

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO PARANÁ

MARCIO SILVEIRA CONKE

DO SIGNO E DO “MESTRE INTERIOR”: DE SANTO AGOSTINHO PARA LACAN

CURITIBA

2015

MARCIO SILVEIRA CONKE

DO SIGNO E DO “MESTRE INTERIOR”: DE SANTO AGOSTINHO PARA LACAN

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Linha de Pesquisa em Filosofia da Psicanálise, Escola de Educação e Humanidades, Pontifícia Universidade Católica do Paraná, como parte das exigências para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Rogério Miranda de Almeida.

CURITIBA

2015

Dados da Catalogação na Publicação
Pontifícia Universidade Católica do Paraná
Sistema Integrado de Bibliotecas – SIBI/PUCPR
Biblioteca Central

Conke, Marcio Silveira
C752d Do signo e do “mestre interior” : de Santo Agostinho para Lacan / Marcio
2015 Silveira Conke ; orientador, Rogério Miranda de Almeida. – 2015.
139 f. ; 30 cm

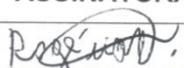
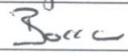
Dissertação (mestrado) – Pontifícia Universidade Católica do Paraná,
Curitiba, 2015
Bibliografia: f. 133-139

1. Agostinho, Santo, Bispo de Hipona. 2. Lacan, Jacques, 1901-1981.
3. Linguagem e línguas. 4. Ensino superior. I. Almeida, Rogério Miranda de,
1953-. II. Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Programa de Pós-
Graduação em Educação. III. Título.

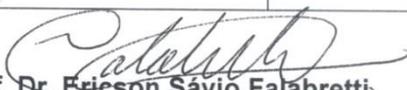
CDD 21. ed. – 378

ATA Nº. 138/PPGF – DEFESA DE DISSERTAÇÃO

Aos vinte e quatro dias do mês de agosto de dois mil e quinze, às quinze horas na sala de defesa de dissertações da Escola de Educação e Humanidades desta Universidade realizou-se a sessão pública de defesa da dissertação do mestrando **Marcio Silveira Conke** intitulada: DO SIGNO E DO "MESTRE INTERIOR": DE SANTO AGOSTINHO PARA LACAN. A Banca Examinadora foi composta pelos professores: Dr. Rogério Miranda de Almeida, Dr. Francisco Verardi Bocca e Dr. Paulo Ricardo Martines. Após a instalação dos trabalhos pelo presidente da banca, professor Rogério Miranda de Almeida, o candidato fez uma exposição sumária da dissertação, em seguida procedeu-se à arguição pelos membros da banca e à defesa do candidato. Encerrada essa fase, os examinadores, em reunião reservada, apresentaram suas avaliações, tendo considerado o candidato APROVADO em sua defesa de dissertação conforme as notas e o conceito registrados abaixo. Após a proclamação dos resultados, o presidente da banca OUTORGA ao candidato o título de Mestre em Filosofia. Encerrados os trabalhos às 16 h 40 min. lavrou-se a presente ata que segue assinada pelos membros da Banca Examinadora.

MEMBROS DA BANCA		ASSINATURA	NOTA
Prof. Dr. Rogério Miranda de Almeida			9,7
Prof. Dr. Francisco Verardi Bocca			9,7
Prof. Dr. Paulo Ricardo Martines			9,7
MÉDIA FINAL	9,7	CONCEITO	A

CIENTE


Prof. Dr. Ericson Sávio Falabretti

Coordenador do Programa de Pós-Graduação
em Filosofia - *Stricto Sensu*

Aos meus pais, Oli e Erlete.

Ao meu irmão, Leonardo.

AGRADECIMENTOS

Ao meu orientador, o professor Rogério Miranda de Almeida, da PUCPR, por me receber no mundo da Filosofia.

Aos professores Paulo Ricardo Martines, da UEM, e Francisco Verardi Bocca, da PUCPR, pela participação na Banca de Defesa.

Aos professores Bortolo Valle e, novamente, Francisco Verardi Bocca, ambos da PUCPR, que muito me ajudaram na Qualificação.

Aos professores Danilo Marcondes de Souza Filho, da PUCRJ, e Gabriele Cornelli, da UNB, pelos esclarecimentos prestados por e-mail.

À professora Luiza dos Santos Souza, do CELIN, pelas aulas de Latim e de Mitologia, e aos colegas, Luan da Silveira, Priscila Perelles e Helena Ribas, pela amizade compartilhada nessas aulas.

Ao professor Leonardo Teixeira de Oliveira, pela ajuda com o Grego e pelas conversas sobre a Língua Portuguesa.

À Secretária do Programa de Pós-graduação em Filosofia, Antônia Poletini, pela cordialidade no atendimento.

E aos colegas do Mestrado pela saudável convivência.

A invenção da linguagem é assim a primeira das grandes invenções, aquela que contém em gérmen todas as outras, porventura menos sensacional do que o domínio do fogo, mas mais decisiva [...] Muitas vezes, uma palavra faz mais e melhor pelo domínio do real do que uma ferramenta ou arma. Porque a fala é estrutura do universo; opera uma reeducação do mundo natural que, graças a ela, se torna surrealidade humana, à dimensão da nova potência que a suscitou. Orfeu, o primeiro de todos os poetas, encantava os animais com as suas palavras mágicas, e as próprias plantas e pedra obedeciam à sua voz. Este mito restitui-nos o sentido da linguagem humana, cuja autoridade se impõe ao universo.

Georges Gusdorf. *A Palavra*.

RESUMO

Neste estudo procuramos analisar as coincidências que perpassam as teorias de Santo Agostinho e de Jacques Lacan no que se refere à questão do conhecimento, da linguagem e, mais especificamente, do signo linguístico. No diálogo *Sobre o mestre*, de 389, o primeiro tratado de linguística do ocidente na era cristã, Santo Agostinho atravessa a sintaxe, a semântica e a pragmática para verificar que com o signo só conhecemos externamente, nos movendo de signo para signo, de palavra para palavra, enquanto o único capaz de nos ensinar verdadeiramente é Cristo, o “mestre interior”. Antes, porém, de afirmar a existência do “mestre interior”, é no diálogo intitulado *Contra os Acadêmicos*, de 386, que Santo Agostinho, tocando em uma das questões mais sensíveis da metafísica, prova a existência de Deus ao constatar que o homem não está condenado ao ceticismo, pois a verdade existe e é possível de ser encontrada. No ano seguinte, em 387, nos *Solilóquios*, Santo Agostinho traz à tona a sua doutrina da “iluminação interior”, ao afirmar que possuímos a verdade no momento em que contemplamos, dentro de nós mesmos, a luz imutável e eterna que é Deus. Dezesseis séculos depois, Jacques Lacan, no capítulo intitulado *De locutionis significatione*, em *O Seminário, livro 1: os escritos técnicos de Freud (1953-1954)*, afirma que a sua análise do significante e do significado está exposta de forma surpreendente no *Sobre o mestre*. E mais, que os problemas tratados por Santo Agostinho neste diálogo do século IV são o que há de mais importante no pensamento do século XX sobre o signo linguístico.

Palavras-chave: Santo Agostinho. Jacques Lacan. Conhecimento. Linguagem. Signo.

ABSTRACT

In this study we analyze the coincidences between the theories of Saint Augustine and Jacques Lacan regarding knowledge, language and, more specifically, the linguistic sign. In the dialogue *De magistro*, of 389, the first West language treaty in the Christian era, Saint Augustine covers syntax, semantics and pragmatics to verify that with the sign we can only know externally, moving from sign to sign, from word to word, as the only one able to truly teach us is Christ, the "inner teacher". However, before asserting the existence of the "inner teacher", it is in the dialogue entitled *Contra Academicos*, of 386, that Saint Augustine, playing in one of the most sensitive issues of metaphysics, proves God's existence by revealing that man is not fated to skepticism, as the truth exists and it can be found. In the following year, in 387, in *Soliloquia*, Saint Augustine brings out his doctrine of "inner illumination", by stating that we have the truth when we contemplate, within ourselves, the immutable and eternal light that is God. Sixteen centuries later, Jacques Lacan, in the chapter entitled *De locutionis significatione* in *The Seminar, book 1: Freud's papers on technique (1953-1954)*, states that his analysis of the signifier and the signified is surprisingly exposed in *De magistro*. Also, that the problems discussed by Saint Augustine in this fourth-century dialogue represent the most important thought about the linguistic sign of the twentieth-century.

Key words: Saint Augustine. Jacques Lacan. Knowledge. Language. Sign.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	10
2	A VERDADE E O CONHECIMENTO EM SANTO AGOSTINHO	20
2.1	O CONTEXTO E A ESTRUTURA DOS PRIMEIROS DIÁLOGOS	20
2.2	O <i>CONTRA OS ACADÊMICOS</i> E A QUESTÃO DA VERDADE.....	31
2.3	OS <i>SOLILÓQUIOS</i> E A DOCTRINA DA “ILUMINAÇÃO INTERIOR”	41
3	A LINGUAGEM EM SANTO AGOSTINHO E EM LACAN	59
3.1	O <i>SOBRE O MESTRE</i> E A QUESTÃO DO ENSINO.....	59
3.2	AINDA O <i>SOBRE O MESTRE</i> : DO SIGNO E DO “MESTRE INTEIROR”	70
3.3	LACAN E TEORIA DO SIGNO	87
4	LACAN E O <i>SOBRE O MESTRE</i>	111
5	CONCLUSÃO	120
	REFERÊNCIAS	124

1 INTRODUÇÃO

A questão que pretendemos investigar neste estudo é a seguinte: levando-se em consideração o grande tempo e os objetivos distintos que separam Santo Agostinho (354-430) de Jacques Lacan (1901-1981), perguntamos: quais são as ideias convergentes destes dois pensadores, no que diz respeito à questão do conhecimento, da linguagem e, mais especificamente, do signo linguístico?

Tal questão tem, fundamentalmente, como princípio as análises que Lacan realizou acerca do diálogo *Sobre o mestre*¹ de Agostinho, redigido em 389². Estas análises de Lacan estão registradas em dois textos que compõem a última parte de *O Seminário, livro 1: os escritos técnicos de Freud (1953-1954)*. No primeiro texto, intitulado *De locutionis significatione (Sobre a significação da palavra)*, Lacan, após reler e examinar o *Sobre o mestre* à luz da relação entre a linguística e a psicanálise, declara que os problemas tratados por Agostinho a respeito do signo linguístico são o que há de “mais agudo” no pensamento do século XX sobre a linguagem (cf. LACAN, 2009, p. 323). Em síntese, Lacan se refere tanto à percepção de que os signos linguísticos só ganham significação quando inseridos em uma frase – que Agostinho exemplifica usando um verso da *Eneida* de Virgílio (70-19 a.C.) –, quanto à noção de incapacidade dos signos linguísticos na função essencialmente falante de ensinar. Isso porque os signos linguísticos estão essencialmente ligados a ambiguidades, a equívocos, a mentiras, a esquecimentos, a erros etc. No segundo texto, intitulado *A verdade surge da equivocação*, Lacan, ainda tratando sobre a questão da incapacidade – ou da impotência – dos signos, verifica que Agostinho está correto ao afirmar que se compreendemos – ou apreendemos – o significado de algum signo linguístico é graças a uma verdade que está fora dos signos. Verdade, aliás, que tanto Agostinho quanto Lacan, guardadas as devidas proporções, compreendem tratar-se de uma “iluminação”. Sobre isso,

¹ As obras de Agostinho que serão utilizadas neste estudo são da coleção *Patrística* da editora Paulus. Com exceção da obra *De Magistro (Sobre o mestre)* da editora Vozes. É evidente, portanto, que as traduções aqui utilizadas são dessas respectivas editoras. Quanto aos títulos originais em latim, resolvemos traduzir todos para o português; optando pelo “Sobre” no que se refere à preposição latina *De*. Quanto às abreviações e às citações das obras agostinianas, utilizaremos o mesmo sistema usado no *The Cambridge Companion to Augustine*, ou seja: os Livros, os Capítulos e os Parágrafos são todos indicados em algarismos arábicos e separados por ponto, por exemplo: *C. Acad.* 3.10.23; *Sol.* 2.20.35; *De mag.* 13.41. De resto, são de nossa inteira responsabilidade as traduções dos textos em espanhol, inglês e francês.

² Quanto às datas referentes à redação de todas as obras agostinianas, seguimos as que são apresentadas por Étienne Gilson. Cf. GILSON. *A filosofia na Idade Média*. SP: Martins Fontes, 2013, p. 142-143.

Lacan escreve: “Santo Agostinho faz apelo na mesma direção que nós, psicólogos. Porque os psicólogos são gente mais espiritual [...] do que se acredita. Acreditam, como Santo Agostinho, na iluminação, na inteligência” (LACAN, 2009, p. 337). Além disso, neste mesmo texto, analisando ainda as questões que envolvem o signo linguístico em sua relação com a verdade, Lacan concorda novamente com Agostinho quanto à prova de que a palavra está situada no registro da equivocação, diante da busca incessante do sujeito – ou melhor, da busca incessante da linguagem – pela verdade.

Assim, a partir dessas afirmações apresentadas por Lacan, em especial, nesses dois textos do *Seminário I*, a questão central que pretendemos investigar neste estudo se refere, principalmente, a dois principais campos de problemas: (a) para compreendermos a doutrina do conhecimento em Agostinho, não podemos deixar de estudar as questões que antecedem e que sustentam a doutrina do “mestre interior”, como a concepção de uma filosofia cristã fundada entre o platonismo e o Evangelho, a busca pela verdade na luta contra o ceticismo e, também, a doutrina da “iluminação interior”; (b) quanto ao signo linguístico, é evidente que devemos examinar detalhadamente este conceito, tanto para Agostinho quanto para Lacan, a fim de que possamos, na medida em que as análises evoluam, apresentarmos as ideias convergentes entre estes dois pensadores. Já adiantamos aqui, portanto, que antes de chegarmos efetivamente aos comentários que Lacan desenvolveu sobre o signo linguístico agostiniano, compreendemos que é fundamental que primeiramente analisemos tanto a doutrina do “mestre interior” quanto a teoria do signo linguístico no diálogo *Sobre o mestre*.

Ora, quando nos propomos a estudar a doutrina de Agostinho, mormente a doutrina do “mestre interior” e a teoria do signo linguístico, devemos ter em mente que tais questões exigem necessariamente que outras questões sejam trazidas à tona. Aliás, Lacan mesmo, ao iniciar sua análise abordando apenas a teoria do signo linguístico no *Sobre o mestre*, acaba chegando aos temas da verdade, do erro, do engano, da dúvida, da iluminação etc. Ocorre que na doutrina de Agostinho tais noções estão interligadas, de modo que um estudo sobre elas só será suficientemente compreensível se isso for levado em consideração. Ademais, as questões filosóficas expostas por toda a obra de Agostinho acompanham sobremaneira a sua evolução intelectual. Isso significa que a cada passo que Agostinho dá em sua biografia – ou melhor, nas descobertas que faz dos textos que lê –, em busca da verdade, levanta um pilar na construção de sua filosofia cristã. Na obra *Confissões*, por exemplo, que Agostinho terminou de redigir em 400, ao mesmo tempo em que há um relato detalhado de sua vida pessoal, lá também estão presentes muitas de suas ideias filosóficas.

No Capítulo 7 das *Confissões*, em particular, podemos constatar que dois textos foram capitais para que, dentre outras questões, Agostinho formulasse a sua doutrina da “iluminação interior”. Estes textos são, especificamente, os escritos platônicos e a Bíblia, de modo especial as Epístolas do apóstolo Paulo. Segundo Étienne Gilson (1884-1978), na clássica obra *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, publicada pela primeira vez em 1928, Agostinho deve a Plotino³ (204-270) quase todo o seu material e toda a sua técnica filosófica, que depois, ao tomar conhecimento das concepções cristãs fundamentais da Bíblia, transformou as teses plotinianas e construiu uma doutrina nova, contribuindo sobremaneira para a história da filosofia (cf. GILSON, 2010, p. 448). De fato, a relação entre os textos platônicos e a Bíblia fez Agostinho entender que toda a questão do conhecimento está centrada na “iluminação interior”, no momento em que descobre que Deus, o Verbo divino que a tudo criou, ilumina os homens com uma luz imutável e imaterial. Isso, Agostinho mesmo afirma em suas *Confissões*: “Instigado por esses escritos a retornar a mim mesmo, entrei no íntimo do meu coração sob tua guia [...] e, com os olhos da alma, acima destes meus olhos e acima de minha própria inteligência, vi uma luz imutável” (*Conf.* 7.10.16). Tal questão, evidentemente, podemos encontrar na *Enéada*⁴ de Plotino, a saber: “Essa luz é uma substância corpórea, mas é dela que irradia a outra luz, a qual leva o mesmo nome, mas é incorpórea” (II.1.7.21-22). E também: “Assim a Alma, iluminada como sempre está, ilumina por sua vez as coisas inferiores, que subsistem graças a ela, tal como as plantas se nutrem do orvalho” (II.9.9.1-3). Eis, pois, uma das fontes que Agostinho se ocuparia ao estruturar a sua doutrina da “iluminação interior”, que consiste, essencialmente, na compreensão de que assim como a luz do sol ilumina as coisas terrenas, a luz de Deus ilumina o pensamento humano.

No entanto, se os textos platônicos fizeram Agostinho conhecer a verdade, são as Epístolas do apóstolo Paulo – a outra fonte – que dá os recursos para que ele possa alcançá-la. Conforme Gilson: “Seria necessário que a doutrina cristã estivesse essencialmente de acordo com a de Plotino, e, para verificar essa hipótese, ele se apodera, vibrando, das Epístolas de São Paulo”. E mais: “O cristianismo de São Paulo é a possibilidade de fazer o platonismo passar da mente para dentro do coração e da teoria à prática” (GILSON, 2010, p. 446-447). Com

³ Conforme Gilson: “A palavra *Platonicorum* sugere mais autores. Tendo Agostinho citado Plotino, Jamblico, Porfírio, Hermes Trismegisto e Apuleio, é possível hesitar entre esses nomes [...] mas Plotino aparentemente foi sua fonte principal”. Cf. GILSON. **Introdução ao estudo de Santo Agostinho**. SP: Paulus, p. 443.

⁴ Quanto às citações das *Enéadas* de Plotino, utilizaremos o mesmo sistema usado no *The Cambridge Companion to Plotinus*, ou seja: as *Enéadas* em algarismos romanos (de I a VI), depois, os Tratados (de 1 a 9), os Capítulos e as Linhas – estas separadas com hífen – são todos indicados em algarismos arábicos.

efeito, ao ler o apóstolo Paulo, Agostinho percebe que toda a verdade platônica já foi revelada pela autoridade divina de Deus. Assim, pois, escreve Agostinho: “Lancei-me avidamente à venerável Escritura inspirada por ti, especialmente à do apóstolo Paulo [...] tudo o que de verdadeiro tinha encontrado nos livros platônicos, aqui é dito com a garantia da tua graça” (*Conf.* 7.21.27). Para concluir, Gilson afirma, ainda, que Agostinho conseguiu conciliar a cosmologia platônica com a cosmologia judaico-cristã, passando de uma para outra com a certeza de uma unidade entre elas, e não de uma doutrina criada ocasionalmente a fim de unilas (cf. GILSON, 2010, p. 455).

Não obstante, a certeza de que as verdades do platonismo podem unir-se às verdades bíblicas, as quais dão a garantia da graça divina, permite que Agostinho dê mais um passo em sua evolução intelectual e, conseqüentemente, em sua doutrina. Trata-se, agora, de alcançar pela fé nas Escrituras a inteligência do que elas ensinam, ou seja, de crer antes de saber. Tal decisão o tornou diferente dos neoplatônicos e radicalmente diferente dos maniqueus, pois estes, quando Agostinho os seguia, prometiam-lhe o contrário, ou seja, chegar pela inteligência à fé. A filosofia agostiniana, porém, afirmando que é a fé que precede a inteligência, fundamentou-se na vontade de Agostinho em levar, pela fé, a inteligência o mais longe possível. Eis, pois, a expressão agostiniana que marca essa descoberta: *intellige ut credas, crede ut intelligas* (compreende para crer, crê para compreender).

Agora, não podemos deixar de verificar que desde o começo da evolução intelectual de Agostinho, o que ele busca é uma verdade que possa trazer-lhe a felicidade. Tal objetivo o direcionava desde a juventude, de modo que era isso o que ele buscava tanto na filosofia acadêmica do célebre orador e político romano Cícero (106-43 a.C.) quanto no maniqueísmo. Mais tarde, também foi a busca pela verdade que fez Agostinho chegar às obras dos neoplatônicos e às Epístolas do apóstolo Paulo. Ora, o que Agostinho sempre buscou – ou que sempre desejou – é saber o que deve possuir, ou mesmo, o que deve conhecer, a fim de ser uma pessoa melhor e com isso encontrar a paz. O que ele procura, portanto, é uma “regra de vida” e não só a solução de um problema. Na passagem que ficou conhecida como o “êxtase de Óstia”, Agostinho declara: “Se a vida eterna fosse como aquele momento de intuição pelo qual suspiramos... não seria tudo isso a realização do convite: ‘Vem alegrar-te com o teu Senhor?’” (*Conf.* 9.10.25). Com efeito, sabemos que a vida feliz (*beata uita*⁵) é desejada por todos os homens, porém é difícil sabermos o que desejar – e como possuir o que desejamos –

⁵ No alfabeto latino da época de Agostinho não existiam as letras “J”, “j”, “U” e “v” (minúsculo). Estas foram introduzidas apenas no século XVI. Por isso, neste estudo, todas as palavras em Latim referentes a Agostinho serão grafadas com “u” e não com “v”. Cf. JONES. **Aprendendo latim**. SP: Odysseus Ed., 2012, p. xxi.

para que possamos atingir a felicidade. A saída encontrada por Agostinho o leva a desejar por algo imutável e não mutável, por algo imaterial e não material e por algo eterno e não efêmero. Assim, o desejo de Agostinho o direciona precisamente a Deus, o único que compreende em si tais características, como lemos nesta passagem das *Confissões*: “És a verdade, a abundância de felicidade segura e de paz puríssima” (*Conf.* 5.12.22). Para Agostinho, portanto, a sabedoria só é sabedoria se nos leva a uma vida feliz. Contudo, a vida feliz não pode existir sem o conhecimento da verdade, a qual, para ser verdade, é preciso que seja eterna, de sorte que a verdade, então, só pode ser Deus. Assim, na doutrina de Agostinho, é o mesmo encontrar a verdade e encontrar a Deus. Isso, ele mesmo nos afirma já em sua segunda obra, o diálogo *Sobre a vida feliz*, de 386: “Qual há de ser essa Sabedoria senão a Verdade? Com efeito, também está dito: ‘Eu sou a Verdade’ (Jo 14:6) [...] Quem é o Filho de Deus? Já o dissemos e está escrito: ‘A Verdade!’” (*De beata uita* 4.34). Para Gilson, é isso o que diferencia Agostinho dos filósofos gregos que o inspiraram, pois se Plotino lhe ensinou o desejo pela verdade e Porfírio de Tiro (234-305) o convenceu que a tarefa do filósofo é a libertação da alma, só Agostinho conhece o caminho que pode conduzi-lo a isso, a saber: Jesus Cristo (cf. GILSON, 2010, p. 461).

Dado, pois, que a verdade é Deus, urge, para Agostinho, tocar em uma das questões mais sensíveis da metafísica, ou seja: a prova da existência de Deus; que, neste caso, também é a prova da existência da verdade. Ora, o primeiro passo Agostinho já deu, ao crer na existência de Deus antes de prová-la pela inteligência. Aliás, todas as questões que Agostinho trata em sua doutrina têm o *credo ut intelligas* como ponto de partida. O segundo passo, portanto, é provar a existência de uma verdade em geral, que nos prepare para chegarmos à prova da existência de uma verdade específica, isto é, da existência da “verdade interior”; maneira pela qual o conhecimento de Deus, por “iluminação”, age em nós. Todavia, para se provar a existência de Deus, é antes necessário derrubar a tese acadêmica de que nada pode ser provado. Para os seguidores da Academia, fundada por Platão em 387 a.C., por não termos acesso à verdade, só ao provável e ao verossímil, um sábio não deve dar assentimento a nada. Cícero afirmou isso em sua obra *Academica* (cf. *Acad.* 2.6; 10.31), cujo trecho Agostinho transcreveu em suas *Confissões*: “Nada se pode ter como certo para a conduta da vida” (*Conf.* 6.11.18).

O objetivo, pois, do *Contra os Acadêmicos*, redigido em 386, é exatamente este a que o título se refere: ir contra a tese acadêmica e provar que o homem não está condenado ao ceticismo, pois a verdade existe e é possível de ser encontrada. Isso, Agostinho declara já no segundo prólogo desse diálogo: “Agora respiro, me reanimo e volto a mim mesmo, se

ardentemente busco a verdade, que já começo a encontrar” (*C. Acad.* 2.2.4). É no *Contra os Acadêmicos*, portanto, que Agostinho refuta o ceticismo, afirmando que sem conhecermos a verdade não podemos conhecer o que a ela se mede como provável ou verossímil. Assim, ou o sábio acadêmico conhece a verdade ou não é sábio. E mais, afirma Agostinho: “Se [o sábio acadêmico] me perguntares onde ele encontra a sabedoria, responderei: em si mesmo” (*C. Acad.* 3.14.31). Essa passagem prova que já em seu diálogo de abertura, Agostinho está de posse de sua doutrina do conhecimento, fundada na “interioridade”. Além disso, dando o primeiro passo do que mais tarde conheceríamos como o *cogito* agostiniano, ele prova a existência da verdade ao provar a existência de uma verdade, ou seja: a certeza de que o ser humano, ao voltar-se para si mesmo, sabe-se vivente (cf. *C. Acad.* 3.9.19).

Nos *Solilóquios*, redigidos em 387, por sua vez, passando da certeza de saber-se vivente para a certeza de saber-se pensante – o que na doutrina agostiniana se constitui no mesmo –, Agostinho afirma que é verdade que se sabe pensante (cf. *Sol.* 2.1.1). Ora, se no *Contra os Acadêmicos* Agostinho provou que a verdade existe, é nos *Solilóquios* que ele confirma esta prova, e mais: prova que esta verdade é acessível ao homem. Na obra *A ideia de verdade na filosofia de Santo Agostinho*, Charles Boyer (1884-1965) afirma que é nos *Solilóquios*, portanto, a primeira vez que Agostinho, voltando-se ao que aprendera com Plotino e ao que confirmara com o apóstolo Paulo, traz à tona, com clareza, a sua doutrina da “iluminação interior” (BOYER, 1939, p. 51). A doutrina da “iluminação interior” é, pois, a maneira pela qual Agostinho encontra para nos explicar que possuímos a verdade no momento em que contemplamos, dentro de nós, a luz imutável e eterna que é Deus. Assim como o sol existe, brilha e ilumina as coisas sensíveis, Deus também existe, é conhecido e ilumina as coisas inteligíveis, fazendo com que a conheçamos (cf. *Sol.* 1.8.15). Agostinho, então, com a doutrina da “iluminação interior”, nos apresenta um Deus que, ao ser luz, é ao mesmo tempo íntimo do nosso pensamento e transcendente a ele, de modo que a presença de Deus é confirmada em cada juízo verdadeiro, mas sua natureza mesmo nos escapa.

Escusado, pois, é afirmar que na doutrina agostiniana da “iluminação divina” só alcançamos a verdade dentro de nós mesmos, na medida em que a via que nos conduz a Deus passa necessariamente pelo pensamento. Para Agostinho, portanto, nada é passado de um espírito para outro, porque cada um de nos só vê a verdade divina, quando esta verdade se torna verdade em nosso próprio pensamento. Logo, ninguém pode encontrar-se com a verdade em benefício de outro ou no lugar de outro, de modo que ninguém pode aproveitar por nós de nossa própria vida feliz. Daí decorre a certeza agostiniana de que o discípulo não aprende a verdade ao ouvir o mestre que lhe fala externamente, mas sim ao consultar a verdade dentro

de si mesmo; verdade que, para Agostinho, é dada pelo “mestre interior”. Eis a tese central do diálogo *Sobre o mestre*. No entanto, antes de chegar à doutrina do “mestre interior”, Agostinho trata de explicar que as palavras, isto é, os signos linguísticos, não conseguem transmitir a verdade. Isso porque, em última instância, não há entre a linguagem e o pensamento uma reciprocidade perfeita. Pelo contrário, ao utilizarmos do signo linguístico, podemos desconhecer o que estamos dizendo, cometer um erro ou um lapso contra a nossa vontade, usar mal as palavras, esquecer, errar, ouvir mal etc. (cf. *De mag.* 13.41-44). Afora isso, se o mestre para ensinar os seus discípulos usa de signos que estes não têm conhecimento, ele não ensina nada, e se usa de signos que seus discípulos já conhecem, ele também não os ensina, porque apenas os recorda (cf. *De mag.* 11.36). Deste modo, não tendo a capacidade de nos ensinar, o mestre exterior apenas nos instiga a procurar dentro de nós mesmos a verdade, a qual é dada pelo “mestre interior”, isto é, Deus.

É nesse momento deste estudo que efetivamente podemos trazer o pensamento de Lacan à tona e verificarmos as ideias convergentes entre ele e Agostinho, no que diz respeito à questão do conhecimento, da linguagem e, mais especificamente, do signo linguístico. Como já afirmamos nesta Introdução, compreendemos ser imprescindível analisarmos a teoria do signo em Agostinho, antes de nos dedicarmos à teoria do signo em Lacan, bem como ao exame que este faz do *Sobre o mestre*. Compreendemos, também, que é imprescindível levamos em consideração outras análises que tratam da teoria do signo em geral, quando estas, evidentemente, possam contribuir para este estudo. Por exemplo, na obra intitulada *Semiótica e filosofia da linguagem*, Umberto Eco traz à tona uma questão histórica, que, de certa forma, assegura a possibilidade de encontramos ideias convergentes entre Agostinho e Lacan, a saber: Agostinho é quem uniu definitivamente a teoria dos signos e a teoria da linguagem, de sorte que o signo linguístico começou a ser observado a partir dele como o modelo semiótico principal, antes de todos os linguistas do século XX (cf. ECO, 1991, p. 42).

É após o estudo da obra *Sobre o mestre*, portanto, que podemos verificar as similaridades que o próprio Lacan encontrou entre o seu pensamento e o de Agostinho. Uma delas, por exemplo, está na afirmação de que todas as coisas, inclusive os signos, se constroem sempre em relação à verdade. Quanto a Agostinho, como já sabemos, este último ponto é capital nos três diálogos que escolhemos para analisar. Lacan, por sua vez, também não se cansa de repetir que a palavra sempre procura a verdade, de modo que é preciso, afirma ele, ter boa memória quando se resolve mentir, assim: “Nada mais difícil de fazer do que uma mentira que se sustente. Porque a mentira, nesse sentido, realiza, desenvolvendo-se, a constituição da verdade” (LACAN, 2009, p. 342). É por isso que Lacan concorda com

Agostinho no sentido de que a linguagem procura sempre a verdade, bem como o falar é sempre um ato de ensinar, porque o signo não está no campo da informação, mas no da verdade (cf. LACAN, 2009, p. 325). Além disso, os dois pensadores afirmam que o signo linguístico, devido às suas impotências, é incapaz de atingir completamente a verdade. Ora, para Lacan, o ponto central da experiência psicanalítica está exatamente nessa incapacidade do signo linguístico em relação à verdade, a saber: “Ele [Agostinho] vai mais longe, e situa admiravelmente o fundamento da dialética da verdade que está no coração mesmo da descoberta analítica”. E mais: “Em presença das palavras que ouvimos, diz ele, encontramos em situações muito paradoxais – não saber se elas são verdadeiras ou não, aderir ou não à sua verdade, refutá-las ou aceitá-las ou duvidar delas” (LACAN, 2009, p. 337). Desta forma, tanto Agostinho quanto Lacan afirmam que a verdade não vem de fora, isto é, não se dá externamente: ou porque, para Agostinho, ela nos é dada por “iluminação”, através do “mestre interior”, ou porque, para Lacan, ela está no registro do inconsciente. Além disso, é o *fallor*, isto é, o “enganar” – que em português se converteria mais diretamente no vocábulo “falhar” –, trazido à tona por Agostinho em sua expressão *si enim fallor, sum* (pois se me engano, existo), que marcará, sobremaneira, para os dois pensadores, a relação do sujeito com a verdade. Com efeito, escreve Lacan: “O erro [a falha, o engano etc.] é a encarnação habitual da verdade” (LACAN, 2009, p. 342). Verificaremos, então, que os dois pensadores consideram que um signo sempre leva a outro signo, pois a busca pela verdade é intermitente: ou porque, para Lacan, a palavra tem sempre um “mais-além” para o qual ela é sempre reenviada, ou porque, para Agostinho, encontramos sempre para continuarmos a buscar.

Como se vê, em primeiro lugar, parece-nos demasiado difícil analisarmos um tema da doutrina agostiniana, sem analisarmos outros temas que àquele se entrelaçam e que estão presentes na evolução intelectual de Agostinho. Em segundo lugar, insistimos, parece-nos mais prudente que as análises realizadas por Lacan a respeito da obra *Sobre o mestre* venham após um exame das noções agostinianas de verdade, de conhecimento, de “iluminação”, de “mestre interior” e de signo linguístico. Assim, para que haja uma compreensão correta das questões que Lacan levanta sobre este diálogo agostiniano, dedicaremos um breve estudo sobre a teoria do signo no pensamento de Lacan. Deste modo, é essencial, então, passarmos por algumas das principais descobertas linguísticas realizadas por Ferdinand de Saussure (1857-1913), haja vista que tais descobertas influenciaram sobremaneira o pensamento de Lacan.

A partir das constatações que tecemos nesta Introdução, somos levados a organizar este estudo em três capítulos: (a) *A verdade e o conhecimento em Santo Agostinho*; (b) *A*

linguagem em Santo Agostinho e em Lacan; e (c) *Lacan e o Sobre o mestre*. No primeiro capítulo – *A verdade e o conhecimento em Santo Agostinho* – estudaremos inicialmente o contexto e a estrutura dos primeiros diálogos agostinianos, de modo que nos preparemos para a questão da verdade, tratada no diálogo *Contra os Acadêmicos*, e para a doutrina da “iluminação”, tratada nos *Solilóquios*. Quanto ao contexto, estudaremos a formação intelectual que Agostinho recebera antes de escrever o *Contra os Acadêmicos*, os *Solilóquios* e o *Sobre o mestre*. Passaremos, então, pela sua formação como retórico, pelas suas incursões no maniqueísmo, pela leitura dos neoplatônicos e da Bíblia. Quanto à estrutura, é fundamental que saibamos que Agostinho, ao optar pelo diálogo como gênero literário, opta também por uma estrutura (*quaestio, disputatio e inventio*) que o permite chegar às conclusões que almeja. Caso não levemos isto em consideração, ou seja, que há uma estrutura que Agostinho segue em seus diálogos, certamente os interpretaremos mal, pois não constataríamos, por exemplo, as fases da discussão, o papel pontual de cada interlocutor, os jogos e efeitos literários, as etapas que, sendo cumpridas, dão sentido ao diálogo etc. No *Contra os Acadêmicos* analisaremos a relação da verdade com a vida feliz, com a verossimilhança e com os sentidos, bem como o problema da busca *versus* a posse da verdade e a teoria do *cogito* – destacando, inclusive, as semelhanças entre o *cogito* cartesiano e o *cogito* agostiniano. Nos *Solilóquios*, por sua vez, além da doutrina da “iluminação interior”, consideraremos também a dialética da gradativa ascensão a Deus e as distinções entre “reminiscência” platônica e memória agostiniana. Sobre esta, aliás, verificaremos que ao abordar a questão da memória, Agostinho – guardadas as devidas proporções – antecipa muitas das questões que só nos séculos XIX e XX seriam tratadas por Sigmund Freud (1856-1939).

No segundo capítulo – *A linguagem em Santo Agostinho e em Lacan* –, analisaremos o diálogo *Sobre o mestre*, primeiramente sobre a questão do ensinar, e, em seguida, sobre a teoria do signo linguístico e sobre a doutrina do “mestre interior”. Ao tratarmos do problema do ensino (*docere*) no Capítulo 1 do *Sobre o mestre*, verificaremos a concepção epistemológica de Agostinho, que, ao questionar a possibilidade plena de comunicação entre mestre e discípulo pela linguagem, nos prepara para a doutrina do “mestre interior”. Além disso, o Capítulo 1 do *Sobre o mestre* traz à tona também outras duas questões importantes: (a) as formas de analisar esse diálogo, ou por conexões linguísticas ou por conexões metafísico-teológicas, dentre outras; e (b) a apresentação que Agostinho faz das principais ideias que fundamentam a sua doutrina, e que nos parece introduzir e sustentar os argumentos ulteriores. No que se refere ao signo linguístico, acompanharemos a incursão que Agostinho faz pela linguística, passando pela sintaxe, pela semântica e pela pragmática, a fim de nos

comprovar os limites do signo em relação à verdade. Verdade que, para Agostinho, só é alcançada em nossa “interioridade”, pela ação de Deus, o “mestre interior”. Já adiantamos, entretanto, que saber que o “mestre interior” é Deus, e que é por meio Dele que conhecemos verdade, é muito pouco diante das questões que Agostinho trata nesta obra. Para concluirmos, como forma de introdução ao terceiro capítulo, examinaremos a teoria do signo no pensamento de Lacan, já apresentando as intuições semelhantes entre ele e Agostinho.

No terceiro capítulo – intitulado *Lacan e o Sobre o mestre* – o objetivo deste estudo se conclui, pois será neste momento que analisaremos as noções tratadas anteriormente, a fim de que respondamos a nossa questão inicial. Esta, repetimos, consiste em investigar as ideias convergentes entre Agostinho e Lacan, no que diz respeito à questão do conhecimento, da linguagem e, mais especificamente, do signo. Insistimos, ainda, que desde o começo deste estudo, esta aproximação entre Agostinho e Lacan será desenvolvida gradualmente.

2 A VERDADE E O CONHECIMENTO EM SANTO AGOSTINHO

2.1 O CONTEXTO E A ESTRUTURA DOS PRIMEIROS DIÁLOGOS

Iniciemos, pois, pelo contexto em que Agostinho escreveu os seus primeiros diálogos, analisando a sua formação intelectual, da infância até o retiro em Cassiciaco. Sabemos que após terminar os seus estudos em Tagaste, sua cidade natal – atual Souk-Ahras, na Argélia –, *Aurelius Augustinus*⁶ vai a Madaura estudar literatura e oratória. Depois, dirige-se a Cartago e forma-se em Retórica⁷. Em 373, data em que nasce seu filho Adeodato, é tomado pela filosofia ao ler a obra *Hortensius*⁸ de Cícero. No mesmo ano, conhece a doutrina dos maniqueístas⁹ e se encanta com a possibilidade de entender racionalmente o mundo, a existência do mal e a fé. Provavelmente em 380 escreve seu primeiro tratado, *De pulchro et*

⁶ Agostinho nasceu em 13/11/354 e faleceu em 28/08/430 como bispo da cidade de Hipona, atual Annaba, litoral da Argélia, a cem quilômetros da Tagaste (Souk-Ahras) natal. Sua tumba está em Pavia, na Itália, na *Basilica di S. Pietro in Ciel d'Oro*. Sua família era de descendência berbere – grupo étnico nômade que habitava o norte da África, desde a pré-história. Seu pai chamava-se Patrício e era um pequeno proprietário de terras. Sua mãe Mônica – cuja tumba está, desde 1430, na *Chiesa di Sant'Agostino*, em Roma – tornou-se também santa, pois nunca desistiu de ensinar ao filho a fé cristã. Agostinho tinha um irmão, Navígio, e uma irmã, Perpétua. Por mais de quinze anos viveu no concubinato com uma moça de origem modesta, vendedora de violetas, da qual não sabemos o nome e quase nada sobre a sua vida. Com ela, Agostinho teve um filho, Adeodato – interlocutor no *Sobre o mestre* –, que faleceu em 390, aos dezesseis anos.

⁷ Étienne Gilson ressalta que tanto Agostinho quanto todos os Padres da Igreja Latina receberam a mesma educação de qualquer jovem romano rico, tendo por base o *De oratore* (*Sobre a oratória*) de Cícero, e, principalmente, o *Institutio oratoria* (*A formação do orador*) de Quintiliano (35-110), professor romano de retórica. O plano de estudo codificado por este, iniciava a criança a um primeiro mestre que o ensinava a ler e a escrever (*ludi magister*). Em seguida, levava-o a um professor de Letras (*grammaticus*), que lhe ensinava além da gramática, os poetas, os historiadores, os oradores e a composição literária. Diante da obra de Virgílio, por exemplo, o discípulo aprendia a ler (*lectio*), a emendar o texto (*emendatio*), a explicá-lo (*enarratio*) e, por fim, a criticá-lo (*iudicium*). Todas as outras disciplinas se davam em função de auxiliar este estudo. Quanto à filosofia, era mais uma questão de educação moral do que de ensino. Vale ainda ressaltar que a obra *De doctrina christiana* de Agostinho pode ser entendida, do ponto de vista da educação do homem, igualmente ao *De oratore* e ao *Institutio oratoria*, já que substituiu na história da filosofia a formação do *doctus orator* do primeiro e do *uir bonus dicendi peritus* do segundo, pelo *Christianus dicendi peritus*. Cf. GILSON. **A filosofia na Idade Média**. SP: Martins Fontes, 2013, p. 204-206.

⁸ Do *Hortensius* só restaram alguns fragmentos conservados, aliás, na obra de Agostinho. Nesse diálogo, Cícero demonstrava a superioridade da filosofia sobre todas as outras artes, discutindo com Hortêncio (114-50 a.C.) – célebre orador romano, rival de Cícero –, que sustentava, ao contrário, o primado da eloquência. In: AGOSTINHO. **Contra os Acadêmicos...** SP: Paulus, 2008, p. 45.

⁹ Conforme Madeleine Scopello, o maniqueísmo foi fundado na Pérsia por Mani (216-276) – com elementos do budismo, do zoroastrismo e do cristianismo – e difundia que a verdadeira pureza decorre da separação entre o que pertence à luz e o que pertence às trevas. Este combate mítico entre bem e mal os guiava para separar a luz das trevas graças a uma ação ascética e a um regime alimentar vegetal. Mani, em trinta anos, fundou comunidades no Irã, na Mesopotâmia e no Egito. No Império Romano sua doutrina chegou a todas as províncias. Após a sua morte e a de seu sucessor, Sis, em 284, o maniqueísmo foi perseguido. Cf. SCOPELLO. *Concorrentes do cristianismo: gnose e maniqueísmo*. In: CORBIN. (org.). **História do cristianismo**. SP: WMF Martins Fontes, 2009, p. 67-71.

apto (Sobre o belo e o conveniente), que não chegou até nós. Três anos depois, aspirando sucesso como professor de Retórica, vai a Roma. Depois, no outono de 384, chega a Milão. Lá, por indicação do prefeito de Roma, Símaco (340-402), assume a Cátedra Municipal de Retórica. Desiludido com o maniqueísmo, doutrina a qual seguia, acreditando-se “ludibriado por falácias” (cf. *Sol.* 1.1.5), pois as soluções racionais prometidas não aconteciam, começa a escutar as pregações de Santo Ambrósio (337-397), bispo de Milão, filho de um ministro e primo de Símaco.

Ao ouvi-lo, Agostinho é cativado. Em um primeiro momento, como ele mesmo nos relata nas *Confissões*, acompanha o bispo milanês “não como mestre da verdade, pois não tinha esperança de encontrá-la em tua Igreja, mas como homem bondoso para comigo” (*Conf.* 5.13.23). Contudo, mesmo não vendo a Bíblia como uma obra para intelectuais, ao assistir constantemente às conversas de Santo Ambrósio com o povo, Agostinho “via resolverem-se uma a uma as dificuldades de várias passagens do Antigo Testamento que, tomado ao pé da letra, me tiravam a vida” (*Conf.* 5.14.24). Assim, se, por um lado, Agostinho descobre, a partir das pregações de Santo Ambrósio, a existência do sentido espiritual escondido sob o sentido literal das Escrituras, por outro, a sua alma ainda permanece disponível. Segundo Gilson, Agostinho, como discípulo de Cícero, abraçava um ceticismo moderado, duvidando de quase tudo, mas sofrendo dessa falta de certezas (cf. GILSON, 2013, p. 141). Aos poucos, esse “sofrimento”, gerado pela vontade de certeza e pela dúvida perene, é atenuado.

Primeiro, porque o ceticismo, herdado da leitura de Cícero, se esvai com a leitura dos textos neoplatônicos (*libri Platoniorum*), traduzidos do grego para o latim¹⁰, de que Agostinho toma consciência em 386 (cf. *Conf.* 7.9.13). Segundo, pela descoberta do pensamento sobre o “pecado cristão”, ao se deparar – em setembro de 386, aos trinta e três anos de idade – com a “verdade” nas Epístolas do apóstolo Paulo. Aliás, sobre a leitura dos textos neoplatônicos, Agostinho, nas *Confissões*, em conversa íntima com Deus, assim relata:

¹⁰ Conforme relata Almeida, a tradução do *corpus platonius* do grego para o latim só foi iniciada no século XV, pelo filósofo italiano Marsílio Ficino (1433-1499). Deste modo, o que Agostinho provavelmente lera de Platão foram um ou dois diálogos traduzidos e pedaços de outros. Cf. ALMEIDA. **A fragmentação da cultura e o fim do sujeito**. SP: Ed. Loyola, 2012a, p. 155. Ao que se sabe, Agostinho tinha dificuldades com o grego desde pequeno (cf. *Conf.* 1.14.23) e, já adulto, encomendara muitas vezes a São Jerônimo, traduções de comentaristas gregos da Bíblia, sobretudo do teólogo Orígenes (182-254). Segundo Brown, não ter acesso à cultura cristã internacional, principalmente a grega, foi uma lacuna da meia-idade agostiniana. Cf. BROWN. **Santo Agostinho**. RJ: Record, 2006, p. 198, 338. Sabemos também que embora Agostinho e São Jerônimo trocassem muitas cartas, não se conheceram pessoalmente. Cf. ARNS. **A técnica do Livro São Jerônimo**. SP: Cosacnaify, 2007, p. 89.

“Depois de ter lido os livros dos platônicos¹¹, que me estimularam a procurar a verdade incorpórea, aprendi a descobrir teus atributos invisíveis através das coisas criadas, e compreendi [...] qual a verdade que eu, imerso nas trevas, não tinha conseguido contemplar” (*Conf.* 7.20.26). Um desses livros que Agostinho lê são as *Enéadas*¹² de Plotino, filósofo egípcio de cultura grega, segundo a versão traduzida para o latim por Mário Vitorino¹³ (300-382), professor de Retórica nascido em Cartago.

O encontro com os *libri Platoniorum*, ou seja, com a metafísica, libertam Agostinho do materialismo de Mani e o dirigem à purificação dos seus costumes. Em seguida, diante da angústia de vencer as fortes paixões que o atormentam e para as quais Agostinho se sente incapaz, o encontro com as Epístolas paulinas o faz entender que o homem é prisioneiro do pecado, e que ninguém pode se libertar sem a graça de Jesus Cristo¹⁴. Conforme Henri-Iréné Marrou (1904-1977), Agostinho dissertou sobre o apóstolo Paulo tantas vezes e tão longamente, que os eruditos da Alta Idade Média – compreendida entre o fim do século V ao início do X¹⁵ – conseguiram tirar do *corpus* agostiniano um comentário completo sobre tais Epístolas (cf. MARROU, 1955, p. 58).

¹¹ Quando menciona os filósofos platônicos, Agostinho cita os seguintes nomes: Jâmblico (245-325), Apuleio (125-180) e Hermes Trismegisto. No *Contra os Acadêmicos*, ele cita explicitamente os nomes de: Arquesilau de Pitane, Carnéades de Cirene, Filo de Larissa e Antíoco de Ascalona. No entanto – alerta Almeida –, até hoje não sabemos propriamente quem são esses “filósofos platônicos”. Cf. ALMEIDA. Agostinho de Hipona e as ambivalências do seu filosofar. *Veritas*, Porto Alegre, v. 57, n. 2, p. 194-212, maio/ago. 2012b, p. 202.

¹² Após a morte de Plotino, em 270, seu discípulo, Porfírio, organizou os tratados em seis grupos de nove e os nomeou de *Enéadas*: uma alusão à Enéada egípcia, aos nove grandes deuses da tradição. Nelas Plotino realizou uma síntese dos temas complexos do médio platonismo, os dois primeiros séculos da era cristã, incorporando boa parte da metafísica aristotélica. Esse neoplatonismo influenciou o cristianismo, doutrina dominante no Império Romano. Mais tarde influenciou a obra de Giordano Bruno (1548-1600), Nicolau de Cusa (401-464), Jacob Boehme (1575-1624), Hegel (1770-1831) e o pensamento romântico. Cf. PLOTINO. *Enéada II*. Petrópolis: Vozes, 2010, p. 7.

¹³ Gilson relata que as traduções de Mário Vitorino, feitas anteriormente à conversão de Agostinho, estão perdidas, dificultando assim sabermos ao certo quais obras Agostinho teve contato. No entanto, em suas obras, além de Plotino e Porfírio, Agostinho cita os seguintes nomes: o filósofo assírio Jâmblico (245-325), o filósofo egípcio Hermes Trismegisto e o filósofo romano de origem argelina Apuleio (125-180), autor de *O asno de ouro*. Cf. GILSON. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. São Paulo: Paulus, 2010, p. 443.

¹⁴ Para Marrou: “Agostinho chegou à descoberta do neoplatonismo e da interpretação cristã dada pelo seu meio: o neoplatonismo equivalia, para esses católicos milaneses, ao aristotelismo para a escolástica do século XIII [...] é fato que naturalmente passavam, nesse ambiente, da *Enéadas* ao Prólogo do *Evangelho*” Cf. MARROU. *Saint Augustin et l’augustinisme*. Paris: Éditions du Seuil, 1955, p. 30.

¹⁵ Marcondes afirma que o período medieval pode se dar em duas fases: a primeira, que vai da queda do Império Romano no séc. V ao séc. IX-X; a segunda, do séc. XI, com escolástica, ao XV-XVI, com o humanismo renascentista. Cf. MARCONDES. *Iniciação à história da filosofia...* RJ: Zahar Ed., 2006, p. 103.

Mais tarde, Agostinho agradecerá a Deus por ter tido o primeiro contato com os livros neoplatônicos e só depois aplicar-se à meditação das Escrituras¹⁶, de sorte que se imprimissem em sua memória os sentimentos experimentados nestes últimos textos. Caso contrário, se tivesse lido inicialmente as Escrituras, se familiarizado primeiro com elas, e, em seguida, consultado os livros neoplatônicos, provavelmente – como Agostinho nos revela em suas *Confissões* – os neoplatônicos o teriam afastado do fundamento da piedade, bem como ele imaginaria, erroneamente, ser possível, apenas mediante o estudo de tais livros, chegar aos sentimentos expostos nas sagradas Escrituras (cf. *Conf.* 7.20.26).

Aliás, quanto à importância deste contato com as Escrituras na formação da doutrina agostiniana, lembremos que inclusive o momento de sua conversão se dá mediante a leitura de uma passagem das Epístolas de Paulo aos Romanos. Segundo Agostinho, em um jardim de Milão, enquanto “falava e chorava, oprimido pela mais amarga dor no coração” (*Conf.* 8.12.29), escuta algumas crianças a cantarolar assim: *tolle, lege* (pega e lê)¹⁷. Ora, tomando a expressão *tolle, lege* como que para si, ele pega a Bíblia e lê o trecho que o transformaria para sempre, a saber: “Como de dia, andemos decentemente; não em orgias e bebedeiras, nem em devassidão e libertinagem, nem em rixas e ciúmes. Mas vesti-vos do Senhor Jesus Cristo e não procureis satisfazer os desejos da carne” (Rm 13:13-14).

Convertido, então, retira-se para uma vila de nome Cassiciaco¹⁸, hospedando-se na casa de Verecundo, seu amigo e professor (*grammaticus*) milanês. Nesse lugar, acompanhado por sua mãe, seu irmão, seu filho e dois primos¹⁹, além de seu amigo Alípio e dos pupilos

¹⁶ Para o apóstolo Paulo, se há o “querer” fazer o bem, em contrapartida há a capacidade de “poder” fazê-lo, ou seja, se por um lado, há no homem interior a lei de Deus, por outro, há no homem exterior a lei do pecado. Logo, só Deus mesmo, pela graça de Cristo, tem poder de fazer a lei que há no homem interior reinar sobre a lei que há no homem exterior. Ora, essa doutrina está no próprio cerne da obra de Agostinho. Realmente – conforme Gilson –, é com a leitura das Epístolas do apóstolo Paulo que se dá a conversão de Agostinho, pois se, por um lado, é Plotino quem nos aconselha a nos livrar dos sentidos e a dominar as nossas paixões e aderir a Deus, por outro, não é Plotino quem nos vai dar força para fazê-lo. O fato é que a conversão de Agostinho não se dá com o neoplatonismo de Plotino, nem de outros, mas sim com a leitura de Paulo. Cf. GILSON. **O espírito da filosofia medieval**. SP: Martins Fontes, 2006, 36.

¹⁷ Segundo o pesquisador argentino, Alberto Manguel, o refrão *tolle, lege* não aparece em nenhuma brincadeira antiga de criança conhecida atualmente. Pierre Courcelle sugere que esta é uma das fórmulas usadas em adivinhação e cita *Life of Porphyry*, de Marc le Diacre, no qual a fórmula é pronunciada por uma figura em um sonho, para induzir a consulta da Bíblia com propósitos adivinhatórios. Cf. COURCELLE, Pierre. L’Enfant et les ‘sortes bibliques’. In: *Vigiliae Christianae*, Nîmes, v. 7, p. 194-220, 1953. *Apud*. MANGUEL. **Uma história da leitura**. SP: Companhia das Letras, 2006, p. 363.

¹⁸ A localidade geográfica do que Agostinho chama de *Cassiciacum* ainda é incerta, podendo ser Casciago, na atual província Varese, ou Cassago, na atual Brianza, esta localizada a uns vinte quilômetros de Milão.

¹⁹ No *Sobre a vida feliz* 1.6, Agostinho cita que seus primos, Lastidiano e Rústico, não frequentaram a escola de nenhum *grammaticus*.

Trigécio e Licêncio, Agostinho fica durante seis meses, de novembro de 386 a março de 387. Durante esse período, todos se dedicam aos trabalhos manuais, à contemplação, à reflexão filosófica e aos exercícios literários, como, por exemplo, a leitura explicada das obras do poeta Virgílio. Ora, na época de Agostinho este retiro era comum e o chamavam de *otium philosophandi* (ócio de filosofar), ou de *otium liberale*²⁰ (o ócio liberal de Cícero), ou mesmo de *Feriae Vindemiales* (Férias Vindimais²¹); ou até, para os gregos, de *βίος φιλοσόφικος* (*bíos philosophikos*). Mais tarde, nas *Retratações* (427), Agostinho chamará tal momento de *Christianae uitae otium* (ócio da vida cristã) (cf. *Retract.* 1.1.1).

É durante esse tempo, então, que nascem os primeiros diálogos filosóficos²² de Agostinho, chamados também de “diálogos de Cassiciaco”. São eles: *Contra os Acadêmicos* (*Contra Academicos*) e *Sobre a vida feliz* (*De beata uita*), ambos de novembro de 386, *Sobre a ordem* (*De ordine*), de dezembro de 386, e *Solilóquios* (*Soliloquia*), de 387. O *Sobre o mestre* (*De magistro*) virá mais tarde, em 389, quando Agostinho já se encontra em Tagaste.

Aqui, vale a pena chamarmos atenção para o fato de que Agostinho, conscientemente, escolhe, para suas primeiras obras, o diálogo²³ como gênero literário. Ora, é natural que um filósofo jovem como Agostinho, ao se propor a uma investigação, escreva em diálogos, pois a recém deixara as aulas de Retórica em Roma e na corte de Milão. Além disso, sabemos que este gênero literário marca, conseqüentemente, uma forma argumentativa, que é constituída pela possibilidade do autor trabalhar com muitas opiniões, as quais lhe permitem

²⁰ O “ócio” chama-se “liberal” em referência às disciplinas liberais, a saber: o *trivium*, com gramática, retórica e dialética; e o *quadrivium*, com aritmética, geometria, astronomia e música (cf. *De ord.* 1.2.4). Também a filosofia é a condição de uma alma que se recolhe em si mesma e que exige um desprendimento do sensível. Segundo Gilson, Varrão, em suas *Disciplinae*, acrescentou às sete artes acima citadas a medicina e a arquitetura. Já Cícero, que se dedicava a formar líderes capazes de conduzir a Cidade, acrescentou outras disciplinas que serviriam aos advogados e aos oradores políticos. Vitruvius, por sua vez, acrescentou outras que serviriam à formação do arquiteto.

²¹ Sendo “vindima” a época da colheita de uvas, passou a ser figuradamente a época para a conquista da fé.

²² Agostinho escreveu oito diálogos. Em Cassiciaco: *Contra Academicos*, *De beata uita*, *De ordine* e *Soliloquia*. Em Milão: *Sobre a imortalidade da alma* (*De immortalitate animae*), após o batismo de 24 de abril de 387; *Sobre a gramática* (*De grammatica*), inacabado; e *Sobre a música* (*De musica*), iniciado em 387 e finalizado em 391 em Tagaste. Em Roma: *Sobre a quantidade (ou a grandeza) da alma* (*De quantitate animae*), de 387 a 388; e *Sobre o livre-arbítrio* (*De libero arbitrio*), iniciado em 387 e finalizado em Hipona em 395. Em Tagaste: *Sobre o mestre* (*De magistro*), do outono de 388 a 391. Podemos subdividi-los em “cênicos” ou “narrativos” e “não-cênicos” ou “dramáticos”. Segundo Santos, estes, ao contrário daqueles, não têm prólogos nem ambientação espaço-temporal. Cf. SANTOS. Introdução. In: AGOSTINHO. **Contra os Acadêmicos...** SP: Paulus, 2008, p. 13.

²³ O “diálogo” – ou o “diálogo socrático” – como gênero literário filosófico, aparece-nos no séc. IV a.C., com os discípulos de Sócrates (470-399 a.C.). Por isso, alguns estudiosos enunciam Platão como o criador do “diálogo filosófico”. Cf. DUROZOI; ROUSSEL. **Dicionário de filosofia**. Porto: Porto Ed., 2000, p. 297.

expor e elaborar enigmas, tensões e paradoxos. Para Moacyr Novaes, tais ferramentas – os enigmas, as tensões e os paradoxos –, de fato, marcam o exercício filosófico de Agostinho, pois lhe dão a oportunidade de pôr à prova suas convicções, de modo que ele possa, cuidadosamente, aproximar-se da verdade (cf. NOVAES, 2009, p. 16). Por esse motivo, não é raro que ao desejarmos encontrar, nas obras de Agostinho, soluções, somos levados apenas à dimensão de um problema.

Aliás, ao se referir a tais diálogos, Agostinho, nas *Confissões*, escreverá com estas palavras: “Nos livros de discussões com meus amigos mesmo diante de ti [Senhor] está documentada a atividade literária aí realizada, já a teu serviço, mas respirando ainda – como nas pausas de uma luta – o orgulho da erudição” (*Conf.* 9.4.7). De fato, com o passar do tempo, Agostinho se submete acentuadamente à autoridade da Igreja e das Escrituras, livrando-se – ou tentando se livrar – aos poucos da sua filosofia inicial originária do neoplatonismo de Plotino e do discípulo deste, Porfírio²⁴. Mas o certo é que nunca se afastou do neoplatonismo, e este influenciou diretamente os “diálogos de Cassiciaco” que, mais acentuadamente ou menos, estão na base do pensamento agostiniano. Em vista disso, Gilson afirmar que toda a técnica filosófica de Agostinho provém deste patrimônio neoplatônico acumulado nos anos de 385 e de 386 (cf. GILSON, 2013, p. 141).

Dito isso, cumpre-nos, agora, tratarmos especificamente acerca da estrutura utilizada por Agostinho nesses diálogos. Nas *Retratações*, ao comentar a respeito do diálogo *Sobre o mestre*, Agostinho enumera as fases que formam o seu processo dialógico, a saber: “Escrevi um livro cujo título é: *De magistro*, no qual se discute (*disputatur*), se investiga (*quaeritur*) e se encontra (*inuenitur*) que o mestre não é aquele que ensina ao homem a ciência, mas Deus” (*Retract.* 1.12). Para Bento Silva Santos, nesta passagem das *Retratações*, Agostinho nos apresenta a estrutura que se utiliza não só no *Sobre o mestre*, mas em todos os seus diálogos filosóficos (cf. SANTOS, 2008, p. 15).

Ao primeiro passo, portanto, do percurso por tais diálogos, verificamos a predileção de Agostinho em começá-los com uma *quaestio* ou, às vezes, com uma *disputatio*. No *Contra os Acadêmicos*, por exemplo, que contém especificamente seis discussões, há sempre uma questão a ser investigada (*quaestio*) nos momentos iniciais, como esta que encontramos na primeira discussão: “– Duvidais de que devemos conhecer a verdade?” (*C. Acad.* 1.2.5); ou uma questão a ser discutida (*disputatio*), como lemos na segunda discussão: “Disse então

²⁴ Segundo Almeida, saber ao certo a prioridade de Agostinho no que se refere a Porfírio ou a Plotino ainda é um problema que se debruçam os estudiosos. Cf. ALMEIDA. Agostinho de Hipona e as ambivalências do seu filosofar. *Veritas*, Porto Alegre, v. 57, n. 2, maio/ago. 2012b, p. 202.

Licêncio: – Se não me engano, tínhamos interrompido a discussão a meu pedido, porque a definição do erro me apresentava grandes dificuldades” (*C. Acad.* 1.4.11). Já os *Solilóquios* – o célebre diálogo entre Agostinho e a sua Razão –, são abertos com a seguinte *quaestio*, direcionada pela Razão àquele: “Então, o que desejas saber?” (*Sol.* 2.7). Na obra *Sobre o mestre*, por sua vez, vemos Agostinho, agora dialogando com o seu filho Adeodato, iniciar também com uma *quaestio*, ao perguntá-lo: “Que coisa te parece que queremos obter quando falamos?” (*De mag.* 1.1).

Como vemos, a *quaestio* e a *disputatio* iniciam praticamente todos os diálogos agostinianos, os quais tendem a chegar a uma solução, isto é, à *inuentio*²⁵. Deste modo, após os exemplos anteriormente descritos, é importante analisarmos brevemente tais etapas. De pronto, podemos afirmar que a *quaestio* é uma pergunta²⁶. De acordo com Santos, as perguntas são extremamente importantes para a filosofia agostiniana, ou por necessidade filosófica, ou por necessidade religiosa. Filosófica, porque a pessoa que se encontra entre o conhecimento e a ignorância é a aquela que busca, e só busca por se encontrar nesse lugar intermediário. Não obstante, esta vontade de saber, a partir do reconhecimento da sua ignorância, é o primeiro passo e o ato essencial para se atingir o conhecimento. Também é religiosa, porque o ato de procurar (*quaerere*), para Agostinho, está intimamente ligado à felicidade e à sabedoria (cf. SANTOS, 2008, p. 17). Claro, pois segundo as palavras de Cristo – “Buscai e achareis”²⁷ (Mt 7:7) –, estamos certos de que esta procura nos levará à verdade.

Quanto à *disputatio*, ao olharmos para os diálogos analisados neste estudo, verificamos que os interlocutores têm o conhecimento de que as questões discutidas são

²⁵ Para Santos, podemos dividir essas três etapas em dois modos: primeiro, a *disputatio* e, em seguida, a *quaestio*. Estas se apresentam como duas etapas fundamentais e prévias à *inuentio*. Assim, teríamos: *Disputatio*: 1º *Quaestio* e 2º *Inuentio* – é essa a ordem que Agostinho enumerou nas *Retratações*, ao citar os passos filosóficos da obra *Sobre o mestre*. Também há outra forma de organizar essas três etapas, bem mais comum do que a primeira, que é: *Disputatio*: 1º *quaestio*, 2º *disputatio* e 3º *inuentio*. Nesta sequência, vemos a *disputatio* como função central, entre a pergunta, que gera a discussão, e a solução, que finaliza a conversa. Cf. SANTOS. Introdução. In: AGOSTINHO. **Contra os Acadêmicos...** SP: Paulus, 2008, p. 15.

²⁶ Roland Barthes (1915-1980) descreve de modo muito interessante a *quaestio*, levando em conta o escrutínio, firme e doloroso, que Agostinho realiza em seus diálogos: “*Questão*: palavra temível, ao mesmo tempo interrogação e tortura. Na antiga retórica, um terceiro sentido reúne os dois primeiros: *quaestio* é o ponto de debate, o ‘assunto’ (*tópico*) que se deve ‘tratar’ (como um mineral) ou ‘sovar’ (como uma criança recalitrante)”. Cf. BARTHES. **Inéditos, vol. 3...** SP: Martins Fontes, 2005, p. 163-164.

²⁷ Eis a passagem bíblica completa: “*Eficácia da oração* – Pedi e vos será dado; buscai e achareis; batei e vos será aberto; pois todo o que pede recebe; o que busca acha e ao que bate se abrirá. Quem dentre vós dará uma pedra a seu filho, se este lhe pedir pão? Ou lhe dará uma cobra, se este lhe pedir peixe? Ora, se vós que sois maus sabeis dar boas dádivas aos vossos filhos, quanto mais vosso Pai que está nos céus dará coisas boas aos que pedem!” (Mt 7:7-11). E igualmente em Lucas 11:9-13. Também a encontramos nas *Confissões*, como: “*Quem o procura o encontra*, e, tendo-o encontrado, o louvará”. (*Conf.* 1.1.1, grifo nosso).

extremamente importantes, não sendo raro, como no *Contra os Acadêmicos*, por exemplo, Agostinho lembrá-los de que não quer discutir só pelo prazer de discutir (cf. *C. Acad.* 2.9.22). Evidente, pois discutem buscando uma saída para questões vitais, como a vida feliz, a existência de Deus, ou mesmo, se pelas palavras chegamos à verdade, dentre outros. Ora, em vista da seriedade que demandam essas questões, compreendemos que os passos que os interlocutores seguem para resolver tais problemas são galgados com precisão. Portanto, é dentro da disputa que entra em cena o procedimento dialético que faz movimentar todo o debate. Para Santos, essa dialética ocupa um lugar fundamental no ensino agostiniano, pois esta ciência é o modo correto pelo qual podemos dirigir uma discussão (cf. SANTOS, 2008, p. 18). Ademais, diante desse caráter científico, seguindo um método puramente racional e puramente lógico, é possível, pela *disputatio*, chegarmos a conclusões indiscutíveis, esclarecer o que é obscuro e distinguir, então, o verdadeiro do falso.

Por último, a *inuentio*. Esta, na dialética agostiniana, é o momento em que se dá a “descoberta”²⁸, é o ponto de chegada, isto é, o lugar para o qual as perguntas e as discussões se encaminham. A *inuentio*, portanto, vai além do “encontrar o que se busca”, é algo que verdadeiramente proporciona um caminho pessoal à plenitude e à transcendência. Caminho que nunca tem fim, porque a verdade a que buscamos é infindável, e, por isso, exige que a busca esteja sempre acontecendo. Na obra *Sobre a Trindade*, iniciada em 400 e terminada em 416, especificamente no que se refere ao ato contínuo de buscar, Agostinho afirma que mais vale ao ser humano a inclinação para a busca da verdade do que a presunção de encontrá-la: “Procuremos como se houvéssemos de encontrar, e encontremos como quem há de procurar ainda. Quando o homem pensa ter acabado, é então que estará no começo [cf. *Eclo* 18:7]” (*De Trin.* 9.1.1). E mais: “Sabe que deve procurar é para encontrar, e que se encontrar é para procurar com maior ardor? Procura-se para que sua descoberta seja mais gratificante, e encontra-se para que sua procura seja feita com mais avidez” (*De Trin.* 15.2.2).

Antes, porém, de continuarmos a análise acerca da estrutura dos diálogos agostinianos, convém constatar que a “busca incessante” por aquilo que se deseja, e que marca sobremaneira a doutrina de Agostinho, encontra-se, a seu modo, também no

²⁸ Jacques Le Goff (1924-2014) escreve que após o século XIII a Escolástica nas Universidades usará esta sequência: *quaestio* (substituindo a *lectio*, ou seja, a análise em profundidade do texto a partir da gramática), *disputatio* (pois a *quaestio* gera um objeto de discussão, com a participação dos mestres e estudantes) e a *quodlibet* (ou seja, uma discussão ampla sobre todas as partes da disputa). Essa dialética permitiu ultrapassar a compreensão do texto para ir aos problemas que ele levanta. Assim, surgiu o intelectual universitário, que coloca em questão o texto: o mestre deixa de ser um exegeta e torna-se um pensador, pois dá suas soluções, cria e mostra agora a obra do seu pensamento. Cf. LE GOFF. **Os intelectuais na Idade Média**. RJ: J. Olympio, 2006, p. 120-122.

pensamento de Lacan. De fato, no capítulo intitulado *A função criativa da palavra*, no *Seminário I*, Lacan afirma: “Vocês devem compreender que o mais-além ao qual somos reenviados é sempre uma outra palavra, mais profunda” (LACAN, 2009, p. 316). Ora, se as palavras nos levam a outras palavras, sempre mais profundas, trata-se, certamente, de uma “busca incessante”, igualmente como Agostinho escreveu no *Sobre a Trindade*: procuramos para encontrar e encontramos para continuar procurando (cf. *De Trin.* 15.2.2). Segundo Rogério Miranda de Almeida: “Para Lacan, a importância da descoberta de Freud reside justamente no descentramento ou na heterogeneidade do sujeito com relação ao *ego*, que a linguagem [ou o sujeito] não cessa de exprimir ou de significar” (ALMEIDA, 2012a, p. 327).

Voltando à noção de *inuentio*, podemos completar que na filosofia agostiniana a chegada – ou o objetivo, ou mesmo a verdade – a ser encontrada é Deus. Um Deus que ao mesmo tempo é o fim de toda a busca, mas que também a precede. Ora, isso revela que a *inuentio* escapa da razão humana, e mais, que a doutrina agostiniana, ao entrar no domínio da fé, ultrapassa a filosofia. No fundo, tal questão nos leva a compreender que o homem é inferior à verdade a que encontra, pois a descoberta da verdade depende tão pouco dele, já que o que é verdadeiro é eternamente verdadeiro. Segundo Gilson, isso ocorre, porque o pensamento toma posse da verdade apenas por um tempo e de maneira provisória (cf. GILSON, 2010, p. 43). Assim, ao fim deste processo, isto é, ao término da “disputa” mediada pela argumentação racional, penetramos no domínio da fé. Para Santos, o encontro de Agostinho com a fé, se dá por dois motivos: primeiro, porque a fé purifica a razão; segundo, porque, pela fé, o trabalho da razão é levado a um patamar superior, não se limitando ao mundo natural, mais sendo obrigado a ultrapassá-lo (cf. SANTOS, 2008, p. 19).

Com efeito, tal maneira de pensar os laços entre a fé²⁹ e a razão se encontra desde o início da filosofia de Agostinho, a partir do momento em que ele toma conhecimento das questões tratadas nas Escrituras. Não é por acaso que a expressão *intellige ut credas, crede ut intelligas*³⁰ (compreende para crer, crê para compreender), extraída do *Sermão 43*, encontra-se no centro da doutrina agostiniana. Podemos afirmar, então, que Agostinho se empenha em alcançar pela fé nas Escrituras, a inteligência do que elas ensinam. É lógico, porém, que um

²⁹ É conclusiva a afirmação do historiador britânico, Gordon Leff, sobre a fé agostiniana: Agostinho não é um filósofo nem criou um sistema. Como todos os primeiros Pais da Igreja, tanto os gregos quanto os latinos, seu objetivo era defender e fortalecer a fé. Isso incorporou todos os outros problemas que precisavam de solução. Cf. LEFF. **Medieval thought: St. Augustine to Ockham**. Baltimore: Penguin Books, 1958, p. 34.

³⁰ O religioso italiano S. Anselmo (1033-1109) acompanhando Agostinho falará: *Fides querens intellectum* (a fé em busca da inteligência). Cf. GILSON. **A filosofia na Idade Média**. SP: Martins Fontes, 2013, p. 142.

esforço da razão virá antes do assentimento às verdades da fé, mas sendo tais verdades não demonstráveis, podemos demonstrar, no entanto, que convém crer nelas, e é a razão que se encarrega disso. Na doutrina agostiniana, portanto, o ato de crer está essencialmente ligado à inteligência, de modo que aquele que somente crê ainda não encontrou o que busca, porque se, por um lado, é a fé que busca, por outro, é a inteligência que encontra. Isso, podemos ler em *Sobre a Trindade*: “A fé busca, o entendimento encontra” (*fides quaerit, intellectus inuenit*) (*De Trin.* 15.2.2). Ademais, Deus não disse que a vida eterna consiste apenas em ter fé nele, mas também em conhecê-lo: *nisi credideritis, non intelligetis*³¹ (se não virdes a crer, não entenderéis). E mais, a partir do ato primeiro de crer, temos a certeza de encontrar, como anunciou o evangelista Mateus: *Quaerite et inuenietis* (“Procurai e encontrareis”) (Mt 7:7).

Assim, quando optamos pela fé para guiar a nossa razão, optamos também pela certeza de uma razão dirigida por Deus, livrando-nos, deste modo, das incertezas da razão humana. Ora, depois de Agostinho passar do ceticismo de Cícero ao maniqueísmo, do maniqueísmo ao platonismo, e deste ao Evangelho, ele aprendeu que por muito tempo buscou em vão a verdade pela razão, enquanto ela o esperava na fé. Nos *Solilóquios*, inclusive, Agostinho afirma: “Tudo o que sabemos, dizemos, talvez corretamente, também que cremos; entretanto, nem tudo o que cremos sabemos” (*Sol.* 1.3.8). Depois, quase com as mesmas palavras, no *Sobre o mestre*: “Por conseguinte, o que compreendi, também o creio; mas nem tudo o que creio o compreendo também. Por outro lado, tudo o que compreendo, o sei, mas não sei tudo o que acredito” (*De mag.* 11.37). E no *Sobre o livre-arbítrio*, iniciado em 388 e terminado em 395, Agostinho também ressalta sobre a importância do *quaerite et inuenietis* (cf. Mt 7:7) e do *crede ut intelligas* para encontrarmos a Deus, a saber: “Pois não se pode considerar como encontrado aquilo em que se acredita se entender. E ninguém se torna capaz de encontrar a Deus se antes não crer no que há de compreender” (*De lib. arb.* 2.2.6).

Na realidade, por mais incoerente que pareça, não é nada difícil compreender o pensamento de Agostinho de aceitar pela fé algo que só depois a razão provará. Para Gilson, o ato de fé, que dá o primeiro passo no ato do pensamento, não é estranho à vida normal, pelo

³¹ Baseando-se na tradução incorreta de Isaiás 7:9, feita pelos Setenta – ou seja, setenta e dois sábios hebreus, seis de cada tribo de Israel, que traduziram a Bíblia do hebraico para o grego entre os anos 250 e 130 a.C. em Alexandria, a pedido de Ptolomeu Filadelfo (285-247 a.C.) –, Gilson atenta para o fato de que Agostinho não se cansa de repetir: *Nisi credideritis, non intelligetis*. Há que aceitar pela fé as verdades reveladas por Deus se se pretende adquirir em seguida alguma inteligência delas. Inteligência advinda do conteúdo da fé e acessível ao homem neste mundo. Cf. GILSON. **A filosofia na Idade Média**. SP: Martins Fontes, 2013, p. 142. É interessante ressaltarmos que Agostinho acreditava que a tradução dos Setenta, do hebraico para o grego e deste para o latim, foi inspirada pelo Espírito Santo. Por isso, ele não aceita quando São Jerônimo tenta convencê-lo de que faria uma tradução melhor que as dos Setenta, diretamente do hebraico para o latim.

contrário, ele é imprescindível para o conhecimento, já que a crença é tão-somente um pensamento acompanhado de aprovação (cf. GILSON, 2010, p. 61). De fato, muito do que sabemos tem por base apenas o testemunho de outrem, sejam saberes triviais ou saberes essenciais para a nossa vida. Por exemplo – como explica Gilson –, uma criança só crê que seu pai é seu pai, segundo a autoridade da mãe, e só crê que sua mãe é sua mãe, segundo a autoridade de outrem, pois pode ter havido uma troca de bebês na maternidade (cf. GILSON, 2010, p. 62).

Portanto, depois de havermos analisado que as questões tratadas nos primeiros diálogos agostinianos estão essencialmente pautadas na descoberta que Agostinho fez da “interioridade”, pelos textos platônicos, e de que Deus é a verdade, pela leitura dos Evangelhos, vejamos agora como Agostinho passa da fé em Deus para a prova da existência de Deus, isto é, para a prova da existência da verdade.

2.2 O *CONTRA OS ACADÊMICOS* E A QUESTÃO DA VERDADE

Sendo tão grande a vontade de comprovar que a verdade é possível e que o homem não está condenado ao ceticismo, não é estranho, portanto, que Agostinho inicie a primeira linha do primeiro dos três livros³² do *Contra os Acadêmicos*, com a seguinte questão: “Duvidais de que devemos conhecer a verdade?” (*C. Acad.* 1.2.5). E mais: “Mesmo sem a posse da verdade podemos ser felizes, e ainda julgais necessário conhecer a verdade?” (*C. Acad.* 1.2.5). É sintomático, pois, o fato de Agostinho, logo ao início do diálogo, trazer à tona a relação entre a “posse da verdade” e a “posse da felicidade”, questionando, aliás, se há necessidade de conhecermos a verdade, mesmo sem conhecermos a felicidade. Ora, um dos princípios fundamentais de sua doutrina está exatamente na noção de beatitude, ou seja, para Agostinho a busca da verdade deve caminhar *pari passu* com a busca da “vida feliz” (*beata uita*). Deste modo, não é difícil verificarmos que um dos objetivos de Agostinho consiste em procurar se conhecer para saber o que é preciso fazer a fim de ser melhor e de bem ser.

Trata-se, portanto, de uma via de mão dupla: a vida feliz depende que nós conheçamos a verdade, mas este conhecimento só se realiza se perseguimos a esta vida feliz, isto é, se a temos como fim. Para Agostinho, então, nunca alcançaremos a felicidade se desejarmos por algo que possamos perder, de sorte que a verdade que ele deseja é um bem ao qual nada pode abalar, pois se dá no ato mesmo do conhecimento. Comparada com algo material, como um livro, por exemplo, a verdade que Agostinho busca é bem diferente. Ao passo que podemos conhecer um livro e, em seguida, o ter, se o queremos, com a verdade não ocorre assim, pois se a conhecemos já a temos. Assim, tanto quanto a verdade é inseparável da vida feliz, também o é do conhecimento. Aliás, para Agostinho, a verdade é o conhecimento. Certeza que ele tirou do Evangelho segundo João, a saber: “A vida eterna é esta: que eles te conheçam a ti, o único Deus verdadeiro” (Jo 17:3). Mas só conhecer a Deus não basta, é preciso amá-lo. Portanto, essa passagem do Evangelho segundo João é complementada, por Agostinho, com esta do Evangelho segundo Mateus: “Amarás ao Senhor teu Deus de todo o teu coração, de toda a tua alma e de todo o teu espírito” (Mt 22:37).

³² O primeiro e o segundo livro do *Contra os Acadêmicos* são sustentados pelas discussões entre os dois pupilos de Agostinho, Licêncio e Trigécio – rapazes de temperamento forte e de casta social elevada. Este voltava do serviço militar e aquele é filho de Romaniano, parente de Alípio e amante da poesia. Já o terceiro livro é preenchido com um discurso contínuo de Agostinho, após um curto debate com Alípio – advogado de formação e aqui ainda catecúmeno como Agostinho. Alípio viaja para Milão no primeiro dia dos debates, retornando só a tempo de participar deste último livro. Navígio, irmão de Agostinho, também está presente.

Ao voltarmos, então, ao diálogo *Contra os Acadêmicos*, podemos ter a certeza de que todos os interlocutores de Agostinho em Cassiciaco sabem que a vida feliz é um desejo incontestado da alma humana. Por isso, não nos surpreende que Agostinho os instigue à reflexão ao lhes perguntar se aquele que não têm a posse da verdade pode ser feliz (cf. *C. Acad.* 1.2.5). E também não ficamos surpresos que Trigécio responda, com segurança, que certamente todos desejam a felicidade³³ (cf. *C. Acad.* 1.2.5). Mas, em seguida, ao constatar que Trigécio hesita em afirmar a importância da verdade para a conquista da felicidade, Agostinho insiste: “Se pode viver feliz sem ter encontrado a verdade, mas com a condição de procurá-la?” (*C. Acad.* 1.2.6). Tomando a palavra, Licêncio – que em oposição a Trigécio defende o ceticismo acadêmico – responde que sim, que é possível sermos felizes desde que procuremos a verdade, mesmo sem encontrá-la. Ora, tal resposta se pauta na seguinte afirmação de Cícero, que Licêncio mesmo traz à tona: “O homem não pode saber nada ao certo e a única coisa que resta ao sábio é buscar diligentemente a verdade” (*C. Acad.* 1.3.7). Assim, para Cícero³⁴ – completa o jovem –, o sábio para ser feliz, e escapar totalmente da possibilidade de errar, não deve dar seu assentimento a nada, e deve seguir buscando a verdade (cf. *C. Acad.* 1.3.7).

Segundo a opinião de Licêncio, portanto, um sábio nada pode conhecer com certeza, e a felicidade deste está apenas em seguir o seu ofício de buscar diligentemente a verdade, sem a necessidade de possuí-la. Afora isso – questiona o jovem –, se o sábio não tem a capacidade de ir além da “busca pela verdade”, já que a alma humana é limitada e a verdade pertence só a Deus: “Não será loucura chamar de infeliz aquele que dia e noite com todo o afínco procura a verdade?” (*C. Acad.* 1.3.10). E mais, se Agostinho definiu que a felicidade é moldada pelo viver conforme a razão³⁵, esta parte da alma que governa as outras: “Não vive

³³ Essa fórmula grega recebe um novo sentido na filosofia de Agostinho. Segundo Gilson: no homem, o desejo natural da beatitude é um instinto inato, dado por Deus, a fim de reconduzi-lo à Sua direção. (*De Trin.* 11.6.10). Cf. GILSON. **Introdução ao estudo...** SP: Paulus, 2010a, p. 18-19. Essa é também uma premissa extraída do *Hortensius*, de Cícero, muito utilizada por Agostinho, a saber: *De beata uita* 5.2.10; *De libero arbitrio* 1.14.30, 9.26; *De magistro* 14.46. Bem como, é explicitamente atribuída a Cícero, no *De Trinitate* 13.4.7. In: AGOSTINHO. **Contra os Acadêmicos...** SP: Paulus, 2008, p. 46.

³⁴ Em suas *Vidas Paralelas*, Plutarco afirma que Cícero conhecia e apreciava os ensinamentos da Nova Academia, a saber: “Chegando a Atenas, tomou lições com Antíoco o Ascalonita: a doçura e a graça dos discursos desse filósofo o encantavam [...] Cícero amava a Nova Academia: era a escola cujos escritos estudava de boa vontade”. Cf. PLUTARCO. **Vidas Paralelas**. [Tomo VI, p. 290]. Disponível em: <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/bk000481.pdf>. Acesso em: 08/07/2015.

³⁵ Nas *Retratações*, quatro anos antes de seu falecimento em 430, Agostinho revê esse argumento, afirmando, inicialmente, ser verdadeiro que a razão é a melhor parte do homem, “mas não deve viver segundo ela quem quiser viver feliz, porque nesse caso viveria segundo o homem, quando é necessário ‘viver segundo Deus’ (*cum secundum Deum uiuendum*) (1Pd 4:6) para poder chegar à felicidade. Para consegui-la, a razão não deve contentar-se consigo, mas submeter-se a Deus (Sl 36:7)” (*Retract.* 1.1).

segundo a razão quem com perfeição busca a verdade?” (*C. Acad.* 1.3.10). Imaginemos – exemplifica Licêncio – um homem que queira ir para a cidade de Alexandria³⁶ e resolve caminhar pela estrada que diretamente levá-lo-á a tal cidade. No caminho, porém, se este homem, que procurava corretamente, encontra um obstáculo e vem a falecer, não seria imprudente acusá-lo que sempre buscou e não alcançou? (cf. *C. Acad.* 1.4.11). Destarte – conclui Licêncio –, o sábio que busca sem encontrar não trabalha em vão, pois busca, e pelo fato de buscar é sábio, e pelo fato de ser sábio é feliz; o homem que busca até o último dia de sua vida, terá a felicidade humana, e depois, ao morrer, gozará da felicidade divina, a qual sempre desejou e que merecidamente alcançou (cf. *C. Acad.* 1.8.23).

Para Almeida, toda a discussão entre Trigécio e Licêncio em torno da questão de “possuir” *versus* “buscar” a verdade, que preenche todo o primeiro livro do *Contra os Acadêmicos*, esconde uma dificuldade ainda maior, a saber: se a felicidade, como concluiu Licêncio, está no filosofar, isto é, na busca incessante da verdade, torna-se contraditório o próprio conceito de filosofia como ciência, porque, ou a filosofia chega ao fim quando a verdade a que se busca é alcançada, ou a filosofia estaria “destinada desde o início – e paradoxalmente – a jamais atingir a verdade a que aspira” (ALMEIDA, 2012a, p. 132). Realmente, no fundo desta discussão está a enorme vontade de Agostinho de alcançar a verdade, e, assim, de desobstruir a entrada da filosofia, na medida em que trabalha, arduamente, para vencer o ceticismo acadêmico que a bloqueia.

Ao passarmos, pois, para o segundo livro do *Contra os Acadêmicos*, vemos Agostinho nos revelar que a origem histórica do ceticismo acadêmico, isto é, a origem da convicção de que a verdade é inacessível ao homem, remonta a Zenão de Cítio (332-262 a.C.), o fundador dos estoicos³⁷. De acordo com Agostinho, Zenão afirmava que o que é

³⁶ Alexandria, fundada em 331 a.C., por Alexandre o Grande (*Magnum*), foi a capital do Egito durante mil anos. Era de importância fundamental na África romana. Por exemplo, segundo Marrou, somente em Alexandria ou em Atenas havia, na época de Agostinho, centros organizados para o estudo regular da filosofia – demonstrando que Agostinho foi autodidata em filosofia. Portanto, não é de se estranhar que seja usada como exemplo por Licêncio. Por curiosidade: Alexandria está distante da cidade de Cartago em 2.600 km. Cf. MARROU. *Saint Augustin et l'augustinisme*. Paris: Éditions du Seuil, 1955, p. 18.

³⁷ Segundo Marcondes, o estoicismo foi fundado em Atenas (c. 300 a.C.) por Zenão, e elaborado por Cleantes de Assos (331-232 a.C.) e por Crisipo de Solis (280-206 a.C.). O termo “estoico” vem do grego Στοά (*Stoá*) ou Στοά Ποικίλη (*Stoá Poikilē*), ou seja, Pórtico ou Pórtico Pintado: lugar onde Zenão e seus discípulos se reuniam. O estoicismo era composto de três partes fundamentais, como uma árvore: a física a raiz, a lógica o tronco e a ética os frutos do saber. O estoico devia aceitar o destino εἰμαρμένῃ (*heimarménē*), não se tratando de uma inação, ou seja, agem eticamente, mas devem aceitar os resultados das ações e o acaso. A felicidade εὐδαιμονία (*eudaimonía*) é fruto da tranquilidade ἀταραξία (*ataraksía*) gerada por essas condutas. Houve o médio estoicismo com Panécio (180-110 a.C.) e Posidônio (135-51 a.C.); e, em Roma, o novo estoicismo com Sêneca (4 a.C.-65), Epitecto (60-138) e Marco Aurélio (121-180), o imperador romano após 161. Cf. MARCONDES. *Iniciação à história da filosofia...* RJ: Zahar Ed., 2006, p. 91-92.

verdadeiro pode ser reconhecido por certos sinais que o falso não tem (cf. *C. Acad.* 2.5.11). Os Acadêmicos, por sua vez, não concordavam com esse critério de verdade, e logo se empenharam em provar que tais sinais não podem ser encontrados. Além disso, Zenão os ensinara que não há nada pior a um sábio do que a opinião. A partir disso, Arcesilau de Pitana (315-240 a.C.), o sexto diretor da Academia, moldou o critério a seu modo e conclui que o sábio não deve dar assentimento a nada. É por isso – completa Agostinho – que os Acadêmicos asseguram que a verdade permanece oculta ou confusa, e que o sábio acadêmico deve trabalhar segundo a ideia de “verossimilhança” – ou de “razoável”, como nomeava Arcesilau, ou de “provável”, como nomeava Carnéades –, pois, para eles: “Mesmo a recusa ou a suspensão do assentimento é uma grande atividade do sábio” (*C. Acad.* 2.5.12).

Agostinho, porém, vê nesta atitude cética, centrada na ideia de “verossimilhança”, um enorme equívoco dos Acadêmicos. Imaginemos – exemplifica Agostinho – que grande absurdo seria, se um homem olhasse para o irmão de Licêncio e achasse aquele parecido com o pai, Romaniano³⁸, sem conhecer Romaniano, mas apenas por acreditar que o filho seja parecido com o pai (cf. *C. Acad.* 2.7.19). Assim – conclui Agostinho –, agem os Acadêmicos: “Afirmam seguir na vida o que se assemelha à verdade, quando ignoram a própria verdade” (*C. Acad.* 2.7.19). De fato, como os Acadêmicos afirmam que algo é verossímil sem conhecerem a suma medida³⁹ que é a verdade? E não se trata de um problema meramente verbal – alerta Agostinho –, pois homens doutos como os Acadêmicos não escolhem as palavras de maneira irresponsável (cf. *C. Acad.* 2.10.24). Portanto, não é a palavra “verossímil”, tampouco a palavra “provável”, um equívoco dos Acadêmicos, mas sim: “Uma importante controvérsia sobre a própria realidade das coisas” (*C. Acad.* 2.10.24).

³⁸ Segundo Brown, Romaniano, a quem o *Contra os Acadêmicos* é dedicado, é um homem rico, que pela amizade com o pai de Agostinho, Patrício, ajudou financeiramente os estudos do jovem. Patrício era um cidadão de poucos recursos, mas sabia que a educação era um dos únicos meios para o sucesso entre os homens. Então, antes da ajuda de Romaniano, ele fez muitos sacrifícios para dar essa educação vital ao filho: andar malvestido e raspar o fundo do tacho. Cf. BROWN. **Santo Agostinho**. RJ: Record, 2006, p. 25.

³⁹ Agostinho mesmo no *Sobre a vida feliz* explica a relação entre a Verdade e a sua medida, a saber: “A Verdade encerra em si uma Suma Medida: da qual procede e à qual se volta inteiramente [...] E essa Suma Medida assim é, por si mesma, não por alguma imposição extrínseca. E sendo perfeita e suma é também a verdadeira Medida” Mais explicitamente: “E tal como a Verdade é gerada pela Medida, assim também a Medida manifesta-se pela Verdade. Por conseguinte, nunca houve Verdade sem Medida, nem Medida sem Verdade” (*De beata uita* 4.34). Pois, o Filho de Deus – escreve Agostinho na mesma passagem – é A Verdade. Quanto ao conceito de “Suma Medida” (ver também, *C. Acad.* 2.1.4 e *De ord.* 2.5.14) Agostinho o retira dos estoicos e dos neoplatônicos e o modifica, ou melhor, o cristianiza. Nas filosofias anteriores a de Agostinho, a medida mostrava a cada coisa o seu modo de ser, demarcando a falta ou o excesso. No entanto, para Agostinho, Deus é a Suma Medida. É nele que todos os seres devem se ajustar, excluindo os excessos e as deficiências. Logo, possuir essa medida/sabedoria é alcançar a beatitude, isto é, a vida feliz. In: AGOSTINHO. **Soliloquios/ A vida feliz**. SP: Paulus, 2010, p. 155.

No terceiro livro do *Contra os Acadêmicos*, Agostinho lança a hipótese de que os Acadêmicos adotaram o ceticismo como forma de manterem em sigilo as verdades da doutrina de Platão (427-347 a.C.), protegidas, então, sob a forma da “verossimilhança”. Ao examinar a história dos Acadêmicos, Agostinho percebe que quando Zenão chegou à Academia, os pupilos de Pólemon (em 269 a.C.), desconfiados, não passaram os ensinamentos de Platão àquele. Depois, Arcesilau (315-240 a.C.), não concordando com a doutrina de Zenão, a qual reduzia tudo às realidades corpóreas, e vendo tal doutrina disseminar-se, resolveu se calar e zelar pela doutrina de Platão como uma dádiva ao futuro⁴⁰. Assim – continua Agostinho –, as teses de Zenão passaram livres por Crisipo até serem contidas por Carnéades, que, sendo “mais penetrante e vigilante que todos os seus predecessores” (*C. Acad.* 3.17.39), chamava de “verossímil” ou de “provável” algumas coisas neste mundo. Ao contrário dos cétricos, Carnéades conhecia a verdade, mas por segurança a ocultava. Enfim, após passar por Antíoco de Ascalona (130-68 a.C.), Filo de Larissa (110-80 a.C.) e Cícero – conclui Agostinho –, é em Plotino que a doutrina mais pura de Platão reapareceu. Porém, foram necessários séculos para que chegássemos a uma doutrina filosófica verdadeira, que não é deste mundo, mas de outro inteligível, que a razão não alcança se Deus, por misericórdia, não instituir em nós a sabedoria divina⁴¹ (cf. *C. Acad.* 3.19.42).

Segundo Almeida, é sintomático que Alípio – um dos interlocutores de Agostinho no *Contra os Acadêmicos* – compare a atitude velada dos Acadêmicos àquela de Proteu⁴². Na mitologia, esta divindade marinha seria responsável por guardar a verdade e jamais revelá-la a quem a consultasse, de modo que a única maneira de forçá-lo à predição era encontrá-lo ao meio-dia, enquanto dormia, e acorrentá-lo, forçando-o à predição. Raivoso se transformava em seres monstruosos. Cabia à pessoa aguentar essas mutações sem esmaecer, que Proteu voltava a sua imagem inicial e anuí a falar a verdade. Na realidade – conclui Almeida –, ao inserir Proteu no *Contra os Acadêmicos*, como revelador da verdade que é protegida ou que se

⁴⁰ É interessante constatar que nas *Retratações*, Agostinho lamenta ter elogiado tanto Platão quanto os Platônicos e os filósofos Acadêmicos, a saber: “De uma maneira que não convém a homens ímpios, sobretudo porque é contra seus grandes erros que devemos defender a doutrina cristã” (*Retract.* 1.1).

⁴¹ Segundo Claudio Moreschini: “O Um-Deus de Agostinho pode, portanto, ser reconhecido, diferentemente do Um de Plotino (e isso vale para todos os neoplatônicos cristãos). Agostinho, com efeito, admite a possibilidade de conhecer a Deus e, portanto, de falar dele, por muito que esse ‘falar’ seja limitado por proposições que são somente em parte positivas; elas, todavia, jamais são uma simples expressão de apofatismo, um convite à mística do inefável”. Cf. MORESCHINI. **História da filosofia patrística**. São Paulo: Ed. Loyola, 2008, p. 457.

⁴² Segundo o poeta grego Homero (IX a.C.), Proteu habitava a ilha egípcia de Faros, em Alexandria (cf. *Ὀδύσσεια* [*Odisséia*], IV, 383-424). Já para o poeta romano, Virgílio (70-19 a.C.), Proteu residia na ilha grega de Cárpatos, no mar Egeu (cf. *Georgicon* [*Geórgicas*], IV, 387-530).

esconde em falsas aparências, Agostinho deprecia a imaginação em relação à razão – o que remonta a Platão, sobretudo ao *Fédon* –, sendo esta, a única capaz de apreender a essência dos objetos sem se atrair pelas falsas aparências (cf. ALMEIDA, 2012a, p.133).

Ao supor, portanto, que, assim como Proteu, os Acadêmicos aderiram ao ceticismo como forma de protegerem a doutrina platônica, Agostinho argumenta que, para eles, é mais fácil manterem a afirmação de que o homem não tem condições de encontrar a sabedoria: “Do que dizer que o sábio não sabe por que vive, como vive, *nem se vive*” (*C. Acad.* 3.9.19, grifo nosso). Para Gilson, Agostinho tem razão, pois é contraditório e incoerente a um homem que se intitula sábio, mas que desconhece a sabedoria; e que pretende, simultaneamente, possuir a sabedoria e ensinar que nada se sabe (cf. GILSON, 2010, p. 86). Ora – como vimos anteriormente –, tal postura acadêmica torna sem utilidade o exercício do filosofar, por dois motivos: primeiro, porque a filosofia, deste modo, não converteria ninguém em sábio, já que seria apenas o estudo da sabedoria e não a sabedoria de fato; segundo, porque seria ilógico convidar os homens a serem sábios, sem a possibilidade de conhecerem a sabedoria.

Nesse momento, então, no terceiro livro do *Contra os Acadêmicos*, Agostinho – trazendo à tona as sementes do seu *cogito* – nos apresenta a conclusão que desmonta o ceticismo acadêmico, a saber: “*Mesmo que não tenhamos certeza da definição, nem por isso ficamos privados do conhecimento, pois sabemos que ela ou é verdadeira ou é falsa. Logo, não ficamos sem nada saber*” (*C. Acad.* 3.9.21, grifo nosso). E mais: “Ou é possível perceber mesmo as coisas falsas, ou tampouco podem perceber-se as coisas que são muito semelhantes às falsas” (*C. Acad.* 3.9.21). Sobre isso, mais tarde, na sua obra *Sobre a Trindade*, escreveria: “Ninguém conhece o que é falso, senão depois que percebe que é falso; e se o conhece, conhece uma verdade, ou seja, sabe ser verdade que aquilo é falso” (*De Trin.* 15.10.17).

Porém, se os Acadêmicos contestassem que a percepção do que é falso não cabe aos sentidos, pois estes não são confiáveis, Agostinho responderia que aos sentidos cabe apenas a percepção do que lhes parece, de modo que só erraríamos se aprovássemos o que parece, mas, antes de qualquer coisa, não poderíamos negar o fato de que nos parece (cf. *C. Acad.* 3.11.24). Convenhamos, o erro não está nos sentidos, eles apenas constataam a verdade diante da sua capacidade, o erro está em aprovarmos antecipadamente o que nos parece verdadeiro. Além disso – exemplifica Agostinho –, estejamos nos acordados ou dormindo, são ou delirando, não podemos negar que três vezes três é nove (cf. *C. Acad.* 3.11.25). Ou mesmo – continua Agostinho –, ao observarmos um remo imerso na água, será verdade aos olhos que o remo está quebrado ou torto, pois seria falso se os sentidos observassem o contrário. E quanto às torres, que parecem estarem em movimento aos olhos dos navegantes; ou quanto as asas das

aves, que parecem mudarem de cor ao serem vistas em ângulos distintos; ou quanto ao sabor que o paladar sente e que é verdadeiro, estando a pessoa acordada ou sonhando, pois é fruto de um conhecimento que não é falaz⁴³ (cf. *C. Acad.* 3.11.26). Ora – conclui Agostinho –, os Acadêmicos resolveriam facilmente este equívoco se, ao invés de continuarem insistindo no ceticismo, apenas dissessem: “Sei que isso me parece assim” (*C. Acad.* 3.16.35). Para Gilson, portanto, nada mais falta à prova agostiniana que conduz à prova da existência de Deus: avaliou e venceu o ceticismo acadêmico, evidenciou a natureza puramente sensível e o caráter puramente inteligível da primeira certeza, atentou à intimidade da consciência e, finalmente, assegurou que o sujeito sabe-se vivente e sabe-se pensante (cf. GILSON, 2010, p. 93).

Todavia, ao terminarmos a análise do *Contra os Acadêmicos*, uma questão ainda nos chama muito a atenção: a semelhança, tanto da noção de *cogito* quanto dos exemplos utilizados por Agostinho ao tratar da questão dos sentidos, com o *cogito* e os exemplos que, treze séculos depois, foram utilizados por René Descartes (1596-1650). Primeiro, quanto à relação dos sentidos com a verdade, Descartes, em 1641, na Primeira Meditação, §8, de sua obra *Meditações sobre Filosofia Primeira*, assim escreveu: “Esteja eu acordado ou dormindo, dois e três juntos são cinco e o quadrado não tem mais que quatro lados⁴⁴. E não parece possível que verdades tão manifestas incorram na suspeita de falsidade ou de incerteza” (DESCARTES, 2013, p. 27). Segundo, quanto ao *cogito*, na mesma obra, porém na Segunda Meditação, §9, lemos: “Mas, que sou, então? *Coisa pensante*. Que é isto? A saber, *coisa que duvida*, que entende, que afirma, que nega, que quer, que não quer, que imagina também e que sente” (DESCARTES, 2013, p. 51, grifo nosso). Já, quatro anos antes, em 1637, no Capítulo 4 do seu *Discurso sobre o método*, Descartes relatou: “Supus que todos os objetos que alguma vez tinham entrado em minha mente quando acordado, não tiveram mais verdades

⁴³ Agostinho aqui parece conhecer a ideia epicurista sobre os sentidos. Segundo Marcondes, o *epicurismo* foi fundado por Epicuro (341-270 a.C.) em Atenas, em 306 a.C. Para eles, a natureza é materialista, atomista e mobilista. Quanto ao conhecimento, estimavam pela experiência imediata: a pré-noção (*πρόληψις: prólēpsis*). Essa percepção inicial dos sentidos servia de pressuposto para conhecimentos posteriores, como será para Agostinho. A ética era para a inteligência prática (*φρόνησις: phrónēsis*), sem conflito entre razão e paixão. O prazer (*ἡδονή: hēdonē*) era-lhes algo natural, se moderado pela razão. Conseguiram, então, a tranquilidade (*ἀταραξία: ataraksía*), e por ela a felicidade (*εὐδαιμονία: eudaimonía*) era obtida. Embora semelhantes aos estoicos, os epicuristas não tiveram, na Antiguidade, a mesma influência. Depois de Epicuro, destacam-se: Filodemo de Gadara (80-45 a.C.) e o romano Tito Lucrecio Caro (98-50 a.C.), pela obra *De rerum natura*. Cf. MARCONDES. **Iniciação à história da filosofia...** RJ: Jorge Zahar Ed., 2006, p. 92-93.

⁴⁴ Este constante desejo de alcançar na metafísica as certezas que são alcançadas na matemática, constituem mais uma das fortes afinidades que Agostinho e Descartes possuem em seus pensamentos. Vejamos, por exemplo, este trecho das *Confissões*, no qual Agostino, que acabara de conhecer Santo Ambrósio, narra seu desejo de encontrar a verdade: “Desejava ter, em relação a fatos não demonstráveis, a mesma certeza com que dizia que sete mais três são dez” (*Conf.* 6.4.6).

que as ilusões de meus sonhos”. Entretanto: “Imediatamente observei que, ainda que desejasse pensar que tudo era falso, era absolutamente necessário que eu, que assim pensei, deveria ser algo; e como observei que esta verdade, *eu penso, logo existo*, era tão certa” (DESCARTES, 2008, p. 36-37, grifo nosso).

Sabendo ou não, o parentesco entre a fórmula posterior de Descartes e o *cogito* de Agostinho é inegável⁴⁵. Agostinho o havia mencionado inúmeras vezes, não só nos seus primeiros diálogos, mas também nas obras subsequentes. No *Contra os Acadêmicos*, como vimos: “O sábio não sabe por que vive, como vive, nem se vive” (*C. Acad.* 3.9.19). No *Sobre a vida feliz*⁴⁶, quando Naviócio é interrogado por Agostinho: “Sabes, pelo menos, que vives? Isso eu sei” (*De beata uita* 2.7). Nos *Solilóquios*, quando a Razão pergunta: “Sabes que pensas? Agostinho: Sei” (*Sol.* 2.1.1). No *Sobre o livre-arbítrio*, onde é nítida a certeza da existência do ser pensante mesmo diante da dúvida: “Para partimos de uma verdade evidente, eu te perguntaria, primeiramente, se existes. Ou, talvez, temas ser vítima de engano ao responder a essa questão? Todavia, não te poderias enganar de modo algum, se não existisses” (*De lib. arb.* 2.3.7). No *Sobre a verdadeira religião*⁴⁷, iniciado em 389 e terminado em 391: “Quem quer que perceba intelectualmente que duvida, percebe uma verdade [...] Não possui, pois, o direito de duvidar da existência da verdade aquele que de um modo ou outro chegou à dúvida” (*De uera relig.* 39.73). E nas *Confissões*: “Mais facilmente duvidaria de estar vivo do que da existência da verdade” (*Conf.* 7.10.16).

⁴⁵ Segundo José Ferrater Mora, já na época de Descartes muitos comentavam as semelhanças e as diferenças entre o *cogito* cartesiano e o *cogito* agostiniano. Por exemplo: “O P. Mersenne indicou a Descartes quão parecido era seu argumento ao que consta em *De ciuitate Dei* [*Sobre a cidade de Deus*], de Santo Agostinho, Livro XI, Capítulo 26 [...]. E uma observação análoga foi feita ao filósofo por um autor hoje desconhecido [...] Arnauld (1612-1694), teólogo francês, um dos autores da *Lógica de Port-Royal*] se referiu a outro texto de Santo Agostinho (por exemplo: *De libero arbitrio* 2.3.7) [...] Como indica Gilson, Arnauld aproximou esse texto a um que se encontra nas *Meditações metafísicas*, sobre o problema da distinção entre corpo e alma. O mesmo Arnauld, em carta a Descartes de 03 de junho de 1648, indicou outro texto de Santo Agostinho, o *De Trinitate*, livro X, Capítulo 10, número 12 [...]. Em diferentes respostas a estas observações, Descartes não indicou se havia encontrado tais passagens anteriormente a suas próprias fórmulas [...] As opiniões seguem divididas entre aqueles que acham Descartes um agostiniano, pelo menos nesse ponto capital, e aqueles que declaram que não há nenhum vínculo entre as duas doutrinas”. Cf. MORA. **Dicionário de filosofia de bolsillo**. Madrid: Alianza, 1999, p. 129-132.

⁴⁶ Conforme Gilson, em *Sobre a vida feliz* – diferente do que vemos em outras obras – o *cogito* de Agostinho apresenta-se distante do *cogito* cartesiano. Primeiro, por analisar não o pensamento, mas a vida. Segundo, por concluir o argumento do *cogito* com a afirmação da existência do corpo; que na doutrina cartesiana, de maneira diferente, será eliminado como o tipo próprio da coisa posta em dúvida. Cf. GILSON. **Introdução ao estudo de santo Agostinho**. SP: Paulus, 2010, p. 90.

⁴⁷ Para Almeida, a expressão *uera religio* já aparece nas obras *Apologeticum* do bispo cartaginês Tertuliano (160-220), e nas *Diuinae Institutiones*, do filósofo cristão Lactânio (240-320). Cf. ALMEIDA. Agostinho de Hipona e as ambivalências do seu filosofar. **Veritas**, Porto Alegre, v. 57, n. 2, maio/ago. 2012b, p. 198.

No entanto, é em suas obras posteriores que o *cogito* de Agostinho se articula com mais vigor, como podemos verificar em *Sobre a Trindade*: “Quem, porém, pode duvidar que a alma vive, recorda, entende, quer, pensa, sabe e julga? Pois, mesmo se duvida, vive [...] se duvida, entende que duvida [...] se duvida, pensa”. E mais: “Ainda que duvide de outras coisas não deve duvidar de sua dúvida. Visto que se eu não existisse, seria impossível duvidar de alguma coisa” (*De Trin.* 10.10.14). E ainda no *Sobre a Trindade*: “Nada há presente na mente, senão quando nisso ela pensa, a ponto que nem mesmo a própria mente, pode estar presente a si mesma, a não ser pensando-se em si mesma” (*De Trin.* 14.6.8b). Para Gilson, o *cogito* cartesiano encontra manifestadamente aqui sua origem⁴⁸ (cf. GILSON, 2010, p. 156). Por fim, é na obra *Sobre a cidade de Deus*, iniciada em 413 e terminada só em 426, que o *cogito* agostiniano recebe a sua expressão mais conhecida, que resolvemos destacar: “É coisa absolutamente certa que sou, que conheço e que amo. Nestas verdades nenhum receio tenho dos argumentos dos acadêmicos que dizem: Que será se te enganares? *Pois se me enganar, existo (Si enim fallor, sum)*” (*De ciu. Dei* 11.26, grifo nosso).

Aqui podemos, inclusive, verificarmos outra semelhança entre o pensamento de Agostinho e o pensamento de Lacan. Ao concluir que é exatamente o *fallor*, isto é, o “falhar”, o “engano”, a “dúvida” etc., que prova a nossa existência, na fórmula *si enim fallor, sum* – a mais representativa do *cogito* agostiniano –, Agostinho nos remete a Lacan. Este, leitor de Agostinho, a quem muitas vezes chamava de precursor da psicanálise⁴⁹, repetia constantemente: “Penso, logo hesito” (*Je pense, donc j’hésite*). Para Almeida, em um primeiro momento, podemos achar um absurdo que tanto Agostinho quanto Lacan afirmem que o pensamento necessita sobremaneira da dúvida, do erro e da hesitação, mas, por outro lado: “Não podemos negar que todo o pensamento é acompanhado de perguntas, de erros, de extravios, de paradoxos, de perplexidades, de indeterminações, de indecisões, de hesitações. De dúvida” (ALMEIDA, 2012a, p. 142). Portanto – completa Almeida –, mesmo sob a

⁴⁸ Para Gilson, o que resta ao confrontarmos a doutrina de Descartes com a de Agostinho é a percepção de que em ambas: “A dúvida cética é uma doença de origem sensível para a qual a evidência do pensamento puro é o remédio, e essa primeira certeza abre a rota que [...] conduz à prova da existência de Deus”. Cf. GILSON. **Introdução ao estudo de Santo Agostinho**. SP: Paulus, 2010, p. 93. Descartes – redizendo Agostinho – confirma Gilson: “Tinha descoberto uma [proposição] que sabia ser verdadeira [*cogito ergo sum*], pensei que poderia igualmente descobrir a base desta certeza [...] fui levado a inquirir de onde tinha aprendido pensar em algo mais perfeito que eu [...] Claramente reconheci que tenho que obter esta noção de alguma natureza que em realidade é mais perfeita [...] e que possui até dentro de si mesma todas as perfeições [...] isto é, numa única palavra é Deus”. Cf. DESCARTES. **Discurso sobre o método**. RJ: Vozes, 2008, p. 37-38.

⁴⁹ Em uma passagem dos *Escritos* (1966), ao tratar das questões sobre o ciúme no texto *Agressividade em psicanálise*, Lacan acentua: “Santo Agostinho antecipou à psicanálise”. Cf. LACAN. **Escritos**. RJ: Jorge Zahar Ed., 1998, p. 117.

sombra dogmática e totalitária que caracteriza sobremaneira a doutrina de Agostinho: “Os meandros de sua *escrita* e as flexuosidades do raciocínio obrigam-no a apelar para a dúvida e o engano como *meios* através dos quais o sujeito ainda possa dizer: ‘eu sou, eu existo’”. E mais: “O que está em jogo aqui é, precisamente, a multiplicidade de interpretações, de representações e significações que todo desejo – na sua tensão essencial – não cessa de acarretar e de alimentar” (ALMEIDA, 2012a, p. 147, grifo do autor).

Não esqueçamos, também, que Agostinho era um retórico, no sentido clássico do termo, de maneira que é natural que sua dialética seja construída por paradoxos ou por ambivalências, como constata Marrou: “Mas – dialético da ambivalência – embora, por vezes, tenha pecado pela palavra, não esqueçamos, contudo, que muito lhe será perdoado, pois esse pensador é também, como o fora Platão, um artista do verbo” (MARROU, 1955, p. 63). Para Almeida, portanto, na doutrina de Agostinho não há como conceber a verdade sem a mentira, a veracidade sem a falsidade, o racional sem o irracional e a vontade de verdade sem a vontade de engano: “É aí que habita o sujeito, que é um sujeito da fala, então, um sujeito da falta, da lacuna, da hiância, da incompletude, da angústia, da tensão, do desejo e do gozo, o gozo fálico do ‘ainda não’.” (ALMEIDA, 2012a, p. 148).

Agora, permanece a questão: Se, no *Contra os Acadêmicos*, Agostinho provou a existência da verdade pela certeza de que o pensamento necessita sobremaneira da “dúvida”, do “erro” e da “hesitação” – *si enim fallor, sum* –, como provar, no entanto, que a verdade é acessível ao homem? Eis, pois, o que Agostinho desenvolverá nos *Solilóquios*. Assim, voltando-se ao que aprendera com os platônicos e ao que confirmara com a Bíblia, Agostinho trará à tona a sua doutrina da “iluminação interior”.

2.3 OS *SOLILÓQUIOS* E A DOCTRINA DA “ILUMINAÇÃO INTERIOR”

Ao verificar o intenso desejo de conhecer a alma e a Deus, que Agostinho declara nas primeiras linhas dos *Solilóquios*⁵⁰, afirmando que este conhecimento é superior ao conhecimento sensível e mais prazeroso que o conhecimento científico, a Razão agostiniana lhe promete mostrar: “Deus à tua mente como o sol se mostra aos olhos” (*Sol.* 1.6.12). Como notamos que o sol existe, brilha e ilumina, devemos notar também – recomenda a Razão –, que Deus existe, é conhecido e faz com que as demais coisas sejam conhecidas (cf. *Sol.* 1.8.15). Na doutrina agostiniana, então, todos os outros conhecimentos só podem ser apreendidos por obra de um conhecimento maior, neste caso, por obra de Deus. Por isso, ao ver Agostinho reafirmar o seu desejo para com a possibilidade de conhecer a alma e a Deus, a Razão, imediatamente, lhe ensina só haver um caminho que o leve a alcançar o que deseja, a saber: “Conhece-te a ti mesmo e a Deus” (*Sol.* 1.8.15).

Ora, ao trazer à tona a condição de mostrar Deus ao pensamento como o sol se mostra aos olhos, Agostinho nos apresenta a sua doutrina da “iluminação”⁵¹. Segundo Gilson, esta doutrina resume toda a teoria do conhecimento agostiniana: assim como o sol é a fonte de luz que ilumina as coisas para nossa vista, Deus é a fonte da verdade que ilumina as ciências inteligíveis para o nosso pensamento (cf. GILSON, 2010, p. 160). Não é por acaso, então, que a Razão se propõe a ensinar Agostinho a se conhecer e a conhecer a Deus, pois se trata da mesma busca, isto é, do mesmo processo de conhecimento em direção à verdade. Então, para Marrou: “Deus é o Sol divino que ilumina nosso espírito, aquece o nosso coração e leva-nos à verdade” (MARROU, 1955, p. 70). Entretanto, se o ponto de partida de Agostinho, ao seguir o conselho de Sócrates (470-399 a.C.), é conhecer a si mesmo, logo após – alerta Gilson – sua

⁵⁰ Os *Solilóquios* ainda são frutos das reflexões que se iniciaram no outono de 386 em Cassiciaco. Esta obra divide-se em dois livros de 35 capítulos, 15 no primeiro livro e 20 no segundo. Agostinho conceberia um terceiro que trataria da inteligência em relação à imortalidade da alma – curiosamente um suplemento dos *Solilóquios*, publicado depois, após seu batismo em 28 de abril de 387, intitulou-se *De immortalitate animae*. Além disso, embora os *Solilóquios*, também caminhem por perguntas e respostas, são diferentes de todos os outros diálogos agostinianos, pois como o título sugere: trata-se de um diálogo consigo mesmo – de *solus*: “solitário” e *loqui*: “falar” –, pelo qual, em primeira pessoa, Agostinho narra o que se passa em sua consciência, de forma lógica, o que difere o solilóquio do monólogo interior.

⁵¹ A doutrina da “iluminação” agostiniana está ligada profundamente à teoria da “reminiscência” e à doutrina do “mestre interior”. Entretanto, conscientes disso, trataremos com ênfase nesse momento da doutrina da “iluminação”. Logo mais, no *Sol.* 2.20.35, trataremos da teoria da “reminiscência” platônica e suas diferenças com a memória agostiniana. E no capítulo seguinte, incluiremos a doutrina do “mestre interior”.

doutrina afirmará que conhecer a si mesmo é se conhecer como imagem de Deus, ou seja, é conhecer Deus (cf. GILSON, 2013, p. 148).

Não obstante, o certo é que Agostinho não faz equivaler Deus e o interior do homem. Para ele, é o método da introspecção, da interiorização, ou da “iluminação interior”, que permite descobrir a verdade, isto é, Deus. Lembremos, pois, desta célebre passagem da obra intitulada *Sobre a verdadeira religião*: “Não saias de ti, mas volta para dentro de ti mesmo, a Verdade habita no interior do homem (*in interiore homine habitat ueritas*). E se não encontras senão a tua natureza sujeita a mudanças, vai além de ti mesmo”. E mais: “Em te ultrapassando, porém, não te esqueças que transcendes tua alma que raciocina. Portanto, dirige-te à fonte da própria luz da razão”. E, por fim: “Foi ele que te fez encontrá-la, não com fruição carnal e baixa, mas com sumo deleite espiritual. Tudo para que o homem interior (*interior homo*) se harmonize com Aquele que nele habita” (*De uera relig.* 39.72).

É demasiado interessante, também, constatarmos que um ano antes dos *Solilóquios*, tanto no *Contra os Acadêmicos* quanto no *Sobre a vida feliz*, ambos de 386, Agostinho já havia – mesmo que de forma velada no primeiro diálogo e de forma mais nítida no segundo – indicado a sua doutrina da “iluminação”: “Quem pode mostrar-nos a verdade? [...] *só uma divindade pode mostrar ao homem a verdade*”. E confessa: “Ao longo desta nossa discussão não ouvi nada mais agradável, mais profundo e mais provável e, se esta divindade, como espero, nos assiste, nada mais verdadeiro” (*C. Acad.* 3.6.13, grifo nosso). E no *Sobre a vida feliz*: “Certo impulso interior que nos convida a lembrar-nos de Deus, a buscá-lo, a sentir sede dele, sem nenhum fastio, jorra em nós dessa mesma fonte da Verdade. *É luz que esse misterioso sol irradia em nossos olhos interiores*”. E mais, já mencionando a doutrina do “mestre interior”: “É dele que procede tudo o que proferimos de verdadeiro” (*De beata uita* 4.35, grifo nosso).

Ao examinarmos, porém, mais detalhadamente a doutrina da “iluminação interior” de Agostinho, verificamos que, em um primeiro momento, ela se serve da comparação platônica do Bem, o sol do mundo inteligível, como o sol físico que ilumina o mundo sensível. Fórmula que foi transmitida para Agostinho pelos platônicos, e que a encontramos no Livro VI de *A República*, a saber: “Tal como se pode pensar corretamente que neste mundo a luz e a vista são semelhantes ao Sol [...], da mesma maneira é correto considerar a ciência e a verdade, ambas elas, semelhantes ao Bem” (508e). E também nas primeiras páginas do Livro VII da mesma obra, quando Sócrates, após a famosa passagem da “Alegoria da caverna”, explica a Glauco, seu interlocutor, que uma vez avistada a ideia do Bem, compreendemos que é ela a causa do quanto há de justo e belo, assim: “No mundo visível, foi

ela que criou a luz, da qual é senhora; e que no mundo inteligível, é ela a senhora da verdade e da inteligência, e que é preciso vê-la para se ser sensato na vida particular e pública” (517b).

Agora, não podemos esquecer que Agostinho apenas se alimenta desta fórmula platônica, porque consegue relacioná-la ao Evangelho. É do Evangelho segundo o apóstolo João, inclusive, que Agostinho tira a ideia de um Deus que é fonte de luz, a saber: “Ele era a luz [o Bem, o Verbo] verdadeira que ilumina todo o homem” (Jo 1:9). Não é por acaso, pois, que Agostinho se refira frequentemente a Deus como “Pai da luz inteligível” ou como “Pai do nosso desvelo e iluminação” (cf. *Sol.* 1.1.2). Segundo Gilson, tais denominações foram conservadas em toda a Idade Média (cf. GILSON, 2010, p. 162). Além disso, é relevante atentarmos que Agostinho, logo após a descoberta – antes no texto platônico e depois no Evangelho segundo João – de que o Deus é a luz inteligível que ilumina todo o homem, trata rapidamente de ressaltar que a luz de Deus vai muito além da luz do sol, que apenas ilumina o mundo sensível.

Ao voltarmos aos *Solilóquios*, vemos a Razão fazer um questionamento interessante: Não seria um atrevimento dos olhos, tão envoltos em prazeres corporais, quererem ver ao sol/Deus? (cf. *Sol.* 1.9.16). Para a Razão, muitos são os momentos em que, por fraqueza dos nossos olhos, eles não aguentam olhar o sol diretamente e acabam desviando o olhar e buscando a sombra, já que a luz intensa lhes ofusca a visão (cf. *Sol.* 1.10.17). Quanto a isso, assim afirma a Razão agostiniana: “Há olhos tão sãos e vivos que, ao se abrirem, fixam-se no próprio sol sem nenhuma perturbação, ao passo que outros são feridos pelo próprio brilho que desejam imensamente ver” (*Sol.* 1.13.23). Ora, para os que possuem “olhos sãos” é suficiente crer, esperar e amar, já para os que não possuem, é necessário um método ordenado para que possam ver à luz sem ferir a vista. Este método – explica a Razão – é o mesmo pelo qual bons professores guiam seus discípulos à sabedoria, mostrando-lhes certas coisas que não brilhem por si mesmas, mas que pela luz podem ser vistas, como uma roupa ou uma parede. Em seguida, tais professores colocam seus discípulos diante do ouro ou da prata, matérias que, ainda que não brilhem por si mesmas, resplendem a luz. Depois, mostrar-lhe-ão o fogo, os astros, a lua, a aurora e o amanhecer. Até que, cada um, mediante as suas condições, poderá, mais cedo ou mais tarde, contemplar a luz do sol sem perturbação e com grande prazer (cf. *Sol.* 1.13.23). Eis, pois, o que na doutrina agostiniana conhecemos como sendo a “dialética de gradativa ascensão a Deus⁵²”.

⁵² A dialética da gradativa ascensão a Deus é tratada de forma mais elaborada nas *Confissões* 7.17.23.

Ao ouvir sobre este método ordenado descrito pela Razão, é lógico que Agostinho, desejando ardentemente conhecer a Deus sem temer a rigorosidade que a tarefa da “ascensão” lhe impõe, se entrega à Razão para que esta o guie. Então, ela o orienta: “Não sei de outra coisa senão a única que posso prescrever-te: devemos evitar inteiramente as coisas sensíveis e precaver-nos muito, enquanto vivemos neste corpo” (*Sol.* 1.14.24). O fato é que, para a Razão, estamos presos ao corpo. No entanto, devemos cuidar das asas, de modo que estejam íntegras e perfeitas durante a trajetória das trevas à luz. Esta luz, por sua vez, só será apresentada a quem não estiver fechado nesta gaiola – isto é, neste corpo –, a não ser que ajamos de tal modo que esta gaiola seja rompida. Por isso, conclui a Razão: “Quando estiveres em tal condição que absolutamente nada do que é terreno te cause deleite, acredita-me, naquele momento, naquele instante verás o que desejas” (*Sol.* 1.14.24).

Ora, para Agostinho, o ato do conhecimento – explicado pela doutrina da “interioridade” – se dá pela combinação entre os sentidos corporais, o pensamento e a “iluminação divina”. O primeiro passo, então, para conhecermos, segundo a doutrina de Agostinho, manifesta-se com os sentidos corporais, que animados pelo pensamento, captam algum objeto exterior, e os órgãos sensoriais sofrem suas ações. Imediatamente, por sua atividade própria, a alma extrai uma imagem interior semelhante ao objeto exterior. A isso, chamamos de “sensação”. Mas sendo estes objetos exteriores instáveis, as informações que as sensações nos dão deles não podem ser chamadas de conhecimento, já que conhecer, para Agostinho, é apreender pelo pensamento um objeto que não muda. Ora, o conhecimento verdadeiro, nesta doutrina, trata de realidades inteligíveis e não de realidades sensíveis, necessárias e não contingentes, imutáveis e não alteráveis, eternas e não passageiras.

Agora, se todos os conhecimentos derivam das sensações, do que vimos ou do que imaginamos a partir do que vimos, o certo é que em um outro momento caberá ao pensamento classificá-lo como verdadeiro ou não. Mas de onde ele tira esta verdade que o permite classificar? Como explicar a presença da verdade na alma? Ou ainda, como havia perguntado a Razão agostiniana: “Não é certa impudência dos olhos quererem ver aquele sol?” (*Sol.* 1.9.16). Partindo da certeza que não são as experiências sensíveis que podem ensinar alguma verdade, e sendo os sujeitos também instáveis, a resposta destas questões está na necessidade que a razão tem em buscar a verdade transcendendo a si mesma, ou seja, a razão deve buscar acima da razão a verdade que deseja.

É esse o momento exato que, para Agostinho, se aplica a “iluminação divina”. Assim – recriando um exemplo que se utiliza Gilson –, consideremos que nos lembramos da arquitetura de nossa cidade natal e, a partir desta lembrança, imaginamos a arquitetura de

outra cidade próxima que não conhecemos. Ora, para tal conjectura, o pensamento não necessita da “iluminação divina”. No entanto, se elencamos que as lembranças da nossa cidade natal são superiores a de qualquer outra cidade, passamos a fazer um julgamento de verdade, e aí sim podemos ter a certeza que a “iluminação divina” intercedeu (cf. GILSON, 2010, p. 183). Como vemos, a experiência nos ensina o que são as coisas – o que é uma cidade, um livro ou um homem –, formulando leis ou definindo os tipos, mas só a “iluminação” é que pode formar noções, ou regras, e classificá-las como verdadeiras ou falsas.

Portanto, quando se trata de julgarmos se algo é verdadeiro ou não, o pensamento não pode resolver, sendo necessário, então, receber a verdade, que está em nós, mas nos excede; porque, na realidade, a verdade é Deus. Ora, o objetivo da doutrina da “iluminação interior” é, evidentemente, explicar a presença de Deus em nós, por isso ela define Deus como o sol inteligível pelo qual a razão vê a verdade. Para Gilson, esta é uma questão definitiva da doutrina agostiniana, a saber: se um dia cessar no homem a permanente “iluminação divina” da verdade, também cessará suas ações e sua existência (cf. GILSON, 2010, p.170). No fundo, então, o que Agostinho deseja explicar é que essa realidade divina é mais interior a nós mesmos do que nosso próprio interior. É por isso – conclui Gilson – que todas as vias que Agostinho traça para chegarmos a Deus vão do exterior ao interior e do interior ao superior (cf. GILSON, 2013, p. 145).

Não foi sem sentido, portanto, que a Razão agostiniana apresentou nos *Solilóquios* uma ordem – lembramos aqui da dialética de gradativa ascensão a Deus –, a qual indo do exterior ao interior e deste ao superior, ensinou a visão a se acostumar lentamente com a luz do sol, para que, mais cedo ou mais tarde, pudesse contemplá-lo (cf. *Sol.* 1.13.23). Depois, comparando o corpo a uma gaiola, alertou para o fato de que fechados nela não poderemos ver a luz, a não ser que possamos rompê-la e escaparmos (cf. *Sol.* 1.14.24). Assim, ao analisarmos tais passagens, verificamos que por mais profundamente que tenha sofrido a influência do platonismo – como, por exemplo, as consequências que derivaram da definição de que um homem é uma alma que se serve de um corpo⁵³, contida no *Alcibíades* de Platão e retomada por Plotino (cf. *Enéadas* 6.7.5) – Agostinho repetia muitas vezes que as relações atuais da alma com o corpo não são mais o que eram outrora. Segundo Gilson, embora, para

⁵³ Gilson chama atenção para esta questão importante: “Quando fala simplesmente como cristão, Agostinho toma o cuidado de lembrar que o homem é a unidade da alma e do corpo; quando filosofa, recai na definição de Platão. Bem mais, retém essa definição com as consequências lógicas que ela comporta, a principal das quais é a transcendência hierárquica da alma sobre o corpo.” Cf. GILSON. **A filosofia na Idade Média**. SP: Martins Fontes, 2013, p. 143.

Agostinho, o corpo ainda fosse a prisão da alma, e o primeiro objetivo de nossa vida moral ainda fosse nos libertarmos deste corpo, a origem disso era outra, a saber: o corpo do homem tornou-se a sua prisão por efeito do pecado original (cf. GILSON, 2013, p. 150).

No entanto, não podemos deixar de verificar que algumas passagens tratadas nos *Solilóquios* até aqui nos remetem à “Alegoria da caverna” de Platão⁵⁴. Gilson, que também notou tal semelhança, escreveu: “Toda a Alegoria da caverna é também resumida por Agostinho nos *Solilóquios* 1.13.23” (GILSON, 2010, p. 160). Como sabemos, a “Alegoria da caverna” de Platão trata, de maneira metafórica, do processo de descoberta da verdade filosófica pelo homem que se encontra prisioneiro da ignorância. Sócrates constrói uma imagem – a da caverna – para explicar a Glauco, seu interlocutor, o desenvolvimento pelo qual o indivíduo passa a deixar a visão do senso comum para enxergar o Bem e a Verdade. É interessante considerarmos que já no *Contra os Acadêmicos*, em 386, ou seja, um ano antes dos *Solilóquios*, Agostinho escrevendo a Romaniano afirmou: “É ela [a filosofia] que promete mostrar *em toda claridade* o Deus verdadeiro e secretíssimo e já o faz entrever *como que através de nuvens transparentes*” (*C. Acad.* 1.1.3, grifo nosso).

Nos *Solilóquios*, como vimos, quando a Razão agostiniana comparou o corpo a uma gaiola, ela assim recomendou: “É necessário que nossas asas estejam íntegras e perfeitas para voarmos destas trevas àquela luz” (*Sol.* 1.14.24). Ou antes, quando explicou isto a Agostinho: “Os olhos do corpo, ainda que estejam sãos, com frequência são reverberados pela luz solar e se desviam dela buscando a sombra” (*Sol.* 1.10.17). Tais citações nos levam diretamente a esta passagem da “Alegoria da caverna”, contida na obra *A República* de Platão: “E se o forçassem a olhar para a própria luz, não achas que os olhos lhe doeriam, que ele viraria as costas” (515d). Também nos *Solilóquios*, quando Agostinho tratou da gradativa educação dos olhos para que se habituassem à luz do sol (cf. *Sol.* 1.13.23), nos lembramos da descrição platônica das etapas que gradualmente o homem, que morava na escuridão, galga até conseguir acarar a luz do sol: primeiro o homem deve distinguir as sombras, em seguida as imagens dos objetos refletidos na água, para depois, durante a noite, contemplar as estrelas, os astros e a lua e, finalmente, durante o dia contemplar o Sol (cf. 516a-b).

⁵⁴ Em síntese, a “Alegoria da caverna” descreve um momento da vida de alguns homens que se encontram no fundo de uma caverna, de costas para a entrada, acorrentados, a observarem as sombras das pessoas que passam refletidas na parede da caverna pela luz do sol. Até que um dia, um dos homens, livrando-se das correntes, vira-se em direção à entrada da caverna, de onde vinha a luz do sol, mas com muita dificuldade de enxergar retorna ao fundo da caverna. Depois, ao tentar novamente, à medida que caminha para fora vai abrindo os olhos devagar até que consegue sair. Ao ver lá fora o mundo real, volta para avisar seus companheiros. Estes, porém, não acreditando no que ele diz, o matam (cf. *A República* 514a-517d).

Ora, se ao final do primeiro livro dos *Solilóquios*, a Razão afirma que a verdade não pode ser encontrada nas coisas mortais (cf. *Sol.* 1.15.29), não é estranho, pois, que Agostinho inicie o segundo livro examinando a falibilidade dos sentidos. Para isso, ele retoma os antigos exemplos já citados no *Contra os Acadêmicos* (cf. *C. Acad.* 3.11.26) e insere alguns novos, a saber: o movimento das torres de faróis que enganam os navegadores, o remo imerso na água que parece quebrado ou torto, as ilusões do sonho que faz a pessoa ver o que não existe, o rosto no espelho que faz a pessoa dizer que aquela imagem é semelhante a ela e não o contrário, bem como os enganos causados frequentemente pelas percepções do olfato, do paladar e do tato (cf. *Sol.* 2.6.11-12). E mais, há coisas que só são verdadeiras se forem falsas, como as fábulas, as pinturas, as esculturas, as imagens refletidas no espelho e os atores⁵⁵. Como sabemos, não são tais verdades que interessam a Agostinho.

Ao compreender isso, portanto, a Razão agostiniana o faz enxergar que a verdade, sendo Deus, permanece para sempre, resistindo inclusive a nossa morte corporal. Claro, porque se, por um lado, há coisas que estão no sujeito e que, por isso, podem mudar, por outro, há coisas que constituem os próprios sujeitos. Assim, mesmo que morra o sujeito, a verdade não morre; e sendo a verdade imortal, a alma, que a contém, também será imortal. É por isso que a Razão, com estas palavras, insiste com Agostinho: “Crieia na verdade; ela clama que habita em você e que é imortal e que sua sede não lhe pode ser tirada pela morte corporal. Afasta-te de tua sombra; volta-te para ti mesmo” (*Sol.* 2.19.33). Convenhamos, ao nos afastarmos da nossa sombra e nos voltarmos a nós mesmos – outra maneira de entendermos o “liberta-se do corpo” (cf. *Sol.* 1.14.24) e “conhece-te a ti mesmo” (cf. *Sol.* 1.8.15) – encontraremos a Deus, a verdade imutável. Ora, conhecer a nós mesmos é o mesmo que conhecer a Deus. Neste sentido, assegura Gilson: “O nosso pensamento é memória de Deus e o conhecimento que aí se encontra é inteligência de Deus” (GILSON, 2013, p. 148).

É sintomático, pois, o fato de Agostinho terminar os *Solilóquios* tratando do tema da memória e, conseqüentemente, do esquecimento. Curiosamente, tais temas que agora Agostinho encerra os *Solilóquios* são os mesmos que ele abriu essa obra. Assim, se voltarmos às primeiras linhas desse diálogo, verificaremos a Razão agostiniana insistindo para que Agostinho não confie na memória e registre tudo por escrito, a saber: “Onde guardarás isso para continuar a tratar de outros assuntos? *Agostinho*: Certamente na memória. *Razão*: Mas ela é assim tão poderosa que possas guardar fielmente tudo o que pensas” (*Sol.* 1.1.1).

⁵⁵ Nos *Solilóquios* (2.10.18), Agostinho cita o ator de comédias romano Róscio (c. 126-c. 62 a.C.), que já havia feito o papel de Hécuba, de Príamo, de Heitor, de Andrômaca, de Hércules e de muitos outros personagens.

Agora, no último capítulo dos *Solilóquios*, Agostinho distingue três situações de esquecimento, a saber: (a) quando nos esquecemos de algo e os outros começam a sugerir muitas coisas com a intenção de nos ajudar. Mas, mesmo assim, não nos vem à mente o que desejamos lembrar. Ora, nesse caso, não se trata de um esquecimento total, pois sabemos que o que desejamos lembrar não é o que sugerem os que nos ajudam. Não vemos a verdade, mas também não somos enganados e nem induzidos ao erro ou à mentira, já que sabemos o que buscamos; (b) ou quando alguém nos recordar de algo que fizemos quando nascemos, ou mesmo quando éramos muito pequenos, passamos a acreditar, pois não lembramos mais daquele tempo; (c) ou mesmo quando encontramos uma pessoa que conhecemos com certeza, mas não conseguimos lembrar como ou de onde a conhecemos. Mas, ao menor indício dado por tal pessoa, recordamos de tudo (cf. *Sol.* 2.20.34).

Para Agostinho, a recordação da verdade que desejamos saber, se dá de maneira idêntica a este último exemplo de esquecimento, já que a questão do conhecimento no pensamento agostiniano é compreendida pela doutrina da “interioridade”. A propósito, assim são os sujeitos bem instruídos nas artes liberais⁵⁶, dado que eles: “Aprendendo, as revolvem e, de certo modo, as escavam, pois sem dúvida estavam soterradas neles pelo esquecimento” (*Sol.* 2.20.35⁵⁷). E estes só estarão satisfeitos quando contemplarem toda a face da verdade, que de algum modo já está projetada nas artes liberais. Não nos esqueçamos, porém, que falsas formas que sempre acompanham os que investigam podem induzi-los ao erro. Aí estão as enganosas imaginações que devem ser evitadas, pois elas variam conforme se mude o espelho do pensamento, enquanto a verdade está lá, una e imutável. É por isso que mesmo que a imaginação leve aos olhos tais formas falsas, a mente interior sabe o que busca e busca a verdade. Com efeito, são estas as últimas palavras da Razão agostiniana nos *Solilóquios*: “Deus estará presente conosco que procuramos, o qual promete sem mentira alguma, para depois deste corpo, outro felicíssimo e pleníssimo da verdade” (*Sol.* 2.20.36).

Vale aqui, aprofundarmos algumas questões para entendermos melhor em que consiste essa doutrina da “interioridade” no pensamento de Agostinho. Em princípio, sabemos

⁵⁶ Gilson ressalta que as *artes libero dignae*, são as artes não servis e dignas de um homem livre. São elas, portanto, o primeiro conhecimento a que deve ser instruído um chefe de Estado, pois este deve ser, acima de tudo, um bom orador. Cf. GILSON. **A filosofia na Idade Média**. SP: Martins Fontes, 2013, p. 202.

⁵⁷ Essa mesma ideia, tratada por alguns autores como uma alusão à teoria da “reminiscência” platônica, está também do diálogo *De quantitate anima* (*Sobre a grandeza da alma*), de 387 a 388, a saber: “És de parecer que a alma não traz consigo nenhuma arte, e eu, pelo contrário, sou de opinião que traz consigo todas as artes; e o que se chama aprender nada mais é que recordar” (*De quant. anim.* 20.34). Cf. AGOSTINHO. **Contra os Acadêmicos/ A Ordem/ A Grandeza da Alma/ O Mestre**. SP: Paulus, 2008, p. 297-298.

que na parte externa da alma há signos, isto é, sinais, de que a alma se apodera e, voltando para dentro de si, consulta a verdade de tais signos. Portanto, se é de fora que a alma recebe esses sinais, é sempre no interior que lhes retém a substância. Isso nos leva a deduzir que é somente de si mesmo que o pensamento obtém a verdade que aparentemente recebeu de fora. Segundo Gilson, embora não exista um único texto em que Agostinho afirme a preexistência da alma, poderíamos pensar que a doutrina de Agostinho se refere à mesma ideia platônica que se convencionou chamar de “inatismo” (cf. GILSON, 2010, p. 147). O “inatismo” consiste em aceitar que a alma encontra tudo dentro de si mesma, sem receber nada de fora. Porém, ao se unir ao corpo, as ideias que a alma possuía desde o seu nascimento foram esquecidas, e agora necessitam ser relembradas. Por isso, para Platão, aprender é relembrar.

Tanto no *Fédon* quanto no *Mênon* podemos ler sobre essa ideia platônica. Naquele, Sócrates afirma: “O nosso saber não é outra coisa que reminiscência [...] em tempos anteriores, tenhamos aprendido aquilo de que, presentemente, nós nos recordamos” (72e). E no *Mênon*, Sócrates – mediante algumas figuras desenhadas na areia e a um ordenado interrogatório – faz com que um jovem escravo, sem formação em matemática, defina corretamente verdades geométricas⁵⁸. Assim, parecendo extrair de seu íntimo tais verdades, Sócrates conclui que o jovem já possuía a ciência matemática e que esta apenas aguardava para vir à consciência, pois sendo a alma imortal não há o que ele não tenha aprendido. Portanto, segundo Sócrates: “Não é de admirar ser possível a ela [a alma] rememorar aquelas coisas justamente que já antes conhecia [...] Pois, pelo visto, o procurar [τὸ ζητεῖν (*to zētein*)] e o aprender [τὸ μανθάνειν (*to manthanein*)] são, no seu total, uma rememoração [ἀνάμνησις (*anamnēsis*)]” (81c-d).

De acordo com Gilson, se nos *Soliloquios*, Agostinho não recusa totalmente o “inatismo” platônico, fazendo inclusive o uso das palavras “esquecimento”, “lembrança” e “reminiscência”, o certo é que na doutrina agostiniana definitiva: “A reminiscência platônica encontra-se totalmente liberada da hipótese da preexistência da alma” (GILSON, 2010, p. 149). O que ocupa a mente de Agostinho, portanto, não são as questões acerca desta hipótese platônica, já que os conhecimentos que podem ser recordados – como ocorre na experiência descrita no *Mênon* – são apenas os conhecimentos inteligíveis, como os da geometria, por exemplo. Agora, isso é bem diferente quando tratamos de conhecimentos que o sujeito adquiriu através dos sentidos, como são os da medicina, por exemplo, para o qual a

⁵⁸ Essas verdades geométricas pertencem ao teorema de Pitágoras de Samos (c. 530-?), o qual definiu que em um triângulo retângulo o quadrado da hipotenusa é igual à soma dos quadrados dos catetos.

experiência é imprescindível. No fundo, Agostinho procura comprovar que o pensamento alcança a verdade, mas que ele não é o autor verdade. Em sua doutrina, ao contrário da doutrina de Platão – pois para este o conhecimento é um dom original e eterno da alma –, em todo conhecimento verdadeiro há um elemento cuja origem não está somente nas coisas nem somente em nós mesmos, mas em Deus. Para Agostinho, então, a verdade está em nós desde o nosso nascimento, mas sendo anterior a nós, não nasceu conosco, nem está dentro de nós, embora a encontremos interiormente, pois a verdade vem de Deus.

Enquanto, para Platão, é no passado que buscamos a verdade, para Agostinho, a memória se dá no presente. Assim, quando analisamos a questão do conhecimento na doutrina agostiniana, verificamos que diferentemente de Platão, para quem as lembranças descobrem a verdade outrora depositada na alma, Agostinho afirma que a luz divina é perpetuamente presente na alma. Isso porque a visão das coisas na luz de Deus não implica a memória platônica do passado, mas a memória agostiniana do presente, o que é totalmente diferente. Conforme Gilson, esse é o motivo pelo qual a “reminiscência” platônica é convertida por Agostinho na doutrina da “iluminação”, pois a luz de Deus não cessa de nos iluminar com a verdade – e por isso o tempo é presente⁵⁹ –, inclusive para além do que sabemos e pensamos (cf. GILSON, 2010, p. 172). Para Agostinho, então, pensar, aprender e recordar são verdadeiramente a mesma coisa⁶⁰.

Além disso, outra diferença separa a doutrina do conhecimento de Agostinho com a doutrina do conhecimento de Platão. Ora, se Agostinho faz uso da palavra “reminiscência” para explicar seu pensamento, ele a usa num sentido bem diferente daquele de Platão. E se a teoria do conhecimento de Agostinho tem vários pontos em comum com a doutrina do conhecimento de Platão, pois ambos partem do conhecimento *a priori*, usando o método dedutivo, o certo é que há, porém, uma diferença fundamental: em Agostinho a “iluminação interior” é auxiliada por Deus, e a memória, que lhe é essencialmente conexa, é uma memória

⁵⁹ Muito interessante, ainda, é o comentário do jesuíta e também professor norte-americano Roland Teske (1934-), para quem a memória é responsável por tarefas ainda mais problemáticas do que a de reter as informações passadas, que é de reter a realidade presente e antecipar o futuro. Por essas três funções, a memória agostiniana, segundo ele: “É a própria mente” Cf. TESKE. Augustine’s philosophy of memory. In: STUMP; KRETZMANN. (Ed.). **The Cambridge Companion to Augustine**. New York: Cambridge University Press, 2001, p. 148.

⁶⁰ Para Gilson: embora Platão e Plotino pensassem igualmente como Agostinho, no que tange à certeza de que se há uma “razão inferior” que se dedica às coisas sensíveis, há também uma “razão superior” que se dedica imensamente para sair do sensível e se elevar à contemplação intelectual das Ideias, Agostinho, porém tinha a plena convicção de que somente o cristão – que, de fato, possui o verdadeiro Bem, fonte de toda a beatitude – faz aquilo “que os pagãos disseram que era necessário fazer, sem serem capazes de fazê-lo”. Cf. GILSON. **A filosofia na Idade Média**. SP: Martins Fontes, 2013, p. 154.

individual. Não se trata, portanto, da teoria da “reminiscência”, tal como esta se encontra em Platão.

É verdade, no entanto, que nos primeiros escritos – como já salientamos – Agostinho tendia a considerar a memória junto à doutrina da “iluminação”, bem como à teoria platônica do conhecimento, afirmando já estarem no sujeito os conteúdos que este depois averiguará. Como vimos – nos trechos que transcrevemos de *A República* (514a-517b), do *Fédon* (72e) e do *Mênon* (81c-d) –, trata-se, pois, de uma “reminiscência” e não de uma recordação no sentido próprio do termo, dinâmica e individual. A “reminiscência” platônica está em um plano mítico, isto é, em um relembrar-se que transcende, preexiste e sobrevive ao próprio sujeito. Para Almeida, portanto, o que Platão faz é colocar a possibilidade de conhecermos a verdade em um momento precedente a nossa existência temporal, na qual o sujeito havia experimentado, ao conviver com os deuses, a visão direta e imediata das realidades postas à contemplação (cf. ALMEIDA, 2012b, p. 208). Para Platão, então, o conhecimento diz respeito à reminiscência (ἀνάμνησις: *anámnesis*) propriamente dita, isto é, a memória (μνήμη: *mnēmē*) que a alma carrega consigo antes de migrar para outro corpo.

Para Gilson, entretanto, se podemos afirmar que nos escritos posteriores Agostinho traz à tona a doutrina da “iluminação divina”, mesmo sem abandonar totalmente a ideia de um conhecimento *a priori*, também podemos afirmar que, com o tempo, ele evita explicar que o conhecimento requer uma reminiscência no sentido que expôs Platão e seus seguidores⁶¹ (cf. GILSON, 2010, p. 172). Agostinho mesmo, na obra *Sobre a Trindade*, referindo-se ao diálogo *Mênon*, refuta a “reminiscência” platônica: “Ora, se fossem apenas recordações de conhecimentos anteriores, nem todos, nem mesmo uma maioria que fosse, poderia se lembrar ao serem interrogados sobre esse determinado assunto. Pois nem todos devem ter sido geômetras na vida anterior” (*De Trin.* 12.15.24). Além disso, essa “reminiscência” só ocorre com as coisas inteligíveis, as quais perguntas corretas fazem realmente alguém chegar a respostas corretas, o que não possível com as coisas sensíveis, que dependem da visão direta dos objetos. Em verdade, para Agostinho, a natureza da alma intelectiva é semelhante aos olhos, pois estes veem os objetos mediante a luz que os ilumina, assim: “A natureza da alma intelectiva foi criada de tal modo que, aplicada ao inteligível segundo sua natureza, e tendo assim disposto o Criador, possa ver esses conhecimentos em certa luz incorpórea de sua

⁶¹ Igualmente para Teske, que assim escreve: “Apesar de nos seus últimos escritos Agostinho ter rejeitado a visão platônica do aprendizado pela reminiscência, ele não abandona necessariamente todo o pensamento da preexistência da alma”. Cf. TESKE. Augustine’s philosophy of memory. In: STUMP; KRETZMANN. (Ed.). **The Cambridge Companion to Augustine**. New York: Cambridge University Press, 2001, p. 150.

própria natureza” (*De Trin.* 12.15.24). Também nas *Retratações*, ao comentar os *Solilóquios* 2.20.35 – quando constata que quem aprendeu as artes liberais pode escavá-las depois de esquecidas –, ele novamente argumenta contra a “reminiscência” platônica, ao afirmar que quando os homens ignorantes são indagados, respondem corretamente, isso porque está presente neles “a luz da razão eterna”, e não, como sugere Platão, porque souberam outrora e esqueceram-se depois (cf. *Retract.* 1.4.4). Agostinho, então, repele a teoria da “reminiscência” de Platão, e propõem, ao problema do conhecimento, a sua doutrina da “iluminação interior”.

Agostinho também não poderia assumir a “reminiscência” platônica na sua integridade, dado que ela implica a eternidade e, assim, a coeternidade da alma com relação a Deus. Na doutrina agostiniana, porém, tanto o corpo quanto a alma são criados por Deus. A alma tem a função de evocar, organizar e unificar anteriormente o conhecimento que está latente na memória, sem esquecermos que esta lhe fora impressa no ato mesmo de sua criação. Para Almeida, esta é a ambivalência agostiniana com relação à teoria platônica do conhecimento: ao mesmo tempo em que Agostinho dela partia, ele não poderia aceitá-la completamente, já que a teoria da “reminiscência” platônica, na sua integralidade, viria a por um fim no conceito de criação tal como ele foi elaborado na doutrina cristã, ou seja, de uma *creatio ex nihilo* (cf. ALMEIDA, 2012b, p. 209). Isso separa radicalmente a doutrina agostiniana do conhecimento tanto da “reminiscência” de Platão quanto da concepção estoica do conhecimento, para quem as “razões seminais”⁶² existem desde toda a eternidade. Com efeito – conclui Almeida –, quando adentramos no tema do conhecimento em Agostinho encontramos a questão da memória, e é por ela que verificamos a distância que o separa de Platão. Para aquele, a memória é uma faculdade que se dá no ato mesmo da criação do indivíduo, trata-se da sua história pessoal, da sensibilidade e dos mecanismos de defesa que o sujeito constrói de maneira inconsciente (cf. ALMEIDA, 2012b, p. 205).

Não é por acaso que, ao abordar a questão da memória, Agostinho antecipa muitas das questões que só nos séculos XIX e XX seriam temas característicos da psicanálise. Ora, tanto para Agostinho quanto para Sigmund Freud a memória não é apenas uma faculdade

⁶² Conforme Almeida, acredita-se que foi o sucessor de Zenão, o filósofo estoico Cleanto de Assos, o primeiro a ter usado a expressão *rationes seminales* (razões seminais), em grego *spermatikoi logoi*. Tal expressão referia-se às partículas contidas na Razão divina de onde procedem todos os viventes, dado que o termo “viventes” para os estoicos significava todo ser que compõe o universo. Quanto ao adjetivo “seminal”, sendo que as “razões seminais” contemplam também o cosmos, trata-se tanto da ideia de inclusão da ordem racional particular inserida na ordem cósmica, quanto há uma semente em potencial dentro de uma planta, quanto da ideia de transformação “necessária” e “racional”, tácita do desenvolvimento da semente. Para Agostinho (cf. *De Trin.* 3.8.13), assim interpreta Almeida: “O mundo se acha assim ‘grávido’ (*gravidus*) das causas dos seres que estão se tornando, que estão *vinde-a-ser*, ou que estão para ser”. Cf. ALMEIDA. **A fragmentação da cultura e o fim do sujeito**. SP: Edições Loyola, 2012a, p. 110-113.

passiva, na qual conservamos as impressões do passado e a ela recorremos a todo o momento, bem como o esquecimento não é um mero acaso. Estes pensadores compreenderam que a memória é uma grande potência, uma faculdade ativa, palco de um intermitente jogo de forças, que ora nos são dóceis e ordenadas, ora selecionam, defendem, surpreendem, modificam, progridem, retrocedem, revelam, escondem, esquecem, resistem, recalcam e reprimem. Na obra *Sobre a ordem*, por exemplo, redigida um ano antes dos *Solilóquios*, Agostinho se refere à memória como uma “escrava que ainda não dominamos”, a saber: “Ainda não domino esta escrava; mas às vezes sou seu escravo, outras vezes luto para não lhe servir como que ousando me declarar livre”. E mais: “Se algumas vezes lhe dou ordens e ela me obedece fazendo-me crer que eu tenha vencido, em outras coisas ela se levanta contra mim de tal modo que, como um miserável, acabo sucumbindo a seus pés” (*De ord.* 2.2.7). Ora, como não lembrarmos, ao lermos essas passagens do *Sobre a ordem*, do que Freud escreveu na obra *Uma dificuldade no caminho da psicanálise*, de 1917, a saber: “O Eu não é senhor em sua própria casa” (FREUD, 2010, p. 250).

No Livro X das *Confissões*, Agostinho nos convida a explorarmos a questão da memória partindo da certeza de que para chegar a Deus é preciso ir além do mundo dos sentidos. Para isso, ele pretende, pela sua própria alma, subir até Deus e ultrapassar suas energias naturais⁶³ e, assim, chegar aos “vastos palácios da memória”. Lá estão depositados os “inúmeros tesouros” trazidos pela percepção, bem como as atividades de nossa mente e tudo o que ainda não foi sepultado pelo esquecimento. Quando queremos, convocamos as imagens desses “amplos recessos” ou desses “esconderijos secretos e inacessíveis”, para que apareçam. E são as imagens e não os próprios objetos que entram pelos sentidos e residem na memória. Umas vêm rapidamente, dóceis, ordenadas, as primeiras cedendo lugar às seguintes. Enquanto outras – afirma Agostinho – parecem ser arrancadas dos “repositórios mais recônditos” e emergirem como que “surgidas das sombras” (cf. *Conf.* 10.8.12). Assim – completa Agostinho –, quando precisamos de uma dessas imagens, surgem outras em turbilhão no lugar daquela que procuramos, como a dizerem: “Não somos nós talvez o que procuras?” (*Conf.* 10.8.12). Isso ocorre, por exemplo, descreve Agostinho mais à frente: “Quando encontramos uma pessoa conhecida, ou pensamos nela, e não conseguimos lembrar seu nome. Ao ocorrer-

⁶³ Conforme Gilson, a alma se empenha em buscar a sua própria natureza, não porque aquela seja ausente ou desconhecida para si mesma, mas, presente e confusamente conhecida, percebendo-se através de inúmeras sensações, que camuflam a sua verdadeira natureza; ela simplesmente busca melhor se conhecer, ou mesmo melhor se discernir. Tal desejo de se conhecer implica não só a presença da alma em si mesma, mas a presença da verdade última. Para provar a existência desta presença é que Agostinho recorre à memória. Cf. GILSON. **Introdução ao estudo de Santo Agostinho**. SP: Paulus, 2010, p. 202-206.

nos outro nome, não o associamos a tal pessoa, porque não temos o costume de pensar num e noutra ao mesmo tempo” (*Conf.* 10.19.28). E se alguém nos sugere o nome correto, dentre inúmeras tentativas, no mesmo momento sabemos ser aquele e não outro. Tínhamos certamente esquecido, mas não completamente. Por isso afirmamos que lembramos tal nome e não que ele nos é novo. E Agostinho vai além: “A memória sentia que já não podia resolver em conjunto, como costumava fazer, e, como que mutilada em seus hábitos, ela pedia a restituição daquilo que lhe faltava” (*Conf.* 10.19.28).

Quase com as mesmas palavras de Agostinho, na obra *Psicopatologia da vida cotidiana*, de 1901, Freud afirma que esquecer temporariamente os nomes e lembrar erroneamente de outros não se trata de um mero acaso, a saber: “Na força de lembrarmos de tal nome, outros nomes, os *substitutos*, surgem em nossa mente. Reconhecemos imediatamente estes como incorretos, no entanto eles persistem em se impor” (FREUD, 1981, p. 10, grifo do autor). Para Freud, portanto, esse deslocamento do nome correto perdido por um “substituto” incorreto, não está entregue a uma escolha psíquica arbitrária, pelo contrário, sendo a mente regida por leis: “Os nomes substitutos ligam-se de maneira averiguável com o nome perdido” (FREUD, 1981, p. 10). Quase sempre – continua Freud – o nome perdido se relaciona com um tema que é de grande importância pessoal, capaz de evocar afetos intensos e quase sempre penosos. É certo, pois, que desde o princípio existe uma conexão entre o nome perturbado e o complexo perturbador, isto é, os autorreferentes, como os complexos pessoais, familiares e profissionais. Tal conexão vai se formando por meios aparentemente artificiais e por influência de associações externas e elementares, como pela ambiguidade verbal, pela semelhança fonética ou pela homofonia, maneiras pela qual um nome esquecido toca em outro nome (cf. FREUD, 1981, p. 31 e 42). Dos vários motivos que causam tais interferências, o que mais ocorre é a intenção de evitar que as recordações despertem uma sensação penosa e desagradável⁶⁴. É comum – conclui Freud – que esqueçamos o nome que no causa diretamente uma sensação desagradável, ou que esqueçamos o nome que se liga a

⁶⁴ Para Peter Gay, os psicanalistas aprenderam com Freud que são enormes os obstáculos colocados pela resistência, pois “o desejo de lembrar contrapõe-se ao desejo de esquecer”. Cf. GAY. **Freud**. SP: Companhia das Letras, 2012, p. 143. O porquê disso pode estar em *O mal-estar na civilização*, de 1930: “A civilização controla então o perigoso prazer em agredir que tem o indivíduo, ao enfraquecê-lo, desarmá-lo e fazer com que seja vigiado por uma instância no seu interior, como por uma guarnição numa cidade conquistada. Logo, [...] a agressividade é introjetada, internalizada, mas é propriamente mandada de volta para o lugar de onde veio, ou seja, dirigida contra o próprio Eu”. Cf. FREUD. **O mal-estar na civilização**. SP: Companhia das Letras, 2013, p. 69. Não é por acaso que Freud usará o aforismo 68 de *Além de Bem e Mal* de Nietzsche (1844-1900) para explicar o esquecimento como uma defesa do desprazer, a saber: “‘Eu fiz isso’, confessa a minha memória. ‘Eu não posso ter feito isso’, diz meu orgulho, e permanece inflexível. Por fim, a memória cede”. Cf. NIETZSCHE. **Além do bem e do mal**. Petrópolis: Vozes, 2009, p. 76.

outro nome, o qual nos traz tal sensação (cf. FREUD, 1981, p. 51-54). Portanto, não nos equivocaremos ao afirmar que, para Freud, a questão central no esquecimento dos nomes está na tentativa inconsciente de resguardar-nos do desprazer.

Novamente no Livro X das *Confissões*, Agostinho escreve que não poderíamos falar em alegria, tristeza, medo e desejo⁶⁵, se não encontrássemos na memória: “Não somente os sons das palavras segundo as imagens impressas nos sentidos, mas as próprias noções das coisas que não entraram em nós através de algum acesso do corpo” (*Conf.* 10.14.22). Aliás, nós só podemos trazê-las à tona por força do nosso espírito, que tem a capacidade de reconhecer as imagens que evocamos e que, no mesmo instante, nos são apresentadas através da memória. De fato, se nomearmos a pedra ou o sol, eles não estarão em nossa memória, mas sim as suas imagens; ou se evocamos uma dor física, e não a sentimos, serão apenas palavras, porque nada nos dói. Ao contrário, se evocamos a saúde física e realmente estivermos com saúde: neste caso – elucida Agostinho –, o fato em si está presente em nós (cf. *Conf.* 10.15.23). Entretanto, só lembramos os significados dos sons das palavras “dor” e “saúde”, porque as imagens da dor e da saúde já estavam em nossa memória⁶⁶. No caso dos números, não temos na memória a imagem deles, mas eles próprios. E se evocamos a imagem do sol, temos a própria imagem e não a imagem de uma imagem do sol⁶⁷. Assim como se nomeamos a palavra “memória” é a própria memória que se apresenta a mim e não a sua imagem.

Todavia, se nomeamos a palavra esquecimento (*oblivio*), ou melhor, se lembrarmos do esquecimento, tanto a memória quanto o esquecimento virão à nossa presença, como afirma Agostinho: “A primeira é o meio pelo qual recorde; a segunda é o objeto que recorde” (*Conf.* 10.16.24). Mas como podemos recordar o esquecimento se ele é a privação da

⁶⁵ Segundo Gilson, as quatro paixões fundamentais dependem da vontade: o desejo (*cupiditas*) é consentir ao movimento da vontade em direção a um objeto; a alegria (*laetitia*) é o prazer de possuí-lo; o medo (*metus*) é consentir ao movimento da vontade que dele se desvia; e a tristeza (*tristitia*) é não consentir a um mal sofrido. Cf. GILSON. **Introdução ao estudo de Santo Agostinho**. SP: Paulus, 2010, p. 253.

⁶⁶ Nos últimos capítulos das *Confissões*, Agostinho colocará em jogo a felicidade, perguntando: Estará também a felicidade em nossa memória? (cf. *Conf.* 10.21.31) Depois, assegurando que sim, questionará onde e quando a experimentamos para podermos recordá-la, amá-la e desejá-la? Ora, – afirmará Agostinho – quem ama a felicidade ama a verdade, e se conhece a felicidade conhece a verdade. (cf. *Conf.* 10.23.33). Portanto, seremos felizes quando pudermos gozar daquela única verdade, fonte de tudo o que é verdadeiro: “Onde encontrei a verdade, aí encontrei o meu Deus, que é a própria verdade, da qual nunca mais me esqueci, desde o dia em que a conheci.” E mais: “Desde então permaneces em minha memória [embora reines em toda a parte] e aí eu te encontro, quando me lembro de ti e em ti me alegro” (*Conf.* 10. 24.35). Novamente, neste livro das *Confissões*, temos a Teoria da “iluminação interior”.

⁶⁷ Em *A Trindade*, sobre tal questão, Agostinho ainda dirá: “Lembro-me de apenas um sol, porque apenas vi um, como de fato só existe um. Mas, se quiser, posso imaginar dois, três, quantos quiser; mas preciso ser informado pela memória que me faz recordar de apenas um [...] O que digo sobre o sol, pode-se aplicar a todas as outras realidades” (*De Trin.* 11.8.13).

memória? Se ele é aquilo que destrói toda a lembrança? Se quando ele está presente não podemos recordar? O fato é que a memória retém tudo, até o esquecimento. Caso esta constatação não fosse verdade, não lembraríamos nem da palavra esquecimento, tampouco do seu significado. Para Almeida, a ambiguidade fundamental aqui, é que a presença do esquecimento faz com que não nos esqueçamos dele; e por ele estar presente em nossa memória, dele recordamos, não por ele mesmo – como ocorre com a própria memória –, mas mediante a sua imagem, assim: “O esquecimento consiste, portanto, na *presença de uma ausência*” (ALMEIDA, 2011, p. 256, grifo do autor). Para comprovar isso, Agostinho traz o exemplo da parábola *A dracma perdida*. Segundo o evangelista Lucas, Jesus relata ao povo que uma mulher que possui dez dracmas, ao perder uma, acende a luz e varre a casa até encontrá-la. Encontrando-a chama as vizinhas para celebrarem, assim como o céu celebra por um pecador que se arrepende (cf. Lc 15:8-10). Ora, tal mulher só encontrou a dracma perdida porque se lembrava dela, porque dela recordava. Para Agostinho, portanto, se um objeto nos desaparece dos olhos e não da memória: “Sua imagem conserva-se dentro de nós, e o procuramos até que novamente o vejamos [...] Tinha de fato desaparecido de nossa vista, mas estava conservado em nossa memória” (*Conf.* 10.18.27). Na realidade, então, não se trata de um encontro, mas sim de um reencontro com a coisa desejada.

Em *Sobre a Trindade*, Agostinho acrescenta que só podemos fazer emergir tais imagens, que se encontram neste “santuário”, pela força da vontade. Pois sendo a vontade quem governa todas as outras faculdades na psicologia agostiniana: “Usar de alguma coisa é dispor dela [da memória] sob a direção da vontade” (*De Trin.* 10.11.17). Com efeito, para Agostinho, a vontade controla todas as decisões que tomamos, tanto no campo do sensível quanto no campo do intelecto. De maneira geral, em um primeiro momento age sobre nós a trindade da recordação, quando a vontade direciona e mantém o sentido da visão em algum objeto sensível, e, em seguida, imprime na memória a lembrança sensitiva dessa forma⁶⁸ (cf. *De Trin.* 11.2.5). É por isso que, embora muitas imagens desfilem sob nossos olhos, só tomamos conhecimento daquela em que nossa vontade deposita sua atenção. Quando estes sinais, impressos na memória, se tornam conhecidos e lembrados, forma-se interiormente, na própria alma, outra trindade, a trindade da sabedoria, quando a vontade busca a imagem na memória e faz o pensamento voltar o olhar para tais imagens (cf. *De Trin.* 14.8.11). A

⁶⁸ É demasiado interessante a sequência de tal ideia: “E quando a inclinação [da vontade] é de tal modo forte que se possa chamar amor, desejo ou libido, agita com veemência o corpo. E se não houver resistência por parte da matéria por demais inerte ou dura, pode até transformá-la em cor e figura semelhante à do objeto contemplado” (*De Trin.* 10.2.5).

vontade, portanto, em ambas as trindades, intermedia o mundo exterior e o interior. Dizemos, então, que não ouvimos o que tal pessoa disse, quando na realidade ouvimos, mas nossa vontade, estando voltada ao que pensávamos, não registrou em nossa memória nada do que foi falado (cf. *De Trin.* 11.8.15). Assim também é o poder da vontade sob o conhecimento, pois só conhecemos se queremos conhecer, e só buscamos conhecer se queremos encontrar, mas só buscamos se a vontade assim desejar. Para Gilson, então, tanto a sensação quanto o desejo e a memória estão submetidos ao controle da vontade (cf. GILSON, 2010, p. 255).

Portanto, algo aparentemente simples como esquecer o nome de alguém, lutar contra os nomes “substitutos” que vêm à tona, cometer um *lapsus* ou encontrar um objeto perdido demonstram muito mais do que aparentam, tanto para Agostinho quanto para Freud. Se este afirmou que esses esquecimentos não são meros acidentes, mas sintomas de angústias e desejos que pedem para ser decifrados, aquele, quinze séculos antes, admitiu ser grande o poder da memória, de infinita e profunda complexidade (cf. *Conf.* 10.17.26). Não é por acaso, pois, que Agostinho, ao se questionar se a memória não faz parte da alma⁶⁹, concluiu: “O fato é que a memória é, por assim dizer, o estômago da alma⁷⁰. Quando tais emoções são confiadas à memória, podem ser aí despertadas como num estômago, mas perdem o sabor” (*Conf.* 10.14.21). Da mesma maneira que a comida sai do estômago pela ruminação, as perturbações do espírito – alegria, tristeza, medo e desejo – e as reflexões que delas fazemos saem da memória através da lembrança. Por isso a memória recorda da tristeza sem ficar triste ou recorda de um medo sem senti-lo, pois seria um grande sofrimento, escreve Agostinho, recordar a tristeza e o medo e senti-los novamente (cf. *Conf.* 10.14.22). A memória, assim como o estômago, digere o que lhe é bom e refuta o que não é⁷¹.

Mas, a esta altura, depois de termos analisado que pela doutrina da “iluminação interior” só alcançamos a verdade dentro de nós mesmos, permanece a seguinte questão: A

⁶⁹ Isso porque a alma, com a alegria, só pode ficar alegre, mas a memória, com a tristeza, pode não ficar triste.

⁷⁰ *Nimirum ergo memoria quasi uenter est animi.* Para Almeida, o termo *uenter* significa “ventre”, bem como “estômago”, “útero”, “intestino”, “vísceras” e “barriga”. Já *uenter est animi*, Agostinho talvez tirou do *De Paradiso* (3.12), de Santo Ambrósio, e este, de Orígenes (182-254), que por *uenter* tinha a parte mais elevada da alma a qual cria eliminar as paixões, que afetavam a constituição dos humanos. Logo, o desejo, a alegria, o medo e a tristeza, ditos *perturbationes*, em lugar de *phatos*, na linguagem ciceroniana, são de origem estoica e entendidos de maneira negativa. Para Agostinho, o termo *animi* significa o princípio que anima, que dá vida a um corpo animal ou humano. Já o termo *animus* é de preferência a “alma” do ser humano, ligado a sua substância racional. Cf. ALMEIDA. Do recordar e do esquecer... RS., 12: 3, set./dez. 2011, p. 257.

⁷¹ Almeida atenta para o fato de que tanto Agostinho quanto Nietzsche (1844-1900) – em *Da utilidade e desvantagem da história para a vida*, e na segunda dissertação da *Genealogia da moral* – usaram a metáfora do estômago e da digestão para se referirem à memória e ao esquecimento. Cf. ALMEIDA. Do recordar e do esquecer... RS., 12: 3, set./dez. 2011, p. 257.

verdade pode ser passada de um espírito para outro? E mais: Há entre a linguagem e o pensamento uma reciprocidade perfeita? Mediante tais questões, convém, pois, que agora analisemos o problema do ensino no diálogo *Sobre o mestre*, para, em seguida, tratarmos da teoria do signo linguístico e da doutrina do “mestre interior”.

3 A LINGUAGEM EM SANTO AGOSTINHO E EM LACAN

3.1 O *SOBRE O MESTRE* E A QUESTÃO DO ENSINO

O diálogo *Sobre o mestre* principia com a seguinte pergunta de Agostinho: “*Que coisa te parece que queremos obter quando falamos?*” (*De mag.* 1.1, grifo nosso). Iniciar com uma interrogação – como estudamos na seção 2.1 – é o método comum a praticamente todos os outros diálogos agostinianos. Aliás, sem muito esforço, constatamos de que se trata de uma pergunta simples, muito semelhante às perguntas gramaticais que podem ocorrer nas fases iniciais da escolarização, já que Agostinho poderia perguntar, por exemplo: Qual é o sentido da linguagem? Na realidade, partir de perguntas modestas que tendem a se tornarem gradualmente mais argutas é um método frequentemente usado por Agostinho. Portanto, não é estranho pensarmos que, seguindo tal metodologia, Agostinho escolhe conscientemente a gramática, a disciplina escolar mais elementar, para fazer filosofia, pois sempre se dedicou a analisar os grandes problemas a partir de seus dados elementares, como vimos também nas outras obras que examinamos.

Uma explicação possível da passagem da simples gramática para a filosofia, sendo esta disciplina notadamente mais elevada do que aquela, pode ser dividida – segundo Novaes – em três aspectos: (a) o gosto por um percurso gradual da razão caracterizado pela própria opção pela gramática, pelas perguntas elementares ao início dos diálogos, pela escolha de interlocutores simples, pelo prosaísmo das situações etc.; (b) a certeza de que a gramática será decisiva para atingir os fins filosóficos; (c) a convicção de que a gramática levará a razão a uma investigação da própria razão, e aqui está a sua elevada importância para Agostinho. Isso porque as disciplinas liberais são excelentes meios pelos quais podemos verificar a passagem do sensível ao inteligível. Assim, para Novaes: “O programa filosófico levado a termo por essas disciplinas [como a gramática] tem o sentido menos de uma formação acumulativa de saberes, mas de tomada de consciência de suas fraquezas e, por essa razão, privilegia uma terapia da alma” (NOVAES, 2009, p. 37).

Claro, pois se afirmarmos que as disciplinas liberais, como a gramática, levam a uma “tomada de consciência das fraquezas humanas”, da mesma forma que servem como uma “terapia da alma”, o que temos em mente é que a estratégia de Agostinho, desde a primeira linha escrita no *Sobre o mestre*, é comprovar que o problema da linguagem se estabelece entre paradoxos, ou seja: ao mesmo tempo em que Agostinho atenta para os limites da linguagem, mormente para a incapacidade de plena comunicação das almas racionais, ele faz questão de

confirmar o valor das palavras. Afinal, relembremos que a formação intelectual de Agostinho se deu principalmente no campo das letras, da literatura e da retórica, e que por isso nunca deixou de lado as técnicas literárias mais apuradas, sendo a linguagem um tema recorrente em suas obras.

Bem mais, o paradoxo entre desvalorizar/valorizar a palavra – afirma Novaes – provém da percepção agostiniana de um conflito intermitente entre a “ontologia da significação” e a “condição humana” (cf. NOVAES, 2009, p. 29). Em síntese, na metafísica agostiniana deve haver uma relação de “significação” entre os seres finitos e o Ser infinito, relação que certamente passa pela linguagem. Entretanto, a linguagem humana não consegue revolver este problema ontológico por suas próprias forças, pois ela certamente não tem a capacidade de comunicar a verdade, como vimos no *Contra os Acadêmicos* e nos *Solilóquios*. O fato é que o fracasso das palavras remonta ao “pecado original” – cujo relato bíblico encontramos no capítulo 3 do livro dos *Gênesis* –, quando o homem perdeu a sua capacidade de nomear as coisas, ou seja, perdeu o privilégio adâmico⁷² de nomear os seres, a saber: “Deu-se-lhe por isso o nome de Babel, pois foi aí que Iahweh confundiu a linguagem de todos os habitantes da terra e foi aí que ele os dispensou sobre toda a face da terra” (Gn 11:9). Eis, pois, para Agostinho, a nossa “condição humana”. Em 397, no *Sobre a doutrina cristã*, ao explicar a origem da escrita, ressaltando que as coisas mesmas se manifestam não por elas, mas por seus signos, Agostinho afirma esta “condição humana”. Conforme Agostinho: “Esses sinais, é verdade, não puderam ficar comuns a todos os povos. Isso por causa da desinteligência humana que houve – cada uma das nações a querer usurpar para si o domínio. Desse orgulho é sinal aquela torre erguida em direção ao céu” (*De doct. christ.* 2.4.5).

Resulta daí o paradoxo da linguagem na doutrina agostiniana, a saber: se, por um lado, a linguagem, a partir do “pecado original”, deixou de ser a nomeação espontânea de tudo aquilo que estava presente para a razão, por outro lado, foi preciso reposicionar a função da linguagem, afinal só ela pode esclarecer melhor a relação de “significação” entre este mundo finito e a verdade infinita. Logo, as palavras tentarão vencer uma ausência profunda, a perda de uma presença que a linguagem sofreu. Contudo, como já verificamos ao tratarmos da questão da memória na seção 2.3, para Agostinho, o esquecimento nunca se dá completamente, pois somos capazes de nos lembrarmos de termos esquecido algo (cf. *Conf.*

⁷² Conforme relata Umberto Eco, a ideia de uma língua “edênica”, ou “adâmica”, na qual as palavras originariam da fusão íntima com as coisas, e que depois a torre de Babel acabou por confundir as línguas, passa por Epicuro, chega a Lucrécio, vai a Dante Alighieri, e assim até à Idade Moderna. Bem como a vontade de encontrar esta língua originária, ou mesmo de construí-la, passou pela cultura do Renascimento e pelo empirismo inglês, chegando ao século XVIII. Cf. ECO. **O Signo**. Lisboa: Ed. Presença, 1985, p. 113.

10.19.28). Por isso, afirma Novaes: “Ainda há uma memória daquela origem, numa condição exilada, que pode ser pensada em termos de relações de semelhança, vestígios da verdade, certa presença na ausência” (NOVAES, 2009, p. 33). É exatamente isso o que verificamos no *Sobre o mestre*, pois as questões sobre a linguagem envolvem uma ausência, a qual as palavras não podem prover, mas, paradoxalmente, a saída está nestes “vestígios da verdade”, nesta “presença” que podemos reencontrar na passagem da gramática à filosofia. Trata-se, de fato, de uma terapia para curar as doenças da alma, pois o que comanda todos os esforços intelectuais de Agostinho, não nos esqueçamos, é a questão da beatitude, de modo que, para ele, tudo se resume em se conhecer para saber o que é preciso fazer a fim de ser melhor.

Vemos um exemplo disso nas *Confissões*. Ao comentar sobre o seu filho e interlocutor no diálogo, o jovem Adeodato, Agostinho escreveu: “Juntamos também a nós Adeodato, filho do *meu* pecado, a quem *tinhas* [o Senhor] dotado de grandes qualidades. Com quinze anos apenas, superava em talentos muitas pessoas maduras e eruditas” (*Conf.* 9.6.14, grifo nosso). Diante dessa passagem, onde o pecado humano é “meu”, mas as qualidades são “tuas”, isto é, de Deus, confirma-se o que antes verificamos sobre os paradoxos de que se utiliza Agostinho para, a partir do poder divino, restituir as deficiências humanas. Ainda nas *Confissões*, Agostinho narra: “Escrevi um livro intitulado *O mestre*, no qual meu filho conversa comigo. Tu bem o sabes, todos os pensamentos aí manifestados por meu interlocutor são realmente dele, então com dezesseis anos”. E mais: “Nele encontrei muitas outras qualidades, ainda mais extraordinárias. Aquele talento causava-me admiração⁷³, pois quem, senão tu, poderia ser o autor de semelhantes maravilhas?” (*Conf.* 9.6.14). Com efeito, a conclusão a qual chegamos, e que realmente introduz o leitor no diálogo *Sobre o mestre*, não poderia ser outra: o diálogo, a linguagem, as palavras, as perguntas e as respostas são muito mais do que aparentam, ou seja, a essência do diálogo está muito além das palavras ditas de um para outro, pois o que ocorre, de fato, é que, para Agostinho, Deus inspira o pensamento de cada pessoa, com o objetivo de uma “reforma da alma”.

⁷³ Este jovem, pelo conjunto de suas indagações, mostrar-se-á muito refinado em seus pensamentos ao longo de todo o diálogo, como nos descreve Agostinho nas *Confissões*. Para Brown: “Em seu diálogo ‘Do Mestre’, Adeodato havia parecido muito semelhante a seu pai: inteligente, bastante atrevido e muito mais bem preparado do que estivera Licêncio [no *C. Acad.*] para descobrir as armadilhas dialéticas que o pai lhe preparava”. Não é por acaso – continua Brown – que Agostinho, embora pouco demonstrasse, sentiria a morte de seu filho, que ocorrera após a redação do *Sobre o mestre*: No *Contra secundam Juliani responsionem in opus imperfectum*, de 430, seu último livro, “Agostinho viria a citar um trecho de Cícero que talvez deixe transparecer a dor de sua perda: ‘Por certo vem diretamente do coração de todo pai o que diz Cícero, ao escrever: ‘És o único dentre todos os homens que eu desejaria ver superar-me em tudo’ [cf. *Op. Imp.* 6.22]”. Cf. BROWN. **Santo Agostinho, uma biografia**. RJ: Record, 2006, p. 166.

À luz dessas questões que norteiam o *Sobre o mestre*, podemos retornar ao diálogo. Assim, diante da pergunta inicial de Agostinho – “A que coisa parece que queremos obter quando falamos?” (*De mag.* 1.1) –, Adeodato responde: “Pelo que agora me ocorre ou ensinar ou aprender (*aut docere aut discere*)” (*De mag.* 1.1). Segundo o jovem, portanto, falamos para transmitir conhecimento ou para produzir conhecimento. Agostinho, entretanto, aceita que a fala se ofereça para ensinar, mas questiona se com ela queremos aprender. Ocorre que, para ele, mesmo quando perguntamos algo de que não sabemos, estamos ensinando, pois aquele que nos ouve, imediatamente aprende o que desejamos saber. Assim, Agostinho afirma: “Vês, portanto, que com a fala [*locutio*⁷⁴] não desejamos outra coisa senão ensinar” (*De mag.* 1.1, grifo nosso). Segundo Paviani, se a finalidade da linguagem é a fala⁷⁵, o ato de perguntar também é um modo de falar que se destina, antes de tudo, a ensinar, embora nitidamente ligado ao ato de aprender, talvez por influência socrática (PAVIANI, 1995, p. 14).

Em seguida, não convencido de que ao falar desejamos somente ensinar, e partindo da constatação de que se o falar é “proferir palavras” o cantar também o é, Adeodato afirma que quando cantamos sozinhos, sem que ninguém nos ouça, não queremos ensinar nada. Agostinho, então, reagindo ao questionamento de Adeodato, complementa a sua afirmação anterior, e estabelece mais um motivo para o ato de falar, a saber: “Estabeleço que há duas causas do falar: *ou para ensinar (docere) ou para recordar (commemorare) aos outros e a nós mesmos*. E isto o fazemos também quando cantamos” (*De mag.* 1.1, grifo nosso). De fato, sendo o canto também uso da linguagem, e estando dentro do campo da rememoração, certamente ele é semelhante ao ensino. Portanto, quando Agostinho conceitua que a função do

⁷⁴ O termo latino *locutio* pode ser traduzido como “fala” e “locução” ao invés de “língua”, termos mais abstratos. Logo, ao olharmos para a história da filosofia da linguagem temos: *lexis* para os estoicos; *parole* para Ferdinand de Saussure (1857-1913); *Do caminho à fala* para Martin Heidegger (1889-1976); *A referência* para Peter Frederick Strawson (1919-2006) e *Atos da fala* para John Searle (1932-). In: AGOSTINHO. **De Magistro**. Petrópolis: Vozes, 2009, p. 83.

⁷⁵ O que está em jogo no *Sobre o mestre* são, de fato, as consequências do ato da fala. Para Paviani, enquanto os linguistas atuais destacam apenas a “força ilocucionária” do ato da fala, Agostinho retoma a linguagem na sua dimensão ‘perlocucionária’, isto é, as consequências do ato da fala sobre os sentimentos, o pensamento e a ação dos ouvintes; expressão descrita por Austin [1911-1960], para mostrar a palavra na amplitude de sua finalidade. Logo, para Paviani, o problema da “intenção” do falante está associado ao da consequência da fala, já que isto é compreendido além das limitações impostas pela explicação metafísica da teoria da “iluminação divina”. Cf. PAVIANI. *A linguagem além da linguagem: notas sobre o De magistro* de Santo Agostinho. In: BONI. (Org.). **Lógica e linguagem na Idade Média**. RS: EDIPUCRS, 1995, p. 9 e 13. De fato, a pergunta de Agostinho – “Que queremos obter quando falamos?” – e a resposta de Adeodato – “Ou ensinar ou aprender” – se ocupam do problema entre a separação do efeito e da consequência da fala. O professor norte-americano Gareth B. Matthews (1929-2011) também cita Austin ao se referir ao legado agostiniano, a saber: “Esta discussão chama atenção pela sua sensibilidade à diversidade de coisas que nós podemos fazer com as palavras, uma sensibilidade parecida às dos filósofos do século XX, como Ludwig Wittgenstein and John Austin” Cf. MATTHEWS. *Knowledge and illumination*. In: STUMP; KRETZMANN (Ed.). **The Cambridge Companion to Augustine**. New York: Cambridge University Press, 2001, p. 173.

ato da fala se destina a ensinar ou a lembrar, mesmo que isto aparente arbitrário ou estratégico, a fim de sustentar o diálogo, é, na realidade, fruto de uma simples verificação do processo educativo. Ora, sem o uso expressivo da fala não seria possível que houvesse, em sua forma básica, o ensino. Concordando conosco, Santos afirma: “A linguagem é, sem dúvida, o órgão principal e mais notório de toda a instrução” (SANTOS, 2009, p. 29).

Adeodato, porém, nega usar do canto para a lembrança, mas sim apenas para o seu deleite. Agostinho, por sua vez, ressalta que o que agrada Adeodato no canto é apenas uma determinada “modulação do som”, de modo que tal modulação pode ou não ter palavras, e é isto o que distingue a fala do canto. Segundo Agostinho, então, podemos cantar sem falar, pois também “se canta com as flautas e com a cítara, e inclusive cantam as aves” (*De mag.* 1.1). Nessa passagem é importante entendermos a distinção que Agostinho faz entre o canto e a fala: enquanto na fala há uma preocupação com o interlocutor e com o “significado” do som produzido pela voz, no canto não há. Relembremos, pois, que no *Sobre a ordem*, redigido em 386, Agostinho apresentou uma classificação dos sons, distinguindo o som e o seu significado, que muito nos ajuda a entender a passagem acima do *Sobre o mestre*, a saber: “Este [o som] é de três tipos: o que se produz pela voz animal [como no canto], o que o sopro produz nos órgãos [como na flauta] e o que se produz por percussão [como nas cítaras]” (*De ord.* 2.14.39). Contudo, se, por um lado, pareça-nos estranho que Agostinho exclua o canto, que é uma linguagem mais próxima da “palavra divina” do que a fala, por outro, compreendemos que neste momento do diálogo o canto acaba sendo excluído, já que a obra tem em seu horizonte, prioritariamente, o valor filosófico das palavras.

Porém, se cada vez mais fica evidente que ao falarmos ou ensinamos ou lembramos, Adeodato ainda não se dá por convencido⁷⁶, e alerta que quando fazemos uma prece, certamente falamos, “mas não nos é lícito acreditar que Deus possa ser ou ensinado ou lembrado de alguma coisa de nossa parte” (*De mag.* 1.2). A partir desta contestação de Adeodato, podemos retomar a questão do “pecado original”, e lembrarmos que é neste momento – segundo o livro dos *Gênesis*, como vimos no início desta seção – que a linguagem perde o privilégio de nomear os seres, pois esta está carregada de soberba, e não tem, de fato, a capacidade de ensinar ou de lembrar a Deus. Ciente destas questões que envolvem a incapacidade – ou a impotência – da linguagem, e, neste caso, da prece, Agostinho afirma:

⁷⁶ Vale ressaltarmos aqui a importância dessa “disputa” para os objetivos de Agostinho no diálogo. Para Santos, esta “arte da disputa”, que Agostinho toma como estratégia metodológica no *Sobre o mestre*, é característica dos diálogos platônicos, especialmente do *Sofista* (263-264), da *Carta VII* (343c e 344c) e do *Crátilo* (390c, 428a-b e 440c-d). In: AGOSTINHO. **De Magistro**. Petrópolis: Vozes, 2009, p. 82-83.

“Quem fala, mostra exteriormente, mediante sons articulados, que são as palavras, um sinal de sua vontade. Mas a Deus devemos procurá-lo e suplicar, justamente na intimidade da alma racional, que chamamos *homem interior*” (*De mag.* 1.2, grifo nosso). E se os sacerdotes fazem suas preces em voz alta, completa Agostinho, apenas assim o fazem para que os homens ouçam e recordando o que já sabem como verdadeiro, se elevem a Deus (cf. *De mag.* 1.2).

É notável que a doutrina do “mestre interior”, que conclui o diálogo após o Capítulo 11, seja mencionada por Agostinho já no Capítulo 1 do *Sobre o mestre*, quando este se refere, como acabamos de ler, ao “homem interior”⁷⁷ (*homo interior*). Ora, quando Agostinho traz à tona a questão da prece como rememoração, usando inclusive da autoridade bíblica pela primeira vez nessa obra⁷⁸, afirma que não é na exterioridade que encontramos a verdade, mas sim na interioridade, lá onde o “mestre interior” nos fala. A prece, então, ao contrário da fala, que se destina ao uso das palavras para “fora” (*foris*), consiste no uso das palavras para “dentro” (*intus*), ou seja, se dá na intimidade da alma. Sendo assim, para Agostinho, só a prece é capaz de apresentar a Deus, não os signos das coisas, mas as coisas mesmas, como vemos nesta passagem das *Confissões*: “É uma confissão feita, não com palavras e com a voz do corpo, mas com o *grito interior da alma* (*uerbis animae*) e com o clamor do pensamento, que teus ouvidos já conhecem” (*Conf.* 10.2.2, grifo nosso). Segundo Novaes, a distinção entre a potencialidade externa e interna das palavras é o motivo de que elas sempre buscam remeter a alguma coisa que está além delas mesmas (cf. NOVAES, 2009, p. 76). Não é por acaso, então, que a questão do conhecimento, para Agostinho – como vimos ao estudarmos o livro *Solilóquios* na seção 2.3 –, evidencia a doutrina da “iluminação interior”, e que agora, no *Sobre o mestre*, Agostinho procura os meios para que, ao final do diálogo, as palavras busquem algo que está além delas mesmas, segundo a doutrina do “mestre interior”.

Além disso, também é no Capítulo 1 do *Sobre o mestre* que Agostinho traz à tona outras duas questões importantes em sua filosofia, a saber: a questão da vontade e a questão da memória, ambas ligadas ao problema da linguagem. Quanto à primeira, ele afirma: “Quem fala, mostra exteriormente [...] um *sinal de sua vontade* [*suae uolutatis signum*]” (*De mag.*

⁷⁷ Em 386, no *Sobre a vida feliz*, Agostinho delineava o que mais tarde conheceríamos como a doutrina do “mestre interior”, a saber: “Certo *impulso interior* que nos convida a lembrar-nos de Deus, a buscá-lo, a sentir sede dele” (*De beata uita* 4.35, grifo nosso). Em 387, nas primeiras linhas dos *Solilóquios* escreveu: “Enquanto incessantemente durante muitos dias eu pensava comigo mesmo [...] e procurava com diligência a mim mesmo, o meu bem e o que de mal devesse ser evitado, *de repente uma voz me fala, não sei se fui eu mesmo ou outro qualquer exterior ou interiormente*” (*Sol.* 1.1.1, grifo nosso).

⁷⁸ Agostinho, no parágrafo 2 deste Capítulo 1 do *Sobre o mestre*, cita os seguintes trechos bíblicos: Ef 3:16-17; 1Cor 3:16; Sl 4:4-6 e Mt 6:9-13. Cf. AGOSTINHO. **De magistro**. Petrópolis: Vozes, 2009, p. 74-75.

1.2, grifo nosso). E, quanto à questão da memória, Adeodato afirma que o “Mestre supremo”, ao ensinar a oração do Pai-nosso aos seus discípulos (cf. Mt 6:9-13), não ensinou apenas as palavras, mas as coisas mesmas através das palavras, a fim de que estes recordassem de Cristo no momento em que rezassem na “intimidade da alma”. Ao escutá-lo, Agostinho o elogia pela compreensão correta da questão e conclui assim: “Com a locução não fazemos outra coisa senão recordar, quando a memória, onde as palavras estão impressas, revocando-as faz vir à mente as coisas mesmas (*res ipsas*), das quais as palavras são signos” (*De mag.* 1.2).

Sem embargo, para Agostinho, como verificamos nessa passagem do *Sobre o mestre*, o conhecimento não se dá apenas pela significação das palavras, isto é, pelo valor de signo que elas têm, visto que se a coisa mesma não for apreendida, não há conhecimento. A exigência fundamental para que se realize o conhecimento na doutrina agostiniana é que seja apresentado aos sentidos, ou à mente, aquilo que se quer conhecer, sendo esta, também, a única maneira possível para que o ensino aconteça. Fora isso, o que verificamos é que não só nada aprendemos com os signos, como também tais signos prescindem do conhecimento prévio das coisas a que se referem. Partindo do princípio que um signo é a reunião de um som com o seu significado, ao ouvirmos um som qualquer, precisamos saber se ele traz consigo um significado ou não, se é uma palavra ou um ruído. Isso só se resolve se a coisa mesma (*res ipsa*) a qual o signo se refere for vista.

Em outros termos, para Santos, tal questão pode ser compreendida da seguinte maneira: “Quem fala, o emissor, dá um signo voluntário daquilo que possui em sua mente. Este signo é um som ligado (*sonantibus verbis*) a uma significação e emitido exteriormente (*foras*) para que seja ouvido por um ouvinte” (SANTOS, 2009, p. 47). Logo – completa Santos – se as palavras são signos das coisas a que se referem, ao serem internalizadas, se fixam na memória do sujeito, e esta, através da fala, faz chegar à mente as coisas das quais as palavras são signos (cf. SANTOS, 2009, p. 47). Ora, Agostinho sabe que conservamos na memória o significado das palavras junto aos seus sons, e que, em um diálogo, se representamos o interlocutor, ao ouvirmos o emissor, só poderemos resgatar em nossa memória as palavras e as coisas mesmas que elas evocam, se conhecermos as mesmas palavras e os mesmos significados que o emissor conhece. Entretanto, se nós não conhecermos o significado de uma palavra que ouvimos ou que lemos, acabaremos confiando à memória o som de tal palavra, ou, no caso da leitura, os caracteres escritos. Por fim, se o contexto não nos auxiliar para encontrarmos o significado da palavra desejada, procuraremos uma pessoa que a conheça e resolveremos o problema.

É por isso que Agostinho afirma que com a locução (*locutio*) não fazemos outra coisa senão recordar (cf. *De mag.* 1.2), conferindo à memória a capacidade de recuperar ao mesmo tempo a palavra e a sua significação. Podemos constatar, portanto, que a *locutio*, para Agostinho, caracteriza-se como uma linguagem que vem de fora. Isso, para Santos, apresenta-se em duas funções: “Indicativa, pela qual a linguagem mostra, informa, faz conhecer (*docere/significare*); e rememorativa, mediante a qual a linguagem recorda algo a alguém, ou a si mesmo” (SANTOS, 2009, p.48). Compreendemos, então, que tanto a “função indicativa” quanto a “função rememorativa” constituem as ferramentas da linguagem que os sujeitos têm para ensinar. E se há críticas quanto à questão da significação no *Sobre o mestre*, é preciso compreender que a análise de Agostinho não se dá de modo objetivo. Conforme Santos, neste caso: “Ele [Agostinho] minimiza a linguagem e a reduz à sua materialidade, para fazer compreender que as condições de possibilidade da comunicação e do conhecimento não são de ordem linguística, mas de ordem metafísica” (SANTOS, 2009, p. 19). Lógico, pois o objetivo de Agostinho está para além da análise técnica da linguagem, de modo que o seu interesse está em demonstrar às pessoas que só há comunicação se houver uma ligação da mente dos sujeitos com a verdade, isto é, com Cristo, o “mestre interior”.

Pode parecer estranho aos cientistas e filósofos da linguagem que os signos linguísticos, na doutrina agostiniana, estejam submetidos à “iluminação divina”, proveniente do “mestre interior”, aquele que verdadeiramente ensina. É necessário, todavia, interpretar a doutrina da “iluminação divina” sem perder de vista o contexto histórico e sem confundi-la com a reminiscência ou com inatismo platônico. Bem distinta da ideia platônica – como estudamos na seção 2.3 –, para Agostinho, o ensinar e o aprender que ocorrem por meio da linguagem, acabam por ultrapassar o indivíduo, pois têm origem no “mestre interior”. Segundo Paviani, portanto, uma boa interpretação da doutrina agostiniana não está em acreditar filosoficamente em uma “intuição intelectual” da verdade, mas sim em compreendê-la dentro do campo teológico (cf. PAVIANI, 1995, p. 12). O fato, pois, do próprio título ser *Sobre o mestre* e não ser *Sobre a linguagem*, ou mesmo *Sobre o signo*, designa este objetivo, sobretudo, teológico de Agostinho. Recordemos, inclusive, que o título deste diálogo é extraído desta passagem do Evangelho segundo Mateus: “Não permitais que vos chamem ‘Rabi’, pois um só é o vosso Mestre (*Magister*) e todos vós sois irmãos” (Mt 23:8). Com efeito, a certeza de que as palavras só ensinam palavras, e que devemos ter a visão direta das coisas, leva-nos a explicações que transcendem as razões lógicas; de modo que as palavras não ensinam nada, elas apenas recordam, e, como já sabemos, recordar, para Agostinho, é muito mais do que “trazer à memória”. A linguagem, portanto, na doutrina agostiniana, serve

apenas para estimular o homem a aprender, visto que é a alma que de fato alcança o verdadeiro conhecimento.

Neste sentido, para Agostinho, tanto o “ensinar” quanto o “recordar” transcendem as noções linguísticas. Conforme Paviani: “Torna-se difícil entender esses atos sem aceitar as distinções agustinianas entre *verbum mentis* ou *verbum cordis* e *vox verbis* ou *vox oris*, talvez de origem estoica e provavelmente reelaboradas por santo Ambrósio” (PAVIANI, 1995, p. 14). Evidente, pois não são as palavras que ensinam ou que recordam. Segundo Agostinho, tudo o que é falado pelo mestre ainda não é ensinar, pois as palavras só servem de estímulo, de modo que o ato de ensinar só se realizará quando os discípulos considerarem, consigo mesmos, se se tratam de verdades. Vale ressaltar também que, diante da constatação de que doutrina da “iluminação” se dá no tempo presente e não no passado platônico, o ato de ensinar, na doutrina agostiniana, ocorre sem intervalo de tempo entre a audição e a cognição. Contudo, como os discípulos aprendem interiormente, logo após a fala do mestre, eles acreditam que aprenderam pelo mestre, quando na verdade aprenderam por eles mesmos, ao consultarem o “mestre interior”. Por isso, para Agostinho, é um equívoco chamar os homens de “mestres”, quando só há um mestre, o “mestre interior” (cf. *De mag.* 14.46).

No *Sobre o mestre*, então, o estudo da linguagem não se deve apenas a uma simples descrição de um fenômeno empírico, mas que requer um horizonte capaz de produzir sentido, de sorte que as questões sobre a linguagem estão voltadas a busca da verdade. Ora, já podemos encontrar esta concepção da linguagem nos filósofos gregos. No *Crátilo* e no *Sofista*, por exemplo, Platão se ocupa em responder se a linguagem existe por convenção ou por natureza: se ela representa a essência das coisas, ou se é possível o discurso falso, afora o verdadeiro. Já Aristóteles (384-322 a.C.), fundado no pensamento lógico, define a linguagem como símbolo, ou seja, as palavras – ou os nomes – servem como símbolos das coisas. Para os estoicos, por sua vez, há uma grande diferença entre significante (*σημαῖνον*: *sēmaînon*) e significado (*σημαινόμενον*: *sēmainómenon*).

Verificamos, entretanto, que todas as questões sobre a linguagem, tratadas por essas três escolas, são rearticuladas e, de certo modo, superadas por Agostinho, embora a filosofia e a linguagem sejam, para ele, predominantemente instrumentos de investigação teológica da verdade. Por isso, não podemos compreender corretamente o *Sobre o mestre* se tratarmos apenas da linguagem particular, sem atentarmos ao sentido comum que a constitui, quer se nomeie esse comum de consciência, pensamento ou fala interior. Segundo Paviani, portanto, um estudioso verdadeiramente atento a este diálogo, não o reduz a uma teoria da linguagem, visto que ela trata de uma filosofia/teologia da comunicação e do diálogo a partir da

linguagem e não somente pela linguagem, a saber: “O interesse semiótico ou semântico⁷⁹, ou ainda meramente pedagógico, não percebe que o falar, o ensinar e o aprender transcendem a ação de dizer” (PAVIANI, 1995, p. 16). Nas *Retratações*, aliás, o fato de Agostinho não mencionar a teoria do signo, referindo-se apenas ao “mestre interior”, permite que entendamos que, naquele momento, ao final de sua vida, as doutrinas da “iluminação” e do “mestre interior” são realidades mais importantes do que o problema linguístico.

Ao voltarmos a nossa atenção para outro ponto, é interessante constatar que Agostinho, ainda no Capítulo 1 do *Sobre o mestre*, se utiliza com frequência de passagens bíblicas⁸⁰, o que só voltará a fazer, prioritariamente, no Capítulo 10.33, ao citar o Livro de Daniel 3:94. Geralmente, divide-se o *Sobre o mestre* em duas partes: (a) do Capítulo 1 ao 11.37, sobre a teoria da linguagem; (b) do Capítulo 11.38 ao 14.46, sobre a doutrina do “Mestre interior”. No entanto, a constatação anterior, nos permite pensar na seguinte divisão: (a) do Capítulo 2 ao 10, onde Agostinho prioriza os textos pagãos, citando Virgílio, Terêncio (185-159 a.C.), Pérsio (34-62) e Cícero; (b) Capítulo 1 e a partir do 10.33, isto é, a partir da *oratio perpetua*⁸¹, quando prevalecem os textos bíblicos. Além dessas diferenças referencias, entre textos bíblicos e pagãos, constatamos também um salto de conteúdo no Capítulo 2 do diálogo, de modo que Agostinho interrompe as questões que vinha tratando no Capítulo 1 e passa, no Capítulo 2, aos estudos técnicos sobre o signo⁸². Santos, por sua vez, verificando que nas *Retratações*, Agostinho não aponta nenhuma modificação para o *Sobre o mestre*, nem do conteúdo nem da estrutura da obra, propõe que sigamos a “divisão tripartida⁸³” afirmada por Agostinho no Capítulo 4.7 e reafirmada por Adeodato no Capítulo 7.20 do diálogo (cf.

⁷⁹ Recordemos que o aspecto semiótico consiste em entender a palavra como sinal. Quanto ao aspecto semântico, podemos entendê-lo como sendo o significado da palavra em sua relação com as coisas.

⁸⁰ No Capítulo 1, ao afirmar que devemos orar em nossos “apostos fechados” (*clausis cubiculis*), estes simbolizando (*significantur*) a intimidade da alma (cf. *De mag.* 1.2), Agostinho usa esta passagem bíblica: “Tu, porém, quando orares, entra no teu quarto e, fechando tua porta, ora, a teu Pai que está lá, no segredo” (Mt 6:6). É a primeira vez que o verbo *significare*, palavra-chave nesta obra, aparece. Depois em: Ef 3:16-17; 1Cor 3:16; Sl 4:5-6 (sobre Deus em nosso interior) e Mt 6:9-13 (sobre o “pai-nosso”).

⁸¹ *Oratio perpetua*, ou *oratio continua* ou mesmo *sermo perpetuus*, é o discurso ininterrupto de Agostinho.

⁸² Para Novaes, também podemos dividir o diálogo assim: (a) do Capítulo 1 ao 9, sobre a linguagem em sua exterioridade; (b) do Capítulo 10 ao 14, sobre a linguagem no “subsolo de interioridade que a sustenta”. Cf. NOVAES. **A razão em exercício**: estudos sobre a filosofia de Agostinho. SP: Paulus, 2009, p. 45.

⁸³ No livro *Signo*, de 1973, Umberto Eco explica que a divisão do signo em três dimensões foi proposta pelo filósofo norte-americano Charles William Morris (1901-1979), na obra *Fundamentos de uma teoria dos signos* (1938), logo: “*Semântica*, o signo é considerado em relação àquilo que significa; *sintática*, o signo é considerado enquanto inserível em seqüências de outros signos com base em regras de combinação [...] *pragmática*, o signo é considerado quanto às próprias origens, aos próprios efeitos sobre os destinatários, aos usos que eles fazem etc.” Cf. ECO. **O Signo**. Lisboa: Editorial Presença, 1985, p. 26-27.

SANTOS, 2009, p. 32). Assim, de acordo com Adeodato: “Ou por meio de signos se mostram signos [sintaxe⁸⁴], ou por meio de signos [se mostram] coisas que não são signos [semântica], ou então, sem signo algum, se mostram coisas que podemos fazer depois de perguntadas [pragmática]” (*De mag.* 7.20). Deste modo, a partir do que nos propõe Santos, podemos pensar a divisão da obra *Sobre o mestre* da seguinte maneira: uma introdução, do Capítulo 1 ao 3, onde são esboçados os problemas relativos ao ensinar e aprender; em seguida, três partes que correspondem às três funções da linguagem, ou seja, a sintaxe, do Capítulo 4 ao 7, a semântica, do Capítulo 8 ao 10, e, por fim, a pragmática⁸⁵, do Capítulo 11 ao 14.

Vejam, pois, em que consiste e como Agostinho constrói a sua teoria do signo linguístico a partir das funções sintática, semântica e pragmática da linguagem, de modo a preparar a doutrina do “mestre interior”.

⁸⁴ Etimologicamente, o termo “sintaxe” deriva do grego σύνταξις (*sýntaksis*): “que se põem em ordem”, logo: as palavras como elementos de uma frase. “Semântica”, palavra moderna como a conhecemos, deriva do grego σημαντικός (*sēmantikós*): “que indica”, “que significa”, logo: a interpretação das palavras, sentenças e símbolos. E “pragmática”, também palavra moderna para indicar uma disciplina, deriva do adjetivo πραγματικός (*pragmatikós*): “que concerne à ação”, logo: é a linguagem em situação de uso, levando em consideração o contexto. Convém lembrarmos que o nome de uma disciplina para os gregos não era feito a partir de um adjetivo no gênero feminino, mas no gênero neutro e no número plural.

⁸⁵ Para Santos, quando Agostinho trata *se os signos se mostram com signos* (cap. 4) ou sobre os *signos que significam a si mesmos* (cap. 6), refere-se à função sintática, pois esta estuda as relações dos signos com outros signos. Porém, se a questão for *se cada coisa ou seu conhecimento há de ser preferido aos signos* (cap. 9) ou *se algumas coisas se podem ensinar sem signos* (cap. 10), refere-se à função semântica, pois esta visa a relação dos signos com os objetos a que se referem. Por fim, se a questão for que *não aprendemos com as palavras que soam exteriormente, mas com a Verdade que ensina interiormente* (cap. 11), ou se *as palavras nem sequer possuem o poder de descobrir o interior de quem fala* (cap. 13), refere-se à pragmática, que estuda a relação dos signos com os falantes. Cf. SANTOS. Introdução: uma nova leitura do *Sobre o mestre*/ Uma teoria o signo linguístico. In: AGOSTINHO. **De Magistro**. Petrópolis: Vozes, 2009, p. 32.

3.2 AINDA O *SOBRE O MESTRE*: DO SIGNO E DO “MESTRE INTEIROR”

Agostinho, no Capítulo 2 do *Sobre o mestre*, parte da definição de que “as palavras são signos” (*uerba signa esse*), já estabelecida, dentre outras noções, como vimos, ao final do Capítulo 1. Logo, completa: *Se um signo não significa (significet) alguma coisa não pode ser signo* (cf. *De mag.* 2.3, grifo nosso). Igualmente como definiria oito anos depois no *Sobre a doutrina cristã*, a saber: “Ninguém emprega as palavras (*uerbis*) a não ser para significar alguma coisa com elas” (*De doct. christ.* 1.2.2). E mais: “O signo é, portanto, toda coisa que, além da impressão que produz em nossos sentidos, faz com que nos venha ao pensamento outra ideia distinta” (*De doct. christ.* 2.1.1). É isso que ocorre, exemplifica Agostinho, quando vemos a marca de uma pegada (*vestigio*) e inferimos sê-la de um animal, ou avistamos fumaça e logo sabemos que há um fogo ali que a produz, bem como ao ouvirmos a voz de alguém verificamos o estado de seu ânimo, ou mesmo o soar das cornetas que sinalizam as ações que os soldados devem realizar (cf. *De doct. christ.* 2.1.1). Assim, tanto a pegada quanto a fumaça, a voz ou o soar das cornetas, são signos de outras coisas distintas a eles próprios⁸⁶.

Entretanto, para Agostinho, as palavras (*uerba*) têm um lugar de destaque entre os signos, bem mais do que as pegadas, a fumaça, a voz e o som das cornetas, pois são elas a principal expressão humana capaz de comunicar o pensamento (cf. *De doct. christ.* 2.3.4). Ao incluir a voz entre os demais signos, Agostinho ressalta as diferenças entre as palavras faladas e as palavras escritas, pois as palavras faladas desaparecem no ar, enquanto as palavras escritas são fixadas por meio das letras que são seus signos⁸⁷; embora pelo orgulho do homem estes signos não puderam ficar comuns a todos os povos (cf. *De doct. christ.* 2.4.5). No fundo, a intenção de Agostinho, como ele mesmo revela, é de preparar o terreno para ensinar que as

⁸⁶ Essas definições nos levam ao *Crátilo*, pois é nessa obra platônica que se discute a relação que se dá naturalmente entre “nome” e “coisa”, quando o pensamento dá significado às coisas a fim de que elas passem a ser objeto do conhecimento, ou que se dá por convenção, como lemos neste questionamento de Sócrates a Hermógenes: “Se eu chamo um ser, por exemplo, o que agora chamamos humano; se eu proclamo tratar-se de um cavalo, e ao cavalo proclamo humano, então, para o povo, seu nome vai ser ‘humano’ enquanto que para mim, em particular, vai ser ‘cavalo’?” (385a).

⁸⁷ Para Saussure, também há o predomínio da escrita sobre a fala, a saber: “Língua e escrita são dois sistemas distintos de signos; a única razão de ser do segundo é representar o primeiro; o objeto linguístico não se define pela combinação da palavra escrita e da palavra falada; esta última, por si só, constitui tal objeto”. Mas, acabamos – afirma Saussure – erroneamente por valorizar mais a fala, assim: “É como se acreditássemos que, para conhecer uma pessoa, melhor fosse contemplar-lhe a fotografia do que o rosto”. Cf. SAUSSURE. **Curso de linguística geral**. SP: Cultrix, 2012, p. 58.

Escrituras contêm os signos que nos levam a conhecer a vontade de Deus (cf. *De doct. christ.* 2.5.6).

Dada, pois, toda esta análise minuciosa sobre os signos, com atenção especial às palavras, pois não esqueçamos que Agostinho fora, por muitos anos, professor de Retórica, cuja profissão exigiu como principal atividade a interpretação dos grandes poetas, não é estranho que ele encete suas investigações no *Sobre o mestre* usando da sintaxe para analisar gramaticalmente o seguinte verso de Virgílio: *si nihil ex tanta superis placet urbe relinqui* (Se agrada aos deuses nada deixar de tão grande cidade) (*Eneida* 2.659). Ora, ao olharmos atentamente a posição privilegiada das três palavras que dão início ao verso – “*si*” (se), “*nihil*” (nada) e “*ex*” (de) –, não é arriscado insinuarmos que Agostinho, dentre tantos outros versos, o escolhera propositalmente, a fim de que Adeodato, de imediato, apresentasse realmente dificuldade para examiná-lo.

De fato, é o que ocorre. Zeloso à tese inicial do diálogo, de que uma palavra é um signo, e um signo deve significar alguma coisa, de maneira que se há oito palavras no verso Virgílio conseqüentemente há oito signos, resta a Adeodato explicar o que significam cada uma daquelas palavras. Contudo, já diante da conjunção “*si*”, declara: “Vejo certamente o que significa “*si*” (se), mas não encontro nenhuma outra palavra com a qual possa ser explicada [...] Parece-me que “*si*” signifique dúvida: ora, onde está a dúvida senão na alma (*in animo est*)?” (*De mag.* 2.3). Em um primeiro momento, a resposta de Adeodato aponta para o fato de que com palavras apenas indicamos outras palavras, e não a coisa mesma significada: em verdade, nos movemos de significante para significante, exceto ocorra alguma coisa que ultrapasse a linguagem. Em seguida, ao colocar a dúvida *in animo est*, ele traz à obra a noção de que as palavras indicam “estados mentais”, como Agostinho explica no *Sobre a doutrina cristã*: “Não há outra razão para significar, isto é, para dar um sinal, a não ser expor e comunicar à alma dos outros o que se tinha em sua própria alma, ao dar o sinal” (*De doct. christ.* 2.2.3).

Outro obstáculo é o substantivo⁸⁸ indeclinável neutro “*nihil*”. Uma vez que não há signo que não signifique alguma coisa, e dado que “nada” significa “aquilo que não existe”, surge-lhe então a possibilidade de “*nihil*” não ser um signo, pondo abaixo a definição anterior que afirmava que todo signo significa alguma coisa. Entretanto, mesmo sem conseguir explicar o porquê, Adeodato insiste que tal palavra, quando pronunciada, significa alguma coisa, o que leva Agostinho a encerrar a questão afirmando que “*nihil*” significa, pois, uma

⁸⁸ Em outros casos advérbio. No verso da *Eneida* 2.659, porém, *nihil* está como pronomine.

“afecção da alma” (*affectionem animi*), isto é, uma dúvida no espírito⁸⁹, e não uma coisa (*res*) (cf. *De mag.* 2.2.3). Lembra-nos Santos, que “*res*”, para Agostinho, não se trata apenas de um objeto físico, porém de qualquer objeto que a mente ou os sentidos possam perceber ou que lhes escape (cf. SANTOS, 2009, p. 36).

Evidentemente, a terceira palavra do verso de Virgílio, a preposição de ablativo “*ex*”, apresenta dificuldades análogas às anteriores. Adeodato, porém, tenta solucionar o problema de significá-la, substituindo-a pela também preposição de ablativo “*de*”. Convenhamos, é praticamente impossível não recorrermos a sinônimos ou perífrases – como faz Adeodato – diante de palavras que não conhecemos. Porém, isso não resolve o problema, visto que ele apenas trocou uma voz conhecidíssima (*uoce notissima*) por outra, quando, na verdade, Agostinho afirma estar procurando: “Esse não sei quê de único, que é significado por esses dois signos” (*De mag.* 2.4). Em outros termos, Agostinho – ciente da complexidade de tal demonstração – gostaria que lhe fossem mostradas “as coisas mesmas de que tais palavras [“*si*”, “*nihil*” e “*ex*”] são signos” (*De mag.* 2.4), e não que Adeodato explicasse palavras com outras palavras, isto é, signos conhecidíssimos com outros signos conhecidíssimos. Verificamos nessa passagem, que mesmo que a linguagem esteja sendo examinada à luz da sintaxe, Agostinho coloca em questão a relação entre linguagem e semântica⁹⁰, ao desejar conhecer as coisas mesmas significadas pelos signos. Aliás, de modo objetivo, o que Agostinho pede a Adeodato é que este lhe apresente à vista o significado das palavras.

Diante disso, Agostinho traz à tona a possibilidade de com um gesto – que é “dizer de algum modo, de maneira sensível”, como escreve em *Sobre a Trindade* 15.10.19 –, e não mais com palavras, passarmos a conhecer a coisa mesma significada. É o que ocorre com o substantivo trissílabo “*paries*” (parede), já que ao apontarmos com o dedo para a própria parede, alguém que não a conheça passa a conhecê-la. Adeodato, portanto, entende que com o gesto podemos mostrar os nomes que significam corpos, incluindo todos os elementos que são percebidos nos corpos, como uma “parede” ou mesmo uma “cor”, todavia duvida que o som, o odor, o sabor, o peso, o calor, dentre outras manifestações próprias dos sentidos, possam ser

⁸⁹ Uma “dúvida no espírito”, pois, embora tenhamos conhecimento da existência da palavra *nihil*, a coisa mesma (*res ipsa*) não pode ser apresentada, pois seu significado está escondido no espírito de quem pronuncia. Para Umberto Eco, trata-se de um estado da mente que não reconhece algo, mas que reconhece a ausência de algo, ao que hoje chamaríamos de “operador lógico”, como algo que tem um lugar no espaço abstrato do conteúdo. Cf. ECO. **Semiótica e filosofia da linguagem**. SP: Editora Ática, 1991, p. 44.

⁹⁰ Segundo Santos, é a semântica a responsável pelo “estudo das relações dos signos linguísticos com os objetos a que se aplicam e o valor de verdade das sentenças em que os signos se articulam e que se refere a fatos da realidade”. In: AGOSTINHO. **De Magistro**. Petrópolis: Vozes, 2009, p. 86.

mostradas com o dedo. Ele esquece, pois – e Agostinho trata de lembrá-lo –, que os gestos⁹¹ com os quais os surdos se comunicam atendem não somente às coisas visíveis, mas também aos sons, aos odores etc. Nos teatros, aliás, os comediantes significam com gestos, sem recorrerem ao uso das palavras⁹². Todavia, quanto ao significado de “*ex*”, nem eu – assevera Adeodato – nem um ator temos a possibilidade de mostrá-lo sem palavras⁹³ (cf. *De mag.* 3.5).

Subsiste, contudo, outra dificuldade, na medida em que os gestos que usamos para mostrarmos a coisa mesma significada por uma palavra também são signos e não a própria coisa. Logo, não temos uma palavra mostrando outra palavra, mas um signo, a palavra “parede”, por exemplo, levando a outro signo, a ação de apontar com o dedo⁹⁴. Ora, não é isso o que Agostinho realmente deseja, já que insiste na possibilidade de algo ser mostrado sem que recorramos a signos. Mediante tais tentativas, coloca em questão o verbo “*ambulare*” (andar), o qual pode ser ensinado pela coisa mesma, isto é, pela ação mesma de andar, e não por palavras ou por outros signos. Contudo, ao pensarmos na maneira que ensinaríamos a alguém que não saiba o que é “andar”, apressando o caminhar, a fim de que, pelo exagero, a pessoa reconheça melhor a ação de “andar”, voltaríamos a mostrar algo com um signo, visto que “andar” é diferente de “apressar-se” (*festinare*)⁹⁵. A única maneira – examina Adeodato –

⁹¹ É revelador, para Santos, o fato de Agostinho utilizar junto ao signo *gestum*, o verbo intransitivo latino *sermocinari* (conversar). Isso significa que tanto as palavras quanto os gestos pertencem ao domínio da linguagem. Cf. SANTOS, Bento Silva. Introdução: uma nova leitura do *De magistro*/ Uma teoria o signo linguístico. In: AGOSTINHO. **De Magistro**. Petrópolis: Vozes, 2009, p. 45.

⁹² E no *Sobre a ordem* um registro semelhante: “Mas quando o histrião dança, todas aquelas suas mímicas são para os espectadores sinais expressivos de coisas e [...] aquela dança se diz razoável, porque significa e mostra algo ao espectador” (*De ord.* 2.11.34). Também em *Sobre a doutrina cristã*, pois todas as mímicas dançadas pelos histriões: “Procuram certa semelhança com a realidade na sua maneira de significar, de modo que os próprios signos reproduzam, quanto o possível, a coisa significada” (*De doct. christ.* 2.26.38).

⁹³ Conforme Santos, a tarefa laboriosa de mostrar a que coisas as palavras “*si*”, “*nihil*” e “*ex*” significam, permite acreditarmos que se trata da distinção outrora conhecida pelos gramáticos medievais, a qual divide as palavras que têm sentido pleno, as “categoremáticas”, como são os nomes, os verbos e os pronomes pessoais e demonstrativos, das que têm um sentido menos pleno, as “sincategoremáticas”, como são as conjunções, os advérbios e as preposições, que entram nas sentenças apenas ligadas às palavras categoremáticas. In: AGOSTINHO. **De Magistro**. Petrópolis: Vozes, 2009, p. 85.

⁹⁴ De acordo com Gareth B. Matthews: “É então uma questão sobre como podemos fazer as conexões corretas entre a linguagem e o mundo. Assim, quando Agostinho pergunta a Adeodato, seu filho e interlocutor, se uma pessoa pode mostrar à outra o que a palavra “*paries*” (parede) significa apenas apontando o dedo a uma parede, a pergunta refere-se ao problema de conectar “*paries*” às paredes no mundo”. Cf. MATTHEWS. Knowledge and illumination. In: STUMP; KRETZMANN. (Ed.). **The Cambridge Companion to Augustine**. New York: Cambridge University Press, 2001, p. 173.

⁹⁵ Para Umberto Eco, aqui se evidencia que o acúmulo de signos ostensivos não consegue esclarecer por indução o significado do termo, que só se tornaria claro se houvesse um quadro de referência, isto é, uma “regra metalinguística”, ou “meta-semiológica”, que explicasse por qual regra devemos entender a ostensão. Cf. ECO. **Semiótica e filosofia da linguagem**. SP: Editora Ática, 1991, p. 51.

de mostrarmos algo sem o uso do signo, mas com a própria ação, é iniciarmos a ação – “andar”, por exemplo – só após sermos questionados sobre o que é tal coisa (cf. *De mag.* 3.6).

Isso, porém, tornar-se inviável para quem resolve ensinar do que se trata o verbo depoente *loqui* (falar), haja vista a impossibilidade de pararmos de falar para ensinarmos o que é falar; mesmo que de tal modo não usemos de signos distintos da própria ação de “falar”, pois podemos mostrá-la pela coisa mesma. De fato, escreve Agostinho: “Quando falamos, fazemos signos (*signa facimus*), e daí procede o termo *significar*” (*De mag.* 4.7, grifo do tradutor). A “fala” é certamente privilegiada, pois pode se manifestar com signos autorreferenciais, além da linguagem ter a capacidade de funcionar metalinguisticamente. Portanto, o signo *loqui* confunde-se com o significado que apresenta. Assim, mesmo que Agostinho saiba que a fala é uma ação significante, ele a diferencia dos demais tipos de ações, pois o ato da fala é diferente do ato não linguístico. Segundo Paviani: “O sentido referencial da palavra como sinal está fora dela. Nenhum sinal significa a si mesmo” (PAVIANI, 1995, p. 13). Ora, diante da dificuldade de se mostrar algo sem recorrer a signos, a conclusão de Agostinho até aqui não poderia ser outra – e esta é a tese inicial do diálogo: “*Não vejo, pois, nada que sem signos possa ser mostrado*” (*De mag.* 3.6, grifo nosso).

Agora, entrando no campo da metalinguagem, uma das possibilidades de investigação que Agostinho escolhe, trata-se, evidentemente, dos “signos que são mostrados com signos”. Isso significa que com as palavras – ao falarmos ou ao escrevermos, já que estes, sendo signos visíveis, são signos dos signos audíveis⁹⁶ – podemos significar outras palavras ou outros signos, assim como os gestos (*gestum*) e as letras do alfabeto (*litteram*) (cf. *De mag.* 4.7). Para Agostinho, aliás, as letras do alfabeto – “a”, “b”, “c” etc. – são realmente signos, embora só ganhem sentido semântico ao saírem de sua natureza sintática e formarem as palavras que lhes dão vida. Isso podemos ler na obra *Sobre a grandeza da alma*: “*Agostinho*: E quando esse som é dividido em cada uma de suas letras, és de opinião que conserva o mesmo significado [sua alma]? *Evódio*: Como é possível que cada uma das letras

⁹⁶ Para Agostinho, há diferença entre o signo que é falado e chega ao sentido auditivo, do signo que é ouvido e depois transposto, isto é, escrito, e que se refere ao sentido da visão. É interessante verificarmos que a cultura na qual Agostinho pertencia dava à leitura em voz alta um maior valor. Por isso, não é estranho que tenha registrado nas suas *Confissões* quando encontrou Santo Ambrósio lendo em silêncio: “Ao ler, corria os olhos pelas páginas: a mente penetrava o significado, enquanto a voz e a boca se calavam. Muitas vezes ao encontrarmos (pois a ninguém era proibido o ingresso nem precisava anunciar-se), o víamos lendo, sempre em silêncio e jamais (*numquam*) do outro modo [isto é, em voz alta]” (*Conf.* 6.3.3). Atentando a esse “jamais”, Alberto Manguel escreveu: “Aos olhos de Agostinho, essa maneira de ler parecia suficientemente estranha para que ele a registrasse em suas *Confissões*. A implicação é que esse método de leitura, esse silencioso exame da página, era em sua época algo fora do comum, sendo a leitura normal a que se fazia em voz alta”. Cf. MANGUEL. **Uma história da leitura**. SP: Companhia das Letras, 2006, p. 59.

signifique o mesmo que a palavra da qual fazem parte?” (*De quant. anim.* 32.66). No *Crátilo*, ao contrário, Platão dá às letras o mesmo valor de signo que têm as palavras, como verificamos, por exemplo, nesta passagem: “[*Sócrates:*] Venha cá, parece-lhe [ao Crátilo] charmoso ou não falar que o ‘r’ traz a aparência do movimento, correnteza e durabilidade? [...] Já o ‘l’, a do liso e afável, segundo o falávamos agora” (434c).

O fato é que ao optar pela investigação dos “signos que se mostram com signos” – em detrimento dos “signos que mostram coisas que não são signos”, como “rio”, e das “coisas que se mostram sem signos”, como “falar” –, o primeiro passo que Agostinho dá: é afirmar que ao dizermos *nomen* (nome) certamente significamos alguma coisa (cf. *De mag.* 4.8). O termo *nomen*, portanto, é uma palavra (*uerbum*), isto é, pertence a uma classe – hoje, a dos substantivos –, a qual também pertencem as palavras: *Romulus* (Rômulo), *Roma* (Roma), *uirtus* (virtude) e *fluuius* (rio). Não obstante, estas cinco palavras se diferem, tanto das coisas por elas significadas, as quais Agostinho passa a chamar de “significáveis” (*significabilia*), quanto entre elas mesmas, na medida em que *nomen* é signo audível de signos audíveis, e *Romulus*, *Roma*, *uirtus* e *fluuius* são signos não de signos, mas de realidades ou inteligíveis, como o é *uirtus*, ou visíveis, como o são *Romulus*, *Roma* e *fluuius* (cf. *De mag.* 4.8). Para Agostinho, então, isso significa que podemos designar com a palavra *uerbum* a palavra *nomen*, e com a palavra *nomen* a palavra *fluuius*, mas só a palavra *fluuius* é que pode significar algo visível, ou seja, um “rio”⁹⁷. Logo, *uerbum* é signo de *nomen*, e *nomen* é signo de *fluuius*, mas este, sendo visível, não é signo de outro signo.

Incluamos, ainda, à classe das palavras o “verbo”, isto é, as palavras que se conjugam – aliás, estas se diferem dos “nomes” (*nomina*), porque em sua significação conseguem representar as coisas que estão em plena mudança temporal. Afora a certeza de que tudo o que é significado por *nomen* também pode ser significado por *uerbum*, pai e filho sabem que *nomen* (substantivos) e *uerbum* (palavra) se distinguem, na medida em que todos os nomes – ou seja, os substantivos – são palavras, mas nem todas as palavras são nomes (cf. *De mag.* 4.9). Lógico, *nomen* e *uerbum* são simétricos, isto é, possuem a mesma extensão semântica, mas significados distintos. Segundo Adeodato, *uerbum* designa a “percussão do ouvido”, enquanto *nomen* designa a “rememoração da mente”, de forma que não perguntamos “qual é a palavra desta coisa?”, mas sim “qual é o nome desta coisa?” (cf. *De mag.* 7.20).

⁹⁷ Para Christopher Kirwan, mesmo assim, esta não pode ser a coisa certa a se dizer, pois: “Como o Tibre, por exemplo, que é um rio, não é todos os rios, nem uma classe de rios”. Cf. KIRWAN. *Augustine’s philosophy of language*. In: STUMP; KRETZMANN. (Ed.). **The Cambridge Companion to Augustine**. New York: Cambridge University Press, 2001, p. 195.

Entre *nomen* e *uerbum*, portanto, se estabelece a mesma diferença que há entre cavalo e animal, entre o específico e o geral, ou seja: “Todo cavalo é um animal, mas nem todo animal é um cavalo” (*De mag.* 4.9). Do mesmo modo que tal analogia é usada para distinguir *nomen* (nome) de *uerbum* (palavra), pode ser usada para distinguir *signum* (signo) de *uerbum* (palavra), assim: “Toda a palavra é signo, mas nem todo signo é palavra” (*De mag.* 4.9). Com efeito, *signum* e *uerbum* podem significar-se reciprocamente, mas diferem na extensão semântica. Além disso, outra diferença entre *nomen* e *uerbum*, segundo Agostinho, está em suas etimologias: *nomina* (nomes) deriva de *noscere* (conhecer), enquanto *uerba* (palavra) de *uerberare* (golpear ou repercutir); *uerba* recebeu sua nomeação dos ouvidos, enquanto *nomen* a recebeu da alma (*animus*), ou seja, da vontade de conhecer (cf. *De mag.* 5.12). Para Santos, a etimologia de *nomina* é válida ainda hoje, já a de *uerbum* certamente Agostinho legou da teoria estoica do signo (cf. SANTOS, 2009, p. 114).

Sem que esqueçamos que no topo desta hierarquia está o próprio *signum*, que é o conceito mais geral, o qual inclui *uerbum* e *nomen*⁹⁸, bem como os demais signos, e a própria palavra “*signum*”. Por essa capacidade do *signum*, o chamamos hoje de “signo reflexivo” ou “autorreferencial”, já que pode significar a si mesmo; assim como *uerbum* e *nomen*, que também possuem tal capacidade (cf. *De mag.* 4.10). É por isso que Adeodato se refere ao *signum* como “aquela palavra universal” (*uniuersale illud uerbum*).

A partir do Capítulo 5, no entanto, Agostinho se dedica a esclarecer que para as palavras importam não as letras que as compõem, mas sim os seus significados. Por isso é relevante o fato de Agostinho insistir tanto nas questões que tratam dos signos que significam signos. Parece-nos que sua intenção é demonstrar para Adeodato a distância que há entre signo e significado, como, de certo modo, verificamos nas seguintes palavras: “Não te parece que todos os signos significam alguma coisa distinta do que eles são?” (*De mag.* 4.10). Para conseguir distanciar signo de significado, Agostinho relativiza a materialidade da linguagem –

⁹⁸ Em *Sobre a grandeza da alma*, Agostinho assim definiu “nome”: “Como a palavra consta de som e de significação, mas o som diz respeito aos ouvidos, a significação, à mente, não julgas que no nome, como em qualquer ser animado, o som seja o corpo e o significado seja como que a alma?” (*De quant. anim.* 32.66). O nome – isto é, a imagem acústica mais a sua significação –, para Agostinho, reside no pensamento antes de virar um som físico. Claro, pois o sol físico, sendo o intelecto (*intellectus*) da coisa neste exemplo, virá antes do som que o nomeia, o “som da palavra” (*uox uerbi*). Igualmente como descreveu no *Sobre a Trindade*: “Todo aquele que puder perceber a palavra (*uerbum*), antes de ser pronunciada, e mesmo antes de se formar pelo pensamento a imagem de seus sons [...] poderá também ver através desse espelho e nesse enigma, alguma semelhança daquele Verbo” (*De Trin.* 15.10.19). Voltando ao *Sobre a grandeza da alma*, ele distinguiu o som significante (*sonus significans*), a coisa significada (*res quae significatur*) e o conceito da coisa (*notio*), ou o significado da coisa: “Agostinho: Portanto, quando pronuncias “sol”, o sol procede de ti? Evódio: Perguntaste-me a respeito do som, não do astro em si. Agostinho: Portanto, uma coisa é o som, outra, o som que significa, e outra, a coisa significada por ele” (*De quant. anim.* 32.65).

com as conjunções, com os pronomes⁹⁹, com os advérbios, com as preposições, com os verbos –, comprovando, para Adeodato, que todas as classes de palavras, tomadas gramaticalmente, podem em determinados casos serem *nomina*. É exatamente isso o que Novaes chama de tese “antigramatical” de Agostinho, pois as palavras passam a existir fora do mundo linguístico, na medida em que atentam para um significado que as ultrapassam (cf. NOVAES, 2006, p. 54). O objetivo de Agostinho, em particular, é provar que a significação de uma palavra vai além dela mesma, pois ela carrega consigo algum conhecimento.

Para provar isso, Agostinho toma como exemplo a seguinte passagem da Segunda Epístola aos Coríntios, escrita pelo apóstolo Paulo: “Não estava em Cristo o sim e o não (*est et non*), mas unicamente sim (*est*)” (2Cor 1:19). Ora, não é o “*est*” como palavra de três letras que está em Cristo, mas o seu significado, pois, ao nomear a Cristo, a palavra “*est*”, que é originalmente um “verbo”, passou a ser um “nome”, e, na passagem acima, o sujeito da frase. De fato, assim explica Agostinho: “Compreendes, portanto, que aquele que disse ‘nele estava o sim’ não disse mais que isto: chama-se [ou nomeia-se] ‘sim’ (*est*) àquilo que estava nele” (*De mag.* 5.14). Porém, se alguém duvida da autoridade do apóstolo Paulo, já que ele mesmo se disse “imperito no falar” (cf. 2Cor 11:6), e deseja um exemplo que se dê pela razão, a fim de comprovar que tais palavras são nomes, Agostinho afirma que ao perguntarmos a um grego como ele nomeia o que em latim nomeamos *quis* (quem), o helênico responderá: *τίς*; e para *uolo* (quero), dirá: *θέλω*; para *bene* (bem): *καλῶς*; para *scriptum* (escrito): *τὸ γεγραμμένον*; para *et* (e): *καί*; para *ab* (por, de): *ἀπό*; e para *heu* (ai): *οἶ* (cf. *De mag.* 5.15).

E se alguém ainda não se dá por convencido, Agostinho traz à tona uma passagem das *Verrinas*¹⁰⁰ de Cícero, a saber: “*Videtisne totum hoc nomen, coram ubi facit delatum, esse in litura?*” (Acaso não te parece que todo este nome [isto é, frase], diante do qual se faz essa denúncia, está manchado?) (*In Verres* 2.2.104). Segundo Agostinho: “[Cícero] chamou ‘nome’ à preposição *coram* [na presença de, diante de], mesmo que ela fosse advérbio nesse lugar” (*De mag.* 5.16). Realmente, nessa passagem das *Verrinas*, o *coram*, que é preposição de ablativo, está sendo usado como advérbio, na medida em que a análise de Agostinho se

⁹⁹ Agostinho mostra que as palavras *si* (se), *uel* (ou), *nam* (pois), *namque* (ora), *nisi* (senão), *ergo* (portanto) e *quoniam* (porque) – e as coisas que elas significam – são significadas pela palavra *coniunctio* (conjunção), embora nenhuma delas a possa significar. Trata-se, portanto, dos signos não-simétricos, ou não-reflexivos, a saber, são “signos que não podem ser significados pelos signos que eles mesmos significam” (*De mag.* 7.20). Quantos aos *pronomina* (pronomes), como *hic* (este), *ipse* (mesmo), *eadem* (essa), *hoc* (este) e *illud* (aquela), eles têm por característica substituir os “nomes” (*nomina*), mas são também palavras, e como tais pertencem também à classe de *nomen* (cf. *De mag.* 5.13).

¹⁰⁰ *Verrinas* são os discursos de Cícero contra Verres, o *praetor* da Sicília entre os anos 73 a 71 a.C.

afirma no fato de Cícero verificar que os documentos públicos que Verres apresentava na denúncia eram falsos, e que, por isso, estes documentos seriam a própria acusação.

Por fim, ao contrário das “conjunções”, *nomen* pode ser incluído entre as coisas que ele significa, isto é, *nomen* pode significar a si mesmo, bem como *uocabula* (vocábulo). Porém, o que difere *nomen* de *uocabula*, além do som que lhes é distinto, é que usamos *nomen* no sentido geral e específico, enquanto *uocabula* não se inclui entre as oito partes da oração¹⁰¹. De fato, *uocabula* e *nomen* não são iguais, embora ambos sejam signos reflexivos e mútuos. Bem diferente, por exemplo, exceto quanto ao som e à língua – conclui Agostinho –, é o caso entre *nomen* (nome), em latim, e *ὄνομα* (*onoma*, nome), em grego, pois *nomen* e *ὄνομα* são simétricos, de mesma extensão semântica e mesmo significado (cf. *De mag.* 6.18). Tais características entre *nomen* e *ὄνομα*, ainda sobre os “signos que se mostram com signos”, diferenciam radicalmente este exemplo dos outros até aqui examinados: (a) *nomen* e *ὄνομα* se diferem da “conjunção”, pois esta é não-simétrica; (b) diferem-se da relação entre *nomen* e *uerbum*, que possuem a mesma extensão semântica, mas significados distintos; (c) e se diferem da relação entre *signum* e *uerbum*, pela extensão semântica.

Ora, após tão minucioso exercício de análise sintática, é sintomático o fato de Agostinho – ao entrar no Capítulo 8 – afirmar para Adeodato que o que discutem não se trata de uma “brincadeira” (*ludere*) e nem de “questiúnculas infantis” (*puerilibus quaestiunculis*), pelo contrário – e com estas palavras antecipa a conclusão do *Sobre o mestre*: “Esta discussão há de produzir alguma coisa de grande, desejas sabê-lo ou, ao menos, ouvi-la o quanto antes” (*De mag.* 8.21). Realmente, “ouvir” é diferente de “saber”, visto que “saber/aprender” só se dá com a verdade, isto é, com o “mestre interior”. Dito isso, Agostinho passa da análise sintática para a análise semântica da linguagem, que consiste não mais em analisar “os signos que significam outros signos”, mas a relação dos “signos com as coisas significáveis”¹⁰².

Agostinho, então, faz a seguinte pergunta para Adeodato: “Em primeiro lugar, diz-me se ‘homem’ é homem” (*utrum homo homo sit*) (*De mag.* 8.22). Convenhamos, trata-se de uma questão ambígua, pois, assim como Adeodato, ficamos sem saber se Agostinho se refere à palavra *homo* (homem) ou ao significado da palavra *homo*. Com efeito, ao diferenciar *homo*,

¹⁰¹ Conforme Kirwan, as oito partes da oração (*partes orationis*), a saber, *nomen*, *uerbum*, *coniunctio*, *pronomen*, *praepositio*, *aduerbium*, *participium* e *interlectio*, se tornaram comum no final da antiguidade romana e nos são familiares graças à tradição das *Institutiones grammaticae* do gramático romano do século VI, Prisciano da Cesarea. Cf. KIRWAN. Augustine’s philosophy of language. In: STUMP; KRETZMANN. (Ed.). **The Cambridge Companion to Augustine**. New York: Cambridge University Press, 2001, p. 188.

¹⁰² Relembremos que a análise semântica do signo linguístico consiste na segunda parte da divisão anunciada por Agostinho no Capítulo 4.7 e por Adeodato no Capítulo 7.20 do *Sobre o mestre*.

como metalinguagem, de *homo*, como linguagem objeto, Agostinho nos leva a duas respostas: (a) caso entendamos que o primeiro *homo* da pergunta se refere à palavra “*homo*”, não se tratando, pois, de nenhum homem, nossa resposta será, evidentemente, que “homem” não é homem; (b) contudo, se tomarmos aquele *homo* como um animal racional, nossa resposta será outra, ou seja, que “homem” é homem. Ora, o que está em jogo nessa pergunta feita por Agostinho a Adeodato é a evidência de que a palavra é dividida¹⁰³ em “significante” – isto é, o “som”, a “voz articulada” (*uox*) – e “significado”. Vale ressaltarmos, porém, que, para Agostinho, o significado é essencialmente superior ao significante. Isso porque a “regra da fala” (*regula loquendi*) – conhecida intuitivamente, pois está inscrita em nossa mente junto à “lei da razão” (*lex rationis*) –, sendo por natureza a mais poderosa, dirige, quando ouvimos um signo, a nossa atenção exclusivamente às coisas por estes significadas (cf. *De mag.* 8.24). Para Christoph Horn, Agostinho faz uso da expressão “se homem é homem”, principalmente para destacar que o nosso primeiro entendimento não é metalinguístico, pois nossa primeira orientação da linguagem é a sua referência objetual (HORN, 2006, p. 11). Ao falarmos a palavra “leão”, por exemplo, não sairá da nossa boca um leão, pois aquilo que falamos, apenas significamo-lo, como afirma Adeodato: “Ora, da boca de quem fala não sai a coisa que se significa, mas o signo com que ela se significa, a não ser quando se significam os próprios signos” (*De mag.* 8.23).

Agostinho conclui, então, que “as coisas significadas devem ser mais apreciadas que os signos” (*De mag.* 9.25), bem como “o uso das palavras deve ser anteposto às palavras, já que as palavras existem para que nos sirvamos delas e as usemos para ensinar” (*De mag.* 9.26). No entanto, para Adeodato, parece verdadeiro pensar que a palavra *coenum* (imundície) é melhor do que a própria coisa significada, e, conseqüentemente, o conhecimento desta palavra é preferível ao conhecimento da coisa a que ela se refere (cf. *De mag.* 9.27). Mas mesmo a palavra *uitium* (vício) – prova o contrário Agostinho –, se usada em um verso, não só não vicia o verso, como lhe cai bem. É isso que ocorre, por exemplo, no verso do poeta latino Pérsio (34-62): “Mas este está embotado pelo vício” (*Satyrae* 3.32). Portanto, insiste Agostinho, o conhecimento da coisa é mais valioso do que o conhecimento do signo, pois se assim não o fosse, preferiríamos, por exemplo, a *uirtutem* (virtude) como palavra do que possuí-la (cf. *De mag.* 9.28).

¹⁰³ Conforme Santos, os linguistas medievais conheciam esta divisão, mas por significante diziam “suposição material” e por significado “suposição formal”, esta mantida pelo pensamento do lógico alemão Frege (1848-1925) e pelo pensamento de Saussure. In: AGOSTINHO. **De Magistro**. Petrópolis: Vozes, 2009, p. 139.

Neste momento do *Sobre o mestre*, mesmo após tão grande esforço, Agostinho declara que “desmorona” (*labefactantur*) e que lhe é “arrancado das mãos” (*extorquentum e manibus*) o que até agora mantinham como verdade, ou seja, a possibilidade de que coisas fossem mostradas sem signos. Isso porque todas as tentativas para que as coisas prescindissem de signos, foram descartadas. De fato, se recapitularmos, nem a sugestão de demonstrar o que é “andar” (*ambulare*) após ser perguntado “o que é andar?”, nem o “falar” (*loqui*), pois não podemos negar que a fala também é um signo, e nem o “ensinar” (*docere*), porque quem ensina o que é ensinar o faz significando, conseguiram privar-se do uso do signo (cf. *de mag.* 10.30). Nessa lista, também incluíamos a impossibilidade de alguém aprender sobre a “caça de aves” (*aucupium*), apenas observando diligentemente um caçador, visto que mesmo aprendendo, não conheceria o que é a “caça de aves” na sua totalidade (cf. *De mag.* 10.32).

Deste modo, a conclusão última a que chegam Agostinho e Adeodato, e que muda radicalmente a tese inicial do *Sobre o mestre*, é esta: “É falso o que há pouco nos parecia [ser verdadeiro]: que não há absolutamente nada que se possa mostrar sem signos” (*De mag.* 10.32). E mais surpreendente ainda é a seguinte afirmação, que dá início à *oratio perpetua*: “E, se considerarmos o assunto com maior atenção, talvez *não encontres nada que se aprenda pelos signos*¹⁰⁴” (*De mag.* 10.33, grifo nosso). Para Novaes, entretanto, todo esse “desmoronamento” se dá de modo intencional por Agostinho, pois ao ir provando, pouco a pouco, o fracasso externo das palavras, ele fortalece a interioridade do pensamento e prepara a chegada da doutrina do “mestre interior” (cf. NOVAES, 2006, p. 70).

Para provar, portanto, esta nova conclusão, ou seja, de que com o signo não aprendemos nada, se antes não conhecermos a coisa por ele referida, Agostinho usa do seguinte exemplo: caso não conheçamos previamente a coisa a que se refere o signo *saraballae*¹⁰⁵, não será apenas ouvindo esta palavra, ou mesmo os seus sinônimos, que aprenderemos o que é (cf. *De mag.* 10.33). Agostinho se refere às coifas, que são coberturas para a cabeça, utilizando-se de uma passagem do Livro de Daniel, a saber: “As suas coifas

¹⁰⁴ Quanto ao ponto de exterioridade da linguagem, tal conclusão a que chega Agostinho no *Sobre o mestre* é frustrante, a saber: “Os signos nada ensinam”. Para Novaes, os signos nada ensinam, porque, em última instância: “Não se pode por si mesmo vencer a separação originária”, a qual decorre do pecado original, simbolizado na passagem bíblica da Torre de Babel (cf. Gn 11:1-9). Cf. NOVAES. **A razão em exercício**: estudos sobre a filosofia de Agostinho. SP: Paulus, 2009, p. 44.

¹⁰⁵ Pela *Vulgata* de São Jerônimo, pelos manuscritos do *De magistro* e segundo Tertuliano, afirma Santos, a palavra em latim deveria ser *sarabara* e não *saraballae*. Afora, esta palavra está mais para significar algo que cobria as pernas (*braccis*), do que a cabeça (*tiaras*). Porém, a interpretação de Agostinho não muda em nada a coerência do exemplo dado. In: AGOSTINHO. **De Magistro**. Petrópolis: Vozes, 2009, p. 142.

(*saraballae*) não foram deterioradas” (Dn 3:94). Sabemos, pois, que o texto bíblico relata que três jovens hebreus – Sidrac, Misac e Abdênago¹⁰⁶ – saíram ilesos do fogo, depois de serem mandados às chamas pelo rei Nabucodonosor. Segundo o texto bíblico: “O fogo não tinha exercido poder algum sobre seus corpos, *os cabelos de sua cabeça não tinham sido consumidos*, seus mantos não tinham sido alterados, e nenhum odor de fogo se apegara a eles” (Dn 3:94, grifo nosso). E se é pelas palavras bíblicas que aparentemente aprendemos esta história, o fato é que tais palavras só nos fazem sentido, porque já conhecemos o que são “jovens”, “fornalha”, “fogo” e “rei”. Por outro lado, não sabemos quem são os três jovens, apenas os seus nomes, e que, ao ouvirem a corneta e não se prostrarem diante da estátua de ouro do rei, foram levados à fogueira. Resta, então, acreditarmos que tais jovens existiram, que foram levados à fogueira e que dela saíram ilesos. Isso significa que se, por um lado, analisamos essa passagem à luz da razão, por outro, devemos analisá-la também à luz da fé.

É evidente, portanto, que, ao citar o Livro de Daniel, Agostinho esteja trazendo à tona a fórmula *intellige ut credas, crede ut intelligas* (compreende para crer, crê para compreender) – já estudada por nós na seção 2.1. Ora, se antes, ao analisar o signo na sua função sintática, Agostinho o esvaziou completamente de suas possibilidades, agora, ao examiná-lo em sua função semântica, o fato é que Agostinho o leva a um movimento ascendente e interiorizante. Deste modo, na história narrada no Livro de Daniel, os três jovens, então, não se deixaram enganar por falsos signos – isto é, corneta, estátua, ouro, rei etc. –, mas reconheceram a coisa mesma, isto é, o verdadeiro Senhor, fora deste mundo e por um ato de fé que precede a linguagem exterior. Para Novaes, aliás, ao assinalar a precedência do conhecimento da coisa sobre o conhecimento do signo, o texto de Agostinho está invertendo a mão, ou seja: “Passamos ao regime da interioridade, primeiro pela decisão interior de conhecer o verdadeiro senhor, em seguida por reconhecer os signos que apontam esse caminho verdadeiro” (NOVAES, 2009, p. 83).

Ao voltarmos ao *Sobre o mestre*, verificamos que o conhecimento prévio que devemos ter da coisa significada pela palavra *saraballae*, emprega-se também a palavra *caput* (cabeça), pois se a escutássemos pela primeira vez e não soubéssemos do que se trata, certamente ignoraríamos o seu significado. Entretanto, ao conhecermos a que parte do corpo se refere a palavra *caput*, esta, evidentemente, passaria a designar algo. Aqui, é interessante constatar que Agostinho divide o signo em som e significado. Portanto, o signo *caput* tem

¹⁰⁶ Estes nomes foram dados, segundo a passagem bíblica, pelo chefe dos eunucos. Antes, os jovens chamavam-se Ananias, Misael e Azarias (cf. Dn 1:7).

um som, que é percebido pelo ouvido, e um significado, que é percebido somente quando vemos a coisa significada (cf. *De mag.* 10.34). Para Gilson, no tange às coisas sensíveis, isto é, ao ensino de coisas materiais, um mestre não consegue ensinar com palavras sobre algum objeto que seu discípulo não conheça, porque nunca se introduz no pensamento de outro, ideias que não foram introduzidas previamente pelas coisas (cf. GILSON, 2010, p. 144).

Como efeito, para Agostinho, este conhecimento prévio das coisas se dá exclusivamente pela visão, seja de uma pintura (*pictura*), seja pela intermediação de um gesto. Por exemplo, o gesto de apontar com o dedo, acompanhado da pronúncia do advérbio *ecce* (eis), é, em verdade, a solução para o problema da relação entre signo e coisa. Segundo Agostinho, sendo o signo “arbitrário” e, assim, não tendo relação real com a coisa significada, e tampouco a imagem da coisa tem a capacidade de remeter ao seu signo, poderíamos duvidar da segurança desta relação (cf. *De mag.* 10.34). Aliás, sobre a questão da arbitrariedade do signo, vale-nos citar que Agostinho, no *Sobre a doutrina cristã*, dividiu os signos em naturais (*naturalia signum*) e convencionais (*data signum*). Os signos naturais, exemplificados pela pegada, pela fumaça e pelo rosto que traduz o sentimento da alma, são sinais que dão a conhecer, sem intenção ou desejo, alguma outra coisa além do que são (cf. *De doct. christ.* 2.1.2); já os signos convencionais, segundo Agostinho, são trocados entre os seres vivos, para que possam conhecer, diante do possível, mediante as sensações e os pensamentos, os movimentos da alma (cf. *De doct. christ.* 2.2.3).

Tal distinção entre signos naturais e convencionais remonta, sobretudo, ao *Crátilo*. Para o personagem de dá nome a obra¹⁰⁷, há uma relação natural entre o signo e a coisa significada, isto é, o signo faz conhecer a coisa significada, pois possui uma natureza comum a ela. Isso, podemos verificar na seguinte passagem: “Crátilo diz existir uma correção dos nomes inerente à natureza de cada um dos seres [...] Haveria sim uma correção inerente aos nomes, a mesma para todos, gregos ou estrangeiros” (383a). Para o personagem Hermógenes, porém, não há nenhuma relação entre as palavras e as coisas por elas nomeadas, tratam-se apenas de convenções instituídas pelo meio social de cada sujeito, como podemos constatar nesta passagem: “Na minha opinião, se alguém coloca um nome numa coisa, este está correto.

¹⁰⁷ Atribui-se a Crátilo uma postura enigmática, talvez para caracterizá-lo como seguidor de Heráclito, cuja teoria de que tudo está em constante mudança, já era bem conhecida na época de Platão. Na *Metafísica* (Alfa 6 987a29), Aristóteles narra que Crátilo era mestre de Platão, antes de seguir a Sócrates. Já na *Metafísica* (Gamma 5 1010a7), Aristóteles escreve que Crátilo era um heraclítico tão radical que teria passado a apontar as coisas e deixado de falar seus respectivos nomes, pois ao falá-los estes já haveriam mudado. Segundo Celso de Oliveira Vieira, essa posição não confere com o Crátilo que vemos aqui, cuja postura é de que os nomes são as descrições fieis da existência das coisas. In: PLATÃO. *Crátilo*. SP: Paulus, 2014, p. 23.

Depois disso, se for mudado para um outro, e ninguém mais chamar pelo primeiro, o novo não vai ser menos correto do que o anterior” (384d). Sócrates, porém, coloca em dúvida estas duas posições¹⁰⁸, as quais se revelam insuficientes, ou seja: de um lado, a concepção naturalista que, embora seja relevante para o conhecimento, não se sustenta, e, de outro lado, a concepção convencionalista que, embora não traz contribuição ao conhecimento, é mais plausível. Diante disso, Sócrates conclui que devemos buscar a solução para além das palavras, a saber: “É óbvio que teremos que procurar fora dos nomes alguma coisa que nos faça ver sem os nomes qual das duas classes é a verdadeira, o que ela demonstrará indicando-nos a verdade das coisas” (438d-e). De fato, se a capacidade da linguagem consiste apenas em trazer à tona um conhecimento prévio e independentemente adquirido, a consequência desse diálogo não poderia ser outra, a não ser procurarmos a verdade para além das palavras¹⁰⁹.

Ora, tais conclusões tratadas no *Crátilo* nos remetem, em um primeiro momento, a pensarmos de que se tratam *ipsis litteris* das conclusões que Agostinho encontra no *Sobre o mestre*. De acordo com Horn, todavia, se é de Plotino ou de Porfírio que Agostinho lega este ceticismo pirrônico, caracterizado pela convencionalidade das palavras, como também encontramos no *Crátilo* de Platão, representado pelo personagem Hermógenes, a diferença do *Sobre o mestre* consiste em combinar este convencionalismo filosófico-linguístico com a tese neoplatônica do acesso imediato aos objetos inteligíveis; isso porque – conclui Horn –, na doutrina de Agostinho, os conteúdos advêm do “interior” e não de um sistema de sinais, como o são as palavras (cf. HORN, 2006, p. 14).

¹⁰⁸ Segundo Marques, Sócrates inaugura uma terceira posição que não se abrevia as duas primeiras, pois se dá pela articulação das posições contendentes: partindo do princípio que para Platão o nome imita a coisa, assim como os retratos, os nomes devem atender a imagem que é imitada, logo a representação, por palavras ou por retratos, de um homem e de uma mulher devem atender certamente a um homem e a uma mulher (cf. 430c). Porém, Sócrates alerta: “Se almeja ser uma representação, é obrigatório que não lhe seja aplicado o total daquilo que presentifica, uma vez que, só assim, haveriam duas coisas, por exemplo, o Crátilo e a representação do Crátilo” (432b). Platão afirma, nessa passagem, que o que caracteriza o signo é que ele não deve ser totalmente análogo à coisa significada, correndo o risco de perder sua faculdade de significante. A solução, pois, de Platão/Sócrates seria por uma “terceira via”, ou seja, a de conduzir a noção de semelhança do plano visual para o plano inteligível: tanto faz que a representação seja por retratos ou por signos, o que interessa, para Platão, é que tais representações não ocultem a coisa representada, pelo contrário, que tudo se dê pela composição entre eles: “Um caminho original entre as duas possibilidades contrapostas desde o início; a exigência de posição das formas inteligíveis orienta a pesquisa entre o nome natural e a convecção linguística”. Cf. MARQUES. Introdução. In: PLATÃO. *Crátilo*. SP: Paulus, 2014, p. 20.

¹⁰⁹ Para Marcondes, Sócrates chegou a esta conclusão, porque verificou que a definição de um nome pelo seu significado só nos leva a outros nomes, em um intermitente “círculo linguístico”, já que “palavra puxa palavra”. Cf. MARCONDES. *Textos básicos de linguagem*. RJ: Zahar, 2013, p. 16. Isso aparece de forma mais evidente nesta passagem do *Crátilo*: “Pois, em geral, de um rei virá outro rei, de um excelente, outro excelente e de um charmoso, outro charmoso” (394a). Ressaltamos também que quanto à relação entre o conhecimento da coisa e o conhecimento da palavra, Sócrates afirma: “Não é a partir dos nomes, mas sim muito mais a partir das coisas que convém aprender e investigar elas mesmas ou seus nomes” (439b).

Voltando ao *Sobre o mestre* e a capacidade dos signos de transmitirem conteúdo, lembremos, pois, que se, por um lado, os signos nada ensinam, por outro, eles podem nos estimular a buscarmos possíveis conteúdos para serem aprendidos. Segundo Agostinho: “Aprendemos a força da palavra (*uim uerbi*), isto é, o significado que está latente no som, depois de conhecida a coisa mesma (*res ipsa*) significada” (*De mag.* 10.34). Ora, os signos, como o são as palavras, nada ensinam, simplesmente porque as palavras que já conhecemos não podem, evidentemente, nos serem ensinadas, e as palavras que nós não conhecemos só as aprenderemos quando estivermos diante dos seus significados; e isto não se dá com o som das palavras, mas sim com o conhecimento das coisas a que eles se remetem. Ao conhecermos, portanto, a coisa, o conhecimento da palavra, que lhe é signo, se fará plenamente (*perficitur*). Por isso que, para Agostinho, ao ouvirmos uma palavra conhecida, não a aprendemos, mas a recordamos, e ao ouvirmos uma palavra desconhecida, também não a aprendemos, tampouco a recordamos, no máximo somos instigados a buscar (cf. *De mag.* 11.36).

Dito isso, Agostinho chega à tese central¹¹⁰ do *Sobre o mestre*: “Não consultamos aquela que nos grita do exterior, mas a Verdade que dirige interiormente nossa alma [...] que habita no homem interior, Cristo, isto é, o poder imutável de Deus e a eterna sabedoria” (*De mag.* 11.38, grifo nosso). Todos – completa Agostinho –, através de sua alma, podem consultá-lo, porém a capacidade de ver esta verdade dependerá da vontade (*uoluntatem*), boa ou má, de cada um (cf. *De mag.* 11.38). Não se trata, pois, da invasão e nem da imposição de algo extranatural na mente humana, pelo contrário, a doutrina da “iluminação divina” é a natureza mental do sujeito, que se constitui fundamentalmente na capacidade deste em aprender verdadeiramente – passando do sensível ao inteligível – quando dentro de si mesmo contempla a verdade interior, isto é, o “mestre interior”.

Em outros termos, segundo a doutrina agostiniana, todas as coisas que percebemos chegam primeiramente aos nossos sentidos corporais¹¹¹, os chamados sensíveis ou carnis, e, em um segundo momento, chegam aos sentidos inteligíveis ou espirituais, na medida em que àquelas coisas são contempladas com o intelecto, ou seja, contempladas na luz interior da

¹¹⁰ De acordo com Santos, após analisar a função pragmática da linguagem, Agostinho examina agora a relação dos signos com os falantes. Cf. SANTOS. Introdução: uma nova leitura do *De Magistro*/ Uma teoria o signo linguístico. In: AGOSTINHO. **De Magistro**. Petrópolis: Vozes, 2009, p. 35.

¹¹¹ Como constata Matthews, esta mesma ideia aparece nas *Confissões*: “A memória contém ainda todas as relações e inumeráveis regras da aritmética e da geometria, que não foram impressas por nenhum sentido do corpo, uma vez que elas não têm cor, nem som, nem cheiro, nem gosto, nem podem ser tocadas” (*Conf.* 10.12.19). Cf. MATTHEWS. Knowledge and illumination. In: STUMP; KRETZMANN. (Ed.). **The Cambridge Companion to Augustine**. New York: Cambridge University Press, 2001, p. 179.

verdade. As palavras, porém, não ensinam nem aos sentidos sensíveis, nem aos sentidos inteligíveis. Quanto aos sentidos sensíveis, aprendemos ou pela visão direta do objeto ou pela busca na memória da imagem das coisas sentidas. Quanto aos sentidos inteligíveis, o sujeito que intui a verdade, não é ensinado ouvindo as coisas verdadeiras pela ação das palavras, mas pelas coisas mesmas, que são evidentes, visto que Deus as manifesta interiormente. Deste modo, se quem nos ouve ignora a verdade, sua atitude será de crer, opinar ou duvidar; se sabe que é falsa, prontamente irá contradizer e rejeitar; e, por fim, se sabe a verdade, irá confirmar o que ouviu. Para Agostinho, portanto, em nenhum dos três casos o ouvinte poderá dizer que foi com nossas palavras que ele aprendeu, já que contemplou por si mesmo a verdade (cf. *De mag.* 12.40).

Esta solução não diminui em nada o valor das palavras, de modo que Agostinho, na primeira linha do último capítulo do diálogo, afirma o seguinte: “Mas sobre toda a utilidade das palavras, que, se bem se considerar, não é pequena, examinaremos em outro momento” (*De mag.* 14.46). Recordemos, pois, que uma das funções das palavras é exclusivamente a função de admoestar (*admonere*), isto é, de incitar a busca pelo conhecimento. O problema, porém, está na incapacidade das palavras de descobrir o interior de quem fala, devido às limitações que possuem. Para Paviani – ao contrário de Husserl (1859-1938) e de Merleau-Ponty (1908-1961) –, Agostinho afirma que a fala não expressa o pensamento de modo exato, objetivo e simétrico, pois a palavra é meio expressivo imperfeito (cf. PAVIANI, 1995, p. 15).

Para provar isso, Agostinho analisa algumas destas imperfeições. Ora – afirma Agostinho –, é comum constatarmos que muitas vezes o falante ignora se o que diz é verdadeiro ou é falso, enquanto o ouvinte conhece a verdade (cf. *De mag.* 13.41). Imaginemos, pois, que um professor epicurista exponha para sua classe as provas da imortalidade da alma, mesmo que ele esteja convencido de que a alma é mortal e que essas provas são completamente falsas. Segundo Gilson, isso não impede que um de seus alunos creia que tais provas são verdadeiras, visto que, em espíritos diferentes, as mesmas fórmulas não têm o mesmo valor de verdade (cf. GILSON, 2010, p. 141). Podemos também – continua Agostinho – constatar tais incapacidades das palavras, quando o falante engana ou mente, ou quando, por estar pensando em outra coisa, não pronuncia as palavras corretas, e ainda quando erra ao narrar algo de memória. Aliás, sobre este equívoco, Agostinho afirma tratar-se de um *lapsus mentis*; enquanto o *lapsus linguae* se refere ao erro que o falante faz, quando contra a sua vontade saem algumas palavras no lugar de outras (cf. *De mag.* 13.42). Além desses equívocos – completa Agostinho –, é possível, ainda, que o falante diga as palavras que realmente pensou, mas que o ouvinte as desconheça, ou mesmo que não as ouça

corretamente (cf. *De mag.* 13.43-44). Para Gilson, aliás, Agostinho analisou muito bem que as conversas se resumem a monólogos paralelos, assim: “Crê-se trocar ideias, trocam-se apenas palavras, e as palavras recebidas não nos trazem as ideias daquele que as oferece para nós; elas revelam apenas as nossas ideias em nós; nunca é dado para nós o que já tínhamos” (GILSON, 2010, p. 143).

No *Sobre o mestre*, portanto, Agostinho, após analisar o signo linguístico à luz da sintaxe, da semântica e, como acabamos de verificar, da pragmática, confirma a incapacidade dos signos linguísticos para o ensino, reafirmando assim a doutrina do “mestre interior”. Para Agostinho, então, os sujeitos aprendem por si próprios, na medida em que consultam a verdade interior, que é Cristo, o verdadeiro mestre. O equívoco – insiste Agostinho – está nos discípulos acreditarem que é o mestre humano que os ensina, pois quando este fala, imediatamente, isto é, sem intervalo entre o tempo da fala e o tempo do conhecimento, aqueles contemplam à verdade interior, e verificam se aquilo que foi dito é verdadeiro (cf. *De mag.* 14.45). Portanto, a conclusão de Agostinho no *Sobre o mestre* não poderia ser outra: *o homem nunca pode ensinar (nunquam docere), pois é Deus que, usando dos homens para que estes nos admoestem com signos e do exterior, faz com que nos convertamos a Ele e assim sejamos por Ele ensinados em nosso interior*¹¹² (cf. *De mag.* 14.46, grifo nosso).

Mas, após esta conclusão de Agostinho, e, portanto, levando em consideração algumas ideias que o *Sobre o mestre* legou à filosofia da linguagem, a questão que agora devemos levantar é a seguinte: Como a teoria do signo é compreendida por Lacan?

¹¹² O diálogo *Sobre o mestre* lembra em muitos aspectos ao *Mênon* de Platão. Neste ao se discutir o que é a virtude (ἀρετή: *aretē*) e se ela pode ser ensinada, Platão conclui que a virtude não pode ser ensinada, ou já a trazemos conosco ou nenhum mestre será capaz de introduzi-la em nossa alma, uma vez que é uma característica da própria natureza humana. Para Platão, a função do filósofo é acordar a virtude que repousa na alma de todos os indivíduos, e suscitar a lembrança (ἀνάμνησις: *anamnēsis*) desse conhecimento. Para Georges Gusdorf (1912-2000), o ponto central do *Mênon* é que o ensino ultrapassa o ensino e toca a humanidade de cada sujeito, pondo em causa a existência pessoal como um todo, a saber: “O apelo de Sócrates é uma invocação, mas essa voz vinda do exterior deve unir-se, deve libertar a voz interior de uma vocação que a esperava”. E mais: “O movimento do ensino aparentemente de fora para dentro, só pode ter continuidade se encontrar o movimento inverso, de dentro para fora, e unir-se com ele”. Cf. GUSDORF. **Professores para quê?** SP: Martins Fontes, 2003, p. 9,12. Assim também entende Gilson, pois o escravo só pôde responder quando foi interrogado, uma vez que já era capaz de responder antes de ter sido interrogado. Ora, ao interrogá-lo Sócrates não implantou as verdades que o escravo antes ignorava, assim: “Elas simplesmente o convidaram a reentrar em si mesmo para se instruir das verdades que aí já se encontravam”. Cf. GILSON. **Introdução ao estudo de Santo Agostinho.** SP: Paulus, 2010, p. 145. Sobre essa passagem do *Mênon*, Lacan afirma: “Mas existe também uma diferença histórica, que não é vão medir, do interlocutor de Sócrates ao nosso [isto é, ao da psicanálise]. Quando Sócrates toma apoio sobre uma razão artesã que ele pode extrair igualmente do discurso do escravo, é para fazer aceder autênticos mestres à necessidade de uma ordem que faça justiça de seu poder e verdade das palavras mestras da cidade. Mas vemo-nos diante de escravos que se creem mestres e que encontra, em uma linguagem de missão universal o sustento de sua servidão com os laços de sua ambiguidade”. Cf. LACAN. **Escritos.** SP: Perspectiva, 2011, p. 157.

3.3 LACAN E TEORIA DO SIGNO

Desde o primeiro momento do seu ensino, podemos entender que Lacan se dedica a restaurar a originalidade de Freud, no que concerne, em especial, às descobertas que realizou o inventor da psicanálise sobre a questão do inconsciente. Por isso, logo na introdução do *Relatório de Roma* – como ficou conhecido o texto de 1953, intitulado *Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise* –, Lacan afirma que a psicanálise de sua época, mormente a norte-americana¹¹³, abandonou a inspiração freudiana e criou uma aversão ao interesse pela linguagem e pelas funções da fala. Segundo Lacan: “Ninguém duvida de que esses efeitos – em que o psicanalista alcança o tipo de herói moderno [...] – não poderiam ser corrigidos por um justo retorno ao estudo onde o psicanalista deveria ter-se tornado mestre, das funções da fala” (LACAN, 2011, p. 108). E ainda: “Mas parece que, a partir de Freud, esse campo central de nosso domínio [isto é, a linguagem] tenha caído em ruínas” (LACAN, 2011, p. 108).

Também no *Relatório de Roma*, Lacan aponta para a importância fundamental da obra *A interpretação dos sonhos* de Freud, publicada em 1899, sobretudo quanto ao método de “associações livres” aplicado aos sonhos, pois este possibilitou o reconhecimento da significação das manifestações psíquicas da ordem do inconsciente. Para Lacan: “Que se retome pois a obra de Freud na *Traumdeutung* para se recordar aí que o sonho tem a estrutura de uma frase, ou melhor, a nos atermos à sua letra, de um enigma” (LACAN, 2011, p. 132). E mais: “É na versão do texto que o importante começa, o importante do qual Freud nos diz que ele é dado na elaboração do sonho, isto é, em sua retórica” (LACAN, 2011, p. 132). Assim, a lição que Lacan afirma que os psicanalistas devem tirar das descobertas freudianas é que todas as figuras de linguagem, como a metáfora, a metonímia, a catacrese, a elipse, a hipérbole etc., além de outros recursos linguísticos, devem ser lidas com atenção por aqueles, pois é deste modo que o discurso do sonho se apresenta ao sujeito. De fato, é isso mesmo o que Freud afirma já nas primeiras linhas de *A interpretação dos sonhos*, a saber: “Nas páginas que seguem, demonstrarei a existência de uma técnica psicológica que permite interpretar os

¹¹³ Sobre a psicanálise norte-americana, Lacan escreve: “Ao que se acrescenta uma forma mental muito autóctone que sob o nome de behaviorismo, domina de tal modo a noção psicológica na América, que está claro que recobriu a partir de então completamente na psicanálise a inspiração freudiana [...] a concepção da psicanálise aí se curvou em direção à adaptação do indivíduo ao meio social, à procura dos *pattens* da conduta e toda a objetivação implicada na noção das *human relations*, e é bem uma posição de exclusão privilegiada em relação ao objeto humano que se indica no termo, nascido *in loco*, de *human engineering*”. Cf. LACAN. **Escritos**. SP: Perspectiva, 2011, p. 110.

sonhos, e pela qual se revela que cada sonho é um produto psíquico pleno de sentido” (FREUD, 1999a, p. 67). Podemos, pois, segundo Freud, entender este “sentido” como a possibilidade de substituir o sonho por algo que se ajuste à “cadeia de nossos atos psíquicos”, tão importante quanto aos demais que a integram (cf. FREUD, 1999a, p. 169).

Em outras palavras, Freud afirma que apesar do “conteúdo manifesto” do sonho adulto¹¹⁴ ser construído mediante o que a censura interna do sonhador permite que venha à consciência, deixando, o seu oposto, o “conteúdo latente” do sonho praticamente impenetrável, pois, em síntese, “*um sonho é a realização [disfarçada] de um desejo [reprimido]*” (FREUD, 1999a, p. 195, grifo nosso), é possível decodificá-lo, isto é, dar sentido aos conteúdos dos sonhos, outrora densamente velados. Agora, não esqueçamos que o sonho resulta de um trabalho árduo, visto que os desejos exercem uma pressão enorme para alcançarem à consciência. De acordo com Peter Gay, o “trabalho do sonho” age incansavelmente a fim de transformar os impulsos e lembranças inaceitáveis em uma história inofensiva, diminuindo assim o impacto e permitindo que se expressem. Porém, mesmo que o conteúdo onírico pareça algo extremamente confuso, o “trabalho do sonho” segue regras bem definidas, e são estas regras que Freud observou (cf. GAY, 2012, p. 128). Freud sabia, por exemplo, que o sonho não tem uma lógica, não é uma alegoria acabada, logo, o melhor método foi isolar fragmentos do sonho, um de cada vez, e se debruçar sobre a intrincada mecânica de substituição, atento aos processos de condensação (*Verdichtung*) e deslocamentos (*Verschiebung*)¹¹⁵.

Com efeito, Freud comparou o sonho a um quebra-cabeça (*Bilderrätzel*) feito de figuras que só conseguimos ler se deixarmos de nos surpreender com o aparente caos pictórico – e este foi o erro dos pesquisadores anteriores –, e substituímos cada elemento isolado por uma sílaba ou palavra. Logo, para Freud: “A composição das palavras que assim reunimos já não deixarão de fazer sentido, mas podem formar uma frase de extrema beleza [e significado]” (FREUD, 1999b, p. 123). Portanto, podemos compreender que, para Freud, a ação inicial de um psicanalista diante do conteúdo onírico deve-se concentrar em transpor tais

¹¹⁴ Para Freud, o conteúdo manifesto do sonho das crianças pequenas, ao contrário dos adultos, são “puras realizações de desejos”, logo “não apresentam nenhum enigma a ser resolvido”. Cf. FREUD. **La interpretación de los sueños**, 1. Madri: Alianza Editorial, 1999a, p. 202.

¹¹⁵ O deslocamento – isto é, o processo que torna obscuro no conteúdo manifesto aquilo que era claro no conteúdo latente – e a condensação – por omissão, por fusão ou superposição etc. – são os principais instrumentos do “trabalho do sonho”. Segundo Peter Gay: “Enquanto a condensação não precisa envolver a censura, o trabalho de deslocamento é o local por excelência desta [...] O deslocamento permite que essas paixões, por mais mutiladas que muitas vezes apareçam em seu disfarce público, escapem à resistência mobilizada pela censura”. Cf. GAY. **Freud**. SP: Companhia das Letras, 2012, p. 130.

caracteres pictográficos em linguagem. Ora, é exatamente isso o que Lacan procura recuperar da descoberta freudiana.

Ao considerar, portanto, a relevância desta descoberta para Lacan, Joël Dor (1946-1999) afirma que este, na leitura que fez de *A interpretação dos sonhos*, para além de reconhecer que o laborioso trabalho, fundando nas “associações livres”, consegue revelar os segredos do discurso condensado e deslocado do sonho, ele notou que a investigação do inconsciente resulta em cadeias de pensamentos, as quais nos levam inevitavelmente a cadeias de palavras, de modo que é imprescindível, na teoria freudiana do sonho, a palavra do sujeito para desvelar o inconsciente (cf. DOR, 1989, p. 16). Antes, porém, de chegar a essa conclusão, o inventor da psicanálise estava dividido, por um lado, a aceitar que há um código onírico para todos os sujeitos e, por outro, a fixar um código e regular a semântica do sonho para além do sujeito que sonha. Para Umberto Eco, Freud escolheu por estabelecer a decifração dos símbolos oníricos em “jogos de palavras” e por aconselhar que o conhecimento da língua falada do sujeito que sonha é imprescindível para que o analista entenda os mecanismos de deslocamento e condensação, já que, por fim, o código, que evidentemente pode ser construído, não é universal e coletivo, mas sim histórico e semiótico, além de dependente da enciclopédia da pessoa que sonha (cf. ECO, 1991, p. 213).

Ora, é isso o que aproxima Freud da decisão que Lacan tomou em fixar o imaginário onírico na ordem do simbólico, porque, segundo Lacan: “A descoberta de Freud é a do campo das incidências, na natureza do homem, de suas realizações com a ordem simbólica, e a ascensão de seu sentido até as instâncias mais radicais da simbolização no ser” (LACAN, 2011, p. 139). Desconhecer isto – completa Lacan – é condenar “a descoberta ao esquecimento e a experiência à ruína” (LACAN, 2011, p. 139). Em última instância, esse “retorno” empreendido por Lacan, que tem em consideração os fundamentos da teoria freudiana, a começar pelo método de interpretação dos sonhos, recoloca em evidência na psicanálise a dimensão da palavra. Não é por acaso, portanto, que Lacan repete amiúde que todos os fenômenos analíticos devem ser compreendidos como estruturas linguísticas, a saber: “Já está de todo claro que o sintoma se resolve inteiramente numa análise de linguagem, porque ele próprio *é estruturado como uma linguagem*, que ele é linguagem cuja fala deve ser libertada” (LACAN, 2011, p. 133, grifo nosso).

A sugestão de Lacan nessa frase emblemática é que pensemos no funcionamento do inconsciente como pensamos o funcionamento da linguagem. É certo, portanto, que a linguagem só lhe interessa se relacionada ao inconsciente, porque é somente no exercício da linguagem que o inconsciente vem à tona. No *Seminário I*, por exemplo, no capítulo

intitulado *A tópica do imaginário*, Lacan assim afirma: “A situação do sujeito [no mundo] [...] é essencialmente caracterizada pelo seu lugar no mundo simbólico, ou, em outros termos, no mundo da palavra” (LACAN, 2009, p. 111). Para ele, portanto, a linguagem e o simbólico coincidem, como lemos no capítulo *A ordem simbólica*, também do *Seminário I*, a saber: “Pensar é substituir aos elefantes a palavra *elefante* e ao sol um círculo” (LACAN, 2009, p. 292, grifo do autor). Com a ressalva de que o sol enquanto círculo nada vale, a não ser que seja organizado em um mundo de símbolos, ou seja – ainda segundo Lacan –, colocado em relação com outras formalizações, que com ele formam o todo simbólico (cf. LACAN, 2009, p. 292). Ao analisar essa passagem, Umberto Eco chegou a duas conclusões: primeiro, de que realmente não interessa a Lacan diferenciar o símbolo verbal, a palavra “elefante”, do símbolo visual, o “círculo” que substitui o “sol”; segundo, que, para Lacan, o modelo simbólico de sua preferência certamente é o verbal (cf. ECO, 1991, p. 203). De fato, é isso mesmo o que Lacan afirma em seu *Relatório de Roma*, a saber: “A lei do homem é a lei da linguagem”, e se o homem fala “é porque o símbolo o fez homem” (LACAN, 2011, p. 136; 141).

Então, se é a partir da teoria freudiana do sonho que Lacan verifica a importância da linguagem na psicanálise, em seguida, ele passa a usar na teoria analítica os princípios desenvolvidos pela linguística estrutural, cuja obra *Curso de linguística geral* de Saussure – construída a partir das anotações que seus alunos fizeram dos cursos¹¹⁶ na Universidade de Genebra – fornece as bases linguísticas das quais parte o pensamento de Lacan sobre o signo linguístico. Tal constatação exige, pois, que analisemos a concepção de Saussure sobre o signo linguístico, antes de examinarmos as modificações realizadas por Lacan.

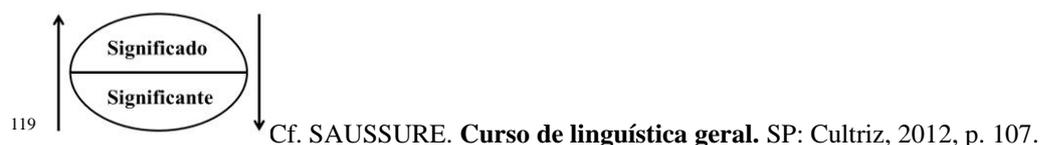
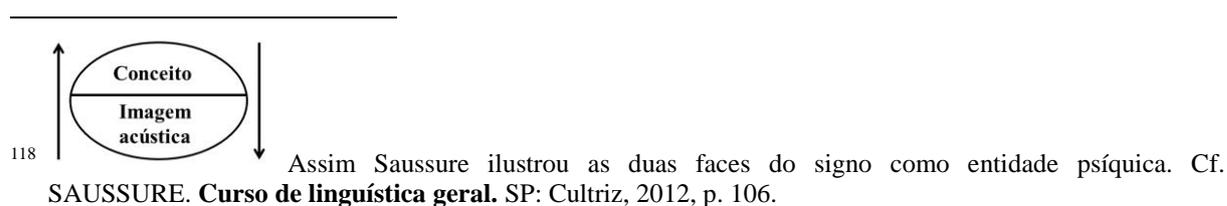
Na primeira parte do *Curso*, intitulada *Princípios Gerais*, Saussure nos apresenta a sua definição do signo¹¹⁷ linguístico: “O signo linguístico une não uma coisa e uma palavra,

¹¹⁶ A 1ª edição do *Curso de linguística geral* é de 1916, portanto esta obra foi publicada postumamente, porque Saussure faleceu no dia 22 de fevereiro de 1913. O *Curso* é o resultado da compilação feita por Charles Bally e Albert Sechehaye – que se tornariam linguistas conhecidos, mas que na época não estiveram em nenhuma das edições do curso –, com a colaboração de A. R. Riedlinger, das anotações de sete ou oito alunos de três cursos dados por Saussure na Universidade de Genebra: o primeiro, em 1907, com seis alunos matriculados; o segundo, entre 1908 e 1909, com onze alunos; e o terceiro, entre 1910 e 1911, com doze alunos.

¹¹⁷ Segundo Barthes, o termo “signo”, em outros autores, poderá ser chamado de muitos outros nomes, sendo estes os principais: “sinal”, “índice”, “ícone” e “alegoria”. No entanto, todos estes termos remetem a uma relação entre dois *relata*, o que Santo Agostinho já nos havia mostrado em *Sobre a doutrina cristã* (cf. *De doct. christ.* 2.1.1). Cf. BARTHES. **Elementos de semiologia**. São Paulo: Cultrix, 2012, p. 47.

mas um conceito e uma imagem acústica¹¹⁸” (SAUSSURE, 2012, p. 106). Se, por um lado, o termo “conceito” não apresenta nenhuma dificuldade para ser entendido, por outro, o termo “imagem acústica” requer uma explicação. Para Saussure, portanto, a “imagem acústica” não se trata do som físico, mas sim da “impressão psíquica desse som”, isto é, da imagem sensorial, ou mesmo da “memória do som”, e não do som físico (cf. SAUSSURE, 2012, p. 106). Isto significa que quando falamos mentalmente conosco, sem emitir nenhum som externo, verificamos a natureza psicológica da “imagem acústica”. Mais exatamente, podemos compreender que no ato da fala, que implica no mínimo duas pessoas para que tenhamos o circuito completo, tudo se inicia no cérebro de uma delas, onde os “fatos da consciência”, isto é, os “conceitos”, estão associados às “imagens acústicas”. Assim, quando surge no cérebro um determinado “conceito” e a sua respectiva “imagem acústica”, é transmitido um impulso desta imagem aos órgãos responsáveis pela voz, de modo que o som vai da boca da primeira pessoa que fala ao ouvido da outra. Chegando ao ouvido desta, o processo se inverte, ou seja, vai do ouvido ao cérebro, e este faz a associação da imagem recebida ao conceito correspondente. Sem dúvida – segundo Saussure –, estamos diante de três processos distintos: o psíquico, o fisiológico e o físico. Psíquico, pois o conceito e sua imagem estão no cérebro; fisiológico, porque, quando alguém fala, o cérebro manda um impulso aos órgãos da fonação, e, quando alguém ouve, os órgãos da audição enviam ao cérebro os sons recebidos; e físico, pois, neste processo, usamos das ondas sonoras (cf. SAUSSURE, 2012, p. 43).

Entretanto, Saussure percebe que é comum o termo “signo” indicar apenas a noção da “imagem acústica”, negligenciando a noção de “conceito” a ela associada. Isso o leva a substituir o termo “conceito” por “significado” e o termo “imagem acústica” por “significante”, optando assim por termos de estrutura morfológica semelhante, mas com oposição de sentido. Deste modo, passa a definir o signo linguístico como uma entidade psíquica formada por significado e significante¹¹⁹ (cf. SAUSSURE, 2012, p. 107).

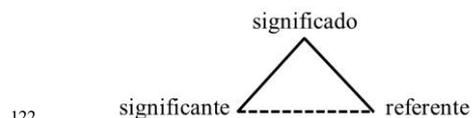


Lembremos, pois, que esse par de conceitos que Saussure adota – somente no seu último curso, em 1910 – não é estranho à história da filosofia da linguagem. No artigo *À procura da essência da linguagem*, de 1965, Roman Jakobson (1896-1982) ressalta que a doutrina estoica, desde o século I da era cristã, já se utilizava, com igual concepção e terminologia, do signo (*σημεῖον*: *sēmeíon*) como uma entidade constituída de significante (*σημαῖνον*: *sēmaínon*) e significado (*σημαινόμενον*: *sēmaínomenon*)¹²⁰; aquele sendo a parte sensível (*αἰσθητόν*: *aisthētón*) do signo e este a parte inteligível (*νοητόν*: *noēton*), ou traduzível. Em seguida, foi Agostinho que adaptou e avançou o desenvolvimento estoico sobre os signos (*σημείωσις*: *sēmeíōsis*) a partir da latinização de termos gregos, como *signum*, composto de *signans* e *signatum*. Para Jakobson, portanto, a concepção estoica do signo deu sustentação a toda filosofia medieval da linguagem, admirável por seu desenvolvimento, profundidade e variedade, assim: “O duplo caráter que resulta na ‘dupla cognição’ de qualquer signo, segundo os termos de Ockham, foram perfeitamente assimilados pelo pensamento científico da Idade Média” (JAKOBSON, 1987, p. 414).

Não obstante, antes mesmo dos estoicos – afirma Umberto Eco –, Platão e Aristóteles já concebiam o triângulo semiótico em suas análises, com a “expressão” em um dos vértices, a “coisa” em outro e, no último, o “significado”¹²¹ (cf. ECO, 1991, p. 66). Ocorre, pois, que os estoicos, tomando essa tríade¹²² por outros termos – “expressão”

¹²⁰ Umberto Eco acrescenta o *prâgma*, logo os estoicos teriam: o *σημαῖνον* (*sēmaínon*), o signo como entidade física; o *σημαινόμενον* (*sēmainómenon*), o que é dito pelo signo e não é uma entidade física; e o *πρᾶγμα* (*prâgma*), que é o objeto, um acontecimento ou uma ação a que o signo se refere, outra entidade física. A partir dessa distinção chegamos ao: “significado”, “significante” e “referente”. Cf. ECO. **O Signo**. Lisboa: Editorial Presença, 1985, p. 25.

¹²¹ Platão, segundo Umberto Eco, referia-se ao “significado” como “conceito” e à “coisa” como uma “experiência do mundo”, efêmera e enganosa, pois esta imitava a “realidade” que reside no “Mundo das ideias”. Para Aristóteles, porém, o “significado” era “uma disposição da mente”, e a “coisa” era a “substância primeira”. Cf. ECO. **Semiótica e filosofia da linguagem**. SP: Editora Ática, 1991, p. 66.



Conforme Umberto Eco, a linha que liga o significante ao referente é tracejada, já que a ligação entre estas duas entidades é muito obscura. O “referente” tem por função representar a totalidade daquilo a que o significante se referencia. Por exemplo: se o significante é o termo “cavalo”, o referente representa o cavalo presente, ou todos os cavalos que existiram, que existem e que existirão no mundo. Esta ligação entre significante e referente, como dissemos, é ambígua ao extremo, primeiro por ser arbitrária, já que poderíamos usar a palavra inglesa *horse*, ao invés de “cavalo”, segundo, porque podemos usar uma palavra mesmo que ela nunca tenha existido, como, por exemplo, a palavra “unicórnio”. Além disso, é demasiado interessante a análise que Umberto Eco faz do uso das aspas quando tratamos da linguagem verbal: “Uma das dificuldades da linguagem verbal é que habitualmente para indicar um significado usa-se a mesma forma do significante; seria mais correto afirmar que o significante ‘cavalo’ corresponde um significado ‘x’”. Cf. ECO. **O Signo**. Lisboa: Editorial Presença, 1985, p. 24-25.

(σημαῖνον: *sēmaînon*), “conteúdo” (σημαινόμενον: *sēmainómenon*) e “referente” (τυγχάνον: *tynkhánon*) –, aprofundaram essas noções e foram além de seus predecessores, sobretudo ao reconhecerem a voz física como palavra, de modo que distinguiram a voz emitida pela laringe e pelos músculos articuladores, que ainda não se trata de som articulado, do elemento linguístico articulado e da palavra em si, que só existe se relacionada a um conteúdo. Igualmente – completa Umberto Eco – como concebeu Agostinho em sua obra *Sobre a dialética*, de 386, chamando de *dictio* (dizer) aquele *uerbum uocis* (palavra com voz) que não só *foris sonat* (se faz ouvir de fora), mas que é percebido ao ter relação com um *uerbum mentis* (palavra da mente) ou um *uerbum cordis* (palavra do coração); ou como compreendeu Saussure, no século XX, ao tratar do signo linguístico como uma entidade de dupla face (cf. ECO, 1991, p. 37).

A questão do “signo”, por sua vez, é anterior a essas noções e a esses filósofos. Ainda de acordo com Umberto Eco, o termo “signo” – do latim *signum*, correspondente do grego *σημα* (*sēma*) – é atestado a partir de Parmênides (530-460 a.C.) e de Hipócrates (460-370 a.C.), que dele se usavam como expressão técnico-filosófica (cf. ECO, 1991, p. 33). Para Hipócrates, por exemplo, a avaliação de qualquer sintoma deveria levar em consideração vários aspectos contextuais, como o ar, as águas, os lugares, a situação geral do corpo, dentre outros. O sintoma, então, transformava-se em função sígnica, visto que ele fornecia instruções para que uma avaliação fosse feita em qualquer contexto, de modo que, para Hipócrates, não havia diferença entre “signo” (σημεῖον: *sēmēion*) e “sintoma” (τεκμήριον: *tekmērion*) – aliás, ressalta Umberto Eco, só com Aristóteles, em sua *Retórica*, é que “signo” se distinguiu de “prova”, “símbolo” ou “sintoma”¹²³ (cf. ECO, 1991, p. 33). Afora isso, na época de Hipócrates não havia preocupação com o signo linguístico, e, obviamente, não o usavam para se referir às palavras, já que estas eram designadas por *ὄνομα* (*onoma*), isto é, “nome”¹²⁴ – como também fará Aristóteles. Já Parmênides, por sua vez, utilizou-se do termo “signo” ao

¹²³ Quanto aos “sintomas”, Umberto Eco esclarece que são entendidos como algo que nos remete a uma causa à qual foram conectados a partir de uma experiência que foi, de certo modo, codificada, muitas vezes pela fórmula da equivalência, como Quintiliano entendia: se vive, então respira e se respira, então vive. Cf. ECO. **Semiótica e filosofia da linguagem**. SP: Editora Ática, 1991, p. 55.

¹²⁴ Essa classificação dos signos – afirma Umberto Eco – já a encontramos em Aristóteles: (a) *onoma*, é o signo que por convenção significa uma coisa, como “rio”; (b) *rema*, é o signo que também significa uma referência temporal, como “é” ou “são”; (c) o *logos*, que é um signo complexo, um inteiro discurso significativo; (d) e o *syndesmoi*, que trata de dos signos cujo significado não é autônomo, mas estabelecido pelo contexto, como o “a”, que sozinho não significa aparentemente nada, mas na frase “vou a casa”, por exemplo, passa a fazer sentido. Essa classificação é retomada pelos estoicos, e estes são seguidos pelos gramáticos medievais, os quais passam a chamar de signos “categoremáticos” os que se podem ser entendidos sozinhos, como “rio” ou “mar”, e de signos “sincategoremáticos” os que necessitam estar com outros para fazerem sentido, como o “a”. Cf. ECO. **O Signo**. Lisboa: Editorial Presença, 1985, p. 28.

tratar das verdades produzidas pelo pensamento, isto é, das “provas evidentes”, em oposição ao termo “nome”, com o qual ele se referiu às ilusões produzidas pela opinião. Isso porque Parmênides acreditava que as representações eram falsas, logo os nomes pelos quais as conhecíamos – e que com a realidade estabelecem uma “pseudoequivalência” – também o eram, pois se constituíam em meras etiquetas que marcam as coisas.

Chegando aos estoicos, porém, o termo “signo” consistia em algo imediatamente evidente, que leva a concluirmos sobre a existência de algo não imediatamente evidente. Logo o “signo” poderia ser de dois tipos: “comemorativo” ou “indicativo”. Quanto ao comemorativo, tratava-se de uma associação entre dois fatos, baseada em nossa experiência anterior, por exemplo: sabemos que se há fumaça, há fogo. Quanto ao indicativo, versava sobre algo que nunca foi evidente e nunca o será, como os movimentos do corpo que expressão os movimentos da alma. Com efeito, o modelo estoico do “signo” partia do pressuposto de que as variáveis são proposições e não realidades físicas em que os fatos estão expressos. Em outras palavras, era imprescindível que fossem formuladas proposições para que “signos” existissem, e que tais proposições seguissem uma sintaxe lógica, a qual, por sua vez, se daria pela sintaxe linguística. Assim, para que uma nuvem de fumaça seja um signo, cabe ao intérprete localizar o fato antecedente verdadeiro – isto é, que há fogo – a partir de um raciocínio hipotético. Portanto – nas palavras de Umberto Eco –, o “signo”, para os estoicos, “não dizia respeito *àquela* fumaça e *àquele* fogo, mas à possibilidade de uma relação entre antecedente e conseqüente que regulava *toda* ocorrência de fumaça (e de fogo)” (ECO, 1991, p. 40, grifo do autor). É certo, pois, que a percepção visual da fumaça, a qual chega tão rápido à nossa sensação, deve ser passada a um segundo estágio, o da avaliação do significado, para concluirmos que há fogo. Porém, como aprendemos com a lógica-semiótica estoica, que funciona como instrumento de verificação da percepção, só conseguimos tornar significativo o dado sensível, se estamos de posse da lei geral, ou seja, se há fumaça, então há fogo; fórmula que os linguistas passaram a representar pela seguinte equação: $(p \supset q)$, sendo o “p” a classe dos fenômenos perceptíveis – “se há fumaça” – e o “q” a classe dos “conceitos” – “então há fogo”.

Inspirado, então, pelo pensamento grego acerca do *sēmeion*, Saussure desenvolveu um novo ramo do saber, ao qual chamou de “Semiologia”, com vistas a aclarar a teoria do signo e das leis que o regem, de maneira muito semelhante ao que na mesma época demonstrava Charles Sanders Peirce (1839-1914). Para Jakobson, ambos estabeleceram uma distinção nítida entre as “qualidades materiais”, o significante, e seu “intérprete imediato”, o significado (cf. JAKOBSON, 1987, p. 415). Tal divisão permitiu a Peirce destacar três

variedades de signos: o “ícone”, o “índice” e o “símbolo”. Quanto ao “ícone”, este trata da similitude entre o significante e o significado, assim a representação de um animal equivale ao animal representado, pois a ele se parece. No *Crátilo* vemos um exemplo semelhante: “Alguém atribui a representação de um homem a um homem, a de uma mulher a uma mulher, e assim para as outras coisas” (430c). Quanto ao “índice”, este cuida da sequência das ações entre o significante e o significado, logo todos sabem que onde há fumaça há fogo, ou onde há uma pegada alguém, pessoa ou animal, passou por ali¹²⁵. Aliás, esses são os mesmos exemplos usados por Agostinho no *Sobre a doutrina cristã* 2.1.1, como vimos na seção 3.2. Por fim, quanto ao “símbolo”, este se apresenta também por uma sequência entre significante e significado, mas desta vez a sequência se dá por uma regra, não dependendo de similitude ou de sequências das ações. Deste modo, o interprete de um símbolo só o compreenderá se conhecer uma determinada regra. Saussure, por sua vez, passou a usar o termo “signo” ao invés de “símbolo”, pois este traz em si um vínculo natural entre o significante e o significado¹²⁶, de modo que não podemos, por exemplo, substituir o símbolo da justiça por outro objeto qualquer (cf. SAUSSURE, 2012, p. 109).

É revelador, no entanto, que dezesseis séculos antes de Saussure e de Peirce foi Agostinho quem uniu definitivamente a teoria dos signos e a teoria da linguagem. De acordo com Umberto Eco, Agostinho, no *Sobre o mestre*, conseguiu realizar esta união ao introduzir a língua verbal entre os signos e, depois, ao reconhecer que os signos especificamente linguísticos são uma “espécie”, assim como também o são as insígnias, os gestos e os sinais ostensivos (cf. ECO, 1991, p. 42). É a partir de Agostinho, portanto – conclui Umberto Eco – que o signo linguístico começou a ser observado como o modelo semiótico principal, até que essa concepção fosse realmente confirmada, anos mais tarde, pelas teorias de Saussure (cf. ECO, 1991, p. 42). Eis, pois, um dos pontos capitais em nosso estudo, porque, ao legar à filosofia da linguagem e à linguística o signo como modelo semiótico principal, Agostinho, em última instância, nos permitiu pensarmos na possibilidade de encontrarmos pontos

¹²⁵ A classificação do signo como “índice” leva a semiótica de Peirce a coincidir com a faculdade médica que se ocupa em estudar os sintomas das doenças, isto é: semiologia, semiótica, propedêutica ou sintomatologia.

¹²⁶ Com efeito, sabemos que o termo “símbolo” tem como origem o termo grego *συμβάλλω* (*simbalo*), ou seja, “laçar com”, “por junto” ou mesmo “fazer coincidir”. Isso porque, por analogia ao reconhecimento permitido pelas duas metades de uma moeda quebrada, o “símbolo” é entendido como as duas metades de uma coisa em que uma está no lugar da outra, cuja realização plena de sua função signica está na união dessas duas partes. Assim, ao contrário do signo, as duas partes do símbolo sempre se encontram. No signo, portanto, a reunião do significante com o significado está sempre incompleta, já que toda vez que o significado é interpretado e um outro signo passa a traduzi-lo, revela-se, sem exceção, algo a mais, o que acaba afastando a união entre o significante e o significado.

convergentes entre a sua teoria do signo e a teoria do signo de Lacan, já que esta é fortemente inspirada nas análises dos linguistas do século XX, em especial de Saussure.

No diálogo *Sobre o mestre*, aliás, há outra questão tratada com originalidade por Agostinho, e que vale recordarmos: se os estoicos entenderam que cada categoria sintática havia de possuir um correspondente semântico, de modo que as conjunções, os artigos e os pronomes deveriam ter um conteúdo, Agostinho, por sua vez, demonstrou que mesmo as preposições contêm um significado. De fato, é isso mesmo o que verificamos quando Agostinho e Adeodato refletiram sobre as palavras latinas *si*, *nihil* e *ex*, do verso de Virgílio (cf. *De mag.* 2.3). Para Agostinho, portanto, não só os termos sincategoremáticos, mas também os categoremáticos pertencem a um sistema de princípios para que sejam inseridos em diversos contextos e, diante de cada contexto, ganhem resultados semânticos também diversos. Esta semântica – afirma Umberto Eco – voltada ao contexto está por toda a parte no século XX, basta olharmos para a “lógica dos relativos” de Peirce, para as “gramáticas casuais”, ou mesmo para os modelos semânticos de “seleções contextuais e circunstanciais” do próprio Umberto Eco (cf. ECO, 1991, p. 45).

Após essas questões fundamentais da história do signo, voltemos ao *Curso de lingüística geral*. Assim, a partir da definição do signo lingüístico como uma entidade de dupla face, Saussure nos apresenta agora duas características fundamentais que compõem o signo: a arbitrariedade e o caráter linear do significante. Quanto ao princípio da arbitrariedade do signo, Saussure escreve: “O laço que une o significante ao significado é arbitrário ou então [...] podemos dizer mais simplesmente: *o signo lingüístico é arbitrário*” (SAUSSURE, 2012, p. 108, grifo do autor). De fato, o conceito de qualquer signo não possui ligação interna nenhuma com a sequência de sons que o exterioriza. A ideia de “mar”, por exemplo, não tem relação com os sons “m-a-r”, haja vista que qualquer outra sequência de sons poderia ser o significante do significado “mar”. A prova disso é que o conceito “mar” possui, em outros idiomas, diversos significantes. No entanto – alerta Saussure –, não nos deixemos enganar pela ideia de “arbitrariedade” do signo lingüístico, acreditando que o significado depende da livre escolha de quem fala, pelo contrário, estas formações, as quais relacionam significante e significado, funcionam apenas coletivamente (cf. SAUSSURE, 2012, p. 109).

No momento em que Saussure define a língua como um sistema de signos arbitrários e convencionais, Jakobson lembra que esta tese – herdada de William Whitney (1827-1894) – parte do critério defendido por Hermógenes no *Crátilo*, segundo o qual a linguagem é dada “por convenção” (*thesei*) e não “por natureza” (*physei*), assim: “Sócrates, inclina-se a reconhecer que a representação por semelhança é superior ao emprego de signos arbitrários,

mas, a despeito do poder de sedução da semelhança, ele julga ter que admitir a intervenção de um fator complementar: a convenção, o costume, o hábito¹²⁷” (JAKOBSON, 1987, p. 416). De fato, é isso mesmo o que lemos no *Curso*: “O linguista norte-americano nos parece ter razão: a língua é uma convenção”. E mais: “Poder-se-ia dizer que não é a linguagem que é natural ao homem, mas a faculdade de constituir uma língua [...] um sistema de signos distintos correspondentes a ideias distintas” (SAUSSURE, 2012, p. 42).

Ainda sobre a questão da arbitrariedade do signo, verificamos que em algumas psicopatologias, como na esquizofrenia e na glossolalia, encontramos distúrbios severos de linguagem, que não estão na ordem da arbitrariedade, mas sim da aleatoriedade do signo, porque, nestes casos, a associação entre significante e significado não está na ordem de uma arbitrariedade convencionalmente estabelecida por uma comunidade. Na glossolalia, por exemplo, quando o indivíduo inventa e fala uma língua nova, compreensível a ele, mas incompreensível aos outros, todo o processo é aleatório, pois o sujeito não tem controle sobre o signo, ensandecido pela linguagem que criou. Para Joël Dor, a formação do signo, neste caso, está totalmente subordinada a funções primárias do inconsciente, a saber: “As produções neológicas que resultam dos efeitos subversivos da ‘condensação’ e do ‘deslocamento’ podem ser tomadas como verdadeiras emergências significantes do inconsciente, para seguirmos aqui a linha da tese lacaniana” (DOR, 1989, p. 32).

Quanto ao segundo princípio, o da linearidade do significante, Saussure atenta para o fato de que esta dimensão do signo linguístico, por ser de natureza auditiva, apresenta-se em uma só dimensão temporal, ou seja, em uma linha. Assim, formam uma cadeia, ao se alinharem um após o outro na fala, sendo impossível pronunciarmos dois elementos ao mesmo tempo, assim como fazemos quando os escrevemos, enumerando-os em uma linha espacial. É um princípio simples, porém – ressalta Saussure – de importância igual ao da

¹²⁷ Segundo Jakobson, Peirce pensa diferente de Saussure. Para Peirce, na classificação semiótica, o “ícone”, o “índice” e o “símbolo”, as três classes fundamentais do signo, só se diferenciam quanto ao lugar que ocupam, ou seja, suas diferenças não se dão pela presença ou ausência de semelhança entre o significante e o significado, tampouco por haver uma conexão habitual entre eles, mas sim por certa predominância hierárquica relativa de um desses fatores sobre os outros. Peirce afirma que a semelhança acerca dos “ícones” é auxiliada por regras convencionais, como ocorre ao rol de regras técnicas que um observador deve apreender para entender uma escola literária, filosófica ou mesmo da artística, como a da pintura, entre outras. No caso do “índice”, é quase impossível que exista um signo que em nada possa indicar algo, como é um dedo apontado em uma direção, o qual será interpretado de muitas maneiras em diferentes culturas, como ocorre em certas tribos da África do Sul, nas quais um dedo indicado para algo significa que o sujeito está amaldiçoando tal coisa. Já o “símbolo” funciona como o “índice”, visto que sem usar de alguns índices não se poderá de nenhuma maneira designar aquilo de que se fala Cf. JAKOBSON. *Quest for the Essence of Language*. In: **Language in literature**. Massachusetts: Harvard University Press, 1987, p. 417-418.

arbitrariedade, pois o diferencia, por exemplo, dos signos que se dão em várias dimensões temporais, como os significantes visuais¹²⁸ (cf. SAUSSURE, 2012, p. 110).

Duas outras noções fundamentais ligadas à arbitrariedade e à linearidade são estas: a imutabilidade e a mutabilidade do signo linguístico. Se, por um lado, temos a certeza da liberdade para escolher um signo, por outro, nem nós, como indivíduos falantes, nem a nossa comunidade linguística temos a capacidade de modificar qualquer aspecto em relação ao signo escolhido, pois este, sendo-nos imposto, escapa a nossa vontade. Eis, pois, a questão da imutabilidade do signo proposta por Saussure. Dentre alguns fatores que contribuem para a imutabilidade do signo, Saussure destaca a própria arbitrariedade do signo, pois esta liberdade na construção da relação entre significante e significado é paradoxal, na medida em que torna praticamente impossível estabelecer uma norma, e sem uma norma não há possibilidade alguma de mudança. Com efeito, o peso deste paradoxo da arbitrariedade do signo em uma língua que é intermitentemente obra de uma coletividade, e que, sobremaneira, está situada no tempo, a protegem de qualquer modificação. Dizemos “mar” ou “rio”, porque as pessoas que nos precederam também diziam “mar” e “rio”. Há, pois, para Saussure, uma “convenção arbitrária”, responsável pela liberdade de escolha, e o “tempo”, que fixa tal escolha na tradição, assim: “Justamente porque o signo é arbitrário, não conhece outra lei senão a da tradição, e é por basear-se na tradição que pode ser arbitrário” (SAUSSURE, 2012, p. 114).

Não obstante, tanto a arbitrariedade do signo quanto a ação do tempo, por mais contraditórios que pareçam, atuam na transformação do signo, ou seja, na sua mutabilidade. Primeiro, porque uma das consequências da arbitrariedade, diante da liberdade que lhe é inerente, é deixar sem defesa a relação entre o significante e o significado. Segundo, porque nada escapa a ação do tempo, ele altera todas as coisas; e com a língua não é diferente, basta verificarmos a maneira pela qual se dá sua evolução, a saber: “Situada [a língua], simultaneamente, na massa social e no tempo, ninguém lhe pode alterar nada e, de outro lado, a arbitrariedade de seus signos implica, teoricamente, a liberdade de estabelecer não importa que relação entre a matéria fônica e as ideias” (SAUSSURE, 2012, p. 116). Ademais – conclui Saussure –, não dá para analisar a realidade linguística sem levar em consideração a

¹²⁸ Jakobson analisa que Saussure destinava tanto ao caráter arbitrário do signo quanto ao caráter linear do significante o mesmo peso, pois acreditava que se tais leis fossem verdadeiras elas determinariam todo o mecanismo da língua. No entanto, esse sistema de diagramação de Saussure só é evidente e obrigatório no que se refere à estrutura sintática e morfológica da linguagem, mas não ao aspecto lexical, cujo dogma da arbitrariedade encontra sua ruína, invalidando os dois princípios gerais de Saussure. É nesse momento que Peirce sugere a saída de que um símbolo pode comportar um ícone ou um índice, ou os dois ao mesmo tempo a ele incorporados. Cf. JAKOBSON. *Quest for the Essence of Language*. In: **Language in literature**. Massachusetts: Harvard University Press, 1987, p. 426.

ação do tempo, pois ele, permitindo a ação das forças sociais sobre a língua, retira a liberdade que aparentemente ela possuía. Logo, o princípio da continuidade se opõe à liberdade, pois aquela implica necessariamente a mudança, isto é, o deslocamento das relações entre os significantes e os significados (cf. SAUSSURE, 2012, p. 119).

Aliás, é a questão do tempo que faz da Linguística uma ciência distinta das outras, fazendo com que ela ocorra diante de uma noção chamada por Saussure de “valor”, que ele define como um “sistema de equivalência entre coisas de ordens diferentes [no caso da linguística, entre o significado e o significante]” (SAUSSURE, 2012, p. 121). Entendemos, pois, que para qualquer ciência que é afetada de algum modo pela ação do tempo, como é a Linguística, visto que especialmente a língua se constitui em um sistema de valores complexo – devido ao grande número e diversidade de termos –, deve-se levar em consideração a existência de dois eixos distintos, a saber: o “eixo das simultaneidades”, referente às relações de coisas coexistentes, onde não há a ação do tempo; e o “eixo das sucessões”, referente às coisas que só podem ser analisadas uma a uma, e que contém todas as coisas do primeiro eixo, já alteradas pelo tempo. A partir dessas questões, Saussure divide a Linguística em duas: a “Linguística evolutiva” ou “diacrônica”, referente à evolução da língua; e a “Linguística estática” ou “sincrônica” – ou mais corretamente: “idiossincrônica” –, referente à ciência dos estados da língua (cf. SAUSSURE, 2012, p. 123).

A lei diacrônica, no entanto, não exclui a lei sincrônica, pelo contrário, a verdade de uma está ligada à verdade da outra. Saussure exemplifica isto da seguinte maneira: em um primeiro momento, o artigo *a* do verbo latino *facio* (faço) continuava *a* no verbo *confacio*, mas, pela ação do tempo, o *a* de *facio* passou a ser *i* em *conficio* (faço integralmente), transformando a relação *facio-confacio* em *facio-conficio*. Assim, é de ordem diacrônica a transformação das relações de uma primeira época para outra de uma segunda época, porém, é sincrônica a relação de oposição entre *facio* e *conficio* (cf. SAUSSURE, 2012, p. 140). A diacronia, portanto, é um acontecimento, é algo dinâmico, acidental e particular. Além disso, diante dessa substituição de um elemento por outro, devido à ação do tempo, não há o que se fazer, pois essa transformação se impõe à língua. Já a sincronia é o oposto, trata-se da relação de elementos simultâneos, é algo que se encontra ordenado, regularizado e, principalmente, não é imposto à língua, já que passa a ser uma lei quando o uso coletivo a assume como norma (cf. SAUSSURE, 2012, p. 135). Vale ressaltarmos, também, que tudo o que é diacrônico só ocorrem no campo da fala, entretanto, para Saussure, todas as mudanças que se

dão na fala só são levadas em consideração se a coletividade as acolhe, e não se permanecem individuais, já que o que estudamos é a língua¹²⁹ (cf. SAUSSURE, 2012, p. 141).

A melhor maneira – analisa Saussure – para que entendamos que na língua os aspectos diacrônico e sincrônico são, ao mesmo tempo, autônomos e interdependentes, é comparar “o jogo da língua” a uma partida de xadrez, principalmente no que tange à posição predefinida de cada peça no tabuleiro, pois isso se dá igualmente na língua, onde “cada termo tem o seu valor pela *oposição* aos *outros* termos” (SAUSSURE, 2012, p. 130, grifo nosso). Outra consequência dessa analogia é que em ambos os sistemas suas apresentações são sempre momentâneas, e os deslocamentos que nelas ocorrem agem sem exceção em elementos isolados, embora ressoem em todo o sistema, pois somente um lance pode ditar o curso de todo um conjunto de peças, inclusive aquelas que naquele momento não estão diretamente no jogo. Logo – afirma Saussure –, ao verificarmos o panorama geral dessas mudanças, cujo fim é impossível de ser previsto pelo sujeito que se encontra inserido no “jogo da língua”, temos um “equilíbrio anterior” ao deslocamento, e, em seguida, outro “equilíbrio” que lhe é “posterior” (cf. SAUSSURE, 2012, p. 131).

Com efeito, Saussure insiste ainda na questão da “oposição” entre todas as peças do “jogo” como a única maneira de marcar a individualidade de cada “entidade concreta”, e passa a chamá-la de “unidades”. Estas, para Saussure, embora existam certamente, são difíceis de serem percebidas à primeira vista na língua, ou melhor, de serem percebidas por meio de uma análise metódica – ao contrário da Astronomia, por exemplo, cujas unidades são obviamente os astros, ou da Química, que tem nos seus elementos químicos unidades inegáveis (cf. SAUSSURE, 2012, p. 151). Ocorre que os signos são “unidades”, e só se tornam abstrações se uma de suas faces for julgada separadamente. Por exemplo, o conceito de “casa” isolado da imagem acústica, pertence à Psicologia, e a imagem acústica de “casa” sem o conceito só tem valor na Fonologia. No entanto, só percebemos essas “unidades” se forem delimitadas, isto é, separadas de tudo o que as circunda na cadeia fônica. Ora, só passamos a conhecer uma língua se é atribuído significado à linha fônica, outrora sem sentido. Em seguida, por oposição, cada uma dessas partes se separam umas das outras, e passamos a



129

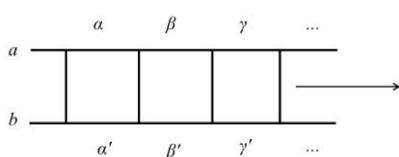
Assim é o esquema que Saussure sugere para o estudo linguístico. Cf. SAUSSURE. **Curso de linguística geral**. SP: Cultrix, 2012, p. 141.

entender o que ouvimos¹³⁰. A delimitação é, portanto, a comparação de uma mesma “unidade” em várias frases, a fim de que comprovemos que um conceito coincide com uma imagem acústica¹³¹ (cf. SAUSSURE, 2012, p. 149).

Tais questões nos levam diretamente ao que Saussure chama de “valor linguístico”. Para explicá-lo, Saussure se utiliza mais uma vez da analogia do “jogo da língua” com o jogo de xadrez. Assim, o “cavalo”, por exemplo, não possui nenhum “valor” para o jogador, caso esta peça esteja fora de sua casa e das outras condições do jogo. Ora, se esta peça se estragar, por algum motivo, podemos substituí-la por outra peça qualquer do tabuleiro, sem que a função que exercia o “cavalo” seja perdida, porque o que está em jogo aqui – afirma Saussure – é o “valor” que atribuímos à determinada peça do tabuleiro, logo: “A noção de valor [nos sistemas semiológicos, como é a língua] recobre as de unidade, de entidade concreta e de realidade” (SAUSSURE, 2012, p. 156).

A partir desse exemplo da peça de xadrez e do valor a ela atribuído, verificamos que o “valor linguístico”, para Saussure, nasce de uma completa relatividade, ligada intrinsecamente à ideia de arbitrariedade do signo. Mais detalhadamente, sabemos que, de maneira geral, cada termo linguístico se trata de um pensamento que se fixa a um som e de um som se torna signo de um pensamento; sendo este, antes do aparecimento da língua, pela qual foi forçado a acoplar-se ao som, caótico, confuso e nebuloso por natureza. Destarte, Saussure nos faz entender a língua como uma folha de papel, cujo pensamento constitui um lado da folha e o som o outro lado. Logo, ao cortarmos um lado da folha estaremos, ao mesmo tempo, cortando o outro lado, já que o pensamento e o som não podem ser separados (cf. SAUSSURE, 2012, p. 159). Em outros termos, se inicialmente vimos que tudo acontece entre o significado e o significante, dentro do limite fechado que é a palavra, agora Saussure nos ensina que, paradoxalmente, o significado é a contraparte do significante no interior do signo, e este, como sendo a relação entre o significado e o significante, é também a

¹³⁰ Para Saussure, pois, a “unidade” pode ser entendida como: “Uma porção de sonoridade que, com exclusão do que precede e do que segue na cadeia falada, é significante de um certo conceito”. Cf. SAUSSURE. **Curso de linguística geral**. SP: Cultriz, 2012, p. 148.

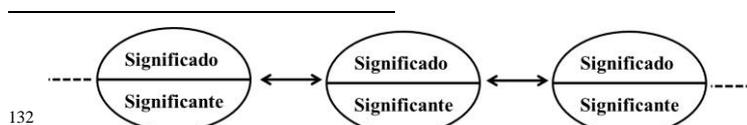


¹³¹ Todo esse processo de “delimitação” é representado por Saussure através desse esquema, o qual, partindo de uma fala tomada como documento, é composto de uma cadeia de conceitos (*a*), paralela a uma cadeia de imagens acústicas (*b*), sendo que uma delimitação correta terá as divisões da cadeia de conceitos (α' , β' , γ' ...) correspondentes as divisões da cadeia de imagens acústicas (α , β , γ ...). Cf. SAUSSURE. **Curso de linguística geral**. SP: Cultriz, 2012, p. 149.

contraparte dos outros signos no amplo espaço da língua¹³². Aliás, todos os valores pertencentes ao campo linguístico são regidos, de um lado, por uma “coisa dessemelhante”, a qual pode ser trocada por outra e atribuído um valor determinado, e, de outro, por uma “coisa semelhante”, comparável àquela cujo valor foi outrora atribuído. Assim, uma palavra pode ser substituída por uma coisa dessemelhante, como uma ideia, ou pode ser comparada com uma coisa semelhante de igual valor, como outra palavra.

É assim, por intermédio de uma dessemelhança e de uma semelhança, que se constitui um “valor linguístico”. Sinônimos só têm o seu valor individual por oposição aos outros, isto é, uma palavra que pertence a um rol de sinônimos, só é o que as outras palavras não são. Na escrita também é a oposição que marca a singularidade de qualquer elemento que a compõem. A letra “m” não tem relação nenhuma com o som que a designa, por isso podemos escrevê-la variando os estilos, sem que seja confundida com um “n” ou um “w”, por exemplo, visto que sua singularidade se dá em oposição às outras letras do alfabeto. Está certo, portanto, que tudo na língua se dá por diferenças, como conclui Saussure: “Um sistema linguístico é uma série de diferenças de sons combinadas com uma série de diferenças de ideias” (SAUSSURE, 2012, p. 167). O “valor linguístico”, então, é determinado pelo confronto de alguns signos acústicos com algumas divisões feitas no conjunto das ideias; o que representa o vínculo efetivo entre as imagens acústicas e os conceitos de cada signo.

Não obstante, uma língua, além das oposições, é marcada por “relações” – chamadas também de “agrupamentos” ou de “aproximações” –, as quais Saussure divide em “sintagmáticas” e “associativas”. Na frase “a vida humana”, por exemplo, os termos “a”, “vida” e “humana” só ganham valor quando se opõem uns aos outros; e isto se estende não só às palavras, mas também aos grupos de palavras, às unidades complexas etc. Trata-se, pois, de uma “relação sintagmática”, sustentada no princípio da linearidade dos termos que ocorrem na cadeia da fala, por isso podemos afirmar que esta combinação se apoia na extensão. Agora, é bem diferente quando a partir da palavra “ensino”, por exemplo, e por força do inconsciente, fazemos inúmeras associações em nossa memória de outras palavras que àquela possuem algo em comum, como “ensinar”, “ensinamento”, “armamento”, “desfiguramento”, “educação”, “aprendizagem”, dentre outras – sem esquecermos, porém, que essas associações mentais



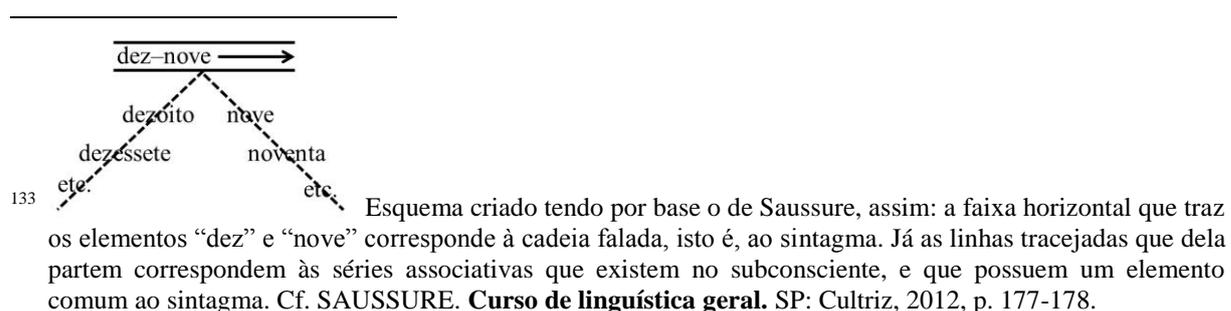
132

Nesse esquema, Saussure mostra que a língua é um sistema “em que todos os termos são solidários e o valor de um resulta da presença simultânea de outros”. Cf. SAUSSURE. **Curso de linguística geral**. SP: Cultriz, 2012, p. 161.

captam também a “natureza das relações” envolvidas em cada caso, como as associações dos radicais das palavras, dos sufixos, das analogias de significado e até das comunidades das imagens acústicas. Trata-se, nestes casos, de uma “relação associativa”, a qual não se verifica pela extensão, porque sua faculdade se situa no cérebro, constituindo, portanto – escreve Saussure –, um “tesouro interior” que cada indivíduo possui, de ordem indeterminada e número indefinido (cf. SAUSSURE, 2012, p. 172). Sabemos, pois, que as duas relações, embora distintas, trabalham em conjunto. A palavra “dezenove”, por exemplo, passa por uma “relação sintagmática”, ao conter em si os termos “dez” e “nove” – e, por isso, classificada como um signo “relativamente motivado” ou “relativamente arbitrário”, ao contrário da palavra “vinte” que é um signo “imotivado” ou “arbitrário absoluto” –, e por uma “relação associativa”, ao ser solidário de “dezoito”, de “dezesete”, de “nove”, de “noventa” etc.¹³³ Assim, para Saussure: “Nossa memória tem em reserva todos os tipos de sintagmas [...] de qualquer espécie ou extensão que possam existir, e no momento de empregá-los fazemos intervir os grupos associativos para fixar nossa escolha” (SAUSSURE, 2012, p. 178).

Ora, diante de todas essas noções originais, Jean-Paul Resweber declara que Saussure realizou uma “revolução galiléica” na Linguística (cf. RESWEBER, 1982, p. 23). De fato, como vimos, além de propor que a distinção entre significante e significado se trata de uma oposição interna ao signo, a da imagem acústica e do conceito, e não de uma oposição externa, a da palavra e da coisa, como até então se apresentava na história da filosofia da linguagem, Saussure diferenciou a fala da língua, definiu o signo linguístico como arbitrário, linear, imutável e mutável, bem como distinguiu a linguística em sincrônica e diacrônica, e ainda trouxe à tona as questões de valor linguístico, unidade e delimitação. Tudo mediado pela ação do tempo, pela marca de oposição e de relação, sintagmática e associativa. São tais “revoluções”, portanto, que Lacan, mediante a algumas releituras, empregará na psicanálise.

O primeiro passo de Lacan, então, é inverter a ordem do signo linguístico de Saussure. Relembremos que demonstrativamente o signo linguístico saussuriano é uma entidade psíquica constituída de um significado e de um significante, posicionado este na

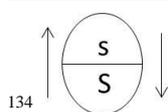


parte inferior de uma barra que os separa, e ambos formando um conjunto, pois estão circunscritos em uma elipse, que é cercada exteriormente por duas setas em direções opostas, as quais indicam que é indiferente a troca de lugar das entidades¹³⁴. Lacan, por sua vez, exclui a elipse e as setas, representa o significante com um “S” maiúsculo em contraste ao “s” minúsculo do significado e, principalmente, inverte a posição do significante, da parte inferior para a superior da barra, desta vez mais resistente, chegando, assim, a fundar uma relação entre a linguística e a psicanálise, com o seguinte algoritmo:

$$\frac{S}{s}$$

Ora, sem a elipse o signo perdeu a sua unidade, ou seja, não há mais relação entre significante e significado, o que é acrescido pela barra mais grossa que representa a resistência à significação, isto é, a resistência que sofre o significante para atingir o significado. Claro, porque, para Lacan, raramente o sujeito falante consegue atravessar a barra, pois este fica perambulando de significante em significante até que por intermédio das ações do inconsciente – nos sonhos, nos atos falhos e nos lapsos, por exemplo – o significado é parcialmente atingido, voltando, em seguida, à cadeia de significantes. É por isso que Lacan representa o significado com um “s” minúsculo, e o significante com um “S” maiúsculo e acima da barra, pois, agora, o significante é predominante na fala. Sobre isso, ele afirma: “A obra de Freud [...] é absolutamente impensável se não se coloca no primeiro plano a dominância do significante nos fenômenos analíticos” (LACAN, 1997, p. 193).

De fato, Lacan verifica, em grande parte da sua obra, que o que melhor marca esse retorno à experiência freudiana é, em verdade, a evidência do caráter primordial do significante, a saber: “É o significante que domina a coisa, pois, no tocante às significações, elas mudam completamente” (LACAN, 1997, p. 302). Em outras palavras, para Lacan, é impossível que compreendamos qualquer coisa da experiência psicanalítica de orientação freudiana, sem um conhecimento exato das questões próprias do significante e de suas propriedades, na medida em que o significante, na psicanálise, passa a ter a supremacia dentro do signo linguístico, ou seja: “O significante não faz apenas dar o invólucro, o recipiente da significação, ele a polariza, a estrutura, a instala na existência” (LACAN, 1997, p. 295).



134

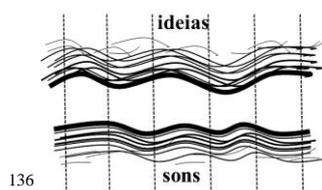
Algoritmo de Saussure.

Assim, no algoritmo lacaniano, o “S” maiúsculo representa essa “supremacia do significante”¹³⁵, que na experiência analítica, não só governa o discurso, como governa o próprio sujeito.

Ainda quanto à inversão das entidades que formam o signo linguístico, Resweber entende que, na psicanálise lacaniana, há uma lacuna entre o significante e significado, a qual é aproximada pelo jogo de uma articulação que não escapa ao olhar do analista, já que este percebe nessa aproximação das faces simbólicas o traço de uma “violação semântica”, que em referência ao código cultural acaba por se partir (cf. RESWEBER, 1982, p. 27). Entendemos, pois, que é este processo que leva Lacan a inverter o esquema de Saussure, demonstrando que há um significante oculto pela construção linguística, na medida em que os significantes desse código exprimem a linguagem do desejo.

Não nos esqueçamos, porém, que essa inversão de Lacan só se estabelece a partir da oposição entre significante e significado, expressa por Saussure. Ao tratar da questão do “valor linguístico”, como vimos anteriormente, Saussure nos apresenta essa oposição em um esquema que pode ser compreendido por dois planos paralelos, um superior, que corresponde à “massa amorfa” das “ideias confusas”, e outro inferior, que corresponde à “massa amorfa” dos sons, subdividido por linhas verticais que representam a língua¹³⁶. Ao tomar como ponto

¹³⁵ Umberto Eco critica essa posição lacaniana de domínio do significante: “Então a cadeia semiótica nada mais é do que a ‘cadeia significante’ [...] Como consequência mais ou menos direta destas conclusões, o universo dos signos e dos próprios significados se tornaria vão na *atividade da enunciação* [...] Esta crítica, porém, baseia-se num equívoco ou num vício linguístico. Não importa o que os teóricos desta tendência [lacaniana] digam sobre os ‘significantes’, é só ler ‘significados’ e seu discurso adquire um sentido compreensível”. Para Umberto Eco, este vício está na concepção óbvia de que só se podemos nomear os significados através de outros significantes. Ora, nos estudos de Freud dos inúmeros processos de deslocamentos e condensação, não se estabelece nenhum jogo que não reverbere na agregação das unidades de conteúdo. Por exemplo – continua Umberto Eco –, a passagem de *Herr* para *signore* e deste para *Signorelli*, vemos, na memória freudiana, que estão em jogo aqui muitas diferenças expressivas baseadas na identidade e resvalamentos progressivos de conteúdo. Ora, a prova disso é que o exemplo de Freud só faz sentido para quem conhece a língua alemã e a língua italiana. Assim, conclui Umberto Eco: “Um lapso que tenha sentido coloca em jogo figuras de conteúdo; se coloca em jogo só figuras de expressão, trata-se de um erro mecânico (de impressão, de datilografia, de fonação). No máximo, colocará em jogo elementos de conteúdo só para o intérprete; mas neste caso é o intérprete que deverá ser psicanalisado”. Melhor: “Dizer que o signo se dissolve na cadeia significante é uma metáfora para dizer que o sujeito falante (ou escrevente, ou pensante) pode ser determinado pela lógica dos signos, de sua ‘rebarba’ ou depósito intertextual, pelo jogo frequentemente casual (casual na entrada, nunca na saída) entre direitos da expressão e direitos do conteúdo. Neste sentido, então, a noção de cadeia significante ainda não coloca em questão a noção de signo; ao contrário, vive dela”. Cf. ECO. **Semiótica e filosofia da linguagem**. SP: Editora Ática, 1991, p. 29-31.



de partida essa oposição fundamental e transpô-la à experiência psicanalítica, Lacan inova, confirmando que a relação corrente do significante com o significado é, verdadeiramente, sempre fluida, ou seja, sempre está a ponto de se desfazer (cf. LACAN, 1997, p. 296). Em última análise, trata-se de entender que nós nos constituímos como sujeitos através de um fluxo intermitente de significantes e de significados, cujas marcas de oposição – como o dia e a noite, o homem e a mulher, a paz e a guerra, por exemplo – organizam e estruturam o que chamamos de realidade, e pela qual nos reconhecemos. Logo, para Lacan: “A noção da realidade, tal como a fazemos intervir na análise, supõe essa trama, essas nervuras de significantes. Isso não é novo. Está perpetuamente implicado no discurso analítico” (LACAN, 1997, p. 227).

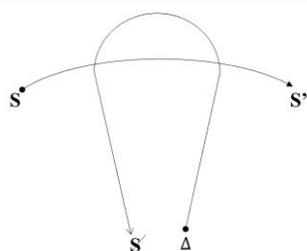
Ora, diante dessa nova perspectiva, não temos mais a ideia de um “corte” como marca fundante da relação que une o significado e o significante, sendo o “corte”, para Saussure, as constantes oposições que estabelecem o sistema linguístico e que interrompem o fluxo de sons e pensamentos. Assim, se, para Saussure, essas duas entidades do signo linguístico são unidas por esse “corte”, cujo “fluxo de significantes” não faz nenhum sentido, pois o significante só nasce a partir da ligação imediata com o significado, para Lacan, no entanto, esse processo ganha um outro entendimento, a saber: “Se a linguística nos promove o significante a que aí se veja o determinante do significado, a análise revela a verdade dessa relação ao fazer dos buracos do sentido os determinantes de seu discurso” (LACAN, 2011, p. 284). Aqui, Lacan nos apresenta um conceito novo que ele chama de “ponto de basta” (*point de capiton*), também conhecido como “ponto de estofa”, pois é extraído da linguagem usada pelos estofadores, que assim se referem a um nó que amarra todos os outros nós.

Em um texto homônimo de 1956, que compõe *O Seminário, livro 3: as psicoses*, Lacan mesmo explica do que se trata o “ponto de basta”: “É aí o ponto em que vêm se atar o significado e o significante, entre a massa sempre flutuante das significações que circulam realmente entre esses dois personagens, e o texto” (LACAN, 1997, p. 303). Posteriormente, em 1960, no texto intitulado *Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente*

freudiano, que encontramos nos *Escritos*, Lacan – por esquema inicial¹³⁷ – retoma essa noção ao explicar que o “ponto de basta” pode ser entendido como o momento “pelo qual o significante detém o deslizamento de outro modo indefinido [e infinito] da significação” (LACAN, 2011, p. 287). Ele percebeu, com muita clareza, que o “ponto de basta” é certamente um esquema essencial para a experiência humana, porque é por meio dele que o sujeito consegue alcançar uma verdade parcial sobre si. Ademais, é o este conceito que dá conta de explicar o predomínio da “Letra” na forte transformação que por meio do diálogo o sujeito pode sofrer. Por “Letra”, Lacan compreende tratar-se do suporte material que o discurso concreto empresta à linguagem, permitindo que esta não se confunda com as diversas funções somáticas e psíquicas que a produzem no sujeito falante (cf. LACAN, 2011, p. 225).

Para Joël Dor, o conceito do “ponto de basta” apresenta-se como uma referência direta ao problema do “valor do signo”, bem como é equivalente ao conceito de “delimitação” exposto por Saussure no *Curso de linguística geral*, mas que, agora, é redirecionado ao registro do desejo (cf. DOR, 1989, p. 39). Realmente, aprendemos com Saussure – nesta mesma seção – que a identidade do signo linguístico se estabelece na sequência falada pela oposição com outros signos linguísticos. Para Lacan, portanto, o signo só faz sentido na ordem “retroativa”, ou seja, “posteriormente”, de modo que uma mensagem só é compreendida ao final de sua própria articulação significante.

No fundo, o ensino de Lacan insiste em afirmar que o inconsciente trazido à tona por Freud deve ser compreendido como uma “cadeia de significantes”, a qual domina o discurso do sujeito. A novidade, então, que desde Freud constitui a psicanálise, está em entendermos que o desenvolvimento do sujeito não é da ordem dos instintos, ou seja, não se dá apenas no campo das significações. Isso, Lacan explica no texto *O significante, como tal, não significa nada*, de 1956, também incluído no *Seminário 3*, a saber: “O mundo humano, o mundo que conhecemos, no qual vivemos, no meio do qual nos orientamos, e sem o qual não podemos absolutamente nos orientar, não implica somente a existência das significações, mas a ordem



137

Vejamos que nesse esquema o “ponto de basta” é materializado no vetor ΔS , o qual, por sua vez, é atravessado pelo vetor SS' , que corresponde a cadeia significante. Muito semelhante ao “corte” que Saussure, no esquema do método de “delimitação”, representa com os vetores $\alpha\alpha', \beta\beta', \gamma\gamma'$. Cf. LACAN. *Escritos*. RJ: Jorge Zahar Ed., 1998, p. 287.

do significante” (LACAN, 1997, p. 216). Sem embargo, o algoritmo lacaniano confirma que o significante tem suas próprias regras, faz seu próprio jogo e é, por isso, autônomo em relação ao significado. Aliás, podemos ainda entender que o significante, tendo suas leis próprias, independe do significado. Ora, é isso mesmo o que Lacan afirma no texto intitulado *Dos significantes primordiais e da falta de um*, no *Seminário 3*, quando esclarece que a força da descoberta freudiana não está apenas nas significações libidinais ou instintivas, mas sim nas significações mais próximas da necessidade humana, as quais estão submetidas às leis que são aquelas do significante (cf. LACAN, 1997, p. 225).

Agora, o que permite a Lacan garantir a incidência do significante sobre o significado é a presença de duas estruturas fundamentais: a metáfora e a metonímia. A importância dessas duas figuras de linguagem na psicanálise lacaniana veio à tona a partir de um estudo realizado por Jakobson sobre as afasias, isto é, sobre os distúrbios na fala que algumas pessoas apresentam. No texto intitulado *Dois aspectos da linguagem e dois tipos de afasia*, publicado em 1956, Jakobson substituiu a distinção clínica da afasia de “emissão” e de “recepção”, pelas afasias de “substituição” e “associação”; inspirado pelas “relações sintagmáticas” e “associativas” desenvolvidas por Saussure. Daí, podemos entender que o sujeito não é competente como falante apenas por conhecer o signo linguístico, isto é, a correta relação entre significante e significado, mas só quando passa a dominar as noções de “substituição”, ou “metafórica”, e de “associação”, ou “metonímica”. Logo, a deterioração que bloqueia uma dessas duas faculdades, a de “substituição” ou a de “associação”, resulta nos distúrbios que os afásicos apresentam no falar. Isso ocorre, porque, para Jakobson, só conseguimos desenvolver um discurso quando um tema é levado a outro quer por similaridade, quer por contiguidade, ou melhor, quer pelo processo metafórico, quer pelo processo metonímico (cf. JAKOBSON, 1987, p. 110).

Para Jakobson, portanto, a “metáfora” se refere a uma “combinação seletiva” de dois termos, enquanto a “metonímia” se refere a uma “combinação substitutiva”. Em outros termos, os signos linguísticos podem ser dispostos por “seleção”, na medida em que um termo pode ser substituído por outro, ou por “combinação”, quando os signos combinam com outros signos, sejam eles simples ou complexos, servindo de contexto uns aos outros. De fato, quando falamos estamos combinando ou selecionando os signos linguísticos. Assim, se considerarmos com atenção o processo de seleção, verificaremos como é grande a dificuldade em escolhermos dentre os inúmeros signos linguísticos que disputam um lugar na locução, o que nos leva muitas vezes a fazermos a escolha errada. Ocorre, pois, que todo esse processo acerca das relações associativas se dá como nos sonhos, por exemplo, cuja interpretação,

como analisou Freud, vai além das relações aparentemente lógicas, pois não é assim que o inconsciente se manifesta. Como já estudamos nesta mesma seção, o sonho não tem, aparentemente, uma lógica, por isso o melhor método encontrado por Freud foi isolá-lo em fragmentos e se debruçar sobre a intrincada mecânica de substituição, atento aos processos de condensação e de deslocamentos.

Aliás, Lacan mesmo, na primeira vez em que apresenta esta questão nos textos *Metáfora e metonímia* I e II, ambos de 1956, no *Seminário 3*, assim explica: “De forma geral, o que Freud chama a condensação, é o que se chama em retórica a metáfora, o que ele chama o deslocamento é a metonímia”¹³⁸ (LACAN, 1997, p. 252). Ora, referindo-se a Freud e tomando como base as questões da “metáfora” e da “metonímia” traçadas por Jakobson, Lacan, por sua vez, definiu que a combinação é assimilada a um “deslizamento substitutivo” que termina numa “condensação” (*Verdichtung*) no primeiro caso, e em um “deslocamento” (*Verschiebung*) no segundo caso. Portanto, para Lacan, a “metáfora”¹³⁹ é indicada pela conexão do significante com o significante, e permite que a supressão do significante resulte em uma falta entre o ser e o objeto pelo qual seu desejo investe, e pelo qual suporta essa falta. Já a “metonímia”¹⁴⁰, para Lacan, indica que é na substituição do significante ao significante que se produz um efeito de significação, de poesia, ou mesmo, de criação (cf. LACAN, 2011, p. 246). Como vemos, Lacan percebeu que essas descobertas no campo da linguística desenvolvida por Saussure e por Jakobson não contrariam a intuição que Freud teve, quando este escolheu pela técnica das “associações livres” para interpretar os sonhos. Pelo contrário, em seus *Escritos*, Lacan acabará por afirmar que o sintoma é uma metáfora, enquanto o desejo é uma metonímia, “mesmo que o homem zombe disso” (cf. LACAN, 2011, p. 259).

¹³⁸ Para Jean-Paul Resweber, condensação é a transferência do sentido de um significante a outro significante, desaparecendo o primeiro “no” do segundo. E o deslocamento é a transferência do sentido de um significante a outro significante, desaparecendo o primeiro “diante” do segundo. RESWEBER. **A filosofia da linguagem**. SP: Cultriz, 1982, p. 103.

¹³⁹ Segundo Resweber a metáfora é uma figura de linguagem que consiste em produzir o sentido seja combinando suas significações em proveito de outra mais vasta – que Jakobson chama de combinação por seleção paradigmática –, seja substituindo uma significação por outra nova que lhe toma o lugar – que, para a psicanálise, trata-se da substituição por condensação. A transferência metafórica efetua-se nos dois casos a partir das relações internas de similaridade ou de parença existente entre os dois termos mobilizados. RESWEBER. **A filosofia da linguagem**. SP: Cultriz, 1982, p. 103.

¹⁴⁰ Quanto à metonímia, trata-se, para Resweber, de uma figura que consiste em produzir o sentido seja combinando suas significações das quais uma se substitui à outra – que Jakobson chama de combinação por substituição sintagmática –, seja substituindo uma significação por outra nova, que a desloca e a substitui – que, para a psicanálise, trata-se da substituição por deslocamento. A transferência metonímica efetua-se nos dois casos a partir das relações externas de contiguidade causal, espacial ou temporal. RESWEBER. **A filosofia da linguagem**. SP: Cultriz, 1982, p. 104.

Por fim, no que concerne à questão do “sujeito”, Lacan se volta ao *cogito* cartesiano – já estudado por nós na seção 2.2 –, na medida em que, fiel ao pensamento de Alexandre Koyré (1892-1964), afirma que se a ciência moderna nasceu com Galileu Galilei (1564-1642), a filosofia moderna, ou mesmo, o “sujeito moderno”, nasceu com Descartes. Ora, a filosofia cartesiana se dá a partir na fórmula representada pelo *cogito, ergo sum*, que, como já sabemos, evoca a única certeza que o sujeito tem, a saber, a certeza de ser pensante. E, para Lacan, esta concepção cartesiana do sujeito da certeza – por mais paradoxal que seja – é o ponto de partida de Freud. Não obstante, sabemos também que Descartes só chegou a esta certeza exposta nas suas *Meditações sobre filosofia primeira*, quando imerso na dúvida, cujo ponto de partida foi supor a existência de um “gênio maligno”, poderoso e manhoso, “que põe toda a sua indústria em que me engane (*falleret*¹⁴¹)” (DESCARTES, 2013, p. 31). Ora, Lacan percebe que diferentemente de Descartes o sujeito freudiano é propriedade do inconsciente, e, conseqüentemente, só se constitui na medida em que esse “Outro” pode enganá-lo, ou seja, que “Outro” pense em seu lugar, ao mesmo tempo em que, paradoxalmente, o “sujeito”, para Freud, só tem o *cogito* como via para se manifestar. Conforme Almeida: “Analogamente, pondera Lacan, lá onde Freud duvida há igualmente a certeza de que lá também se encontra um pensamento que é *inconsciente* ou – o que equivale ao mesmo – que se revela como ausente” (ALMEIDA, 2012a, p. 331, grifo do autor). E mais: “Assim, Lacan vê-se também obrigado a reescrever uma experiência que não pode ser *dita*, não pode ser *lida*, não pode ser *significada*, ou *reinterpretada*, senão a partir do movimento mesmo que ele nega ou tenta superar, mas *a partir de dentro*” (ALMEIDA, 2012a, p. 331, grifo do autor). Por fim, é isso que leva Lacan a afirmar que a “revolução copernicana” de Freud: “Não se trata de saber se eu falo de mim conformemente ao que eu sou, mas se, quando eu o falo de mim, sou o mesmo que aquele de quem eu falo” (LACAN, 2011, p. 247).

Depois, portanto, de havermos analisado a teoria do signo linguístico no pensamento de Lacan, trazendo à tona algumas questões da história do signo na filosofia da linguagem e na linguística, chegamos, enfim, ao ponto central do nosso estudo. Vejamos, pois, como Lacan examina a teoria do signo linguístico desenvolvida por Agostinho no *Sobre o mestre*.

¹⁴¹ É interessante constatar a presença da palavra latina *falleret* na explicação do *cogito* cartesiano, porque é a mesma palavra que Agostinho apresentou, séculos antes, em seu *cogito*, a saber: *si enim fallor, sum*.

4 LACAN E O SOBRE O MESTRE

A respeito do *Sobre o mestre*, assim afirma Lacan: “É bastante exemplar aperceber-se de que os linguistas [...] levaram 15 séculos para redescobrir, como um sol que se levanta de novo, como uma aurora nascente, ideias que já estão expostas no texto de santo Agostinho” (LACAN, 2009, p. 322-323). Ora, o que os linguistas redescobriram nesse diálogo medieval se trata, especificamente, da teoria do signo linguístico, desenvolvida de forma original por Agostinho, de sorte que se tornou de grande influência na tradição filosófica da linguagem.

Em verdade, tal constatação feita por Lacan sobre este diálogo agostiniano – como ele mesmo nos relata no Capítulo XX do *Seminário 1* – se dá por intermédio de seu amigo Louis Beirnaert (1906-1985) que, ao escutá-lo falar sobre as noções que envolvem a significação, assim lhe perguntou: “*Tudo o que o senhor [referindo-se a Lacan] acaba de enunciar sobre a significação, será que isso não estaria ilustrado na Disputatio de locutionis significatione, que constitui a primeira parte do De magistro?*” (LACAN, 2009, p. 322, grifo do autor). Lacan, então, após reler o diálogo que Agostinho e seu filho Adeodato realizaram no século IV da nossa era, chega a afirmar que as descobertas mais recentes sobre o significante e o significado já se encontram no *Sobre o mestre*, de modo tão lúcido e tão sensacional, que os exegetas – sublinha Lacan – “acham que o profundo Doutor da Igreja se perde em coisas bem fúteis. *Essas coisas fúteis não são nada além do que há de mais agudo no pensamento moderno sobre a linguagem*” (LACAN, 2009, P. 323, grifo nosso).

Lacan se refere às importantes descobertas linguísticas, como a que realizou Émile Benveniste (1902-1976) e que até aquele momento do *Seminário 1* estava inédita. Antes, porém, Lacan recapitula algumas questões fundamentais acerca do signo linguístico, a partir da certeza de que a experiência psicanalítica e os estudos linguísticos do século XX nos revelaram que toda significação não faz outra coisa a não ser reenviar a uma outra significação. Tal revelação, porém, emerge plena de ambiguidade, a começar pelo significante, cujo “material audível” é verdadeiramente um som em oposição a outro, ambos inseridos em um rol de oposições característicos à linguagem. E quanto ao significado, é notório que não dizemos a coisa quando falamos, e se nisso acreditamos, é porque somos levados por um engano estrutural da linguagem humana. Agora, em relação à descoberta de Benveniste, Lacan narra que este parte do fato de que toda significação de um termo linguístico é definida pela miríade de possibilidades de empregá-lo, o que vale também aos grupos de termos, como as locuções e as formas sintáticas. No entanto, há um limite, que

consiste na percepção de que a frase não tem emprego, culminando em duas zonas de significação, que, para Lacan, trata-se de uma análise de grande importância, a saber: “Essas duas zonas de significação, é talvez algo a que nos referimos, porque é uma maneira de definir a diferença entre a palavra e a linguagem” (LACAN, 2009, p. 322).

Ora, todas essas questões – como lembram Beirnaert e Lacan – já estão, de certa forma, pois devemos levar em consideração os objetivos específicos de Agostinho, elucidadas no *Sobre o mestre*. Assim, com o auxílio de Beirnaert, que passa a recapitular as partes fundamentais do diálogo agostiniano, Lacan vai gradualmente examinando o diálogo agostiniano e extraíndo questões pertinentes ao pensamento linguístico e psicanalítico do século XX. E após traduzirem por “Da função significante da palavra” o título *De locutionis significatione*, pois aqui “palavra” (*locutio*) se refere à linguagem colocada em função da locução, Beirnaert lembra que o ponto central da obra é provar que a linguagem apenas apresenta a verdade externa por intermédio das palavras, enquanto a verdade interna é vista imediatamente pelo discípulo. Porém, antes de chegar nesta conclusão, Agostinho – como vimos na seção 3.1 – examinou o problema do signo linguístico na função essencialmente falante de ensinar. E é a partir daí que Lacan e Beirnaert iniciam suas análises.

Assim, diante da primeira tese que Agostinho expôs no *Sobre o mestre* – ou seja, que com a fala não desejamos outra coisa senão ensinar, porque mesmo o discípulo, quando pergunta, ensina ao mestre o que deseja aprender (cf. *De mag.* 1.1) – Lacan verifica que Agostinho tem em mente a impossibilidade de distinguir “ensinar” (*docere*) de “aprender” (*discere*). Claro, pois qualquer pergunta que fazemos carrega em si as duas noções, como uma possibilidade de acordo entre as duas palavras, o que revela, para Lacan, uma possibilidade de acordo entre as linguagens, cuja conclusão não poderia ser outra: “*Toda palavra é já, como tal, um ensinar*” (LACAN, 2009, p. 325, grifo nosso). Muito diferente, porém, é a prece, já que quando a fazemos, não temos a pretensão de ensinar ou recordar (*commemorare*) a Deus (cf. *De mag.* 1.2), porque a oração – sublinha Lacan – toca o inefável, e, por isso, não pertence mais ao campo da palavra (cf. LACAN, 2009, p. 326).

Em seguida, Beirnaert traz à tona o problema em torno das palavras “*si*” (se), “*nihil*” (nada) e “*ex*” (de), contidas no conhecido verso de Virgílio – *si nihil ex tanta superis placet urbe relinqui* (Se agrada aos deuses nada deixar de tão grande cidade) –, cujo significado de cada uma delas não pôde ser explicado por Adeodato, que conseguiu, no máximo, recorrer a sinônimos, trocando palavras conhecidas por palavras conhecidas, signos conhecidíssimos por signos conhecidíssimos (cf. *De mag.* 2.4). Aliás, imaginemos a dificuldade em torno da palavra *nihil*, visto que – como percebe Lacan – a questão da

negatividade ainda não tinha sido elaborada no século IV. Ademais – ainda Lacan –, é interessante verificarmos que tanto Agostinho, quando usou desse verso em que Virgílio faz menção a Troia desaparecida, quanto Freud, quando tentou definir o inconsciente em *O mal-estar da civilização*, servindo-se de monumentos romanos que não vemos mais, trataram de coisas que, paradoxalmente, estão ao mesmo tempo ausentes, porque desapareceram materialmente, mas presentes na memória¹⁴² (cf. LACAN, 2009, p. 328).

Ainda na primeira parte do *Sobre o mestre*, relembremos que Agostinho desafiou Adeodato a não apresentar signos com outros signos, mas as coisas mesmas (*res ipsa*) que as palavras são signos, o que levou o jovem a iniciar sua tentativa supondo que o gesto de apontar com o dedo para uma parede (*paries*) seria capaz de fazê-lo (cf. *De mag.* 3.5). Ora, examinando essa passagem, Lacan é pontual ao declarar que não é contra a parede real que Adeodato se deparou, mas contra a parede da linguagem (cf. LACAN, 2009, p. 329). No fundo, se o gesto é simplesmente o ato de apontar com o dedo e não a complexa linguagem dos sinais usada pelos surdos, estamos diante de um signo ambíguo, pois, ao apontarmos para uma parede, o nosso interlocutor provavelmente não saberá se nos referimos à parede ou a uma qualidade nela contida. Aqui está a necessidade, mesmo não satisfatória, da palavra que acompanha o gesto na comunicação. Para Agostinho – como vimos na seção 3.2 –, o gesto de apontar com o dedo, seguido da pronúncia do advérbio *ecce* (eis), é a solução para o problema da relação entre signo e coisa, pois o signo é “arbitrário” e, por isso, não tem relação real com a coisa significada (cf. *De mag.* 10.34). Na análise – alerta Lacan –, sabemos que os gestos de um sujeito são tomados juntamente ao discurso para serem interpretados, pois, evidentemente, estão inseridos em uma ordem simbólica, isto é, pertencem mais à linguagem do que à manifestação motora. Fato – segundo Lacan – que Agostinho já demonstrava conhecer, apresentando-se “mais são do que os nossos contemporâneos” (LACAN, 2009, p. 331).

Recordemos, contudo, que Adeodato fez outras tentativas, como a possibilidade de responder andando após se indagado sobre o que é andar (*ambulare*), bem como a possibilidade de falando explicar o que é falar (*loqui*). No entanto, só esta se mostrou válida, já que o andar, como resposta, é feito de modo exagerado e se confunde com o “andar

¹⁴² Para Freud: “Na vida psíquica nada que uma vez se formou pode acabar, de que tudo é preservado de alguma maneira e pode ser trazido novamente à luz em circunstâncias adequadas, mediante uma regressão de largo alcance, por exemplo. Tomemos como exemplo a evolução da Cidade Eterna [...] Façamos agora a fantástica suposição de que Roma não seja uma morada humana, mas uma entidade psíquica com um passado igualmente longo e rico, na qual nada que veio a existir chegou a perecer, na qual, juntamente com a última fase de desenvolvimento, todas as anteriores continuam a viver”. Cf. FREUD. **O mal-estar na civilização**. SP: Companhia das Letras, 2013, p. 12-13.

apressado” (*festinare*) (cf. *De mag.* 3.6). Lacan concorda com esta exclusividade da fala, pois ela é verdadeiramente a ação que se demonstra por signos, e mais: “Só a significação é reencontrada no nosso apelo, porque a significação reenvia sempre à significação” (LACAN, 2009, p. 330). Por outro lado, a fala é inferior ao objeto de que se fala, ou como escreveu Agostinho no *Sobre o mestre*: “As coisas significadas devem ser mais apreciadas que os signos” (*De mag.* 9.25). Ele nos convenceu, naquele momento do diálogo, de que não sairá de nossa boca um leão ao pronunciarmos a palavra “leão”, porque da nossa boca só sai o signo e não a coisa significada. Em outros termos, não sai de nossa boca o conceito, mas o seu veículo.

Tal questão nos remete a seguinte afirmação de Lacan, contida também no *Seminário I*, especificamente no texto intitulado *A função criativa da palavra*, a saber: “O conceito está sempre onde a coisa não está, ele chega para substituir a coisa, como o elefante que fiz entrar outro dia na sala por intermédio da palavra *elefante*” (LACAN, 2009, p. 315, grifo do autor). Em um primeiro momento, parece que estamos diante de uma oposição radical entre Agostinho e Lacan, o que não condiz com a verdade. Ocorre que a distância que os separam e, principalmente, os objetivos distintos que buscam, embaralham as conclusões. Na realidade, é evidente que não sai um objeto de nossa boca quando falamos, seja um leão ou um elefante, mas, por outro lado, também é evidente que há uma conexão, instituída ou não, entre o signo e a coisa significada. Ora, se não irrompe de nossa boca um leão ou um elefante em suas formas físicas ao pronunciarmos a palavra “leão” ou a palavra “elefante”, em nossa mente, com certeza, a palavra “leão” ou a palavra “elefante” pode trazer à tona a imagem de um leão ou de um elefante, porque as palavras estão submetidas à imagem que delas temos. Agostinho – como vimos na seção 3.2 –, já intuiu sobre esta intrincada relação entre a palavra e a coisa, cujo conhecimento daquela se dá apenas se precedido pela visão direta desta. Aliás, isso o levou a concluir que o ouvinte não aprende com as palavras que lhe soam externamente, mas ao contemplar por si só a “verdade interior” (cf. *De mag.* 12.40).

Guardadas as devidas proporções, esta condição imprescindível da visão direta da coisa que antecede e que, em última instância, possibilita o conhecimento da palavra, segundo a tese agostiniana, é a mesma condição do conhecimento que se dá entre o “conceito” e a sua “imagem acústica”, conforme a tese saussuriana – que estudamos na seção 3.3. Como prova disso que estamos afirmando, recapitulemos que após analisar o signo *saraballae* (coberturas para a cabeça), na frase citada do Livro de Daniel (Dn 3:94), Agostinho passa a estudar a palavra *caput* (cabeça), concluindo que esta é composta de um som, percebido pelo ouvido, e de um significado, cuja percepção se dá apenas pela visão (cf. *De mag.* 10.34).

Ao voltarmos ao texto *De locutionis significatione*, Beirnaert finaliza sua exposição acerca das principais questões do *Sobre o mestre*, lembrando a Lacan que após Agostinho chegar à afirmação de que as coisas são superiores aos signos – aliás, tese dominante no século IV –, passou a assegurar algo a mais, ou seja, que o conhecimento da coisa é mais valioso do que o conhecimento do signo, pois é preferível, por exemplo, possuir a virtude (*uirtutem*) em si, do que a palavra que a nomeia (cf. *De mag.* 9.28). Afora isso, Agostinho e Adeodato tentaram, pela última vez, encontrar algo que possa ser mostrado por si mesmo. Isso os levou à possibilidade de que alguém, inteligente o bastante, aprenda sobre a “caça de aves” (*aucupium*) apenas observando diligentemente um caçador (cf. *De mag.* 10.32). Para Lacan e para Beirnaert, tal aprendizado é viável, não porque requer alguém inteligente o bastante, mas porque a arte do caçador de passarinhos foi concebida em um mundo que já é estruturado pela linguagem (LACAN, 2009, p. 337).

Entretanto, depois de inúmeros esforços filosóficos e linguísticos, vimos que a conclusão última a que chegam Agostinho e Adeodato, mudando radicalmente a tese inicial do diálogo, quando outrora aprovavam que só com signos as coisas poderiam ser mostradas, foi de admitirem que não há nada que se possa aprender com signos (cf. *De mag.* 10.33). A partir daí, fomos levados rapidamente à tese central do *Sobre o mestre*, ou seja: “Não consultamos aquele que nos grita do exterior, mas a Verdade que dirige interiormente nossa alma [...] que habita no homem interior, Cristo, isto é, o poder imutável de Deus e a eterna sabedoria” (*De mag.* 11.38). Vimos, também, Agostinho afirmar que todos, por intermédio da alma, podem consultar a Verdade. Trata-se, pois, da doutrina da “iluminação”, que é a natureza mental do sujeito, constituindo-se na capacidade deste em aprender verdadeiramente ao passar do sensível para o inteligível, e, por este, contemplar dentro de si a “verdade interior”; conforme já havia exposto nos *Solilóquios* (cf. *Sol.* 1.8.15).

Atento, então, ao pensamento que encerra o diálogo, Lacan compreende que o ensinamento final de Agostinho consiste em nos levar, pela doutrina da “iluminação”, à dimensão própria da verdade, abandonando aos poucos os problemas linguísticos, na medida em que coloca em dúvida a superioridade dos signos na função essencialmente falante de ensinar. Ora – afirma Lacan –, a dialética da verdade intuída por Agostinho está no coração mesmo da descoberta analítica, porque a palavra, embora ela não saiba e seja fundamentalmente paradoxal, haja vista que não sabemos se são verdadeiras ou não, sempre se desloca na dimensão da verdade (cf. LACAN, 2009, p. 337). Em *A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud*, de 1957, Lacan reafirma essa relação entre a verdade e a linguagem, a saber: “Ao que se observa que é com o aparecimento da linguagem que

emerge a dimensão da verdade” (LACAN, 2011, p. 256). De fato, recordemos que nas últimas páginas do *Sobre o mestre*, Agostinho expõe uma lista de problemas que comprovam que não devemos confiar nas palavras, situando-as, assim, no registro do erro, da mentira, do engano, do equívoco e da ambiguidade (cf. *De mag.* 13.42). Aliás, relembremos que é neste momento que a questão do “lapso” (*lapsus*) é introduzida por Agostinho. Lógico, sem ter em conta as questões que Freud traria à tona séculos mais tarde, mas, certamente, já considerando o *lapsus* significativo. Lacan também se atém a essa passagem do *Sobre o mestre*, revelando que os três polos que marcam a dialética agostiniana, a saber, o erro, o equívoco e a ambiguidade da palavra, podem ser reconhecidos na *Verneinung* (negação), na *Verdichtung* (condensação) e na *Verdrängung* (recalcamento), ou seja, nas três grandes funções sintomáticas colocadas por Freud na base da sua descoberta: “Porque o que fala no homem vai bem além da palavra até penetrar nos seus sonhos, seu ser e seu organismo mesmo” (LACAN, 2009, p. 338).

Agora, no texto seguinte ao *De locutionis significatione*, intitulado *A verdade surge da equivocação*, Lacan continua a analisar o diálogo agostiniano a partir, como o título sugere, da questão do erro, do equívoco e da ambiguidade da palavra. Destarte, insiste ainda na acertada conclusão de Agostinho de que a verdade está fora dos signos (cf. LACAN, 2009, p. 341). Ora – como vimos a partir da seção 3.1 –, do *Crátilo* ao *Curso de linguística geral*, do *Sobre o mestre* aos *Seminários* de Lacan, sempre que alguém se dedica a estudar os signos linguísticos, chega inevitavelmente ao problema de saber como a palavra se relaciona com a coisa significada, para, em seguida, de uma maneira ou de outra, entender que somos sempre reenviados de um signo a outro; e, por fim, afirmar que há sempre algo que ultrapassa o signo linguístico. Aprendemos, então, com Agostinho, com Freud e com Lacan, que na linguagem humana, ou melhor, no progresso dialético, a questão da verdade já está lá, direcionando – ou quiçá, resolvendo às escondidas – as questões linguísticas. Isto confirma que todas as questões humanas, regidas pela verdade, diante da procura incessante realizada pelo conhecimento – para ficar com os temas analisados neste estudo –, estão sempre estruturadas pela palavra. Mesmo a arte complexa de caçar aves (cf. *De mag.* 10.32), aparentemente possível de ser aprendida apenas pela visão, sem o uso do signo, está, sem dúvida, toda instrumentalizada na palavra.

Afora isso, na doutrina de Agostinho, a mentira e o engano acompanham o universo do signo linguístico, mas são contrários à verdade que da significação deve emergir. Na psicanálise, contudo, esta relação se faz de modo complementar, ou seja, é por ser mentirosa e enganadora que a palavra se afirma como verdadeira, pois ao longo do discurso – ressalta Lacan – a mentira vai encontrando a verdade em cada esquina (cf. LACAN, 2009, p. 343).

Sobre isso, no texto *Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise*, de 1953, Lacan faz a seguinte afirmação: “A análise não pode ter como finalidade senão o advento de uma fala verdadeira e a realização pelo sujeito de sua história na sua relação com um futuro” (LACAN, 1997, p. 166). Ocorre que, para Lacan, o que procuramos na fala é a resposta do outro, de sorte que é isso que nos constitui como sujeitos, pois não se trata apenas da aprovação ou da recusa do nosso discurso, mas sim de nos reconhecer ou não como sujeitos. Eis aí a prova de que o analista tem muita responsabilidade ao intervir na fala, assim: “A experiência psicanalítica reencontrou no homem o imperativo do verbo como a lei que o formou à sua imagem [...] *é no dom da fala que reside toda a realidade de seus efeitos*” (LACAN, 1997, p. 186, grifo do autor).

O problema maior – ainda Lacan – está na questão do erro, porque enquanto a verdade não vem totalmente à tona, a natureza da palavra, isto é, o modo comum pelo qual a verdade se manifesta, propaga-se como erro (cf. LACAN, 2009, p. 343). Recordemos que o signo linguístico, para Saussure, é composto de significado e significante – que em Agostinho o reconhecemos no *uerbum* –, e que a união dessas duas entidades é estabelecida pela arbitrariedade. Porém, a causa do erro a que Lacan se refere não é dada por essa arbitrariedade, cujos signos são tomados isoladamente, e que nos possibilitam até de trocarmos o nome estabelecido das coisas, e chamarmos de “elefante”, por exemplo, o animal a que todos conhecem por “girafa”. O erro, para Lacan, aparece nos signos quando estes estão inseridos em um discurso, passíveis, assim, a uma contradição: “No discurso é a contradição que estabelece a separação entre a verdade e o erro” (LACAN, 2009, p. 343).

Com efeito, embora o discurso normal do sujeito se desenvolva pelas vias do erro e da mentira – ou entre o erro e a mentira, pelas vias do que Lacan chama de “denegação” (*dénégation*) –, no decorrer da análise a verdade irrompe desse discurso equivocado. É, portanto – como vimos na seção 3.3 –, o que Lacan enunciou como o “ponto de basta” (*point de capiton*), momento em que o significante ultrapassa a barra e encontra o significado do outro lado. Todavia – esclarece Lacan –, se na vida a verdade pega o erro na contradição, de modo diferente se dá na análise, onde a verdade se irrompe no “lapso”, o principal representante freudiano da manifestação da equivocação, e pega o erro bem aí, na equivocação, assim: “Nossas palavras que tropeçam são palavras que confessam [...] No interior do que se chamam associações livres, imagens do sonho, sintomas, manifesta-se uma palavra que traz a verdade” (LACAN, 2009, p. 345). Afinal, como resumiu Freud em sua *Die Traumdeutung*, o sonho é um quebra-cabeça (cf. FREUD, 1999b, p. 123).

De fato, o que está em jogo nesta obra de Freud, como questão primordial que se apresenta em cada sonho que lá é analisado, é a certeza de que no discurso há uma palavra que vem à tona através, ou melhor, apesar do sujeito. Não é estranho, pois – sublinha Lacan –, que o sujeito quase sempre diz mais do que quer dizer e, aliás, sempre mais do que sabe dizer (cf. LACAN, 2009, p. 346). Um dos exemplos que Agostinho usou no *Sobre o mestre*, a fim de provar a incompetência das palavras em relação à preeminência da verdade, chamou atenção para o seguinte problema: ao expor para a sua classe as provas da imortalidade da alma, mesmo contrário a esta tese e convencido de que tais provas são falsas, um professor epicurista não consegue impedir que algum de seus alunos julgue tais provas como verdadeiras, porque quem fala ignora se o que diz é verdadeiro ou falso, mas quem o ouve, conhece a verdade (cf. *De mag.* 13.41). Para Lacan, tanto neste exemplo de Agostinho quanto na descoberta de Freud, é fácil verificar que a palavra verdadeira está no discurso e, uma hora ou outra, escapa do sujeito, já que este diz coisas que vão além do que pensava, e, muitas vezes, confessa a verdade sem a ela aderir, ou seja: “O sujeito testemunha um sentido mais verdadeiro do que tudo que ele exprime pelo seu discurso de erro” (cf. LACAN, 2009, p. 346). Deste modo, embora a fala do sujeito seja limitada, ocorre que, paradoxalmente, a palavra que fala, vai além de seus limites de sujeito. E isso Agostinho já intuía, porque é fato que o signo seja incompetente em relação à verdade, mas só temos a ele para recorrer. Não é por acaso que, no *Sobre o mestre*, pai e filho usaram da palavra para chegarem à verdade, ou melhor, para provarem a existência de uma verdade.

Tal intuição de Agostinho acerca desta palavra que irrompe a despeito do sujeito discorrente, que, como vimos, foi a de muitos outros pensadores, é revelada na novidade trazida à tona por Freud. Aliás, trata-se de uma novidade tão comovente, que Lacan se pergunta como não nos apercebemos disto antes (cf. LACAN, 2009, p. 348). E vale a pena insistirmos que no cerne desta novidade freudiana está o fato de que a palavra que ultrapassa o sujeito só ocorre dentro do movimento dialético, pois é pela ação dele que os termos que usamos comumente, como se se tratasse de dados, ganham sentido e se organizam. No sonho, por exemplo, quando verificamos o processo de “condensação” (*Verdichtung*), as inúmeras coisas significadas não se apresentam termo a termo, pelo contrário, vêm por uma série de entrecruzamentos, cujo sentido é dado pelo significante, e cada significante do sonho remete a um rol de coisas a significar. Nas palavras de Lacan: “A *Verdichtung* se mostra não ser mais do que a polivalência dos sentidos na linguagem [...] a cada símbolo correspondem mil coisas, a cada coisa mil símbolos” (LACAN, 2009, p. 349). Na “negação” (*Verneinung*), por sua vez, este lado negativo do processo, são os objetos que sofrem, pois é evidente que os objetos

devem entrar nos buracos, mas estes não os correspondem. Por fim, quanto ao “deslocamento” (*Verdrängung*), Lacan pede que verifiquemos que cada vez que há recalque o discurso é interrompido, isto é, “a palavra falta” ao sujeito (cf. LACAN, 2009, p. 349).

Na *Psicopatologia da vida cotidiana*, Freud mesmo nos relata que ao conversar com um estranho em uma viagem à Bósnia e Herzegovina lhe faltou a palavra “Signorelli”, sobrenome do pintor renascentista, autor do *Juízo Final* na Catedral de Orvieto (cf. FREUD, 1981, p. 10). Este sobrenome, por sua vez, foi imediatamente substituído pelos sobrenomes dos também pintores Botticelli e Boltraffio, os quais logo foram rejeitados até que o nome correto fosse reconhecido. Neste caso, Freud percebeu que o esquecimento do sobrenome “Signorelli” e a sucessão dos sobrenomes “Botticelli” e “Boltraffio” que o substituíram, não se tratava de um mero acaso, mas sim de algo recalcado. Em síntese, na conversa, enquanto contava que os turcos que vivem na Bósnia e Herzegovina, ao saberem que um doente não tem cura, eles, resignados, respondem: “Senhor (*Herr*), o que se há de fazer?”. Freud lembrou – embora isto tenha sido reprimido e sua atenção desviada diante de um estranho – que os turcos concedem ao gozo erótico um valor demasiado alto, ao ponto de não o tendo, desejarem a morte. Soma-se a isso, a recente notícia que lhe chegara da pequena cidade italiana de *Trafoi*, de que um de seus pacientes cometera suicídio. Ora, é sintomático que a proximidade ortográfica das palavras “Bósnia”, “Herzegovina”, “Herr”¹⁴³ e “Trafoi”, bem como às lembranças que elas traziam a Freud, se associaram as palavras “Signorelli”, “Botticelli” e “Boltraffio”, reprimindo o primeiro sobrenome. Com efeito, Freud não queria esquecer o sobrenome do pintor renascentista, mas dos distúrbios sexuais turcos e da notícia do suicídio, a saber: “Esqueci uma coisa contra a minha vontade, quando queria esquecer intencionalmente a outra”¹⁴⁴ (FREUD, 1981, p. 13). Ao comentar sobre essa passagem analisada por Freud, Lacan afirma que o recalque é certamente esta força que internamente comanda o que se pode e o que não se pode dizer (cf. LACAN, 2009, p. 349). Dito isso, passemos às conclusões a seguir.

¹⁴³ Para Almeida: “O vocábulo ‘senhor’ – em alemão: *Herr* – guarda a mesma ressonância de seu correspondente em italiano *signore*, que se associa ao nome de Signorelli”. Cf. ALMEIDA. Do recordar e do esquecer... RS, 12: 3, set./dez. 2011, p. 262.

¹⁴⁴ O caso *Signorelli* é retomado no capítulo quinto da obra. Freud não concorda com Meringer e Mayer, que em seus estudos concluíram que quando esquecemos um nome e depois o lembramos, o primeiro som que nos retornou à consciência foi o que teve maior intensidade, antes de esquecermos. Para Freud: “Em nosso exemplo de ‘Signorelli’, os nomes substitutos tinham perdido o som inicial e as sílabas essenciais; foi precisamente o par de sílabas menos importantes – *elli* – que voltou à memória no nome substituto Botticelli” Cf. FREUD. *Psicopatologia de la vida cotidiana*. Madrid: Alianza Editorial, 1981, p. 67.

5 CONCLUSÃO

Depois de termos analisado algumas importantes questões da doutrina de Agostinho e do pensamento de Lacan, na medida em que procuramos encontrar ideias convergentes entre estes dois pensadores, sobretudo no que diz respeito à questão do conhecimento, da linguagem e, mais especificamente, do signo linguístico, voltemos, agora, para as últimas análises deste estudo.

Como vimos, o ponto de partida que nos permitiu pensar em ideias convergentes entre Agostinho e Lacan, foi a própria afirmação de Lacan, descrita, em especial, no capítulo intitulado *De locutionis significatione* de *O Seminário, livro 1: os escritos técnicos de Freud (1953-1054)*, de que as questões tratadas no *Sobre o mestre* a respeito do signo linguístico são o que há de “mais agudo” (*plus aigu*) no pensamento do século XX sobre a linguagem (cf. LACAN, 2009, p. 322). Entretanto, também poderíamos entender que o verdadeiro ponto de partida que nos permitiu – como pano de fundo das questões aqui tratadas – pensar em ideias convergentes entre Agostinho e Lacan, está na seguinte constatação realizada por Umberto Eco em sua obra *Semiótica e filosofia da linguagem*, a saber: foi Agostinho quem, no *Sobre o mestre*, uniu definitivamente a teoria do signo e a teoria da linguagem, e colocou, dezesseis séculos antes de Saussure, o signo linguístico como o modelo semiótico principal (cf. ECO, 1991, p. 45). Este fato histórico, pois, levou-nos a entender que as questões que Agostinho trata a respeito do signo linguístico, antes de possuírem semelhanças com as questões que Lacan trata a esse respeito, possuem semelhanças com outros pensadores, dentro da história da filosofia da linguagem e da linguística, dos estoicos até Saussure, por exemplo. Com efeito – como vimos na seção 3.3 –, Umberto Eco também verificou que tanto Saussure, no século XX, quanto Agostinho, no século IV, em sua obra *Sobre a dialética*, definiram o signo linguístico como uma entidade de dupla face (cf. ECO, 1991, p. 37). Relembremos, ainda, que ao analisar o signo *caput* (cabeça) no *Sobre o mestre*, Agostinho concluiu que tal signo é composto de um som e de um significado (cf. *De mag.* 10.34). Jakobson, por sua vez, no artigo intitulado *À procura da essência da linguagem*, descreveu que foi Agostinho quem adaptou e avançou o desenvolvimento estoico sobre o signo linguístico, ao latinizar os termos gregos para *signum*, *signans* e *signatum* (cf. JAKOBSON, 1987, p. 414). E na obra *Elementos de semiologia*, Roland Barthes também afirmou que o termo “signo” pode ser encontrado com outros nomes em outros autores, mas que, independentemente do termo, o “signo” sempre remete a uma relação entre dois *relata*, como Agostinho já nos havia mostrado em sua obra

Sobre a doutrina cristã 2.1.1 (cf. BARTHES, 2012, p. 47). Ora, tais análises, que aqui relembremos, apenas demonstram que a teoria do signo linguístico de Agostinho, ao estar ligada a uma tradição, pode, evidentemente, possuir semelhanças com outras teorias: com a teoria construída por Saussure, por exemplo, bem como com a teoria construída por Lacan.

Não é por acaso, portanto, que podemos encontrar ideias convergentes entre Agostinho e Lacan, principalmente no que se refere à teoria do signo linguístico. Com efeito, nos dois pensadores, independentemente do grande tempo que os separa e dos objetivos distintos, uma aproximação que os caracteriza incide em ponderarem que, com o signo, nos movemos de significante em significante, sem atingirmos o significado na sua totalidade. Eis, o que acreditamos ser – diante das questões tratadas neste estudo –, a mais evidente semelhança entre a doutrina de Agostinho e o pensamento de Lacan. No diálogo *Sobre o mestre*, inclusive, Agostinho explicou esta questão para Adeodato com as seguintes palavras: “É muito fácil para ti reconhecer que explicaste palavra por meio de palavra, isto é, signos conhecidíssimos com outros conhecidíssimos” (*De mag.* 2.4, grifo nosso). Ora, é esta mesma ideia que Lacan traz à tona em seu famoso algoritmo, ao inverter a ordem do signo linguístico de Saussure (cf. LACAN, 2011, p. 227). Recordemos que Lacan, neste algoritmo, representa o significado com um “s” minúsculo e o significante com um “S” maiúsculo e acima da barra. Esta, por sua vez, agora mais grossa que a barra de Saussure, já que representa a resistência à significação, demonstra que não havendo mais relação entre significante e significado, o sujeito falante raramente consegue atravessá-la. Logo, este sujeito, ao falar, passa de significante para significante, de palavra para palavra, de signo conhecidíssimo para signo conhecidíssimo, até que, por intermédio das ações do inconsciente, o significado seja parcialmente atingido. Atingido, porém, o sujeito da fala volta à cadeia de significantes. Segundo Lacan, portanto: *a relação corrente do significante com o significado é, verdadeiramente, sempre fluida, ou seja, sempre está a ponto de se desfazer* (cf. LACAN, 1997, p. 296, grifo nosso).

É demasiado interessante a maneira que Umberto Eco, em sua obra *A estrutura ausente*, compreende esta questão do significante no pensamento de Lacan, a saber: deparamo-nos, pois, com a verdadeira importância da cadeia significante, na medida em que suas próprias leis, à parte dos significados, como em um “jogo de espelhos”, remete *sem jamais saciar nossa sede de verdade*, que só se teria fim com a fruição das “tramas simbólicas” que nos envolvem, se isso fosse possível (cf. ECO, 2007, p. 330, grifo nosso). Ao concluir assim, Umberto Eco nos ajuda a trazer à tona outra semelhança fundamental entre os pensamentos de Agostinho e de Lacan, ou seja: a certeza de que a palavra leva

inevitavelmente à verdade. Com efeito, tanto Agostinho quanto Lacan verificaram que, ao tratarem das questões referentes à teoria do signo linguístico, de uma forma ou de outra, as palavras sempre se deslocam na dimensão da verdade. Para Lacan, portanto – como vimos no capítulo 4 deste estudo –, a dialética da verdade intuída por Agostinho está no coração mesmo da descoberta analítica, porque a palavra, embora ela não saiba e seja fundamentalmente paradoxal, sempre procura à verdade (cf. LACAN, 2009, p. 337). No entanto, se, por um lado, a palavra sempre se desloca buscando a verdade, por outro lado, a verdade a que buscamos é sempre infundável, de modo que nossa busca deve estar sempre acontecendo. Em sua obra *Sobre a Trindade*, Agostinho afirmou que mais vale ao ser humano a inclinação para a busca da verdade do que a presunção de encontrá-la, assim: “*Procura-se para que sua descoberta seja mais gratificante, e encontra-se para que sua procura seja feita com mais avidez*” (*De Trin.* 15.2.2, grifo nosso). Da mesma forma, Lacan, no capítulo *A função criativa da palavra*, também do *Seminário I*, escreveu: “*Vocês devem compreender que o mais-além ao qual somos reenviados é sempre uma outra palavra, mais profunda*” (LACAN, 2009, p. 316, grifo nosso). De fato, os dois pensadores compreenderam que entre a linguagem e a verdade, é esta que, no mesmo instante em que a palavra aparece, já está lá, direcionando, ou mesmo, resolvendo às escondidas, as questões linguísticas. É por isso que – segundo Umberto Eco – podemos entender que toda a experiência analítica será verdadeiramente frutífera, quando chegarmos àquilo que de antemão já sabíamos, assim: “*Não haverá descoberta mais fulgurante, ao lermos estruturalmente o Édipo Rei, do que descobrir que Édipo tinha o complexo de Édipo*” (ECO, 2007, p. 331).

Ainda sobre esta relação entre a linguagem e a verdade, verificamos que outra notável semelhança entre Agostinho e Lacan está na certeza do fracasso – ou da incapacidade ou mesmo da impotência – do signo linguístico na função essencialmente falante de ensinar. No *Sobre o mestre*, Agostinho provou que os signos linguísticos estão essencialmente ligados a ambiguidades, a equívocos, a mentiras, a esquecimentos, a erros, a *lapsus* etc. (cf. *De mag.* 13.41-42). Ora, para Lacan, é exatamente o fracasso – ou a incapacidade ou a impotência – do signo em relação à verdade, que caracteriza a experiência analítica (cf. LACAN, 2009, p. 337). Atentemos, ainda, para o fato de que é o *fallor*, isto é, o “falhar” – expressado por Agostinho no *si enim fallor, sum* (cf. *De ciu. Dei* 11.26) –, a principal marca, tanto para Agostinho quanto para Lacan, guardadas as devidas proporções, da relação do sujeito com a verdade. De fato – como vimos na Introdução –, Lacan afirma que *é o erro, o engano, ou mesmo a falha, a encarnação habitual da verdade* (cf. LACAN, 2009, p. 342, grifo nosso).

No *Sobre o mestre*, todavia, Agostinho se dedicou a provar o fracasso externo das palavras, para, desta forma, fortalecer a interioridade do pensamento e preparar a chegada do “mestre interior”. Para Agostinho, portanto, o pensamento alcança a verdade, mas ele não é o autor da verdade, visto que, de certa forma, há uma verdade que está fora dos signos: ou porque, para Agostinho, ela nos é dada por “iluminação”, através do “mestre interior”, ou porque, para Lacan, ela está no registro do inconsciente. Assim, se no *Contra os Acadêmicos*, Agostinho alcançou a verdade após vencer o ceticismo, e, depois, nos *Solilóquios*, ao trazer à tona a doutrina da “iluminação interior”, ele nos ensinou que Deus é a fonte da verdade que ilumina o nosso pensamento, foi, então, no *Sobre o mestre*, que Agostinho concluiu: “*Não consultamos aquele que nos grita do exterior, mas a Verdade que dirige interiormente nossa alma*” (*De mag.* 11.38, grifo nosso). Deste modo, é um equívoco chamar os homens de “mestres”, quando só há um mestre verdadeiro que é Deus, o “mestre interior”. Portanto, para Agostinho – como estudamos na seção 3.2 –, *o homem nunca pode ensinar (nunquam docere)*, pois é Deus que, usando dos homens para que estes nos admoestem com signos e do exterior, faz com que nos convertamos a Ele e assim sejamos por Ele ensinados em nosso interior (cf. *De mag.* 14.46, grifo nosso). Assim, se, por um lado, os signos nada ensinam, por outro lado, sabemos não ser pequena a capacidade que eles têm de estimular a busca de possíveis conteúdos. A conclusão, portanto – tanto para Agostinho quanto para Lacan –, é que, paradoxalmente, ao mesmo tempo em que sabemos que os signos são incompetentes em relação à verdade, só temos a eles para recorrer.

Por fim, não temos, portanto, como não concordar com Umberto Eco, quando ele afirma que *é pelo signo que o sujeito se constrói e se desconstrói constantemente*, pois somos, como sujeitos, o que a forma do mundo produzida pelos signos nos permite ser (cf. ECO, 1991, p. 62, grifo nosso). E mais: “*A palavra ou signo que o homem usa é o próprio homem, pois, como o fato de que cada pensamento é um signo – considerado junto com o fato de que a vida é um fluxo de pensamentos – prova que o homem é um signo*” (ECO, 1991, p. 62, grifo nosso). Convenhamos, depois de tudo o que aqui estudamos, não é esta mesma a grande semelhança entre Agostinho e Lacan, sobretudo no que se refere à questão do conhecimento, da linguagem e do signo linguístico? Pois, em última instância, o que são os homens, senão um signo a procurar incansavelmente pela verdade?

REFERÊNCIAS

AGOSTINHO, Santo. **A cidade de Deus**. Tradução, prefácio, nota biográfica e transcrição de: PEREIRA, J. Dias. 2. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2000.

_____. **A doutrina cristã**: manual de exegese e formação cristã. Tradução e introdução de Ir. Nair de Assis Oliveira. 3. ed. São Paulo: Paulus, 2011. (Patrística; 17).

_____. **A Trindade**. Tradução do original latino e introdução de: BELMONTE, Agostinho; revisão e notas complementares de: OLIVEIRA, Ir. Nair de Assis. 4. ed. São Paulo: Paulus, 2008. (Patrística; 7).

_____. **A verdadeira religião/ O cuidado devido aos mortos**. Tradução de: OLIVEIRA, Ir. Nair de Assis. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2007. (Patrística; 19).

_____. **Confissões**. Tradução de: AMARANTE, Maria Luiza Jardim; introdução de: FRANGIOTTI, Roque. 4. ed. São Paulo: Paulus, 2008. (Clássicos de Bolso).

_____. **Contra os Acadêmicos/ A Ordem/ A Grandeza da Alma/ O Mestre**. Tradução de: BELMONTE, Agostinho. São Paulo: Paulus, 2008. (Patrística; 24).

_____. **De Magistro**. Tradução, introdução e comentários de: SANTOS, Bento Silva. Petrópolis: Vozes, 2009. (Textos Fundantes de Educação).

_____. **O livre-arbítrio**. Tradução, organização, introdução e notas de: OLIVEIRA, Ir. Nair de Assis; revisão de: DALBOSCO, Honório. 6. ed. São Paulo: Paulus, 2011. (Patrística; 8).

_____. **Solilóquios/ A vida feliz**. Tradução, introdução e notas de: FIOROTTI, Adaury; OLIVEIRA, Nair de Assis; FRANGIOTTI, Roque; revisão de: DALBOSCO, Honório. 4. ed. São Paulo: Paulus, 2010. (Patrística; 11).

ALMEIDA, Rogério Miranda de. **A fragmentação da cultura e o fim do sujeito**. São Paulo: Edições Loyola, 2012a. (Leituras Filosóficas).

_____. Agostinho de Hipona e as ambivalências do seu filosofar. **Veritas**, Porto Alegre, v. 57, n. 2, p. 194-212, maio/ago. 2012b.

_____. Do recordar e do esquecer: a questão da memória em Agostinho, Nietzsche e Freud. **Revista Filosofia Unisinos**, São Leopoldo, RS, 12: 3, p. 253-264, set./dez. 2011.

ARNS, Dom Paulo Evaristo. **A técnica do livro segundo São Jerônimo**. Tradução de: RODRIGUES, Cleone Augusto. 2. ed. São Paulo: Cosacnaify, 2007.

AUGUSTINI, S. Aurelii. Operis. In: MIGNE, J. P. (org.). **Patrologia Latina**. [vol. 041-047]. 1861. Disponível em: <http://www.documentacatholicaomnia.eu/18151875,_Migne,_Patrologia_Latina_01._Rerum_Conspectus_Pro_Tomis_Ordinatus,_MLT.html>. Acesso em: 05/05/2014.

BARTHES, Roland. **Elementos de semiologia**. Tradução de: BLIKSTEIN, Izidoro. 19. ed. São Paulo: Cultrix, 2012.

_____. **Inéditos, vol. 3: imagem e moda**. Tradução de: BENEDETTI, Ivone Castilho. São Paulo: Martins Fontes, 2005. (Coleção Roland Barthes).

BÍBLIA de Jerusalém. Tradução do texto em língua portuguesa diretamente do original. Tradução das introduções e notas de *La Bible de Jérusalem*, edição de 1998, publicada sob a direção da “École biblique de Jérusalem”. 4. impr. São Paulo: Paulus, 2006.

BOYER, Charles. **L'idée de vérité dans la philosophie de Saint Augustin**. Paris: Beauchesne, 1939.

BROWN, Peter. **Santo Agostinho, uma biografia**. Tradução de: RIBEIRO, Vera. Rio de Janeiro: Record, 2006.

CICERO, M. Tullius. **Academica**. Disponível em: <<http://www.thelatinlibrary.com/cicero/acad.shtml>>. Acesso em: 2015.

DESCARTES, René. **Discurso sobre o método**. Tradução de: DITCHFIELD, Alain Neil. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008. (Textos Filosóficos).

_____. **Meditações sobre Filosofia Primeira**. Tradução de: CASTILHO, Fausto. Edição bilíngue em latim e português. 2. reimp. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2013. (Multilíngues de Filosofia; Série A; Cartesiana I).

DOR, Joël. **Introdução à leitura de Lacan: o inconsciente estruturado como linguagem.** Tradução de: REIS, Carlos Eduardo; supervisão e revisão técnica da tradução de: CORBISIER, Cláudia. Porto Alegre: Artes Médicas, 1989.

DUROZOI, G.; ROUSSEL, A. **Dicionário de filosofia.** Tradução de: CORREIA, Maria de Fátima de Sá. Porto: Porto Editora, 2000.

ECO, Umberto. **A estrutura ausente: introdução à pesquisa semiológica.** Tradução de: CARVALHO, Pérola de. 7. ed. São Paulo: Perspectiva, 2007. (Estudos; 6).

_____. **O Signo.** Tradução de: MARINHO, Maria de Fátima. 3. ed. Lisboa: Editorial Presença, 1985. (Biblioteca de Textos Universitários).

_____. **Semiótica e filosofia da linguagem.** Tradução de: FABRIS, Mariarosaria; FIORIN, José Luiz. São Paulo: Editora Ática, 1991. (Série Fundamentos; 64).

_____. **Tratado geral de semiótica.** Tradução de: DANESI, Antônio de Pádua; SOUZA, Gilson Cesar Cardoso de. 3. ed. São Paulo: Perspectiva, 1997. (Estudos; 73).

FREUD, Sigmund. Uma dificuldade na psicanálise. In: **História de uma neurose infantil: (“O homem dos lobos”): além do princípio do prazer e outros textos (1917-1920).** São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

_____. **La interpretación de los sueños, 1.** Tradução de: TORRES, Luis López-Ballesteros y de. Madri: Alianza Editorial, 1999a. (Biblioteca Freud).

_____. **La interpretación de los sueños, 2.** Tradução de: TORRES, Luis López-Ballesteros y de. Madri: Alianza Editorial, 1999b. (Biblioteca Freud).

_____. **O mal-estar na civilização.** Tradução de Paulo César de Souza. 2. reimp. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2013.

_____. **Psicopatología de la vida cotidiana.** Tradução de: TORRES, Luis López-Ballesteros y de. 9. ed. Madrid: Alianza Editorial, 1981.

GAY, Peter. **Freud: uma vida para o nosso tempo.** Tradução de: BOTTMANN, Denise. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

GILSON, Étienne. **A filosofia na Idade Média**. Tradução de: BRANDÃO, Eduardo. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2013. (Clássicos WMF).

_____. **Introdução ao estudo de Santo Agostinho**. Tradução de: AYOUB, Cristiane Negreiros Abbud. São Paulo: Discurso Editorial; Paulus, 2010.

_____. **O espírito da filosofia medieval**. Tradução de: BRANDÃO, Eduardo. 1. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006. (Paidéia).

GUSDORF, Georges. **Professores para quê?: Para uma pedagogia da pedagogia**. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003. (Psicologia e pedagogia).

HAMMAN, A. G. **Santo Agostinho e seu tempo**. Tradução de: CUNHA, Álvaro. São Paulo: Ed. Paulinas, 1989. (Patrologia).

HOMEROS. Ὀδύσσεια δ. Disponível em: http://www.hs-augsburg.de/~harsch/gaeca/Chronologia/S_ante08/Homeros/hom_od04.html Acesso em: 26/03/2014.

HORN, Christoph. **Agostinho – teoria linguística dos sinais**. Tradução de: PICH, Roberto Hofmeister. **Veritas**, Porto Alegre, v. 51, n. 1, p. 5-17, mar. 2006.

JAKOBSON, Roman. Quest for the Essence of Language. In: **Language in literature**. Edited by Krystyna Pomorska and Stephen Rudy. Massachusetts: Harvard University Press, 1987.

JONES, Peter V.; SIDWELL, Keith C. **Aprendendo latim: textos, gramática, vocabulário, exercícios**. Tradução e supervisão técnica de: CARDOSO, Isabela Tardin e VASCONCELLOS, Paulo Sergio de. São Paulo: Odysseus Editora, 2012.

KIRWAN, Christopher. Augustine's philosophy of language. In: STUMP, Eleonore; KRETZMANN, Norman. (Ed.). **The Cambridge Companion to Augustine**. New York: Cambridge University Press, 2001, p. 186-204. eBook. (Cambridge Companion).

LACAN, Jacques. **Escritos**. Tradução de: OSEKI-DEPRÉ, Inês. 4. ed. São Paulo: Perspectiva, 2011. (Debates; 132).

_____. **Escritos**. Tradução de: RIBEIRO, Vera. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.

_____. **O Seminário, livro 1: os escritos técnicos de Freud, 1953-1954.** Texto estabelecido por Jacques-Alain Miller. Versão brasileira de Betty Milan. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

_____. **O Seminário, livro 3: as psicoses, 1955-1956.** Texto estabelecido por Jacques-Alain Miller. Versão brasileira de Betty Milan. 2. reimp. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.

LE GOFF, Jacques. **Os intelectuais na Idade Média.** Tradução de: CASTRO, Marcos de. 2. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2006.

LEFF, Gordon. **Medieval thought: St. Augustine to Ockham.** Baltimore: Penguin Books, 1958.

LEPELLEY, Claude. Santo Agostinho e a irradiação do seu pensamento. In: CORBIN, Alain (Org.). **História do cristianismo: para compreender melhor nosso tempo.** Tradução de: BRANDÃO, Eduardo. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009. p. 113-121.

MANGUEL, Alberto. **Uma história da leitura.** Tradução de: SOARES, Pedro Maia. 2. ed. 4. reimp. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

MARCONDES, Danilo. Apresentação. In: AGOSTINHO, Santo. **De Magistro.** Tradução, introdução e comentários de: SANTOS, Bento Silva. Petrópolis: Vozes, 2009. (Textos Fundantes de Educação).

_____. **Iniciação à história da filosofia: dos pré-socráticos a Wittgenstein.** 10. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2006.

_____. **Textos básicos de linguagem: de Platão a Foucault.** 2. reimp. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.

MARQUES, Marcelo Pimenta. Introdução. In: PLATÃO. **Crátilo,** ou sobre a correção dos nomes. Tradução e notas de: VIEIRA, Celso de Oliveira. São Paulo: Paulus, 2014. (Coleção Textos Filosóficos).

MARROU, Henri. **Saint Augustin et l'augustinisme.** Paris: Éditions du Seuil, 1955. (Maitres Spirituels).

MATTHEWS, Gareth B. Knowledge and illumination. In: STUMP, Eleonore; KRETZMANN, Norman. (Ed.). **The Cambridge Companion to Augustine**. New York: Cambridge University Press, 2001, p. 171-185. eBook. (Cambridge Companion).

MORA, José Ferrater. **Diccionario de filosofía de bolsillo**. Madrid: Alianza, 1999.

MORESCHINI, Claudio. **História da filosofia patristica**. Tradução de: MOREIRA, Orlando Soares. São Paulo: Ed. Loyola, 2008.

NIETZSCHE, F. **Além do bem e do mal: prelúdio para uma filosofia do futuro**. Tradução de: SANTOS, Mariano Ferreira dos. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009. (Textos Filosóficos).

NOVAES, Moacyr. **A razão em exercício: estudos sobre a filosofia de Agostinho**. 2. ed. São Paulo: Discurso Editorial: Paulus, 2009. (Coleção Philosophia).

PAVIANI, Jayme. A linguagem além da linguagem: notas sobre o *Sobre o mestre* de Santo Agostinho. In: BONI, Luis A. de. (Org.). **Lógica e linguagem na Idade Média**. Porto Alegre, RS: EDIPUCRS, 1995. (Coleção Filosofia; 23).

PLATÃO. **A República**. Tradução de: NASSETTI, Pietro. 3. ed. 1. reimp. São Paulo: Martin Claret, 2012. (A obra-prima de cada autor; 36).

_____. **Crátilo**, ou sobre a correção dos nomes. Tradução e notas de: VIEIRA, Celso de Oliveira. São Paulo: Paulus, 2014. (Coleção Textos Filosóficos).

_____. **Fédon**. Tradução de: RUAS, Miguel. São Paulo: Athena Editora, 1941.

_____. **Mênon**. Texto estabelecido e anotado por: BURNET, John. Tradução de: IGLÊSIAS, Maura. 4. ed. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; Loyola, 2007. (Bibliotheca Antiqua; 1).

PLOTINO. **Enéada II: a organização do cosmo**. Introdução, tradução e notas de: LUPI, João. Petrópolis: Vozes, 2010. (Pensamento Humano).

PLUTARCO. **Vidas Paralelas**. [Tomo VI]. Disponível em: <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/bk000481.pdf>. Acesso em: 08/07/2015.

RESWEBER, Jean-Paul. **A filosofia da linguagem**. Tradução de: TOLEDO, Yvone e PAES, José Paulo. São Paulo: Cultrix, 1982.

SANTOS, Bento Silva. Introdução. In: AGOSTINHO, Santo. **Contra os Acadêmicos/ A Ordem/ A Grandeza da Alma/ O Mestre**. Tradução de: BELMONTE, Augustinho. São Paulo: Paulus, 2008. (Patrística; 24).

_____. Introdução: uma nova leitura do *De magistro*/ Uma teoria o signo linguístico. In: AGOSTINHO, Santo. **De Magistro**. Tradução, introdução e comentários de: SANTOS, Bento Silva. Petrópolis: Vozes, 2009. (Textos Fundantes de Educação).

SAUSSURE, Ferdinand de. **Curso de linguística geral**. Organizado por: Charles Bally e Albert Sechehaye, com a colaboração de Albert Riedlinger. Tradução de: CHELINI, Antônio; PAES, José Paulo; BLIKSTEIN, Izidoro. 34. ed. São Paulo: Cultrix, 2012.

SCOPELLO, Madeleine. Concorrentes do cristianismo: gnose e maniqueísmo. In: CORBIN, Alain (Org.). **História do cristianismo**: para compreender melhor nosso tempo. Tradução de: BRANDÃO, Eduardo. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009, p. 67-71.

TESKE, R. Augustine`s philosophy of memory. In: STUMP, E.; KRETZMANN, N. (Ed.). **The Cambridge Companion to Augustine**. New York: Cambridge University Press, 2001.

VERGILIUS. **Georgicon (Liber IV)**. Disponível em: <http://www.thelatinlibrary.com/verg.html> Acesso em: 20/03/2014.

VULGATA. **Biblorum Sacrorum Editio**. Disponível em: http://www.vatican.va/archive/bible/nova_vulgata/documents/nova-vulgata_index_lt.html Acesso em: 05/04/2014.