνομασία*] como o significado [*δύναμις*] em [orações] que se opõem [*τοῖς ἀντικειμένοις*], ou [apenas] um destes. […] Muitíssimo mais qualificado seria o [enunciado] antitético segundo ambos, significação e expressão, mas os dois são também antitéticos [em si].[683]

No terceiro livro de sua *Retórica* (3,9 1410a8), Aristóteles destaca o valor da antítese no discurso, ressaltando, porém, que as ideias ou imagens contrastantes tornam-se muito mais facilmente compreensíveis (*μάλιστα φαίνεσθαι*) se colocadas lado a lado, em construções paralelas (*διὰ τὸ παράλληλα τὰ ἐναντία*) (3,2 1405a9):

> […] E é mais prazerosa esta elocução [*λέξις*] [antitética], porque os contrários são muitíssimo mais compreensíveis e as [estruturas] paralelas são ainda mais compreensíveis, e a disposição em paralelo ainda mais compreensível; e [também] porque [a construção antitética] se aparenta ao silogismo, pois a refutação [*ἔλεγχος*] é uma reunião de [enunciados] contrários.[684]

Moisés (1999, p. 30-31), em seu *Dicionário de Termos Literários*, refere que a antítese imprime ênfase maior a ideias que, se isoladas, não teriam a mesma força:

> Figura de estilo segundo a qual se aproximam dois pensamentos de sentido antagônico, via de regra ligados por coordenação. O contraste pode estabelecer-se entre palavras, frases ou orações. [...] Na antítese, a oposição de ideias confere a ambas a ênfase que desconheceriam caso fossem enunciadas isoladamente. […]

Dentre as figuras consideradas "de palavras" ou "de sentenças", um grupo há que merece atenção especial, o das denominadas "de repetição", dentre as quais se incluem: aliteração, assonância, anáfora, epanalepse, anadiplose, clímax, antimetábole, quiasmo e poliptoto. Estas figuras têm-se utilizado muitíssimo mais frequentemente na poesia que na prosa, ao menos até meados do século XIX, ou início do XX, com maior ou menor variação, segundo a verve mais ou menos antirretórica das correntes literárias que se seguiram desde então. O merecerem atenção especial tem que ver exatamente com seu uso incomum na prosa, e de modo especial na prosa filosófica, como a de Agostinho, nas *Confissões*. Isso se dá porque essas figuras exercem função que extrapola em muito a simples ornamentação do discurso, função essa que cabia à *elocutio* (*λέξις*), como se sabe, ao aproximar a prosa da poesia. Com efeito, pela repetição, não apenas ganha a prosa vivacidade ou potência (*δύναμις* ou *ἰσχύς*) e força persuasiva

---

[683] Anôn. (*Rhetorica ad Alexandrum* §26): "*Περὶ δέ ἀντιθέτων καὶ παρισώσεων καὶ ὁμοιοτήτων λέγωμεν ἤδη. δεησόμεθα γὰρ καὶ τοὺτων. Ἀντίθετον μὲν οὖν ἐστὶ τὸ ἐναντίαν τὴν ὀνομασίαν ἅμα καὶ τὴν δύναμιν τοῖς ἀντικειμένοις ἔχον, ἢ τὸ ἕτερον τούτων.* [...] *κάλλιστον μὲν οὖν εἴη ἂν τὸ κατ᾽ἀμφότερα ἀντίθετον, καὶ κατὰ τὴν δύναμιν καὶ κατὰ τὴν ὀναμασίαν· ἔστι δὲ καὶ τὰ λοιπὰ δύο ἀντίθετα*".

[684] (*Retórica* 3,9 1410a8): "*ἡδεῖα δ᾽ ἐστὶν ἡ τοιαύτη λέξις, ὅτι τἀναντία γνωριμώτατα καὶ παράλληλα μᾶλλον γνώριμα, καὶ ὅτι ἔοικε συλλογισμῷ· ὁ γὰρ ἔλεγχος συναγωγὴ τῶν ἀντικειμένων ἐστίν*".

(*πείθω*), mas principalmente ritmo, musicalidade, colorido, entre outras qualidades retóricas de fortíssimo apelo emocional, as quais levam a prosa a romper os limites que a separam da poesia e com isso, a romper as próprias barreias que comumente se impõem à razão, delimitando-lhe o alcance.

2 Aliteração

Uma dessas figuras denominadas "de repetição" é a aliteração. Segundo Moisés (1999, pp. 16-17), o termo "aliteração" origina-se dum neologismo latino (*alliteratio*) criado pelo humanista italiano Giovanni Pontano, no século XV, pois então se empregavam apenas termos gregos, como *parómoios* (*παρόμοιος*), "muito parecido", *homoiopróphoros* (*ὁμοιοπρόφορος*), "semelhante na pronúncia", ou ainda *polúsigmos* (*πολύσιγμος*), "que contém muitos *σ* ":

> […] [A aliteração] consiste na repetição do mesmo som ou sílaba em duas palavras ou mais, dentro do mesmo verso ou estrofe. Via de regra, a recorrência dá-se entre fonemas ou sílabas iniciais. Quando se processa entre as finais, tem-se o fenômeno do eco. A base da aliteração é sempre um fonema consonântico, mas não se exclui a hipótese de ocorrer em fonema vocálico. E contrariamente ao que permite supor a etimologia do vocábulo "aliteração", a simetria opera-se entre sons, não entre letras. De efeito onomatopeico, pode instaurar-se de propósito ou por acaso, e gerar resultados musicalmente positivos (eufonia) ou negativos (cacofonia). [...]

3 Assonância

Outra das figuras de repetição é a "assonância". Do latim *assonans*, "que soa junto", consiste a assonância na repetição, primordialmente de sons vocálicos, que se fazem preceder e seguir por consoantes distintas, nas sílabas tônicas de palavras contíguas. Tanto a aliteração como a assonância imprimem destaque à sonoridade dos vocábulos, pelo que são mais empregadas na poesia que na prosa. No entanto, quando são utilizadas na prosa, carregam-na de surpreendente efeito poético.

4 Anáfora

Do grego *anaphorá* (*ἀναφορά*) ou *epanaphorá* (*ἐπαναφορά*), "repetição de palavra", a anáfora é a repetição da mesma palavra ou dum grupo de palavras no início de orações sucessivas. Longino, em seu tratado *Sobre o Sublime* (20,1), explica que o uso de repetições, como a anáfora, imprime força e emoção ao discurso, pois o contrário, a imobilidade do discurso, expressa inércia e marasmo:

> […] Ora, para que […] o discurso não permaneça [inerte] na sequência — porque [permanece] na imobilidade [*στάσις*] aquilo que não se move [*τὸ ἠρεμοῦν*], mas na desordem [*ἀταξία*] [produz-se] a paixão [*πάθος*], pois o

> impulso [*φορά*] da alma é também uma forte agitação — imediatamente lançou-se para os assíndetos e as anáforas.[685]

Portanto, uma mudança de ritmo, seja pela repetição de expressões, seja pela ausência de conjunções, segundo Longino, dão a ideia de "desordem", ou seja, de falta de simetria ou sequência, de quebra de ritmo, o que produz a sensação de que se está tratando de fortes emoções.

5 Epanalepse

A epanalepse, do grego *epanálepsis* (*ἐπανάληψις*), "retomada" ou "recomeço", expressa uma repetição, no final da oração, dum termo que tenha ocorrido no seu início. Como a maioria das figuras de repetição, a epanalepse é mais comum na poesia que na prosa, em que, quando utilizada, confere uma força poética surpreendente. Corbett & Connors (1990, p. 392) apresentam o seguinte exemplo: "Ele era carne da minha carne, osso do meu osso, sangue do meu sangue"[686], que fazem acompanhar da dúvida se seria realmente a passagem exemplo de prosa ou de poesia. A epanalepse eleva a elocução, aproximando-a da poesia, um tipo de linguagem que é mais afeita às fortes emoções.

6 Anadiplose

Do grego *anadíplōsis* (*ἀναδίπλωσις*), "duplicação", "repetição", a anadiplose consiste na repetição da última palavra duma oração no começo da oração seguinte, o que, como as demais figuras de repetição, carrega o discurso de colorido todo especial, pois envolve ritmo, harmonia e uma consequente carga emotiva, que, tudo conjugado, faz com que se aproxime do poético, além de dar ênfase extremada às palavras que se repetem.

7 Clímax ou *gradatio*

Do grego *klîmaks* (*κλῖμαξ*), "ladeira", "escada", o clímax ou *gradatio*, "gradação", segundo a tradução latina, é uma figura em que as palavras ou a locução de maior destaque em cada oração são retomadas na oração seguinte, acrescidas de significado e importância, o que se pode dar inclusive com a própria oração, que se vai repetindo, acrescida a cada vez de nova significação. Essa disposição de palavras, locuções ou

---

[685] (ΠΕΡΙ ΥΨΟΥΣ 20,1): "[...] *εἶθ' ἵνα μὴ* [...] *ὁ λόγος ἰὼν στῇ* (*ἐν στάσει γὰρ τὸ ἠρεμοῦν, ἐν ἀταξίᾳ δὲ τὸ πάθος, ἐπεὶ φορὰ ψυχῆς καὶ συγκίνησίς ἐστιν*), *εὐθὺς ἐπ' ἄλλα μεθήλατο ἀσύνδετα καὶ ἀπαναφοράς*".

[686] (CORBETT; CONNORS, 1990, p. 392): *"He was flesh of my flesh, bone of my bone, blood of my blood".*

orações estabelece uma espécie de ordenação ascendente, cujo efeito é criar um tenção que cresce a cada grau da escalada. Segundo alguns autores, o clímax só se considera uma figura de repetição se nele há também *anadiplose*, ou seja, quando aquilo que se retoma no grau seguinte é a exata repetição do final do grau anterior, e quando a repetição se dá por pelo menos três graus consecutivos. Do contrário, inclui-se o clímax entre os tópicos (*τόποι*) ditos de gradação, deixando de ser uma figura de repetição, quando então teria função de ordenar uma dada sequência em ordem crescente de importância,[687] modo como se costuma utilizá-lo hodiernamente.[688]

8 Antimetábole

Do grego *antimetabolḗ* (*ἀντιμεταβολή*), "transposição", ou *antimetálēpsis*, (*ἀντιμετάληψις*), "mutação de formas", "permuta", "intercâmbio", a antimetábole insere-se também na classe das figuras de repetição por reproduzir, em orações sucessivas, as mesmas palavras, mas em forma ou função gramatical distinta ou invertida, como no clássico exemplo: "Como para viver, não vivo para comer" (*edo ut uiuam, non uiuo ut edam*), em que o verbo "comer" aparece, na primeira oração, conjugado na primeira pessoa do singular, "*eu* como" (*edō*), e na segunda, no infinitivo, "comer", na tradução

[687] Cf. Moisés, *DTL* (1999, p. 87): "[…] Modernamente, o vocábulo se emprega para assinalar o momento de maior intensidade na sequência das ideias ou dos acontecimentos, de modo geral situado próximo do fim e por vezes com ele identificado. Revestindo tal sentido, ocorre em poesia, conto, novela, romance, teatro, e toda obra escrita em que a gradação ascendente ou descendente se torna necessária (peça oratória, ensaio, artigo jornalístico). Entretanto, a palavra surge com mais frequência na linguagem dramática, para assinalar o instante crítico em que a tensão alcança o ápice que prenuncia o desfecho. Pode coincidir com a *anagnórise* [sic] [*ἀναγνώρισις*], ou reconhecimento, com a catástrofe, ou reviravolta na sucessão dos episódios, e com o segundo o terceiro ato conforme as peças tenham três ou cinco atos".

[688] Seja como for, como figura de repetição ou lugar de gradação, pode-se dizer sim que há, nas *Confissões*, uma espécie de "clímax estrutural", embora mais laxo, um clímax que opera sobremodo no âmbito da *dispositio*, desdobrando-se por toda a narrativa, desde o livro primeiro até ao décimo terceiro, cuja função é a de iluminar a via ascendente rumo ao divino ou, quando não, ao menos implicá-la. Trata-se, na verdade, duma figura que cria uma expectativa com relação a um possível ou provável desfecho, que manipula uma tensão que se faz crescer cada vez mais, o que se percebe desde as primeiras páginas das *Confissões*, numa inquietação ascendente, que encontra seu antídoto, embora não definitivo, apenas no livro derradeiro (13). De fato, se nos sétimo e nono livros há um certo "contato" com o divino por meio duma ascese contemplativa, o efeito que se observa é o oposto da distensão, pois a intuição daquele que é, ao invés de amainar a sede imante que dele se tem, sede que provoca aquela inquietação ininterrupta de que Agostinho fala em *Conf.* 1,1,1, tem o efeito, ao invés, de aumentar a expectativa pela eternidade, pelo sábado que não tem fim, fazendo crescer ainda mais a tensão. O que se tem, na verdade, é apenas um prenúncio daquele ser, que se vai como que descortinando, mas não à inteligência apenas, e sim ao homem interior, em movimentos circulares que o rodeiam e rodeiam, até não poder mais suportar. É indubitável que passagens como a do êxtase de Óstia servem não apenas de prenúncio, mas de alívio preliminar e parcial da tensão, até mesmo para evitar-se o acúmulo desmedido, uma tensão insuportável que não encontrasse remédio. No entanto, o clímax que se vai construindo desde as primeiras páginas não encontra sua distensão definitiva, senão uma atenuação, que se consegue pela fé e pela esperança, na caridade das obras de misericórdia e na graça divina, pois a tensão definitiva, essa sim, só se esfacela de vez diante da contemplação face a face, à sombra do Ser, na eternidade.

para o português, e no presente do subjuntivo em latim (*edam*); o inverso ocorrendo com o verbo "viver", que aparece primeiro no infinitivo ou no subjuntivo presente, "viver" ou "que eu viva", e depois no indicativo presente, "*eu* vivo" (*uiuam, uiuō*). Há, portanto, uma inversão, tanto na ordem dos verbos, onde o primeiro passa a segundo e vice-versa, como na sua morfologia, quando o que é indicativo passa a subjuntivo e vice-versa (em latim). Resulta dessa inversão algo inesperada e surpreendente uma enorme expressividade, que imprime um caráter de aforismo (*sententiae*) ao enunciado. Não é apenas à inversão das palavras que se deve atribuir a sua força expressiva, mas também à repetição, que acaba por fixar o seu conteúdo no espírito do ouvinte-leitor. Com efeito, é pela repetição, cuja consequência é também rítmica — ritmo que invariavelmente causa um como que efeito entorpecente, que pode ser mais ou menos intenso, naquele que se deixa conduzir, como se verifica, por mais esdrúxulo seja o exemplo, nas assistências dos cultos sincréticos, que se permitem entorpecer, hipnotizadas pelo ritmo frenético e ensurdecedor dos atabaques, num estupor momentâneo da razão — enfim, ritmo esse que aguça as emoções, ao passo que por meio da inversão, desperta-se a atenção, um tanto perplexa e entorpecida pelo elemento rítmico e pela surpresa da construção, de modo a fazer com que se queira ter a frase ouvida ou lida ainda uma vez, a fim de retê-la na memória, frase que invariavelmente não se compreende de imediato, não obstante causar enorme deleite, seja pela sonoridade, seja pela curiosidade que se aguçou. Desta forma, a antimetábole imprime destaque imenso a uma ideia, mas de modo contrastante, uma vez que as orações que se colocam lado a lado unem-se pela inversão de papéis, o que caracteriza uma oposição, que é tanto mais forte quanto mais feliz for o autor para estabelecer o ritmo e a musicalidade, donde também seu maior potencial para comover.

9 Poliptoto

Do grego *polúptōton* (πολύπτωτον) ou *skhēmatismós* (σχηματισμός), "que possui muitos casos" (isto é, o emprego da mesma palavra em vários casos), o poliptoto, nas línguas modernas, analíticas, ou seja, línguas que não possuem desinências casuais, funciona como uma figura que se constrói a partir da repetição de palavras derivadas duma mesma raiz; porém nas línguas antigas, sintéticas, trata-se do emprego de uma mesma palavra em dois ou mais casos, ou duas ou mais de suas formas gramaticais, como no caso dos verbos, por exemplo. Mais próximo dos calembures, o poliptoto imprime destaque à palavra ou raiz repetida que, pela retomada, à maneira das demais fi-

guras, é portadora dum vigor patético decorrente do ritmo e da musicalidade. É mais um recurso a aproximar a prosa da poesia, ressaltando ideias ou pensamentos, que se retiram do registro vulgar, da dimensão da prosa comum, tornando-os especiais, elevados e, por isso mesmo dotados de significação correspondente, o que muito convinha aos objetivos de Agostinho, nas *Confissões*.[689]

10 Antanáclase

A antanáclase, do grego *antanáklasis* (ἀντανάκλασις) "reflexo da luz", "eco", ou ainda *dilogía* (διλογία), "repetição", apesar de fazer parte comumente dos "calembures", ou figuras que jogam com palavras, pode ser também incluída na classe das figuras de repetição, pois que se trata de empregar uma palavra, já utilizada, com nova significação, produzindo um eco sonoro expressivo.

11 Paronomásia

Próxima da antanáclase, a paronomásia, do grego *paronomasía* (παρονομασία), ou agnominação, do latim *agnominatio*, é uma combinação de palavras que têm som semelhante, um calembur, portanto, mas que opera também por repetição. Com efeito, na paronomásia emprega-se uma palavra em seu sentido próprio para, em seguida, reutilizá-la em seu sentido figurado, priorizando, porém, o efeito sonoro, uma vez que se procuram palavras de sonoridade semelhante, embora com sentidos distintos. O *Dicionário de Termos Literários* de Moisés traz os seguintes comentários a respeito desta figura (1999, p. 389):

> […] Discutida desde os tempos da *Retórica* de Aristóteles e de Cícero (séc. IV e I a.C.), e na anônima *Rhetorica ad Herennium*, onde assumia três variedades (*traductio*, *annonimatio* e *significatio*), a paronomásia designa uma figura de linguagem que consiste no emprego de vocábulos semelhantes na forma ou na prosódia mas opostos ou aparentados no sentido: "Sua eminência está na iminência de partir para o estrangeiro; "Quem não teme não treme"; "Há de cair com queda, há de cair com cadência, há de cair com caso" (Pe. Antonio Vieira, *Sermão da Sexagésima*, §V).

---

[689] Jakobson, em *Linguística e Comunicação* (2010, p. 202), apresenta um significativo exemplo de poliptoto extraído de Shakespeare, que, segundo ele, contém uma alegação que se repete sobre o fundamento das palavras, não dos fatos: "Eu falo […] Brutus falou […] estou para falar" (*I speak [...] Brutus spoke [...] I am to speak*): "O efeito reside, diria a lógica modal, no contexto oblíquo dos argumentos aduzidos, que os converte em opiniões indemonstráveis: *"I speak not to disprove what Brutus spoke, / But here I am to speak what I do know"* [Falo não para refutar o que Brutus disse, / Mas aqui estou para falar do que sei.]. O recurso mais eficaz da ironia de Antônio é o *modus obliquus* das citações de Brutus convertido em *modus rectus* a fim de mostrar que esses atributos reificados não são mais que ficções linguísticas".

APÊNDICE M

Êthos, páthos, lógos [690]

> [...] diante de alguns, nem mesmo se possuíssemos a ciência a mais exata de todas, [seria] fácil, a partir dela, persuadir por meio do discurso.[691]
>
> Ademais, [seria] paradoxal, se ao corpo [fosse] vergonhoso não poder socorrer-se a si mesmo, e ao pensamento, por sua vez, não o [fosse, ele] que é mais [próprio] do homem do que a atividade do corpo.[692]
>
> ARISTÓTELES

1 Êthos

Além das provas (*πίστεις*) lógicas, que envolviam matérias e métodos cujo apelo se voltava para a razão, a retórica reconhecia outros meios de demonstração, pois se dera conta havia muito de que as pessoas não são apenas dotadas de capacidade racional, mas também de sentimentos e de vontade, pelo que se fazia necessário lidar com elas não como deveriam ser, mas como realmente eram, lembram Corbett e Connors (1999, p. 72). Destarte, tomando por base a definição aristotélica, de que a retórica é a arte de descobrir todos os meios possíveis de persuasão[693], torna-se óbvio o recurso a tudo aquilo que se prova eficiente para persuadir. Neste sentido, afiançam esses autores, o apelo ético pode ser mais eficiente que o apelo à razão, pois

> mesmo o mais engenhoso e sensato apelo à razão pode fracassar diante de ouvidos amoucos, se a audiência reagiu desfavoravelmente ao caráter do orador. O apelo ético é especialmente importante no discurso retórico, porque aqui estamos lidando com assuntos acerca dos quais é impossível ter-se certeza absoluta e em que as opiniões são divididas.[694]

---

[690] Trata-se dos três modos de persuasão, conforme os reconhecia a retórica antiga, desde Aristóteles ao menos, e que ainda se mantêm atuais, como se percebe pelas palavras de Irving Copi *et alii* na 14.ª edição de seu clássico *Introduction to Logic* (2011, p. 2): "O *raciocínio* [*λόγος*] não é a única maneira por que as pessoas sustentam as afirmações que fazem ou aceitam. Eles podem apelar para a *autoridade* [*ἦθος*] ou para a *emoção* [*πάθος*], que podem ser bastante persuasivas [...]" (Reasoning *is not the only way in which people support assertions they make or accept. They may appeal to* authority *or to* emotion, *which can be very persuasive [...]*. Os grifos são nossos.).

[691] Aristóteles (*Retórica* 1,24 1355a24-26): "[...] *ἔτι δὲ πρὸς ἐνίους οὐδ᾽ εἰ τὴν ἀκριβεστάτην ἔχοιμεν ἐπιστήμην, ῥᾴδιον ἀπ᾽ ἐκείνης πεῖσαι λέγοντας*".

[692] *Id.* (*ibid.* 1,1 1355a38-b2): "*πρὸς δὲ τούτοις ἄτοπον, εἰ τῷ σώματι μὲν αἰσχρὸν μὴ δύνασθαι* [1355b] *βοηθεῖν ἑαυτῷ, λόγῳ δ᾽ οὐκ αἰσχρὸν· ὃ μᾶλλον ἴδιόν ἐστιν ἀνθρώπου τῆς τοῦ σώματος χρείας*".

[693] *Id.* (*ibid.* 1,2 1355b25-26): "Seja então a retórica a faculdade de perceber [/considerar] acerca de cada coisa o que é possivelmente [/admissível de ser] persuasivo" (*ἔστω δὴ ἡ ῥητορικὴ δύναμις περὶ ἕκαστον τοῦ θεωρῆσαι τὸ ἐνδεχόμενον πιθανόν*).

[694] (CORBETT; CONNORS, 1999, p. 72): *"[The ethical appeal can be the most effective kind of appeal;] even the cleverest and soundest appeal to the reason could fall on deaf ears if the audience reacted unfavorably to the speaker's character. The ethical appeal is especially important in rhetorical discourse, because here we deal with matters about which absolute certainty is impossible and opinions are divided".*

Quintiliano, em suas *Instruções Oratórias* (2,8,13), acreditava que dos três gêneros de discurso, o deliberativo era o que mais necessitava do apelo ético, ou seja, o discurso que mais se apoiava no caráter (ἦθος) do orador, que ele denominava *auctoritas*:

> Nas deliberações [*consilia*], porém, a autoridade [*auctoritas*] é o que possui maior valor. Com efeito, não apenas deve ser considerado muitíssimo prudente, como também muitíssimo virtuoso, todo aquele que deseje que todos acreditem nos seus pensamentos [*sententiae*] acerca das coisas proveitosas e dignas de honra. [...] não há quem negue que as deliberações são feitas segundo os caracteres [dos oradores, (*mores*)].[695]

Não se pode dizer, contudo, que as *Confissões* se insiram no gênero deliberativo, embora o apelo ético tenha a sua importância, e não das menores, uma vez tratar-se duma obra primordialmente na primeira pessoa, e que, sob certo ponto de vista, quer falar de *si*. Todavia, se se percebem as implicações discursivas do recurso ao apelo ético, ao *êthos*, o mesmo não se pode dizer no que tange às implicações filosóficas, que talvez se vejam mais associadas, por estranho pareça, ao apelo às emoções (*páthos*).

2 *Páthos*

As descrições que melhor instigam as emoções são as que fazem apelo à imaginação e aos sentidos: descrições vívidas de cenas e eventos contam muito, como o famigerado roubo das peras (C*onf.* 2,4,9), a prisão de Alípio (6,9,14) ou a cena do jardim de Milão (8,11,25-27), por exemplo; as inumeráveis metáforas e a prosopopeia de órgãos humanos, que passam a ser dotados de mãos, pernas, ouvidos, como as "mãos do coração" que se estendem em prece a Deus; os relatos de lágrimas pungentes que se vertem repetidas vezes; enfim, descrições essas que têm potencial enorme para despertar fortes emoções. Do mesmo modo, o uso de hipérboles e outras tantas figuras se faz extremamente útil para criar o efeito emocional desejado. Todavia, talvez nada seja tão eficiente nesse sentido quanto o vocabulário, o uso de palavras carregadas de intensa conotação patética. No apelo às emoções, pode-se dizer, está uma das chaves de leitura das *Confissões*, ao menos retórica. De fato, a linguagem da obra está repleta de figuras cujo efeito principal é o despertar das emoções. Mas de quem, e para quê?

A sua audiência só pode ser depreendida de modo indireto, por meio da linguagem, do estilo e do tema, o que não se constitui tarefa das mais fáceis, por tratar-se de obra multifacetada, de linguagem muito elaborada, que prima pela sofisticação, mas que

---

[695] (*Inst. or.* 3,8,13): *"ualet autem in consiliis auctoritas plurimum. nam et prudentissimus esse haberique et optimus debet qui sententiae suae de utilibus atque honestis credere omnes uelit. [...] consilia nemo est qui neget secundum mores dari".*

não despreza uma certa tonalidade menos erudita, que se pode até denominar, em alguma medida, popular ou humilde. De fato, pelo recurso aos salmos e textos escriturários, com seu respectivo campo semântico, permeado de expressões da língua grega vulgar (*κοινή*) transliteradas em latim, conhecidos de toda comunidade cristã, não apenas por serem lidos, mas principalmente por sua função litúrgica, é, sem dúvida, uma linguagem (*sermo*) popular ou *humilis*; todavia, pelos mecanismos retóricos extremamente requintados e pelas referências a toda uma cultura filosófica, de par com uma argumentação em muitas passagens nada singela, especialmente nos livros 1, 8, e de 9 a 13, pode-se considerar igualmente elevadíssima. Portanto, humilde e elevada é a linguagem das *Confissões*, constituindo em si mesma um oximoro.

Diante desse paradoxo, de escrever tanto para a gente mais simples como para filósofos, paradoxo que se exprime nesse caso pela linguagem, supõe-se que Agostinho não tenha simplesmente pretendido abaixar o registro de seu discurso, descendo aos simples e pequeninos (*ad catechizandos rudes*); muito ao contrário, ao que parece, pretendia elevar-se, ou melhor, ser elevado, ao confessar-se arrependido, penitenciando-se, mas também ao confessar sua fé e seu louvor, enaltecendo e reconhecendo a graça de Deus em sua vida. Em sendo assim, ao ser elevado por Deus, na confissão, pretende igualmente mover as almas, incitando-lhes semelhante elevação, ou, quando não, o desejo de elevação, desejo de que se deixassem igualmente elevar, como ele confessava desejar, o que se pode considerar sem dúvida uma meta de caráter pastoral.

Portanto, sua missão, quanto ao *páthos*, é também a de mover as almas à salvação, que se pode resumir na vontade de ser elevado, e de, para lançar mão dum oximoro, merecer a graça divina, a misericórdia do Deus justíssimo. Enfim, percebe-se, por esse caminho, uma outra função da linguagem extremamente comovente a que recorre Agostinho nas *Confissões*, de par com e além das que se já aventaram, linguagem essa portanto de função simultaneamente filosófica e pastoral. Pastoral, porque pretende comover, positiva e negativamente, incitando a um só tempo o desejo de salvação e o de horror à perdição, o desejo de buscar Deus e de evitar o mal, de buscar ser mais pela proximidade do Ser supremo e de evitar ser menos ou deixar de ser, pelo afastamento desse mesmo Ser.

Essa função supradita pastoral, que se destaca sobremodo nos livros da parte considerada "biográfica" da obra (1-8), não estando contudo excluída dos restantes, exerce ainda uma como que função propedêutica, uma função de purificação filosófica, de afastamento progressivo das coisas deste mundo, de afastamento da carne, se se pode

dizer, tendo em vista o desprendimento rumo a uma vida mais espiritual, de proximidade com o Ser, o puro Inteligível, que se transubstancia num projeto de vivência cristã, o que se destaca sobremodo a partir do livro novo, encontrando sua foz nos estertores do livro derradeiro. Donde ser lícito afirmar que os livros da parte biográfica das *Confissões*, do primeiro ao oitavo, têm também essa função, de purificação das emoções e de *exercitatio animi*, a fim de que os leitores e ouvintes possam estar preparados para o que há de vir nos livros subsequentes (9-13). E isso parece estar em harmonia com o projeto filosófico platônico-cristão que Agostinho tinha para sua vida, e que colocou em prática desde os tempos pré-batismais de Cassicíaco, até ser interrompido pela sua consagração sacerdotal, em 391 d.C., um projeto propedêutico-purificador.

E de fato, se se pode aventar que esse projeto catártico da razão encontra seu ponto de saída no expurgo do ceticismo de tipo neoacadêmico, como se percebe nos três livros intitulados *Contra Academicos*, desenvolve-se sobremodo nas páginas do diálogo *Sobre a Ordem* para encontrar sua forma definitiva no monólogo, com os *Solilóquios*, obras essas do mesmo período. Formato monológico esse, denominado por Dupuy-Trudelle (1998, p. 1198) "desdobramento" (*dédoublement*), que é bem possível tenha servido de laboratório para as próprias *Confissões*, sugere a autora (*id. ibid.*), refletindo a intenção de Agostinho, apesar da excelência da fé, de levar as exigências da razão até ao limite extremo, num esforço de "purificação", num ir-além das paixões e desiludir-se sobre si mesmo. Ora, estar iludido acerca de si mesmo não é impedimento à fé, mas o é ao acesso à convicção intelectual verdadeira. Portanto, para chegar-se ao conhecimento, define esta autora (*ibid.*, p. 1198-1199), faz-se mister, como condição única, a "libertação da razão de todo e qualquer elemento estranho a si mesma", libertação a que os *Solilóquios* dão curso:

> Pode-se compreender que, para desenlamear a consciência dos *similisavoirs*, libertá-la de toda ilusão psicológica, ensiná-la que o desejo da verdade não é ainda a possessão da verdade, permitir-lhe ir além do conflito de interesses que leva a opinião a revoltar-se contra a verdade, seja preciso mensurar a distância entre o sujeito e si mesmo. Ora, fazê-lo é um convite a mensurar a distância entre si e o conhecimento de Deus. Eis então todo o sentido do exercício proposto pelo "solilóquio", mensurar uma e outra.[696]

[696] (DUPUY-TRUDELLE, 1998, p. 1206): *"On peut comprendre que, pour désembourber la conscience des similisavoirs, l'affranchir de toute illusion psychologique, lui apprendre que le désir de vérité n'est pas encore la possesion de la vérité, lui permettre de dépasser le conflit d'intérêt qui pousse l'opinion à se révolter contre la vérité, il soit nécessaire de mesurer la distance entre soi et soi. Mais cela même appelle à mesurer la distance entre soi et la connaissance de Dieu. C'est tout le sens de l'exercice du 'soliloque' que de mesurer et l'une et l'autre".*

Não parece haver dúvidas de que os *Solilóquios* trazem em si, de modo embrionário, o estilo que haveria de consagrar, sobretudo a partir das *Confissões*, quando então dispensa o combate direto de ideias, preferindo "desdobrar-se" e deixar-se interrogar por si mesmo, ainda que, de modo proléptico, continue combatendo agudamente as teses que julgue devam ser combatidas. Todavia, é mais que provável que esta exigência não tenha surgido do nada, inesperadamente, e sim pertença a um projeto filosófico maior, que englobe as demais obras de Cassicíaco, sendo-lhe então um como que desenvolvimento natural.

No prólogo do *De ordine* (1,3-4), Agostinho argumenta que o homem, por ser um desconhecido de si mesmo, não consegue perceber a ordem que reina em todo o universo, ordem providencial em que ele está inserido, e que, para conseguir conhecer-se, seria necessário entrar em si mesmo, ali permanecendo, afastado dos sentidos, lugar em que poderia então curar-se das feridas que as opiniões vulgares infligem à alma: seja pelo "fogo" do "isolamento", conforme se dá nos *Solilóquios* (*Sol.* 1,1,1)[697], seja pelo estudo das disciplinas liberais, como se propõe no *De ordine*. Portanto, o isolamento no interior de si tem a função terapêutica de "cauterizar" (*inūro*) as feridas da alma. Ora, cauterizar é aplicar "cautério", ou seja, uma ação terapêutica agressiva, em que se visa a cura através duma ulceração artificial, produzida esta por meio dum agente "cáustico" (*καυστικός*), que corrói o tecido enfermo, ao queimá-lo e secá-lo. Pois bem, é exatamente isso que faz Agostinho, através do desdobramento, como se pode perceber em algumas passagens (*Sol.* 1,9,16-), em que a Razão o faz ver como ainda está distante do saber que busca e muito aquém do progresso que presume ter já realizado: uma cauterização purificante, operada pelo isolamento da razão, que queima toda e qualquer ilusão, que inibe paixões, que retrai o ego amante das disputas e vitórias — cauterização essa, sem dúvida, a responsável pelas lágrimas pungentes que Agostinho verte em *Sol.* 1,14,26. Eis, portanto, no prólogo do *De ordine* (1,1,3-4), *o avant-goût* do método filosófico que irá aplicar nos *Solilóquios* e posteriormente nas *Confissões*:

> [1,3] A principal causa, de cujo erro [i.é, dos homens menos cultos que, pela fraqueza de sua mente, pensam haver uma fealdade [na ordem] das coisas] é que o próprio homem é um desconhecido para si mesmo. [E] para que este homem se conheça, faz-se necessário [cultivar] o hábito firme de afastar-se dos sentidos, de unir-se ao próprio espírito e de permanecer em si mesmo. Pois apenas aqueles que cauterizam, seja pelo isolamento, seja por meio do

[697] Logo no preâmbulo dos *Solilóquios*, Agostinho refere-se a esse "isolamento", ao deixar claro que a presença dos estenógrafos — o que parece referir-se, de modo geral, a todo e qualquer ouvinte — não é conveniente (*nec ista dictari debent; nam solitudinem meram desiderant*) (*Sol.* 1,1,1).

> remédio das disciplinas liberais, algumas das chagas das opiniões correntes, as quais o curso da vida cotidiana [nos] inflige, logram fazê-lo.[698]
>
> [1,4] Portanto, tu lograrás alcançar essas coisas, acredita em mim, quando te dedicares aos estudos [*eruditio*] por que o espírito é purificado e aperfeiçoado [*excŏlo*], antes [de cujo esforço] o espírito de modo nenhum está apto [*idoneus*] a que se lhe confiem as divinas sementes.[699]

Embora reconhecesse a força das provas racionais (*probationes*), baseadas estritamente no *lógos*, Quintiliano[700] situava acima destas, em relação a sua *dúnamis* persuasiva, o apelo às paixões (*adfectus*), aquele poder de despertar sentimentos (*πάθος*) muitíssimo reconhecido pela retórica antiga desde muito antes da sistematização aristotélica. Com efeito, se a prova racional podia sem dúvida levar o juiz a considerar a causa dum determinado litigante como superior à do adversário, as paixões, todavia, iam mais longe, fazendo-o apaixonar-se por ela e desejar que fosse de fato melhor do que a causa do adversário, sendo, por isso mesmo, bem mais persuasivas do que a própria prova estritamente racional; além do mais, sentencia o *rhetor* romano, aquilo que se deseja é também aquilo em que se acaba por acreditar:

> […] As provas sem dúvida fazem com que os juízes reputem a nossa causa como sendo a melhor, [mas] as emoções [*adfectus*] as superam, [fazendo com] que também desejem [que seja a melhor]; e o que desejam [é] também [aquilo em que] creem.[701]

Na verdade, com muita perspicácia o autor das *Instruções Oratórias*, na esteira de Aristóteles, admite não apenas a força do *páthos*, mas seu papel fulcral na arte da persuasão, ao reconhecer que o "espírito" (*spiritus*) e a "alma" (*animus*) da retórica residem exatamente no despertar das emoções: "Ora, como que o espírito desta obra, e sua alma, está nas emoções"[702].

Portanto, despertar as emoções da audiência era reconhecidamente um mecanismo persuasivo de grande impacto em todas as partes do discurso, desde que não exagerado, pois, segundo advertem Corbett & Connors (1999, p. 289), "reconhecemos sus-

---

[698] (*De ord.* 1,1,3): *"Cuius erroris [magnam — putant minus eruditi homines imbecilla mente — rebus inhaerere foeditatem] maxima causa est, quod homo sibi ipse est incognitus. qui tamen ut se noscat, magna opus habet consuetudine recedendi a sensibus et animum in seipsum colligendi atque in seipso retinendi. quod ii tantum assequuntur, qui plagas quasdam opinionum, quas uitae quotidianae cursus infligit,* aut solitudine inurunt aut liberalibus medicant disciplinis*"*.

[699] (*Ibid.* 1,1,4): "*Assequeris ergo ista, mihi crede, cum eruditioni operam dederis, qua purgatur et excolitur animus, nullo modo ante idoneus cui diuina semina committantur"*.

[700] (*Inst. Or.* 6,2,5).

[701] (*Ibid.* 6,2,5): *"[…] probationes enim efficiant sane ut causam nostram meliorem esse iudices putent, adfectus praestant ut etiam uelint; sed id quod uolunt credunt quoque"*.

[702] (*Inst. or.* 6,2,7): *"adeo uelut spiritus operis huius atque animus est in adfectibus"*.

peitar das grandiloquentes explorações de nossas emoções"[703]. Sugere-se aqui, como em todas as partes, a prática da temperança. Todavia, se se deve ou não recorrer ao apelo emocional, dependerá em grande medida da audiência, de sua natureza, de suas expectativas, de seu caráter.

A audiência cristã tem sido, desde sua formação, muitíssimo suscetível ao apelo emocional, ao contrário do que se poderia esperar duma audiência de cínicos ou estoicos, por exemplo. De fato, para um grupo cujas virtudes primordiais são a fé, a esperança e a caridade, mas também a compaixão e o perdão, e que já nasce com *êthos* fortemente associado ao martírio, ao sofrimento e à renúncia humilde, cujo fulcro era a própria paixão de Cristo, donde também a paciência se tinha como virtude, enfim, como não estar sujeito um tal agrupamento ao apelo emocional? O *páthos* cristão sempre esteve inquestionavelmente à flor da pele, e assim permanece até ao fim da Antiguidade. Relatos de martírios como os de Perpétua e Felicidade, por exemplo, no início do século III, na África, e de inúmeros outros, como os de Inácio e Justino, no século II, em Roma, ou o de Cipriano, em meados século III, em Cartago, e o de Orígenes, em Cesareia, pela mesma época, para não ir além destes, motivados desde a era apostólica todos eles por perseguições intermitentes, mais ou menos sistemáticas desde o século I, mas sobremodo pelo próprio martírio de Cristo, de par com uma expectativa escatológica que incluía a sua iminente *parousía*, enfim, tudo isso conjugado contribui para que as emoções cristãs estivessem sempre prontas ao estímulo. Situação essa que não sofre grande modificação nem mesmo depois de Constantino e do edito de tolerância que promulga em Milão, em 313, pois extintas as perseguições do poder constituído, a situação geral não se torna menos tensa, especialmente de 410 em diante, com a invasão de Roma pelos godos de Alarico e a pressão dos bárbaros nas fronteiras.

Por outro lado, restringindo a análise aos aspectos puramente intelectuais, vê-se que as páginas da Escritura são férteis em apelos emocionais, sobremodo ao medo (*φόβος*), de todas as paixões da alma talvez das mais intensas: medo das ameaças dos profetas e seus oráculos, da ira divina, da condenação eterna etc. Do lado oposto, principalmente no Novo Testamento, destaca-se o amor universal (*ἀγάπη*), que se estimula em diversas instâncias, seja pelas palavras de Jesus, no Evangelho, seja no epistolário apostólico. Pois bem, de que modo se poderia despertar essa *caritas* cristã, de par com a fé no que se não vê, apenas espera? Por que argumentos ou provas mais ou menos téc-

[703] (CORBETT; CONNORS, 1999, p. 289): *"[Generally, however,] we profess to be suspicious of grandiloquent exploitations of our emotions".*

nicas se pode levar alguém a não apenas aceitar, mas também desejar morrer por Cristo, na esperança da glória eterna? Ou desejar vender tudo e entregar o provento aos pobres, vivendo doravante da pregação da palavra escriturária e de seus próprios exemplos? Ou optar por uma renúncia aos prazeres da vida sensual, como as virgens que se consagravam amiúde, ou os anacoretas, cenobitas e religiosos de todos os matizes e épocas, ou ainda, de modo mais extremo e surpreendente, especialmente por tratar-se dum intelectual do calibre de Orígenes, deixar-se arrastar por zelo incontrolável e (conforme registra a tradição) mutilar-se a si mesmo pelo Reino dos céus?

> E naquele tempo, [ocorreu] a Orígenes, que cumpria sua obra de instrução [catequética] em Alexandria, realizar uma certa façanha, que envolve exemplo imenso de coração imaturo e juvenil, mas igualmente de fé e de autocontrole [*σωφροσύνης*]. Compreendendo, pois, [a passagem]: "Há eunucos que se fizeram eunucos por causa do Reino dos céus" [Mt 19,12][704], de modo ingênuo e juvenil, imaginou, dum lado, estar igualmente cumprindo a palavra salvadora, de outro, por ser igualmente jovem em idade, e pregando as coisas de Deus não apenas a homens, mas também a mulheres, como [quisesse] calar toda suspeita de difamação vergonhosa da parte dos infiéis, apressou-se a cumprir a palavra salvadora na prática [*ἔργοις*], tendo cuidado que [isso] passasse desapercebido aos muitos conhecidos à sua volta.[705]

Percebe-se, por conseguinte, como desde sua gênese a prosa cristã embebe-se naturalmente de apelo emocional, imersa no sangue da paixão de Cristo, que desde o início se torna não apenas o cerne do querigma (*κήρυγμα*), mas o centro em torno do qual gravita o discurso patrístico. Pode-se dizer, com Corbett e Connors (1999, p. 290), que se trata duma questão de suscetibilidade própria a cada auditório, mas que varia grandemente também com o tema tratado:

> A suscetibilidade duma audiência a apelos emocionais pode variar, sem dúvida, de acordo com o tema tratado. Um grupo de médicos, por exemplo, poderia sentir-se ofendido por um apelo emocional quando estivessem sendo instados a adotar uma nova droga ou técnica; mas num assunto como subsídio governamental para a seguridade médica, este mesmo grupo poderia estar aberto aos apelos emocionais. Então, quando os meios lógicos de persuasão num dado tema são fracos (ou ao menos mais fracos que os do adversário) podemos constatar a utilidade do recurso à persuasão emocional.[706]

---

[704] (Mt 19,12): "Porque há eunucos que desde o ventre de sua mãe assim nasceram; e há os que foram feitos eunucos pelos homens; e eunucos há que se fizeram eunucos a si mesmos por causa do Reino dos céus. Aquele que é capaz de compreender, compreenda" (*εἰσὶν γὰρ εὐνοῦχοι οἵτινες ἐκ κοιλίας μητρὸς ἐγεννήθησαν οὕτως, καὶ εἰσὶν εὐνοῦχοι οἵτινες εὐνουχίσθησαν ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων, καὶ εἰσὶν εὐνοῦχοι οἵτινες εὐνούχισαν ἑαυτοὺς διὰ τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν. ὁ δυνάμενος χωρεῖν χωρείτω*).

[705] Eusébio de Cesareia (*História Eclesiástica* 6,8,1-2): "'Ἐν *τούτῳ δὲ τῆς κατηχήσεως ἐπὶ τῆς* Ἀλεξανδρείας *τοῦργον ἐπιτελοῦντι τῷ* Ὠριγένει *πρᾶγμά τι πέπρακται φρενὸς μὲν ἀτελοῦς καὶ νεανικῆς, πίστεώς γε μὴν ὁμοῦ καὶ σωφροσύνης μέγιστον δεῖγμα περιέχον. τὸ γὰρ* "*εἰσὶν εὐνοῦχοι οἵτινες εὐνούχισαν ἑαυτοὺς διὰ τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν*" *ἁπλούστερον καὶ νεανικώτερον ἐκλαβών, ὁμοῦ μὲν σωτήριον φωνὴν ἀποπληροῦν οἰόμενος, ὁμοῦ δὲ καὶ διὰ τὸ νέον τὴν ἡλικίαν ὄντα μὴ ἀνδράσι μόνον, καὶ γυναιξὶ δὲ τὰ θεῖα προσομιλεῖν, ὡς ἂν πᾶσαν τὴν παρὰ τοῖς ἀπίστοις αἰσχρᾶς διαβολῆς ὑπόνοιαν ἀποκλείσειεν, τὴν σωτήριον φωνὴν ἔργοις ἐπιτελέσαι ὡρμήθη, τοὺς πολλοὺς τῶν ἀμφ' αὐτὸν γνωρίμων διαλαθεῖν φροντίσας*".

[706] (CORBETT; CONNORS, 1999, p. 290): *"An audience's susceptibility to emotional appeals could vary, of course, with the subject being discussed. A group of doctors, for instance, could be offended by*

Ora, talvez esteja exatamente aí a principal justificativa do apelo intenso ao *páthos*, se não no discurso cristão *grosso modo*, certamente no discurso de Agostinho nas *Confissões*, cujos objetivos já se podem considerar um tanto distintos dos que se percebem na apologética cristã dos dois primeiros séculos, ou mesmo da filosofia dum Orígenes, que ainda viveu num tempo de ilegalidade e de indefinições teológicas, quase um século antes do Concílio de Niceia. Com efeito, no apelo ao *páthos*, para muito além de sua *dúnamis* persuasiva, encontra o *rhetor* Agostinho recurso poderosíssimo para tratar de temas para os quais as provas são insuficientes, os meios lógicos não bastam ou inexistem, como é o caso de Deus. E não é porque recorre ao *páthos*, elaborando um discurso de carga emocional intensa, que esteja sempre tencionando persuadir, como se se tratasse do gênero judiciário ou deliberativo; pelo contrário, ao recorrer a figuras e expressões de forte carga emotiva, Agostinho transforma este recurso num subsídio interessantíssimo para tratar dum tema que se não submete a uma linguagem exclusivamente racional. Na verdade, o apelo emocional se dá no mais das vezes de modo indireto, através de figuras que aguçam a sensibilidade, seja pelo ritmo, seja pela assonância ou aliteração, seja pelas imagens que evocam, seja pelo contraste, seja pela repetição, seja pelo absurdo e perplexidade de afirmações paradoxais, seja ainda pelo vocabulário carregado de conotações emotivas. Seja como for, ao aguçar as sensibilidade emocional, esses recursos todos transferem a prosa duma dimensão de exclusiva racionalidade a uma como que suprarracionalidade, que se pode mesmo dizer irracionalidade, uma vez já não é mais da razão exclusivamente que se espera o entendimento, e sim dalguma fonte distinta, no interior do ser humano[707]. Seja como for, trata-se duma linguagem de apelo não-racional, porque, conforme supradito, ao causar a irrupção das paixões subsegue-se uma como que obliteração momentânea da racionalidade, um como que eclipse das faculdades intelectivas, a partir de que se atinge aquela dimensão suprarracional sobre que se vem tentando discorrer desde o princípio, a dimensão do silêncio, antecâmara daquele silêncio primordial a que se pretende chegar, o silêncio inefável do Ser.

---

any emotional appeal when they were being urged to adopt some new drug or technique; but on a subject like government sponsorship of medical insurance, this same group could be wide open to emotional appeals. Then too when the available means of logical persuasion on a given subject are weak — or at least weaker than those of the opposition — we may find it expedient to resort to emotional persuasion".

[707] Talvez se possa até mesmo falar de linguagem "subconsciente", cuja natureza "pictórica e emocional", típica duma "expressão mais primitiva", dá conta de estabelecer um elo entre a racionalidade consciente e a irracionalidade do inconsciente, conforme explica Carl G. Jung em *O Homem e seus Símbolos* (Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008, p. 53).

Um outro aspecto, conforme já se disse também, refere-se à perplexidade causada pelas figuras, especialmente o oximoro, perplexidade que a associa à linguagem oracular, em seu aspecto ambíguo e enigmático, induzindo o ouvinte ou leitor a penetrar um estado de catarse em que a própria racionalidade é posta em dúvida diante dum objeto intransponível, impenetrável ao saber e à especulação lógico-racional. Esse aspecto favorece a penetração num como espaço ilimitado, indefinível, inapreensível, em que, na linguagem da psicologia junguiana, cala-se o consciente para que o silêncio do inconsciente e de suas imagens clame com toda a sua força passional. À parte a terminologia e os objetivos da psicologia de Jung, ao calar-se a razão, não são as imagens que falam, e sim o silêncio inefável de Deus, onde o ser se reconhece como ser, quando então lhe é permitido "entrar no gozo do seu Senhor"[708].

3 *Lógos*

Segundo Aristóteles, em sua *Retórica* (2,21-22 1394a-1395b), não se utilizam as máximas para argumentar sobre questões particulares, e sim universais. Estas, todavia, não se referem a todo e qualquer assunto, mas apenas às ações humanas (*περὶ πράξεων*), numa palavra, as máximas referem-se àquilo que se deve escolher fazer ou evitar numa dada ação. No termo "máximas", do grego *gnômai* (*γνῶμαι*) e do latino *sententiae*, incluem-se preceitos, provérbios, ditos ilustres, epigramas, truísmos, generalizações concisas, numa palavra, todos os enunciados de cunho "espirituoso" que se podem utilizar numa argumentação. E é exatamente por sua eficácia argumentativa que Aristóteles coloca o tratamento da questão (*γνωμολογία*), na *Retórica* (2,21 1394a19-30), como prelúdio ao estudo dos entimemas, pois, como ele mesmo observa, elas constituem não apenas as premissas (*ἀρχαί*), como também a conclusão (*συμπέρασμα*) dum argumento silogístico:

> No que tange ao recurso às máximas [*γνωμολογία*], depois de ter sido dito o que é uma máxima [*γνώμη*], há de se tornar especialmente manifesto a respeito de que [assuntos], em que momento e a quais [sujeitos] convém aplicar o uso das máximas nos discursos. A máxima é um enunciado [*ἀπόφανσις*], mas não a respeito de tema particular, como [, por exemplo,] que tipo de [homem] é Ifícrates, e sim [de caráter] universal; e não a todo e qualquer tema [de caráter] universal, como [, por exemplo,] que o reto é contrário ao curvo, e sim a respeito das práticas [humanas], e o que se pode escolher ou evitar em relação ao que se pratica. Portanto, se os entimemas são de modo aproximado o silogismo [que trata] a respeito destas coisas, as conclusões

[708] (Mt 25,21).

> [*συμπεράσματα*] dos entimemas e as premissas [*ἀρχαί*], excluído o silogismo, são as máximas […].[709]

Duas são, em verdade, as principais utilidades das máximas nos discursos, segundo a *Retórica*. Primeiramente, diz Aristóteles (2,21 1395b2-3) que seu uso se deve à "extrema vulgaridade dos ouvintes" (*διὰ τὴν φορτικότητα τῶν ἀκροατῶν*), que "se regozijam quando o orador universaliza as opiniões que guardam em si como particulares[710]. Depois, e mais importante (*καὶ ἑτέραν κρείττω*), segundo Aristóteles, porque tornam o discurso ético (*ἠθικοὺς γὰρ ποιεῖ τοὺς λόγους*) (2,21 1395b13), imprimindo-lhe um caráter moral de enorme valor persuasivo. Com efeito, uma vez refiram-se a verdades universais, as máximas conquistam pronto assentimento por parte da audiência, conferindo ao orador aquela imagem de ancião, cuja sabedoria é quase que santificada, venerável; daí Aristóteles não recomendar o seu uso aos jovens, a fim de que não soem pretensiosos, parecendo falar do alto duma sabedoria que, por conta da pouca idade, ainda não podem possuir.

Portanto, segundo se pode depreender das palavras de Aristóteles, trata-se, no fim, duma questão de *auctoritas* (ou *ἦθος*), em que o uso das máximas confere certa venerabilidade ao discurso, uma vez tratarem-se de verdades de caráter universal, aceitas por todos, como se fossem ditos sapienciais a que se costuma conferir enorme prestígio por sua ancestralidade e aceitação geral, numa palavra, como se fossem ditos gnômicos dos sete sábios[711].

No discurso cristão, por sua vez, as máximas se confundem com as citações bíblicas, cuja origem não era menos venerável nem menos anciã. Pelo contrário, e muito além: a Escritura era a expressão de Deus, a Palavra registrada em palavras ou, quando não, divinamente inspirada, no caso dos profetas, por exemplo, que se faziam eles mesmos portadores dos oráculos divinos. De todo modo, pelo uso intenso de passagens das escrituras (que se confundem com máximas, conquanto de caráter bastante mais divino que humano), Agostinho não apenas imprime um *êthos* sagrado e venerando a seu discurso, o que não deixa de ser um instrumento imensamente persuasivo, mas também

---

[709] Aristóteles (*Retórica* 2,21 1394a19-30): "*Περὶ δὲ γνωμολογίας, ῥηθέντος τί ἐστι γνώμη, μάλιστ᾽ ἂν γένοιτο φανερὸν περὶ ποίων τε καὶ πότε καὶ τίσιν ἁρμόττει χρῆσθαι τῷ γνωμολογεῖν ἐν τοῖς λόγοις. ἔστι δὶ γνώμη ἀπόφανσις, οὐ μέντοι περὶ τῶν καθ᾽ ἕκαστον, οἷον ποῖός τις Ἰφικράτης, ἀλλὰ καθόλου· καὶ οὐ περὶ πάντων καθόλου, οἷον ὅτι τὸ εὐθὺ τῷ καμπύλῳ ἐναντίον, ἀλλὰ περὶ ὅσων αἱ πράξεις εἰσί, καὶ αἱρετὰ ἢ φευκτά ἐστι πρὸς τὸ πράττειν. ὥστ᾽ ἐπεὶ τὰ ἐνθυμήματα ὁ περὶ τούτων συλλογισμός ἐστι σχεδόν, τά τε συμπεράσματα τῶν ἐνθυμημάτων καὶ αἱ ἀρχαὶ ἀφαιρεθέντος τοῦ συλλογισμοῦ γνῶναί εἰσι* [...]".

[710] *Id*. (*ibid*. 2,21 1395b2-3): "*χαίρουσι γάρ, ἐάν τις καθόλου λέγων ἐπιτύχῃ τῶν δοξῶν ἃς ἐκεῖνοι κατὰ μέρος ἔχουσιν*".

[711] Os sete sábios da Grécia antiga: Tales de Mileto, Sólon de Atenas, Periandro de Corinto, Cleóbulo de Lindos, Quéilon de Esparta, Bías de Priene e Pítaco de Mitilene.

assume parte deste *êthos* para si, cujas palavras se fazem portadoras de altíssimo valor, seja literário, seja filosófico, seja religioso. Além do mais, a experiência de que fala Aristóteles, quando adverte que não se deve falar senão com conhecimento de causa sobre algum assunto, Agostinho a tinha de sobra agora, especialmente depois da narração dos livros da parte biográfica (1-8), em que as intensas venturas e desventuras experienciadas em sua vida pregressa se enfileiram uma após outra, numa narrativa comovente e precisa:

> Mas, por um lado, convém proferir máximas aqueles que têm mais idade, por outro, [proferi-las] a respeito de coisas sobre as quais se é experimentado; pois proferir máximas, [quando] não se é tão vivido, [é tão] inconveniente como proferir fábulas [*μυθολογεῖν*] e [discorrer] sobre aquilo em que se é inexperiente, tolice e falta de instrução.[712]

Diante disso, não se tem por temeridade arriscar dizer que uma das funções dos primeiros livros das *Confissões* (1-8) é exatamente a construção dum *êthos*, dum caráter de experiência e adequação, não apenas para a função episcopal, para à qual tinha sido eleito (coadjutor) de modo irregular, mas para sua vida eclesiástica de modo geral, diante de seu passado maniqueu e notoriamente anticatólico, ao menos em Cartago e vizinhanças de Tagasta e Madaura. Com efeito, Agostinho carecia de passar a limpo e exorcizar o seu enodoado pretérito e, acima de tudo, de granjear para si um *status* respeitável diante da comunidade, não apenas com o fito de fazer filosofia, mas também para ter sucesso nas polêmicas e debates dogmáticos em que se via e havia de ver envolvido. Trata-se também duma tentativa de "purificação", de deixar de ser um *outsider*, uma depuração não apenas filosófica, mas também moral, a fim de que pudesse falar de Deus convenientemente, e ser aceito.

Ainda com relação às máximas, por mais temerária possa parecer a afirmação supraefetuada de que se confundem com as citações escriturárias, vale lembrar tão somente *dois* detalhes de importância capital que venham a clarear a analogia. O primeiro é o caráter primordialmente oral das Escrituras, salvo raríssimas exceções, como passagens do Evangelho de João e do Apocalipse de par com algumas construções mais bem elaboradas das narrativas de Lucas, tanto em seu Evangelho como nos Atos, o que se pode constatar já no prólogo do primeiro (Lc 1). Pois bem, sabe-se quão necessários eram tanto a musicalidade (de par com outros tantos recursos ditos elocutórios, como as figuras de repetição, por exemplo) quanto à universalização dos temas à transmissão

---

[712] Aristóteles (*Retórica* 2,21 1395a1-7): "*ἁρμόττει δὲ γνωμολογεῖν ἡλικίᾳ μὲν πρεσβύτεροις, περὶ δὲ τούτων ὧν ἔμπειρός τις ἐστίν, ὡς τὸ μὲν μὴ τηλικοῦτον ὄντα γνωμολογεῖν ἀπρεπὲς ὥσπερ καὶ μυθολογεῖν, περὶ δ' ὧν ἄπειρος, ἠλίθιον καὶ ἀπαίδευτον*".

oral dos conteúdos, para o que têm cooperado de modo inquestionável as *sententiae*, em todos os tempos e culturas, por tratarem-se não apenas de conteúdos de caráter universalizante, como bem explica Aristóteles — quando são utilizados não apenas como premissas (*ἀρχαί*) mas também como conclusões (*συμπεράσματα*) para os entimemas —, mas principalmente por estes conteúdos viajarem o cadinho dos séculos na forma veicular de construções facilmente memorizáveis, porque agradáveis tanto à alma quanto ao ouvido. Vejam-se apenas os seguintes exemplos, duma série inumerável (o que de modo nenhum configura uma auxese), tomados todos da expressão popular contemporânea, mas cuja origem é obviamente bíblica, de máximas que atravessaram os séculos: "Mais vale o pouco com Deus que o muito sem ele" (Prv 15,16)[713], "Quem dá aos pobres empresta a Deus" (Prv 19,17)[714]; "Olho por olho, dente por dente" e seu contrário "Dar a outra face" (Mt 5,38-39)[715]; "A César o que é de César e a Deus o que é de Deus" (Mt 22,21; Mc 12,17; Lc 20,25)[716]; "Faze aos outros o que quer que os outros te façam" (Mt 7,12)[717]; "Quem com ferro fere com ferro será ferido" (Mt 26,52)[718]; "Os primeiros serão os últimos e os últimos, primeiros" (Mt 20,16)[719]; "Aquilo que o homem semear, colherá" (Gl 6,7)[720]; "Quem estiver livre de pecado que atire a primeira pedra" (Jo 8,7)[721] etc.

O segundo detalhe que carece de ser lembrado é tão mais simples quanto óbvio: trata-se dos livros ditos "sapienciais" ou "proverbiais"[722] do Velho Testamento, que não

---

[713] (Prv 15,16): "Melhor a pequena porção com o temor do Senhor que grandes tesouros com impiedade" (*κρείσσων μικρὰ μερὶς μετὰ φόβου κυρίου ἢ θησαυροὶ μεγάλοι μετὰ ἀφοβίας*).

[714] (Prv 19,17): "empresta a Deus aquele que tem misericórdia [*eleôn*] para com o pobre" (*δανίζει Θεῷ ὁ ἐλεῶν πτωχόν* [...]).

[715] (Mt 5,38-39): "Ouvistes o que foi dito: [Retribuí] olho por olho e dente[s] por dente[s]! Porém eu vos digo: Não oponhais resistência ao mal: mas todo aquele que dá um tapa em [tua] face direita, volta-lhe também a outra!" (*ἐκούσατε ὅτι ἐρρέθη· ὀφθαλμὸν ἀντὶ ὀφθαλμοῦ καὶ ὀδόντα ἀντὶ ὀδόντος. ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν μὴ ἀντιστῆναι τῷ πονηρῷ· ἀλλ' ὅστις σε ῥαπίζει εἰς τὴν δεξιὰν σιαγόνα* [*σου*], *στρέψον αὐτῷ καὶ τὴν ἄλλην*).

[716] (Mt 22,21): "Devolvei então as coisas de César a César e as de Deus a Deus!" (*ἀπόδοτε οὖν τὰ Καίσαρος Καίσαρι καὶ τὰ τοῦ Θεοῦ τῷ Θεῷ*).

[717] (Mt 7,12): "Portanto, tudo quanto porventura queirais que vos façam os homens, assim também vós a eles fazei!" (*πάντα οὖν ὅσα ἐὰν θέλητε ἵνα ποιῶσιν ὑμῖν οἱ ἄνθρωποι, οὕτως καὶ ὑμεῖς ποιεῖτε αὐτοῖς*).

[718] (Mt 26,52): "Retorna a tua espada para o lugar dela: porque todos os que empunham a espada, pela [/na] espada são mortos!" (*ἀπόστρεψον τὴν μάχαιράν σου εἰς τὸν τόπον αὐτῆς· πάντες γὰρ οἱ λαβόντες μάχαιραν ἐν μαχαίρῃ ἀπολοῦνται*).

[719] (Mt 20,16): "Assim serão últimos, os primeiros; e primeiros, os últimos" (*οὕτως ἔσονται οἱ ἔσχατοι πρῶτοι καὶ οἱ πρῶτοι ἔσχατοι*).

[720] (Gl 6,7): "Pois aquilo que venha o homem a semear, isso mesmo também colherá" (*ὃ γὰρ ἐὰν σπείρῃ ἄνθρωπος, τοῦτο καὶ θερίσει*).

[721] (Jo 8,7): "Aquele que esteja sem pecado [*anamártētos*] dentre vós, [seja] o primeiro [que] atire *nela* uma pedra!" (*ὁ ἀναμάρτητος ὑμῶν πρῶτος ἐπ' αὐτὴν βαλέτω λίθον*).

[722] O termo "provérbio" (*παροιμία*), utilizado no livro homônimo bíblico, pode muito bem ser considerado equivalente de *gnômai* (*γνῶμαι*), as "máximas" de Aristóteles, de caráter moral ou prático. Com efeito, o provérbio, ou máxima, é a conclusão dum entimema cujas premissas (de caráter proverbial tam-

por acaso são sete, e que tampouco por acaso são citados amiúde no Novo Testamento. São eles: *Jó, Provérbios, Eclesiastes, Cântico, Sabedoria, Eclesiástico* (ou *Sirach*) e, por fim, o próprio livro dos *Salmos*, dos mais citados por Agostinho, desde o primeiro "verso" das *Confissões* aos estertores do livro derradeiro. Na verdade, se Agostinho inicia as *Confissões* com uma citação que se repete ao menos três vezes no livro "sapiencial" dos *Salmos* (Sl 47,1; 95,4; 144,3), *Magnus es domine, et laudabilis ualde*, conclui a obra com uma admoestação de Cristo, que pode muitíssimo bem ser compreendida como máxima, que o filósofo adapta, é verdade, não obstante manter-se facilmente reconhecível por qualquer cristão em todas as épocas, desde a sua até ao presente (*Conf.* 13,38,53): "que se busque [a partir] de ti; que se procure em ti; que se bata à tua [porta]: assim, deste modo, se há de receber, se há de encontrar, se há de abrir" (*a te petatur, in te quaeratur, ad te pulsetur: sic, sic accipietur, sic inuenietur, sic aperietur*)[723].

---

bém) nem sempre são explicitadas de modo claro, como explicam Irving Copi *et alii* (2002, p. 16): "Os argumentos são muitas vezes obscuros porque uma (ou mais) de suas proposições constituintes não está declarada, mas assume-se que seja compreendida. [...] Os argumentos do discurso cotidiano com muita frequência apoiam-se em alguma proposição que é compreendida mas não declarada. Tais argumentos são denominados *entimemas*" (*Arguments are sometimes obscure because one [or more] of their constituent propositions is not stated but is assumed to be understood [...] Arguments in everyday discourse very often rely on some proposition that is understood but not stated. Such arguments are called* enthymemes. [Grifos do autor]). Pois bem, não se constitui tarefa das mais difíceis empreender uma breve reconstrução dos entimemas, de que as proposições de caráter universal e geral, que são as máximas, se fazem conclusões. Contudo é verdade que nem toda construção de caráter gnômico seja por si só a conclusão de entimema, isto é, apenas por constituir-se uma máxima. Porém não se trata disso aqui, de reconstruir os entimemas a partir dos ditos gnômicos constantes da Escritura. O que se pretende dizer, bastante ao invés, é que as máximas, que são construções de caráter ético, repletam as Escrituras da primeira a última página, não apenas por sua virtude retórico-poética, como musicalidade, concisão, ritmo, paralelismo, repetição, entre outras, de par com seu conteúdo universalizante, mas principalmente por sua virtude mnemônica, virtude essa, por sua vez, que é fruto de suas características retórico-poéticas. O que se quer fazer é uma analogia, que se julga apropriada, ao perceberem-se que um sem-número de passagens bíblicas foram concebidas e construídas retoricamente como *gnômai*, "máximas de caráter prático", cuja utilidade, como se viu, para além da *mnḗmē*, na transmissão oral dos conteúdos, imprimem-lhe uma *auctoritas* distintivamente divina. Demais, como se viu ao longo deste trabalho, a argumentação retórica se faz pela indução seja dos exemplos, seja dos entimemas; sendo este último, como explica Aristóteles, construído a partir de afirmações de caráter universalizante e geral, as máximas, não obstante o seu caráter divino e especial, na Bíblia.

[723] (Mt 7,7-8): "Pedi e vos será dado; buscai e encontrareis; batei e se vos será aberto. Porque todo aquele que pede, recebe; e o que busca, encontra; e ao que bate, se lhe abrirá" (*αἰτεῖτε καὶ δοθήσεται ὑμῖν, ζητεῖτε καὶ εὑρήσετε, κρούετε καὶ ἀνοιγήσεται ὑμῖν• πᾶς γὰρ ὁ αἰτῶν λαμβάνει καὶ ὁ ζητῶν εὑρίσκει καὶ τῷ κρούοντι ἀνοιγήσεται*).

APÊNDICE N

Substantivação dos oximoros constantes em *Conf.* 1,4,4

Dos pares de oposições, os primeiros termos, se tornados substantivos abstratos, redundam na seguinte sequência, que se assume sempre em grau supremo por expressar o superlativo latino: [i_a] a misericórdia; [ii_a] o invisível [/inteligível]; [iii_a] a beleza [/a sabedoria/ a razão]; [iv_a] a estabilidade; [v_a] a imutabilidade; [vi_a] a não-novidade [/a não criação/ a *in*criação]; [vii_a] a renovação; [$viii_a$] a ação [/o movimento] incessante; [ix_a] a recolha [/a atração]; [x_a] a contenção [/o continente], [x_{ab}] a proteção [/o abarcar tudo]; [xi_a] a criação, [xi_{ab}] a nutrição [/o sustento]; [xii_a] o desejo; [$xiii_a$] o amor [intenso]; [xiv_a] a sofreguidão; [xv_a] o pesar [/o sofrimento]; [xvi_a] a irritabilidade [/a ira]; [$xvii_a$] a mudança [/o mudar]; [$xviii_a$] a recuperação; [xix_a] o não-desprovimento [/a abundância de tudo]; [xx_a] a não-avareza [/a prodigalidade]; [xxi_a] o empréstimo [a dívida contraída]; [$xxii_a$] a restituição [dos débitos]; [$xxiii_a$] o perdão das dívidas; [$xxiv_a$] o dizer [/a eloquência] palavras, não dizendo nada da Palavra; [xxv_a] o não dizer nada [/o silêncio], dizendo algo acerca da Palavra.

Os segundos termos, na respectiva sequência, são: [i_b] justiça; [ii_b] a [*oni*-] presença [/o presente]; [iii_b] a força [/o ímpeto das paixões]; [iv_b] a incompreensibilidade [/a inapreensibilidade]; [v_b] a mudança de tudo [/o tudo mudar]; [vi_b] a não-antiguidade [/a não-finitude]; [vii_b] o envelhecimento [/a corrupção] das coisas; [$viii_b$] o repouso eterno [/a quietude]; [ix_b] a plenitude [/a não-carência]; [x_{ab}] a proteção [/o abarcar tudo], [x_b] o estar contido [/o preenchimento/ o conteúdo]; [xi_{ab}] a nutrição [/o sustento], [xi_b] o perfazimento [/o aperfeiçoamento]; [xii_b] a não-carência absoluta; [$xiii_b$] a não ardência amorosa [/a *a*-passionalidade]; [xiv_b] a imperturbabilidade; [xv_b] a impassibilidade; [xvi_b] a tranquilidade [/a serenidade]; [$xvii_b$] a imutabilidade dos desígnios [/a imutabilidade da Lei divina]; [$xviii_b$] a manutenção [/o estar em posse segura de tudo]; [xix_b] o gozo dos proventos; [xx_b] a usura [/a exigência de usuras]; [xxi_b] a posse de tudo; [$xxii_b$] a inexistência de débitos [/o crédito]; [$xxiii_b$] o não sofrer detrimento [/o jamais sofrer prejuízo]; [$xxiv_b$] o não-dizer nada [/o silêncio/ a inefabilidade] acerca da Palavra, dizendo muitas palavras; [xxv_b] o dizer [/a eloquência] da Palavra, sendo mudo [de palavras ou de sentidos].

O quadro a seguir, pela disposição conjunta, permite uma visão mais clara das oposições inconciliáveis, agora substantivadas, a que recorre Agostinho em *Conf.* 1,4,4:

	[*-a*]	[*-b*]
[i]	a misericórdia	a justiça
[ii]	o invisível [/inteligível]	a [oni-] presença [/o presente]
[iii]	a beleza [/a sabedoria/ a razão]	a força [/o ímpeto das paixões]
[iv]	a estabilidade	incompreensibilidade [/a inapreensibilidade]
[v]	a imutabilidade	a mudança de tudo [/o tudo mudar]
[vi]	a não-novidade [/a não criação /a *in*cria-ção]	a não-antiguidade [/a não-finitude]
[vii]	a renovação	o envelhecimento [/a corrupção] das coisas
[viii]	a ação [/o movimento] incessante	o repouso eterno [/a quietude]
[ix]	a recolha [/a atração]	a plenitude [/a não-carência]
[x]	a contenção [/o continente]	o estar contido [/o preenchimento /o conteúdo]
[x_{ab}]	a proteção [/o abarcar tudo]	
[xi]	a criação	o perfazimento [/o aperfeiçoamento]
[xi_{ab}]	a nutrição [/o sustento]	
[xii]	o desejo	a não-carência absoluta
[xiii]	o amor [intenso]	a não ardência amorosa [/a *a*passionalidade]
[xiv]	a sofreguidão	a imperturbabilidade
[xv]	o pesar [/o sofrimento]	a impassibilidade
[xvi]	a irritabilidade [/a ira]	a tranquilidade [/a serenidade]
[xvii]	a mudança [/o mudar]	a imutabilidade dos desígnios [/a imutabilidade da Lei divina]
[xviii]	a recuperação	a manutenção [/o estar em posse segura de tudo]
[xix]	o não-desprovimento [/a abundância de tudo]	o gozo dos proventos [/o gozo dos ganhos]
[xx]	a não-avareza [/a prodigalidade]	a usura [/a exigência de usuras]
[xxi]	o empréstimo [a dívida contraída]	a posse de tudo
[xxii]	a restituição [dos débitos]	a inexistência de débitos [/o crédito]
[xxiii]	o perdão das dívidas	o não sofrer detrimento [/o jamais sofrer prejuízo]
[xxiv]	o dizer [/a eloquência de] muitas pala-vras [não dizendo nada da Palavra]	o não-dizer nada [/o silêncio /a inefabilidade] [dizendo algo da Palavra]
[xxv]	o não dizer nada [/o silêncio] acerca da Palavra, sendo eloquente [de palavras]	dizer [/a eloquência] da Palavra, sendo mudo [de palavras]

APÊNDICE O

Oximoros problemáticos em *Conf.* 1,4,4[724]

O primeiro dos pares de oposições a chamar a atenção por não aparentar ser um oximoro é o par [iii]: *pulcherrime-fortissime*, "belíssimo" e "fortíssimo". A oposição desse par de superlativos não é tão evidente à uma primeira leitura, por não estar tão claro o contraste que Agostinho pretende entre beleza e força. O substantivo latino *pulchritudo*, "beleza", e o adjetivo que lhe corresponde, *pulcher*, "belo", costumavam aplicar-se ambos a uma beleza tanto de tipo físico quanto moral. A sua pretensa antítese, *fortitudo*, e o correspondente adjetivo, *fortis*, costumavam descrever um vigor, denodo, ou mesmo corpulência, igualmente de tipo físico ou moral. A distinção se dá nas filigranas, ao menos hodiernamente, pois um e outro adjetivo, por um desvio metafórico, quando associados a qualidades anímicas, podem referir-se respectivamente à inteligência e às emoções, donde ter-se-ia que Deus é "o mais sábio" ou a "Sabedoria" suprema e a também suprema "Emoção". De fato, associa-se a beleza à sabedoria, aos dotes da inteligência (Sb 7,29)[725] — como o próprio Agostinho o faz no tratado sobre a Trindade (*Trin.* 15,5,7): "que há de mais poderoso e belo que a sabedoria [...]?" (*quid enim potentius et speciosius sapientia*) —, ao passo que o ímpeto da força, à coragem ou *thumós* (*θυμός*), um como princípio ou sede dos sentimentos mais intensos, cujo sentido pode muito bem expandir-se, contemplando o que se entende por paixões da alma. Contudo, seja metafórica ou literalmente, tanto uma como a outra constituem-se qualidades humanas, não divinas.

No que se refere a Deus, o puro inteligível, a transferência de sentido se dá de modo aproximado com aquilo que a retórica antiga denominava metagoge (*μεταγωγή*) ou prosopopeia (*προσωποποιία*), uma vez que tanto a Sabedoria se considera Deus, como Deus, a Sabedoria, o mesmo ocorrendo com a Beleza e demais virtudes que se lhe associam. Tem-se, na verdade, um processo reverso às intenções do autor, em que se pretende associar-lhe qualidades tipicamente humanas, a esse Ser que sabidamente não é humano. A limitação natural da linguagem e das imagens compensa-se um tanto, é verdade, pela metagoge, uma vez que se trata do inteligível, o que torna a "qualidade",

---

[724] Ver capítulo 3.2.

[725] (Sb 7,9): "Porque [a sabedoria] é mais bela [*εὐπρεπής*] que o sol" (*ἔστιν* [*σοφία*] *γὰρ αὕτη εὐπρεπεστέρα ἡλίου*). Vale lembrar que a associação entre sabedoria e beleza era quase um *τόπος* na Antiguidade, tendo inúmeros pensadores a ela recorrido, dentre os quais se destaca sobremaneira Platão.

que é divinizada, e não personificada, o próprio absoluto. De fato, a suprema Beleza não qualifica Deus, nem a suprema Fortaleza, pois elas são o próprio Deus, e não qualidades que dele independem. Tampouco Deus, como Beleza ou Fortaleza, torna-se um qualificativo de tipo divino, um "Adjetivo" supremo que, à maneira dum Midas onipotente, transforma em divindade tudo o que toca. Por outro lado, se a intenção de Agostinho é romper os limites da linguagem para expressar o inexprimível, percebe-se que apenas a metagoge não basta a fim de compensar o fato de que se lhe está atribuindo, a ele, que é o Ser supremo, qualidades típicas das suas próprias criaturas, faz-se preciso, acima de tudo, despertar a estupefação e a perplexidade pelo contraste do absurdo que propõe o oximoro.

Pode-se dizer, em última instância, que há no par *pulcherrime-fortissime*, ainda que a análise se circunscreva ao âmbito das qualidades puramente humanas, uma oposição entre razão e emoção, inteligência e sentimento, cujo fundamento talvez seja, aos contemporâneos de Agostinho, tão cultural quanto conhecida era a tripartição platônica da alma (*ψυχή*) em "racional" (*λογιστική*), "irascível" (*θυμοειδής*) e "desiderativa" (*ἐπιθυμητική*). Assim, à beleza do Espírito, isto é, da sua Sabedoria ou de seu "poder raciocinativo" (*λογισμός*), opõem-se o ímpeto dos sentimentos e o desgoverno das paixões (*θυμός* + *ἐπιθυμία*), oposição que Agostinho tenta aqui conciliar, *in deo*, e somente nele, pois somente em Deus se concebe o ser irascível[726] e simultaneamente racional, uma vez que ao homem não se dá o perder a cabeça e manter o controle, o irar-se e o raciocinar ao mesmo tempo. Portanto, apenas e tão somente em Deus pode haver uma tal conciliação, Deus que é simultaneamente a Beleza e a Força igualmente supremas, podendo somente ele irar-se ou amar racionalmente, isto é, na Beleza, e ser belo ou racional no amor ou na ira. Sentir, portanto, na Razão, e pensar na Beleza.

É indubitável que a relação entre o belo e o forte — excluídas as interpretações "carnais", que tenderiam a ver no adjetivo *fortis* alguma característica física — não se traduz automaticamente por uma relação entre o racional e o passional, ao menos para o leitor moderno. Todavia, se se mantiver no espírito que se está tratando aqui do inteligível, que por isso mesmo não pode ser belo quanto à aparência (*species*), senão por transposição de sentido (*μεταφορά*), e sim quanto a alguma outra como que "qualida-

[726] Refere-se Agostinho (*Conf.* 1,4,4) à famigerada "ira" divina. Vejam-se, p. ex., as seguintes passagens, entre inúmeras outras: Eclo 5,7; Sl 2,5; Jr 50,13 — e de modo muito especial Apo 15,1, onde aparece a expressão "a ira de Deus", "*ὁ θυμὸς τοῦ Θεοῦ*", em latim: *"ira dei"*. Vale notar que o termo que se utiliza em grego para traduzir o hebraico *qāṣap* (קָצַף), "ira", "furor", é o mesmo que se utilizou acima, *θυμός*.

de", ainda que inapropriadamente, pois Deus *é* todas as qualidades que se lhe atribuem, e que o ímpeto das paixões da alma humana, que a filosofia antiga, especialmente a estoica, entendia como "perturbações da alma" (*perturbationes animi*), tampouco se pode aplicar à estabilidade e impassibilidade do Ser supremo, senão por outra transposição de sentido, enfim, se se retiver isso, talvez essa relação não reste de todo insólita ou demasiado suspeita.

No entanto, para que o adjetivo *fortis* seja compreendido como "potente" ou "poderoso", o que é igualmente possível, faz-se preciso analisar esse par de prisma distinto, que leve em conta alguns aspectos não-negligenciáveis da cultura da Antiguidade greco-romana. Para um grego, como se sabe, especialmente o homem do período denominado clássico, mas também o arcaico, ambos seguramente do período pré-alexandrino, o ideal mais nobre a ser atingido envolvia simultaneamente os conceitos de beleza e de bem, na conhecida fórmula *kalokagathía* (*καλοκἀγαθία*), que se referia a um ideal de formosura (*καλός*), num sentido que transcorre e evolui desde o épico homérico ao ético-filosófico, a expressar-se na nobreza, honra ou excelência de caráter e de formação (*παιδεία*), mas que não desprezava de modo nenhum o sentido estético propriamente dito, na forma da beleza de tipo físico, de par com um ideal de bem (*ἀγαθός*), estritamente ético, a expressar-se na conduta do cidadão; caráter e conduta, portanto. Na cultura tipicamente romana, todavia, a partir do *mos maiorum*, isto é, segundo o costume dos ancestrais latinos de bem antes do processo de "helenização", sofrido a partir das conquistas de expansão, especialmente do século III a.C. em diante, os adjetivos *pulcher* e *fortis* é possível guardassem valores um tanto contraditórios, embora ambos os sentidos, ético e estético, estivessem presentes no paradigma lexical dos dois. Segundo o OLD[727], o adjetivo *pulcher* podia qualificar tanto os seres humanos como os objetos ou conceitos abstratos, referindo-se a eles a partir dum prisma estético, quando então predicaria alguém ou algo de "belo", "esteticamente agradável", "lindo", "bonito" etc.; como podia também referir-se a essas mesmas categorias a partir dum prisma ético, imprimindo sentidos como "excelente", "nobre", "honrado", ou seja, "moralmente belo". Num caso ou noutro, para a sensibilidade romana tradicional dum *paterfamilias* como Cincinato, por exemplo, de caráter mais rústico (*rusticitas*), em contraste com a *finesse d'esprit* de tipo helênico (*urbanitas*), seja no sentido físico-estético, seja no sentido ético, a *pulchritudo* envolvia uma sensibilidade do espírito, uma agudeza que só aos espíri-

[727] *Oxford Latin Dictionary*.

tos mais cultivados era dado perceber e fruir. Evidente que no caso divino não se trata duma *pulchritudo* de tipo físico, pois não se está referindo às obras da criação (*creaturae*), e sim ao próprio Criador, que é, em última instância, a sua própria beleza, a suprema Beleza. Nesse caso, portanto, trata-se duma beleza de tipo igualmente abstrato, relacionada com a própria *sapientia* divina, a suprema beleza do saber, a suprema Sabedoria, das realidades todas as mais bela, como se pode verificar por exemplo no *Banquete* (210c5-d9), onde a beleza do conhecimento supera todas as belezas de tipo físico, constituindo um como "oceano de beleza" (*τὸ πολὺ πέλαγος τοῦ καλοῦ*) a ser contemplado pela alma do amante:

> […] E depois das coisas habituais [*epitēdeúmata*], [o amante volta-se] ao amor do[s] conhecimento[s] [*epistḗmās*], a fim de que veja novamente a beleza do[s] conhecimento[s], e olhando agora para a grande beleza, não mais para [a beleza] em relação a uma só [pessoa] […] mas voltado para o grande oceano de beleza e [a] contemplando [*theōrôn*], engendre muitos e magníficos discursos [*polloùs lógous*] e pensamentos [*dianoḗmata*] no abundante amor da sabedoria [*en philosophíai*], até que, [estando] ali, fortalecido e crescido, contemple algo daquela ciência única, que é a desta mesma beleza.[728]

Sendo assim, em que medida pode-se dizer a beleza contrastar com *fortitudo*, a força ou potência, que é igualmente Deus? O adjetivo *fortis* e o correlato substantivo *fortitudo* apresentam desafios semelhantes aos apresentados por *pulcher*, por conta da sua polissemia e aplicações estético-éticas. Ainda segundo o OLD, *fortis* refere-se a atributos físicos, como força, robusteza, potência, ou éticos, como coragem, destemor, bravura, etc., o mesmo valendo para *fortitudo*, que tanto significa vigor de tipo físico como ético. Todavia, no caso divino não cabem atributos físicos de modo nenhum (a bem dizer, não cabem atributos nenhuns), pelo que se deve limitar o paradigma, ainda que de modo impróprio, às qualidades éticas ou "espirituais", as quais, *grosso modo*, podem-se resumir pelo simples substantivo "fortaleza" ou "potência" acompanhado do adjetivo "supremo": suprema fortaleza ou potência. Deus, portanto, é a suprema Beleza e a suprema Fortaleza ou, no dizer de Agostinho, belíssimo e fortíssimo ou potentíssimo. Admitindo o risco de estar forçando um tanto a mão, pode-se reconhecer uma certa oposição, embora um tanto tênue, entre beleza e potência, se se desdobrarem em [a] delicadeza, fineza de espírito, ou mesmo sabedoria e [b] força, potência, energia etc. Com efeito, apesar de sutil, pode-se encontrar aqui um paradoxo entre os pares sabedo-

---

[728] Platão (*Banquete* 201c5-d9): "[...] *μετὰ δὲ τὰ ἐπιτηδεύματα ἐπὶ τὰς ἐπιστήμας ἀγαπεῖν, ἵνα ἴδῃ αὖ ἐπιστημῶν κάλλος, καὶ βλέπων πρὸς πολὺ ἤδη τὸ καλὸν μηκέτι τὸ παρ᾽ ἑνί,* [...] *ἀλλ᾽ ἐπὶ τὸ πολὺ πέλαγος τετραμμένος τοῦ καλοῦ καὶ θεωρῶν πολλοὺς λόγους καὶ μεγαλοπρεπεῖς τίκτῃ καὶ διανοήματα ἐν φιλοσοφίᾳ ἀφθόνῳ, ἕως ἂν ἐνταῦθα ῥωσθεὶς καὶ αὐξηθεὶς κατίδῃ τινὰ ἐπιστήμην μίαν τοιαύτην, ἣ ἐστι καλοῦ τοιοῦδε*".

ria-força ou beleza-poder, e isso tanto pelo viés físico como pelo ético, bastando materializar os exemplos ao imaginar os mesmos atributos no homem, que pela força física se contrapõe claramente ao sábio, e pelo denodo contrapõe-se ao homem simplesmente delicado. Neste último caso, basta lembrar os dotes tidos por "viris" duma personagem como o homérico Heitor em contraste com a "delicadeza" um tanto "afeminada" de seu irmão Páris, ou a "virilidade" dum *rusticus* como Catão, em oposição à "fragilidade" estética e antimilitarista do *êthos* dum poeta elegíaco, tenha sido ele forjado ou não, como Tibulo ou Propércio, a não citar o autor de *Medicamina faciei feminae*[729], o também elegíaco e *urbanissimus* Ovídio. Enfim, este par de opostos, *pulcherrimus-fortissimus*, mesmo se frágil, pode sim incluir-se no rol dos oximoros.[730]

[iv] O estável e incompreensível (*stabilis et inconprehensibilis*)

Embora esse par não cause tanta estranheza quanto o anterior, ainda assim não é tão evidente a oposição que se pretende demonstrar. Ser "estável" e "incompreensível", no caso de Deus, constitui-se um oximoro porque o adjetivo latino *stabilis*, que se pode entender como algo que resta "imóvel", "fixo", "firme", mas também "determinado", "resolvido", subentende-se, por essas mesmas qualidades, ser algo apreensível, seja pelos sentidos, seja pelo pensamento. De fato, não fosse "estável", subentender-se-ia algum tipo de movimento e a consequente noção de deslocamento, cuja implicação não pode não ser espacial, do que também apreensível. Por outro lado, o adjetivo *inconprehensibilis* (*in+comprehendō*) significa algo que "não se pode agarrar", "conter", "segurar" ou ainda, num sentido estendido, "apreender", seja pela razão ou pensamento. Pois bem, de que modo algo que é estável, imutável, fixo, desde sempre e para sempre, pode ser simultaneamente tudo isso e não ser apreensível? No caso divino ape-

---

[729] Título dum opúsculo do poeta elegíaco romano Público Ovídio Naso (43 a.C.- *c.*18 d.C.), que se pode traduzir algo como: *Cosméticos para a face da mulher.* O título, embora pareça insólito ao leitor moderno, é coerente com a proposta ovidiana para uma poesia marcadamente *urbana*, elegante, cujo destinatário era seguramente o romano erudito e fortemente helenizado da Roma de Augusto.

[730] No último livro do tratado sobre a Trindade (15,5,7), Agostinho retoma os superlativos e explica *pulcher* e *fortis* com outros nomes, *speciosus* et *potens*. Beleza e sabedoria seriam equivalentes. Todavia, a ideia agora é outra, uma vez ter sido demonstrado no decorrer da obra como não é apropriado predicar nada de Deus, pois tudo o que se diz dele é a mesma coisa, porque o que se diz se diz segundo a essência: "Pois ele não ganhou a sabedoria pela qual haveria de ser sábio, mas ele mesmo é a sabedoria. E esta vida [é] exatamente a mesma virtude [*uirtus*] ou potência [*potentia*] e exatamente a mesma beleza [*species*], pela qual se diz que ele é potente [*potens*] e belo [*speciosus*]. Ora, que é mais poderoso [*potentius*] e belo [*speciosius*] do que a sabedoria [*sapientia*] [...] [Sb 8,1]?" (*non enim percepit sapientiam qua esset sapiens, sed ipse sapientia est. et haec uita eademque uirtus siue potentia, eademque species qua potens atque speciosus dicitur. quid enim potentius et speciosius sapientia quae attingit a fine usque in finem fortiter et disponit omnia suauiteri ?*).

nas, por ser imensurável, invisível, eterno, ilimitado, faz-se também Deus inapreensível ou incompreensível, embora mantendo-se fixo, estável, imóvel.

[v] O imutável que muda todas as coisas (*inmutabilis mutans omnia*)

Agostinho celebra aqui uma oposição entre ser causa e operador de toda e qualquer mudança e simultaneamente não estar em si mesmo sujeito a qualquer tipo de alteração — o que traz à mente de modo imediato a lembrança do motor imóvel aristotélico[731]. Ora, permanecer não sujeito a qualquer mudança e simultaneamente agir, modificando todas as coisas, parece, a princípio, inconciliável, uma vez que para operar qualquer transformação seja preciso algum tipo de movimento, de modificação, mesmo se esta seja exclusivamente inteligível, como os deslocamentos do pensar.

[vi] O nunca novo, nunca velho (*numquam nouus, numquam uetus*)

O adjetivo latino *nouus* refere-se de modo mais abrangente ao que existe há pouco tempo e que, por isso mesmo, representa uma "novidade", àquilo que é mais "recente", que veio a ser depois, como uma fornada de pães que acabaram de assar, *nouissimi*, portanto. Numa dimensão puramente humana, submetida às categorias do tempo e do espaço, não é preciso grande esforço para perceber o paradoxo existente entre não ser jamais algo cuja existência se deu há pouco tempo, e tampouco algo cuja existência remonta a um passado longínquo, a ponto de merecer o epíteto "idoso"; ou seja, nunca ter pouca idade, nunca tendo muita idade. Entretanto, se há paradoxo no tempo, fora dele a situação é bem outra. De todo modo, seja no sentido que for, jamais Deus é *nouus*, sendo incriado; tampouco pode ser *uetus*, destinado a acabar-se pela corrupção de si, algo que já existe há bastante idade; se nunca vem a ser, pois é sempre, tampouco deixa de ser, pois sempre será, embora jamais envelheça, porque fora do tempo, fora, portanto, do movimento característico de toda a corrupção, do deixar-de-ser ao vir-a-ser. Com efeito, se nunca foi, pois em sua eternidade não existe o deixar de ser e, consequentemente, o pretérito, tampouco será, pois onde não há o deixar de ser não pode haver o vir a ser: nem passado, portanto, nem futuro. Nem muda ao deixar de não ser, porque nunca não foi; nem muda ao deixar de ser; porque simplesmente é, sendo sempre.

[731] Cf. *Metafísica* (Λ,1072a20 *et seq.*): "*κινεῖ οὐ κινούμενα*".

[x] O que contém, preenche e protege (*portans et implens et protegens*)

Para entender a relação que se quer antagônica entre os itens desta passagem se faz necessário corporificá-la, ao imaginar-se uma ânfora, por exemplo, que naturalmente "carrega" ou "contém" (*portare*) algo em seu bojo; todavia, ao contrário da ânfora, que, como um continente qualquer, só pode conter um seu conteúdo, Deus tanto contém tudo o que existe, como se fosse uma ânfora, como também é interior a isso tudo, interpenetrando-lhe, como se fosse o próprio conteúdo da ânfora (*implēre*); e mais, é metaforicamente também a totalidade espacial em que tanto a ânfora como o seu conteúdo se abrigam ou protegem (*protegĕre*); sendo, portanto, a um só tempo, (*a*) o continente, (*b*) o conteúdo e (*c*) o continente-mor tanto do continente como do conteúdo, o que, sob o prisma da espacialidade humana, é totalmente paradoxal — embora não o seja na metafísica agostiniana, em que Deus é o próprio Ser.

[xi] O que cria, nutre e perfaz (*creans et nutriens, perficiens*)

A ideia, tão complexa como a anterior [x], é a de que Deus seja simultaneamente: (*a*) a causa ou o princípio, isto é, o que dá início à vida, ao criá-la (*creare*); (*b*) o que lhe imprime sequência, ao nutri-la, sustê-la e ao fazer com que se desenvolva (*nutrire*); (*c*) mas também o que a completa, ao terminá-la, aperfeiçoando-a (*perficere*). Portanto, princípio, sustento e perfeição (*principium*, *nutrimentum*, *perfectio*)[732], simultaneamente. Não se pode dizer se a intenção aqui era realmente a de surpreender com um paradoxo, o que não parece tão evidente à mentalidade hodierna. No entanto, talvez assim o fosse a um contemporâneo de Agostinho, que poderia ver a impossibilidade de ser o próprio autor da vida aquele que a sustenta e a aperfeiçoa. Demais, a ideia da criação *ex-nihilo* não era bem vista pela mentalidade grega, tampouco pela romana, que com não pouca frequência buscou um princípio causador da vida (*ἀρχή*) alhures, fosse no fogo, no ar, na água ou na própria terra, princípios esses que não teriam necessariamente participação na manutenção da vida, menos ainda no seu aperfeiçoamento. No caso platônico, todavia, embora se pudesse atribuir responsabilidade criativa a um demiurgo, nem a manutenção, tampouco o aperfeiçoamento da vida, lhe cabiam, pois era tarefa de cada um buscar sua evolução, que se daria em sucessivas reencarnações, rumo ao mundo ideal vislumbrado, como se pode depreender da teologia órfico-pitagórica constante da sua obra madura.

[732] *Ἀρχή, τροφή, τελειότης.*

[xiv] Perturbas-te de avidez e és imperturbável (*zelas et securus es*)

Do grego *ζηλόω*, o latino *zelō* significa, segundo o OLD, "amar", "desejar" ou "cobiçar" intensamente, com sofreguidão, muita vez aquilo que é de outrem, daí também "invejar"; já o predicativo seguinte, *securus*, é formado da aglutinação entre a preposição *sē[d]*, cujo significado se assemelhava ao da preposição *sine*, "estar sem", e o substantivo *cura* (*sē[d]+curā*), significando algo como estar "sem cuidados", "despreocupado", "livre de ansiedades". Disso tem-se a oposição entre estar tomado de "cuidados [/desejos]" (*sollicitus*) e estar "sem cuidado algum" (*securus*), ou seja, padecer "sofreguidão", "ansiedade", e manter-se em estado de "despreocupação". Vale lembrar ainda que o cognato *securitas* era uma possível tradução para o epicureu *ἀταραξία*, "imperturbabilidade", ou seja, "ausência de cuidados".

[xx] Nunca és avaro mas exiges usuras (*numquam auarus et usuras exigis*)

A *auaritia*, segundo a definição dada no *De libero arbitrio* por Agostinho, extraída da primeira epístola a Timóteo (1Tm 6,10), era "a raiz de todos os males"[733], porque, segundo o filósofo, não se encontrava no ouro ou na prata, e sim no desejar o que fosse além do que convinha (*Dla* 3,17,48): "Pois a avareza, que em grego se diz *philarguría* […] deve ser compreendida em todas as coisas que se desejam sem moderação, toda vez que alguém deseje mais do que aquilo que é suficiente"[734]. Vale referir que a Vulgata verte o termo *φιλαργυρία*[735] por *cupiditas*, o que, em última instância, não redunda em grande diferença, uma vez que o latino *auaritia* significava igualmente "desejo intenso", "sofreguidão", "cupidez", o que também se expressava por *cupiditas*. Em seu sentido clássico, porém, o substantivo latino *usura*, segundo o OLD[736], não endossa muito o vernáculo, cujo sentido negativo se faz presente exatamente pelo exagero do juro que se cobra ou do lucro a que se almeja, pelo que se considera hodiernamente a usura um juro "extorsivo", uma espécie de "agiotagem". Todavia, é possível já na época Agostinho o sentido ter-se tornado muito próximo deste, daí o ter-se mantido o vernáculo, uma vez jamais ter sido rara nem a extorsão tampouco o exagero, em se tratando de juros ou rendimentos.

---

[733] (1Tim 6,10): "*ῥίζα γὰρ πάντων τῶν κακῶν ἐστιν ἡ φιλαργυρία*".

[734] (*Dla* 3,17,48): *"auaritia enim, quae graece φιλαργυρία dicitur […] in omnibus rebus quae immoderate cupiuntur intellegenda est, ubicumque omnino plus uult quisque quam sat est"*.

[735] *Φιλαργυρία* significa liter. "afeição" (*φιλία*) à "prata" (*ἀργύριον*), i.é, ao "dinheiro".

[736] O *Oxford* define *usura* como sendo: 1. o simples uso ou gozo (*enjoyment*) de alg. coisa [< *utor*]; 2. a soma paga pelo uso do dinheiro emprestado, i.é, juro; e por transferência de sentido, uma dada quantidade a mais (*in excess*), além do equivalente exato, que não necessariamente refere-se a pecúnia.

FINIS OPERIS