

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO GRANDE DO SUL
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
DOUTORADO EM FILOSOFIA

EDY KLÉVIA FRAGA DE SOUZA

SIGNO E CONVERSÃO: UMA DEFESA DE SANTO AGOSTINHO DAS CRÍTICAS DE JOÃO
DE SÃO TOMÁS

Porto Alegre
2020

PÓS-GRADUAÇÃO - *STRICTO SENSU*



Pontifícia Universidade Católica
do Rio Grande do Sul

EDY KLÉVIA FRAGA DE SOUZA

**SIGNO E CONVERSÃO:
UMA DEFESA DE SANTO AGOSTINHO DAS CRÍTICAS DE JOÃO DE SÃO
TOMÁS**

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul-PUC/RS, como parte dos requisitos para a obtenção do título de Doutora em Filosofia.

Professor Orientador: Prof. Dr.
Roberto Hofmeister Pich

Porto Alegre
2020

Edy Klévia Fraga de Souza

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul - PUC/RS, como parte dos requisitos para a obtenção do título de Doutora em Filosofia.

Porto Alegre 15 de Agosto de 2019

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Roberto Hofmeister Pich - Orientador
Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul - PUCRS

Membro 1: Prof. Dr. Luis Evandro Hinrichsen
Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul - PUCRS

Membro 2: Prof. Dr. Alfredo Culleton
UNISINOS

Membro 3: Prof. Dr. Pedro Leite Jr.
Universidade Federal de Pelotas - UFPel

Membro 4: Prof. Dr. Marcio Paulo Cenci
Universidade Franciscana

DEDICATÓRIA

Às minhas avós Eurídice (in Memoriam) e Edith, pelo amor incondicional, pelo exemplo de luta e superação, por serem mulheres fortes, corajosas e destemidas.

AGRADECIMENTOS

Agradeço primeiramente a minha família, meus pais maravilhosos Abadio e Vivalda, as minha irmãs Keila, Klésia e Klênia, aos meus sobrinhos Mateus e Nicole, pelo apoio incondicional ao longo desses anos de doutorado, pelo apoio psicológico, financeiro e emocional que obtive em todos os momentos. Agradeço ao meu esposo Alexandre por ter sido um companheiro maravilhoso, não poupando esforços para me ajudar, para me ver bem e trabalhando nos meus projetos.

Ao Professor Roberto pelas contribuições e apoio ao longo desses anos, por me conceder uma oportunidade única na minha vida, por ter me ajudado a conseguir a bolsa sanduiche para a Pontifícia Universidad Católica de Chile e por estar sempre presente nos momentos que precisei de sua ajuda e auxílio. Serei eternamente grata por tudo.

Às minhas amigas querida Tiziana e Rosana, por se fazerem presentes em todos os momentos em que precisei, por compartilharem comigo suas dificuldades a fim de me mostrar que todas passávamos pelos mesmos problemas e que juntas venceríamos essa etapa maravilhosa de nossas vidas.

Agradeço imensamente a Capes por me conceder a bolsa parcial que me permitiu fazer o Doutorado em Filosofia Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, sem essa bolsa seria impossível para mim pagar a mensalidade do curso. Agradeço ainda a Capes pela bolsa de Doutorado Sanduíche de 12 meses concedida a mim, que me permitiu ficar em Santiago do Chile, mais especificamente na Pontifícia Universidad Católica de Chile estudando, aprendendo e consultando bibliografias que me eram desconhecidas, mas que contribuíram de forma definitiva na minha pesquisa.

Obrigada ao ex-presidente Luíz Inácio Lula da Silva, por ter iniciado uma política de oportunidade que chegou a mim, me proporcionando uma bolsa de mestrado que facilitou os meus estudos para o ingresso no doutorado. Obrigada a ex-presidenta Dilma Rousseff pela sua luta incansável por uma educação de qualidade e oportunidades, contrariando os interesses de seus adversários políticos. Se não fosse por tua força e insistência em defender a educação, eu não teria conseguido nenhuma das duas bolsas a mim concedida e provavelmente teria desistido do meu maior objetivo de vida: fazer um doutorado em filosofia na PUC/RS.

EPÍGRAFE

Durante minha própria carreira como uma ativista antiprisão, eu vi a população de americanos nas prisões aumentarem com tanta rapidez que muitas pessoas nas comunidades negra, latina e indígena agora têm uma chance muito maior de ir para a prisão do que de obter uma educação decente. *Angela Davis - Prisões são obsoletas.*

Mas, se as mulheres devem ser excluídas, sem voz, da participação dos direitos naturais da humanidade, prove antes, para afastar a acusação de injustiça e inconsistência, que elas são desprovidas de razão; de outro modo, essa falha em sua NOVA CONSTITUIÇÃO sempre mostrará que o homem deve de alguma forma agir como um tirano, e a tirania, quando mostra sua face despudorada em qualquer parte da sociedade, sempre solapa a moralidade. *Mary Wollstonecraft – Reivindicação dos direitos das mulheres.*

Por duas vezes vi de perto a face da morte: quando fui torturada por dias seguidos, submetida a sevícias que nos fazem duvidar da humanidade e do próprio sentido da vida; e quando uma doença grave e extremamente dolorosa poderia ter abreviado minha existência. Hoje eu só temo a morte da democracia. *Dilma Rousseff – (discurso de defesa própria no julgamento impeachment no Senado)*

Sumário

INTRODUÇÃO.....	11
1. SANTO AGOSTINHO E SUA TEORIA DA LINGUAGEM.....	16
1.1 A OBRA <i>PRINCIPIA DIALECTICAE</i>	17
1.1.1 <i>O Papel da Dialética</i>	18
1.1.2 <i>A anti-Dialética Agostiniana</i>	19
1.2 SOBRE PALAVRAS SIMPLES E COMPLEXAS E ORAÇÕES SIMPLES E COMPLEXAS NA OBRA <i>PRINCIPIA DIALECTICAE</i>	20
1.3 A DEFINIÇÃO DE SIGNOS NA OBRA <i>PRINCIPIA DIALECTICAE</i>	22
1.4 A ORIGEM E A FORÇA DA ‘PALAVRA’.....	23
1.5 A LINGUAGEM NA OBRA <i>DE MAGISTRO</i>	25
1.5.1 <i>O Ensinar (Docere) e o aprender (Discere)</i>	26
1.5.2 <i>A Estrutura da Linguagem: Signos e suas relações sintáticas e semânticas</i>	28
1.6 O MESTRE INTERIOR.....	40
1.6.1 <i>A função pedagógica da linguagem: relação entre exterioridade linguística e interioridade</i>	40
1.6.2 <i>A tese da Iluminação por Commemorationem</i>	41
2. A SEGUNDA ESCOLÁSTICA	47
2.1 FRANCISCO DE VITÓRIA	50
2.1.1 <i>Vitória: Política, Direito Internacional e teoria do Domínio</i>	51
2.2. DOMINGO DE SOTO	55
2.2.1. <i>O Problema da Pobreza</i>	56
2.2.2. <i>Lei Natural como fundamento do direito natural e das gentes</i>	61
2.2.3. <i>Dominium e os Direitos humanos</i>	64
2.2.4. <i>O conflito entre Liberdade e Escravidão</i>	65
2.3 FRANCISCO SUÁREZ.....	69
2.3.1. <i>Intelectualismo versus Voluntarismo: os argumentos de Suárez sobre um e outro</i>	70
2.3.2. <i>O papel intermediário do ius gentium na Teoria Geral do Direito de Suárez</i>	72
2.3.3 <i>O ius inter gentes e o ius intra gentes</i>	75
2.3.4 <i>O que fundamenta o ius gentium enquanto Direito internacional?</i>	77
2.4 SÍNTESE SOBRE AS CONTRIBUIÇÕES DA SEGUNDA ESCOLÁSTICA PARA A POSTERIDADE.....	78
3. A RECEPÇÃO DA FILOSOFIA DA LINGUAGEM DE SANTO AGOSTINHO NA FILOSOFIA DE JOÃO DE SÃO TOMÁS	82
3.1 O CONTEXTO SEMIÓTICO DA SEGUNDA ESCOLÁSTICA: ALGUMAS CONSIDERAÇÕES SOBRE AGOSTINHO E TOMÁS DE AQUINO	84
3.2 DOMINGO DE SOTO E A SEMIÓTICA.....	87
3.3 JOAO DE SÃO TOMÁS E SEU TRATADO DOS SIGNOS	90
3.3.1 <i>A natureza do signo</i>	94
3.4 AS CRÍTICAS À FILOSOFIA DA LINGUAGEM DE SANTO AGOSTINHO E UMA POSSÍVEL RESPOSTA	107
3.4.1 <i>A crítica de João de São Tomás à definição de Signos dada por Santo Agostinho</i>	109
4. É POSSÍVEL RESPONDER A CRÍTICA QUE JOÃO DE SÃO TOMÁS FAZ À AGOSTINHO SOBRE SUA DEFINIÇÃO DE SIGNOS?.....	113
4.1 O PAPEL DOS SIGNOS EM A DOCTRINA CRISTÃ E COMO ELE CORROBORA PARA A TEORIA DA ILUMINAÇÃO	116

4.2 UMA POSSÍVEL DEFESA À AGOSTINHO CONTRA A CRÍTICA DE JOÃO DE SÃO TOMÁS	124
4.2.1 <i>Comentário ao Gênesis e a necessidade da conversão espiritual</i>	125
4.2.2 <i>O movimento para a conversão</i>	133
CONCLUSÃO	141
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	145
FONTES PRIMÁRIA	145
FONTES SECUNDÁRIAS.....	146

Resumo

Nesse trabalho de Tese, o cerne da discussão gira em torno da definição de “signo” oferecida por Santo Agostinho e amplamente criticada por São Tomás de Aquino e conseqüentemente por dois filósofos da segunda escolástica, a saber, Domingo de Soto e João de São Tomás. Dessa forma, antes de mais nada, pretendo oferecer um estudo sobre a teoria dos signos que podemos encontrar em três obras de Santo Agostinho, a saber: *Principia Dialecticae*, *De Magistro* e *Doctrina Christiana*. Através dessas obras, pretendo ainda demonstrar que a evolução argumentativa de Agostinho acerca dos signos e da linguagem tem como fim último o processo de conversão do homem à Deus. Isso ficará claro na abordagem da quarta obra de Agostinho, *Comentário ao Gênesis*. Nesse respeito, Agostinho e João de São Tomás se diferirão em muitos aspectos. Se, por um lado, Santo Agostinho tem uma motivação teológica para levar a cabo uma filosofia da linguagem, por outro, João de São Tomás tem pretensões epistemológicas e lógicas. A definição de “signo”, oferecida por João de Santo Tomás em *Tratado dos Signos*, pretende abranger todos os tipos de signos, instrumental e formal. Essa tese traz ainda um capítulo sobre a história da segunda escolástica e suas principais contribuições para o mundo contemporâneo. Uma vez que João de São Tomás faz parte desse período da história da filosofia, com esse capítulo, pretendo mostrar ao leitor que, o momento histórico vivido por Agostinho é completamente diferente do momento histórico onde se insere a filosofia de João de São Tomás. Mais de mil anos separam a filosofia de Agostinho da filosofia de João de São Tomás.

Palavras-chave: Signos; Semiótica; conversão; Santo Agostinho, João de São Tomás

Abstract

In this thesis, the core of the discussion goes around the definition of “sign” given by Saint Augustine and widely criticized by Saint Thomas of Aquinas, and, consequently, by two philosophers of the second scholastic, viz., Domingo de Soto and João de Santo Tomás. In this way, first of all, I want to deliver a study on the theory of signs that can be found in three of Saint Augustine’s works, which are: *Principia Dialecticae*, *De Magistro* and *Doctrina Christiana*. Through these works I want to show that Augustine’s argumentative evolution on the signs and language ultimately aims at the process of man’s conversion to God. This will be clear in the approach of Augustine’s fourth work *De Genesi ad Litteram*. On this subject, Augustine and João de Santo Tomás are different in many aspects. If, on one hand, Saint Augustine has a theological motivation to accomplish a philosophy of language, on the other, João de Santo Tomás has epistemological and logical aims. The definition of “sign” given by João de Santo Tomás in *Tratado dos Signos*, aims at covering all types of signs, instrumental ones and formal ones. This thesis has still a chapter on the history of the second scholastic and its main contributions to the contemporary world. Given that João de Santo Tomás belongs to this part of the history of philosophy, this chapter aims at showing that the Augustine’s historic moment is completely different of João de Santo Tomás’ philosophy. More than one thousand years are between Augustine’s philosophy and João de Santo Tomás’ Philosophy.

Keywords: Signs; semiotics; conversion; Saint Augustine; João de São Tomás.

INTRODUÇÃO

Apresentar o conteúdo da Filosofia da linguagem em Santo Agostinho não é uma tarefa fácil, tendo em vista que ele não mediu esforços para estabelecer uma estrutura linguística que está presente na maioria de suas obras, algumas delas com sentidos diferenciados. Para esse trabalho, elegi quatro obras do filósofo que corroboram para um mesmo objetivo: o de apresentar uma estrutura da linguagem, trazendo alguns elementos da semiótica que foram essenciais para sua teoria da conversão. Dessa forma, *Principia Dialecticae*, *De Magistro*, *A Doutrina Cristã* e *Comentário ao Gênesis*, juntas fazem parte de uma teoria desenvolvida por Agostinho que eu nomeei de Dialética da conversão. Diante dessas quatro obras e de todo o seu conteúdo acerca da Filosofia da Linguagem, passei a analisar a recepção dessa teoria nas teorias linguística de dois dos principais Filósofos da Segunda Escolástica, tendo em vista que Agostinho contribuiu também para a elaboração de suas teorias semióticas, a saber, Domingo de Soto e João de São Tomás. No entanto, me detive em maior parte do esboço na teoria de João de São Tomás, por ele ter apresentado uma crítica muito pontual à Agostinho. Num primeiro momento, a tendência é considerar a crítica válida, tendo em vista que a teoria dos sinais desenvolvida por esse Filósofo tem uma consistência quase inquestionável, dada a imensa contribuição de João de São Tomás para a Semiótica de Charles Peirce e Charles Morris. No entanto, numa análise mais minuciosa, podemos perceber que a crítica comporta alguns problemas, quando apresentada à interpretação que eu faço de Agostinho.

No primeiro capítulo, apresento o tema da Filosofia da Linguagem em Santo Agostinho, bem como sua semiótica. Em sua obra *Principia Dialecticae*, veremos que a preocupação do Filósofo não necessariamente repousa sobre um interesse de sistematizar a linguagem, mas antes pretende apresentar alguns elementos da linguagem que contribuiria para uma boa técnica de argumentação filosófica. Esses elementos da dialética, a saber, signos, palavras, significados, significante e verbum, retornam na filosofia agostiniana em sua obra *De Magistro*. Nessa obra, Agostinho se utiliza das definições apresentadas em *Principia Dialecticae* mas com outros

elementos que contribuiria para que o filósofos alcançasse outros patamares de sua argumentação.

Sendo assim, *De Magistro* versa sobre o conhecimento. Mais que isso, Agostinho apresenta uma análise mais aprofundada da linguagem que, inicialmente, parece querer criar uma simples teoria pedagógica sobre o aprendizado, mas no desenvolvimento da questão, Agostinho apresenta novas razões e argumentos para que acreditemos que nada nos é ensinado através das palavras. Essa afirmação obriga Agostinho a apresentar uma Teoria do Conhecimento pautada na Teologia, ou seja, embora as palavras nada ensine ao indivíduo, sua função consiste em despertar o homem para que ele rememore o conhecimento que já se encontra em seu interior. Esse conhecimento se encontra “adormecido” e a linguagem tem a função de fazer com que o indivíduo o acesse, já que se encontra nele um conhecimento dado por Deus no momento de sua criação. É aqui que a teoria do Mestre interior começa a fazer sentido dentro do diálogo *De Magistério*, pois, o Mestre lhe fornece a Verdade interior mediante seu acesso pela linguagem.

No segundo capítulo, minha preocupação é apresentar a Segunda Escolástica de uma forma resumida, tendo em vista que se trata de um período muito importante da Filosofia mas bastante negligenciado pela História da Filosofia. Dessa forma, busco destacar nesse capítulo, o desenvolvimento e as contribuições da Escola para o seu tempo e para toda a posteridade. Para tal, elegi algumas das mais importantes teorias sobre a Filosofia do Direito que tem o respaldo ético e político de sua época.

Já no terceiro capítulo, destaco as Filosofias da linguagem de Domingo de Soto e João de São Tomas, apresentando antes, de que modo Tomás de Aquino, apoiado em Agostinho, fornece subsídios para a Filosofia dos Escolásticos modernos. É dessa forma que a crítica à Agostinho, iniciada em Tomás de Aquino, ganha espaço na semiótica de Soto, mas sobretudo, na Teoria dos Signos de João de São Tomás.

Nesse capítulo, apresento boa parte da Semiótica de João para que possamos entender o Signo Formal, que é a chave da sua crítica a Agostinho. João de São Tomás considera que todo o conhecimento vem dos signos. Nesse sentido, o desenvolvimento e as divisões que ele propõe sobre os signos, devem contemplar todos os tipos de signos possíveis para que, através deles, conheçamos todas as ciências. A dificuldade de sua tese repousa sobre o Signo Formal, pois, para ele, o

signo formal é o responsável pela semiose da vida psíquica, isto é, a vida mental de um indivíduo é composta por signos por meio dos quais, o homem conhece inconscientemente aquilo que representa algo a partir de si mesmo. Dessa forma, o signo formal é um signo mental, que tem a capacidade de tornar presente objetos diferente de si sem ter que ele próprio ser objetificado. Os conceitos são exemplos de signos Formais. Nessa perspectiva, João de São Tomás observa que, a definição de signos dada por Agostinho contempla apenas os signos que representam algo diferente de si a potência, o que João de São Tomás chamou de signos instrumentais. Mas essa definição é insuficiente no que tange os signos formais, que significam a si mesmo no interior da potencia. Sendo assim, João dá uma nova definição de signo que substituiria aquela de Agostinho. Essa é, portanto, a crítica que me embasarei para saber se os signos formais, não explorados por Agostinho, fizeram falta para os objetivos que ele impôs como fim, ao utilizar a linguagem como meio para atingir à esse fim. Para tal, fez-se necessário analisar outras duas obras de Agostinho, a saber, Doutrina Cristã e Comentário ao Gênesis.

No quarto capítulo, a Doutrina Cristã nos apresenta como um manual de estudos das Sagradas Escrituras. Trata-se de maneiras de se entender a Bíblia tendo em vista mais um fim teológico, isto é, o da conversão e da evangelização. Nessa obra, Agostinho aconselha os homens a estudarem sobre o silogismo e sobre a lógica para que os sentidos ambíguos e figurados, presentes na bíblia, sejam entendidos da melhor maneira possível. Embora a bíblia comporte em si mesmo muitos mistérios, faz-se necessário entender todas as nuances da Linguagem para que essa ajude cada indivíduo no processo do conhecimento das Escrituras. O conhecimento da Escrituras aqui é primordialmente importante, porque é através desse conhecimento que o indivíduo abre mão das coisas mundanas e se volta cada vez mais às coisas de Deus. Nada disso pode ser feito se o conhecimento sobre a linguagem não for bom o suficiente para o entendimento das Sagradas Escrituras. Bem, até aqui, vemos que Santo Agostinho tem um interesse especial na conversão. Mas esse interesse tem uma motivação especial que se apresenta na quarta obra aqui trabalhada, a saber, seu Comentário ao Genesis.

Ao analisar o livro de Genesis, Agostinho faz várias análises minuciosas das palavras proferidas por Deus em cada criação, desde o primeiro dia de criação até ao

sétimo dia em que Ele descansa. Mas o que nos interessa aqui, em especial, é a criação do homem. Segundo o livro de Genesis, Deus criou o homem a Sua Imagem e semelhança, o que equivale dizer que Deus imprimiu no homem a sua inteligência Espiritual. Tal era a inteligência dele que por ele todos os animais da Terra foram nomeados, além de nomear à Eva. Deus lhe deu poder sobre o Paraíso, onde emanava paz, felicidade e harmonia. Mas lhe deu também o Livre Arbítrio junto de uma proibição, a única proibição dentro do paraíso era que Adão e Eva jamais comessem do fruto da árvore do conhecimento do Bem e do Mal. Na análise de Agostinho, a árvore nada tinha de mal, tendo em vista que o Paraíso foi criado para o bem, o mal é a ausência do Bem, logo, não havia mal ali. A explicação que o Bispo de Hipona dá é que, a proibição, era uma maneira de Deus oferecer ao homem a opção de obedecer e essa obediência, para merecer o status de virtude, deveria ser posta numa situação em que Adão a escolhesse livremente. No entanto, o homem falha, come o fruto e perde toda a glória que lhe foi dada, até então, por Deus. Deus os castigam, fazendo com que eles percam a imunidade à dor e lhes retirem a imortalidade e a inteligência da alma; Adão e Eva são expulsos do paraíso e a partir de então, terão que sobreviver com a força do próprio trabalho. Agostinho acredita que todos os descendentes de Adão herdaram a impureza do Pecado Original. Justamente por isso, o homem convive com certas aflições e angústias, sempre buscando suprir algo com prazeres terrenos e imediatos. Como se livrar dessa condição de herdeiro do pecado? É aqui que Teoria da conversão que eu chamo de Dialética da Conversão, começa a fazer bastante sentido: a única maneira pela qual o homem pode se livrar, em partes, do pecado original é convertendo-se a Deus, retornando para as coisas Divinas e recuperando a intimidade perdida com o Pecado Original. Nesse processo dialético, razão, fé e linguagem ocupam os degraus mais importantes, pois, é através delas que o homem entende que Deus é o caminho, fortalece sua fé e caminha para o conhecimento das Coisas Divinas. Veremos que o último degrau é quando o homem adquire total Sabedoria Espiritual através da linguagem e do Mestre interior, que esteve presente durante todo o processo de conhecimento.

Ainda nesse capítulo, defendo que Agostinho não errou quando ignorou o Signo formal em sua análise sobre os signos, se é que ele teve algum conhecimento sobre, pois, lhe interessava, para os objetivos propostos, apenas os signos

instrumentais. E se para os objetivos da conversão os signos instrumentais lhe foram suficientes, não haveria nenhuma necessidade para se estabelecer nada sobre os signos formais.

Agostinho obteve como fontes, apenas Platão, Aristóteles, Estoicismo primeiro e Plotino. O que significa dizer que, toda a sua bagagem sobre signos e linguagem vem desses filósofos. Analisando as teorias de seus principais influenciadores, nada tem de similar ao signo formal. Dessa forma, seria arriscado dizer que Agostinho ignorou os signos formais. Uma vez que seus objetivos mesclavam perfeitamente com o signo formal, é possível dizer que sua preocupação teórica não alcançou os signos formais, já que a Linguagem para ele era puramente um instrumento dos saberes Divino. Nesse caso, meu viés interpretativo pretende defender que Agostinho tinha objetivos muito diferentes de João de São Tomás, já que esse último obviamente tinha objetivos mais voltados para a linha da epistemologia, semiótica, lógica e linguagem.

1. SANTO AGOSTINHO E SUA TEORIA DA LINGUAGEM

Santo Agostinho é famoso na filosofia como sendo um filósofo cristão cujas teorias se desenvolvem em torno da Teologia. O que algumas pessoas não sabem é que o Filósofo de Hipona, embora motivado por suas crenças religiosas, desenvolveu um grande número de discussões filosóficas de extrema importância para a posteridade, não apenas aquelas paradoxais como os problemas acerca do tempo, mas também em torno da filosofia da linguagem e semiótica. Não por acaso que suas reflexões sobre a linguagem tenham chamado a atenção de ninguém menos que Wittgenstein, filósofo do século XX que inicia suas *Investigações Filosóficas* citando uma passagem das *Confissões* de Agostinho, mais especificamente, uma parte do parágrafo 8 do Livro I:

Retinha tudo na memória quando pronunciavam o nome de alguma coisa, e quando, segundo essa palavra, moviam o corpo para ela. Via e notava que davam ao objeto, quando o queriam designar, um nome que eles pronunciavam. Esse querer era-me revelado pelos movimentos do corpo, que são como que a linguagem natural a todos os povos e consiste na expressão da fisionomia, no movimento dos olhos, nos gestos, no tom da voz que indica a afeição da alma quando pede ou possui e quando rejeita ou evita. Por esse processo retinha pouco a pouco as palavras convenientemente dispostas em várias frases e frequentemente ouvidas como sinais de objetos. Domando a boca segundo aqueles sinais, exprimia por eles as minhas vontades¹.

Muito embora a filosofia de Wittgenstein se distancie da de Agostinho no conjunto de suas obras, Norman Malcolm escreve em seu *Memoir* que Wittgenstein muito admirava as obras de Agostinho e que sua decisão em mencioná-lo em suas *Investigações Filosóficas* não se deve ao fato de que os argumentos expressos por Agostinho nunca teriam sido também expressos por outros filósofos, mas sim porque, se uma mente elevada como a de Agostinho os pensou, isso demonstra a importância de tais conceitos [argumentos]². Feitas essas considerações, veremos que a importância teórica de Agostinho suscitará também importantes discussões em torno

¹ AGOSTINHO, S. **Confissões**. São Paulo: Nova Cultural, 2000. p.46-47.

² Conf. MALCOM, N. **Ludwig Wittgenstein**. Milão: Bompiano, 1988, p.85

da filosofia da linguagem desenvolvida posteriormente na chamada Segunda Escolástica, cujas estruturas e definições acerca dos Sinais, passarão por algumas renovações influenciando diretamente a teoria que, posteriormente, ganhará nome de Semiótica.

1.1 A obra *Principia Dialecticae*³

A obra *Principia Dialéticae* foi escrita por Agostinho entre os anos 386-387, antes de seu batismo, mas já depois de sua conversão. Segundo estudos realizados por Posídio, no ano de sua conversão, Agostinho se deparou com muitas escolas filosóficas, doutrinas e ideologias muito distintas, levando-o a questionar inclusive sua posição no cristianismo. Seus questionamentos tinham como principal objetivo contemplar suas dúvidas para acender à verdade. A dialética aparecia aos olhos de Agostinho como mais um dos muitos posicionamentos e teorias que poderiam contribuir para que ele saísse de seu estado de dúvidas e incertezas. Daí o termo ‘dialética’, entendida como a “ciência do discutir bem”⁴ isto é, uma tentativa de se alcançar a verdade através de uma discussão onde os interlocutores defendem seus posicionamentos através de argumentos e contra-argumentos.

No entanto, para o Santo Agostinho já convertido, a dialética seria insuficiente para se acender a essa verdade. Era preciso algo mais para “determinar, identificar e satisfazer seus anseios”.⁵

Nesse sentido, para o filósofo, a fé e a religião seriam os mecanismos mais eficazes para entender profundamente a natureza da verdade e todas as suas nuances, sendo o exercício da razão, portanto, ineficiente ou insuficiente para essa tarefa. Mas a pergunta que vários estudiosos de Agostinho fazem ao se deparar com essa afirmação na obra *Principia Dialecticae* é: por que Agostinho se dedicaria a escrever uma obra sobre *Dialecticae* quando ele mesmo a achava confusa enquanto

³ Embora as citações sejam em Latim, o livro utilizada aqui é de uma tradução bilingue Latim/espanhol realizada pela Univerisad de los Andes de Bogotá de 2003. Cf. AGOSTINHO, S. **Principios de Dialéctica**. Trad. El grupo de traducción e Latín de la Universidad de los Andes. Edición Bilingüe. Bogotá: Ediciones Uniandes, c 2003

⁴.Op.cit. p. 03.

⁵ Ibid. p. 03.

instrumento para se alcançar a verdade? A resposta é mais simples do que parece: Agostinho nunca quis se desvincular de suas atividades acadêmicas, mais do que isso, ele tinha um real interesse em demonstrar que o conteúdo da fé, embora não-racional, não era irracional.⁶ Para isso, tanto a dialética como a filosofia da linguagem funcionariam muito bem como instrumentos conciliadores entre as atividades da fé e da conversão, por um lado, e as atividades da razão, por outro. Isso ficará mais claro na próxima seção.

1.1.1 O Papel da Dialética

Segundo Posídio, o primeiro grande biógrafo de Santo Agostinho⁷, o seu processo de conversão foi longo e doloroso. Quando Agostinho se apresenta em Milão como professor de Retórica, apoiado por um amigo de Ambrósio⁸ sua posição sobre a verdade e crenças religiosas, que outrora se baseavam no maniqueísmo, se encontram fragilizadas. Por outro lado, alguns aspectos do cristianismo lhe chamam a atenção, embora não o convençam, ainda. No entanto, como professor de Retórica, o filósofo se encontrava numa situação política bastante delicada, já que a maioria das pessoas de seu convívio eram cristãs e exerciam alguma influência e poder sob as atividades docentes como, por exemplo, o próprio Ambrósio.

Nesse momento, Agostinho se encontra entre o Cristianismo e o Maniqueísmo, sem nenhuma certeza de qual caminho escolher. Isso porque tanto um quanto o outro, em sua perspectiva, não apresentam justificação e/ou clareza suficiente para que o convença de suas crenças. Sendo assim, para lidar com tais

⁶ Há uma diferença entre irracional e não-racional. No caso de algo ser irracional, significa que esse algo não está sob o domínio da razão, ilógico e insensato. No caso do não-racional, significa apenas que não se encontra sob o domínio da razão. Nesse caso, o conteúdo da fé se relaciona com as coisas da alma. Razão aqui não é causa suficiente, mas é necessária. Veremos isso mais a frente.

⁷ AGOSTINHO, S. Op.cit. p. 04.

⁸ Ibid. p. 6-7.

obscuridades, Agostinho recorre à Dialética como instrumento norteador para suas tomadas de decisões. Ela terá, portanto, a função de aclarar os argumentos a favor e contra o cristianismo e o maniqueísmo até que o filósofo esteja plenamente convicto de qual caminho tomar.

1.1.2.A anti-Dialética Agostiniana

A dialética, como vimos, foi tomada por Agostinho como um método instrumental cuja função era desvelar a verdade através da disputa argumentativa. No entanto, em sua obra *Da Utilidade de Crer*⁹, posterior a *Principia Dialecticae*, Agostinho manifesta uma profunda ansiedade diante da disputa racional, já que tais discussões começaram a pôr em dúvida até mesmo as certezas que ele já havia alcançado. Diante disso, o filósofo desconfia que a razão não é suficiente para satisfazer seus anseios pela verdade, mais que isso, que o conhecimento de algumas verdades não advém ao indivíduo apenas pela razão. Nesse sentido, haveria uma autoridade superior responsável por direcionar o caminho mais plausível.

Es imposible encontrar la religión verdadera sin someterse al yugo pesado de una autoridad y sin una fe previa en aquellas verdades que más tarde se llegan a poseer y comprender, si nuestra conducta nos hace dignos de ello. / Acaso estás deseando que se te ofrezca sobre esto alguna razón que te convenza de que no es la razón, sino la fe, el medio para comenzar el adoctrinamiento. No es ello difícil[...]¹⁰

⁹ Trata-se da obra que contém uma famosa passagem muito citada de Agostinho: “compreender para crer; crer para compreender”(intéllige ut credas; crede ut inttéligas).

¹⁰ AGOSTINHO, S. Op.cit. p. 865. Para maiores aprofundamentos sobre a obra ver AGOSTINHO, S. De la utilidad del creer in **Obras escogidas de Agustín de Hipona tomo 1**. Compilação de Alfonso Roper. Barcelona: 2017. p. 456.

Noutras palavras, o que determina o sucesso da compreensão de algumas verdades é o conhecimento que é dado em nosso interior, mais precisamente pela fé e não apenas pela razão. E é por meio dela também que o indivíduo compreende que para alcançar certas verdades, é preciso antes de tudo submeter-se a essa autoridade superior. Isso ficará mais claro no decorrer desse primeiro capítulo.

Eis, portanto, o ponto primordial que será tratado com mais rigor em sua obra *De Magistro*, isto é, como podemos alcançar a verdade e qual o papel da linguagem, da razão e da fé no processo de conhecimento e conversão. Mas antes disso, veremos ainda a formulação de sua teoria da linguagem com mais profundidade na obra *Principia Dialecticae* para que o uso dessa linguagem na obra *De Magistro* seja melhor compreendida.

1.2 Sobre Palavras simples e complexas e orações simples e complexas na obra *Principia Dialecticae*.

Agostinho inicia sua obra distinguindo as palavras simples das palavras complexas bem como as orações simples das orações complexas. Para o filósofo, as palavras simples são aquelas que seu enunciado significa uma só coisa, como quando dizemos: homem, cavalo, corvo, falo, ando, etc. Mas há uma exceção nos casos em que o verbo expressa fenômenos naturais — no caso de ‘chove’, por exemplo — , o que ele classifica como palavras simples com significação complexa, já que, intrinsecamente, entendemos que há um sujeito executando a ação enunciada pelo verbo.

En verdad, si cualquiera dice «camino», hace que se entienda tanto el caminar, como que él mismo es quien camina. Y cualquiera que diga «caminas», similarmente significa tanto la cosa que se hace, como aquel que la hace. Pero, en verdad, quien dice «camina» no significa nada distinto del caminar mismo, porque la tercera persona del verbo siempre se contará entre las simples; y aún no puede ser negada o afirmada, a menos que tales verbos sean de aquellos en los que la significación está ligada necesariamente a la persona por la forma corriente de hablar, como cuando decimos «llueve» o «nieva»;¹¹

¹¹ AGOSTINHO, S. Op.cit. p. 69.

No caso da palavra complexa, elas se conectam entre si formando uma frase cujo significado se remete a dois ou mais objetos. Por exemplo: quando dizemos “o homem caminha” a frase se refere tanto ao homem (sujeito que faz algo) quanto ao caminhar (ação realizada pelo sujeito). Nesse caso, a complexa está sujeita tanto a sua afirmação quanto a sua negação:

En efecto, o bien la oración está conformada de modo que está sujeta a ser considerada a partir de lo verdadero o a partir de lo falso, como «todo hombre camina» / o «todo hombre no camina» o cualquier cosa por el estilo. O bien, la oración se completa de modo que, aunque consiga el propósito del alma, sin embargo, no puede ser negada o afirmada, como cuando ordenamos, cuando deseamos, cuando maldecimos y similares a éstos.¹²

No entanto, algumas frases complexas contêm em si mesmo uma oração que não está sujeito a afirmação ou negação, é o caso das orações que se referem a um desejo ou uma ordem, por exemplo: “Dirija até a cidade!” ou “Deus o abençoe!”¹³

As orações simples são aquelas enunciadas sem se unir a outra oração, são frases simples do tipo: “todo homem caminha”. Já as complexas vêm unida a uma segunda oração cuja função é complementar a primeira. Como no exemplo que o próprio Agostinho oferece: “se caminha, se move”¹⁴.

Lo que digo es: si alguien dice «si camina, se mueve», quiere probar algo. Al admitir yo esto, le resta afirmar que es verdad que camina. Y se consigue la conclusión / que ya no puede ser negada, esto es, que se mueve; igualmente, la conclusión que no puede ser admitida, esto es, que no camina. Si, por el contrario, // alguien quiere decir de este modo «este hombre camina», la oración es simple.¹⁵

Agostinho subdivide ainda as orações complexas em *eloquendo*,

¹² Ibid. p. 69.

¹³ Agostinho afirma nesse capítulo que, a Terceira pessoa do verbo sempre pertencerá à categoria de frases simples. Ele não dá maiores explicações sobre essa afirmação mas, aparentemente, sua preocupação nesse ponto é mais gramatical do que lógica, o que me leva a concordar com Alfonso Rincón, quando ele diz que Agostinho tem uma profunda preocupação com a gramática em si. Cf. GONZÁLEZ, A.R. **Signo y lenguaje en San Agustín**. Bogotá: Centro Editorial Universidad Nacional, 1992.

¹⁴ AGOSTINHO, S. 2003. p. 70-71.

¹⁵ Ibid. p. 71.

*proloquendo e proloquiorum summa*¹⁶.

- a) *Eloquendo*: são aquelas que ao completar a oração simples, não gera questionamento ou discussão; [exemplo]
- b) *Proloquendo*: são aquelas que ao completar o sentido da oração simples suscita algum tipo de julgamento;
- c) *Proloquiorum summa*: ao complementar o sentido da oração simples, ela formará uma sentença passível de ser julgada e dela se tirar alguma conclusão.

Agostinho manifesta assim um profundo interesse pela linguagem na obra *De Dialécticae* e essas investigações servirão de fundamentação para sua teoria da Linguagem desenvolvida posteriormente em *De Magistro*. É o caso, por exemplo, da definição e da conceituação que o filósofo dá ao signo.

1.3 A Definição de Signos na Obra *Principia Dialecticae*

Agostinho entende que toda ‘palavra’ é um signo verbal, isto é, tudo aquilo que pode ser proferido por alguém que fala e entendido por alguém que escuta.¹⁷ Embora Agostinho dê mais ênfase à esse tipo de signo na *Principia Dialecticae*, em *De Magistério* o signo terá uma abrangência maior e é *De doctrina christiana* que a sua definição de signo é ainda mais completa. “‘Signo’ es tanto el mostrarse del signo mismo a la percepción, como el mostrar algo distinto de sí al alma. ‘Hablar’ es producir un signo con voz articulada”¹⁸. O que Agostinho quer dizer aqui é que, a voz articular é um sistema de signos sonoros, já a escrita, é um sistema de signos escritos a serviço do sistema de signos sonoros. Alfonso Rincón, em seu livro *Signo y Lenguaje en San Agustin* diz que, para Agostinho as palavras escritas, para Agostinho, seria um meio eficaz de “aprisionar” as palavras faladas, uma vez que elas podem se

¹⁶ Importante ressaltar que o filósofo não dá exemplos nem maiores explicações sobre a divisão dessas frases. O que me parece ser mais um pensamento em desenvolvimento, inacabado.

¹⁷ AGOSTINHO, S. Op.cit. p. 72.

¹⁸ Ibid. p. 72.

perder caso não sejam lembradas pela nossa memória “guardiã infiel daquilo que foi falado”¹⁹.

Por lo tanto, lo que leemos no son palabras, sino signos de las palabras. Sin embargo, / usamos impropriamente este vocablo ‘letra’ para apelar a la letra, incluso cuando la vemos escrita, aunque la letra misma sea la parte mínima de la voz articulada, aunque sea muda y no sea parte de la voz y aunque, en general, el signo aparezca de parte de la voz. Así también se llama ‘palabra’ cuando está escrita, aunque el signo de la palabra, [signo] de la voz que significa, no se haga manifiesto.²⁰

Nesse caso, a palavra entendida no sentido sonoro, ou seja, a falada é classificada como *verbum*. Já o conteúdo conceitual daquilo que se fala, é denominado *dicibile* (dizível); e por fim, o *dictio*, onde ocorre a junção entre o valor sonoro de uma palavra e seu significado. Dessa forma, “o seu significado é entendido como a indicação de uma coisa (*res*) ou de um conteúdo”²¹.

Nos capítulos seguintes de *Principia Dialecticae*, mais especificamente os capítulos 6 e 7, veremos um Agostinho preocupado em entender de onde provém as ‘palavras’, em geral, e do quanto elas são capazes em um enunciado.

1.4 A Origem e a Força da ‘Palavra’.

Agostinho defende que, todas as palavras têm alguma relação com a coisa nomeada por ela, seja por uma relação de semelhança sonora com o efeito da coisa que a palavra significa, seja por proximidade. Ocorre a relação por semelhança quando o efeito do som da palavra é semelhante ao efeito da coisa significada. Sendo assim, a palavra mel, por exemplo, teria a mesma suavidade que a suavidade do mel em nosso paladar:

Es suave para los oídos cuando decimos «placer» [voluptas], áspero cuando decimos «cruz» [crux]. Tal como son sentidas las palabras, así las cosas mismas nos afectan. ‘Miel’ [mel], cuan suavemente toca la cosa misma al gusto, así suavemente el nombre al oído. ‘Agrio’ [acre] es áspero

¹⁹ GONZÁLEZ, A.R. Op.cit. p. 80.

²⁰ AGOSTINHO, S. p. 73.

²¹ Cf. HORN, C. Agostinho -Teoria Linguística dos Sinais. **Veritas**. Porto Alegre: v. 51 no 01 Março 2006. Trad. Roberto Hofmeister Pich. P. 08

en uno y otro. Como se oyen las palabras ‘lana’ [lana] y ‘zarza’ [vepres], así se sienten al ser tocadas. Creyeron que esto sería como las cunas de las palabras, de modo que la sensación de las cosas concordaba con la sensación de los sonidos.²²

Já as relações por proximidade, ocorre quando a palavra não tem efeito semelhante ao vocábulo da coisa nomeada por ela e sim por proximidade:

cuando se dice «piscina» [piscina] en los baños públicos, en la que no hay pez [piscium] alguno y que nada similar tiene con los peces [piscibus], entonces parece, sin embargo, que es llamada a partir de los peces a causa del agua, donde se da la vida de los peces. De esta manera, el vocablo no fue trasladado por semejanza sino que se hizo uso de cierta proximidad. Porque si alguien dijera que los hombres al nadar se hacen semejantes a los peces, y que de ahí nació el nombre de piscina, es estúpido refutar esto, / porque ni una ni otra [afirmación] se aparta del asunto y ninguna es clara. Por otro lado, que esto sucede válidamente, [es decir], que el origen de la palabra que se toma de la proximidad difiere de aquél que se afirma por semejanza, lo podemos mostrar ahora con este único ejemplo.²³

No que tange a força da palavra, trata-se de um tópico bastante importante para entendermos de que modo a palavra exerce uma função instrumental na conversão espiritual. Agostinho o inicia dizendo que a força da palavra se encontra na sua capacidade de apresentar-se como fenômeno e afetar o ouvinte²⁴. Além disso, a palavra afeta o ouvinte segundo a si mesmo e segundo o seu significado. No primeiro caso, a palavra afeta só os sentidos da audição, seja porque o seu som emitido cause prazer, seja porque o som cause estranhamento ou desagrado ao sentido do ouvido. No Segundo caso, como o próprio nome sugere, afeta pelo seu significado, nesse caso, o signo enquanto palavra já está exercendo sua função como agente da comunicação entre quem fala e quem ouve. Mas, certamente, o efeito pelo significado exige que a coisa que se apresenta por meio dessas palavras sejam conhecidas em algum nível. É preciso identificar a palavra com a coisa (que nem sempre é material) para que ela cause algum efeito no ouvinte. Acrescenta-se a isso uma terceira situação e ela ocorre quando a palavra move-se ao ouvinte segundo ela mesma, mas também segundo o seu significado. Nesse caso, tanto a enunciação em si, quanto aquilo que é

²² AGOSTINHO, S. Op.cit. p. 77.

²³ Ibid. p. 78.

²⁴ Ibid. p. 81.

enunciado por ela são percebidos ao mesmo tempo.²⁵

Podemos concluir antecipadamente que a obra *Principia Dialecticae* teve a palavra, enquanto elemento de fala, o cerne principal das investigações. Isso ocorre não só porque Agostinho percebeu a importância da dialética em seu próprio processo de conversão, mas, principalmente, porque ele começa a entender que a linguagem tem uma estrutura e é essa mesma linguagem que fará uma enorme diferença no processo de evangelização que antecede a conversão de qualquer outro. Daí a necessidade de entender tal estrutura. Logo veremos que, em *De Magistro*, a palavra não será descartada do processo de conhecimento, mas sim, utilizada como um instrumento do *Evangelho* para que as verdades divinas possam ser ditas o mais claramente possível, no intuito de afetar o interlocutor em seu processo de conversão.

1.5 A Linguagem na Obra *De Magistro*

A obra *De Magistro* foi escrita por Santo Agostinho no ano de 389 (dois anos após a obra *Principia Dialecticae*). Assim como exposto anteriormente, *De Magistro* traz consigo uma discussão sobre a linguagem e a sua importância no processo de aprendizagem sobre as coisas divinas. Para demonstrar o papel da linguagem e de seus elementos responsáveis pela comunicação, Agostinho conduz nessa obra, um diálogo com seu filho Adeodato. O diálogo se dá através de perguntas e respostas sobre temas como: o ensino e a aprendizagem, o papel dos signos no processo do conhecimento, o papel das palavras e da retórica para adquirir o conhecimento das coisas divinas e o papel da razão e da fé nesse processo.

Tal como ocorre em *Principia Dialecticae*, a teoria da Linguagem em *De Magistro* se apresenta como uma profunda reflexão sobre o valor do signo linguístico e sua função na comunicação. Isso porque, a intenção de Agostinho é explorar toda a capacidade semântica da linguagem bem como sua relação com o pensamento.

Veremos ainda que, assim como os Estoicos, Agostinho considera que a

²⁵ Ibid. p. 82. Não fica claro se Agostinho considera alguma situação em que o efeito das palavras no ouvinte sejam neutras com relação ao prazer e o sofrimento.

linguagem tem como finalidade a recordação *per commemorationem*²⁶, isto é, o ensino da linguagem é um ensinamento dirigido a nós mesmo com o intuito de despertar a nossa memória.

1.5.1 O Ensinar (*Docere*) e o aprender (*Discere*)

Os primeiros aspectos da linguagem abordados por Agostinho giram em torno da relação entre o ensino e o aprendizado, mais que isso, a linguagem aparece já no início como instrumento do ensinar e do aprender através dos sentidos e do pensamento²⁷. Sendo assim, suas reflexões acerca do ensino e aprendizagem favorecem, concomitantemente, seus estudos sobre o conhecimento. Dessa forma, a questão inicial do diálogo diz respeito à possibilidade da educação:

[...]aquela relação entre mestre e aluno, que consiste no ensinar por parte do primeiro e no aprender por parte do segundo, é fundada verdadeiramente na realidade das coisas e na possibilidade da natureza humana ou,[...] é uma pura e simples ilusão?”²⁸

Para se chegar ao núcleo do problema sob o qual se concentra a pedagogia, o autor introduz o assunto questionando antes de tudo sobre a utilidade da linguagem para quem ensina e para quem aprende: “Que coisa te parece que queremos obter quando falamos?”²⁹. Como resposta, Adeodato responde: “Pelo que agora me ocorre, ou ensinar ou aprender”³⁰.

²⁶ Embora o conceito *commemorare* esteja muito próximo ao de rememoração instituído por Platão, Agostinho jamais admitiu a teoria de preexistência das almas nem que elas tenham conhecimento de uma vida anterior. Veremos mais sobre isso posteriormente.

²⁷ Importante ressaltar aqui que, o termo *locution* usado (em latim) por Agostinho ao longo da obra e traduzido como *fala* para o português tem um sentido diferente da palavra ‘fala’ no sentido comum em que costumamos empregá-lo. O *Locutio* constitui uma fala mediadora entre o sujeito que emite as palavras e o sujeito que as recebe, criando, por assim dizer, um ambiente locutório. Para maiores esclarecimentos Ver : VÄÄNÄNEN, Veikko. **Introducción Al Latín Vulgar**. Trad. de Sánchez Pacheco. Madrid: Ed. Gredos, 1968.

²⁸ AGOSTINHO, S. **De Magistro**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009. P. 27.

²⁹ Ibid. p. 28. Quid tibi videmur efficere velle, cum loquimur?

³⁰ Ibid. p. 28. Quantum quidem mihi nunc occurrit, aut docere aut discere. Observe que o termo *nunc* (agora) impregado por Adeodato exerce uma função importante no diálogo, pois, busca demonstrar que as afirmações e respostas no diálogo, são provisórias, podendo ser ou não reafirmada mais adiante do diálogo. Essa é a característica da Dialética (enquanto diálogo): pensar em todas os argumentos possíveis no intuito de encontrar o melhor argumento como resposta de uma questão.

Em forma de diálogo, a discussão entre Santo Agostinho e seu filho Adeodato, realizada nesse primeiro momento é que a linguagem, por ser instrutiva, é o caminho eficaz de todo processo educativo. Mais que isso, é por meio da linguagem falada que comunicamos os nossos pensamentos. Nesse primeiro momento, a linguagem expressa pela voz tem certa prioridade no diálogo. Mas Agostinho não nega que a canção e a oração são espécies de usos da linguagem. No entanto, o objetivo destas (cantar e orar) não é instruir ou educar no sentido pedagógico, mas uma *commemorare*³¹.

Ignoras a lei que nos prescreve não proceder de forma outra que não a nos compungir na clausura de nosso coração, para que a oração em nossa mente penetre. Não observastes a recomendação do profeta: *Falai dentro de vossos corações e compungi-vos em vossos aposentos; oferecei sacrifícios de justiça e esperai no Senhor?* Senão, como poderia Deus nos ensinar ou rememorar para alcançar aquilo que pelo elóquio almejamos. Sem dúvidas, quem fala expõe signos volitivos por sons articulados. A Deus se deve racionalmente no íntimo da alma procurar e suplicar, ao invocar aquele homem interior, considerado como o seu templo. Não lestes no Apóstolo?: *Não sabeis que sois templo de Deus e que o Espírito de Deus habita em vós - Christus habita o homem interior?* Onde supões ofertado seja o justo sacrifício que não no templo da mente e no íntimo do coração? A quem se ora também o sacrifício se faz, pelo que, ao orarmos não fazemos soar as palavras, a não ser por acaso, como fazem os sacerdotes que expressam seu pensamento não para Deus, mas para os ouvintes a fim de que através da rememoração se elevem a Deus.³²

O *commemorare* tem assim a função de recordar algo a alguém, de trazer algo a memória. Sendo assim, o canto e a oração parece ter essa função a princípio. Mas

³¹ Embora o conceito de *commemorare* tenha um significado bem próximo da rememoração platônica (a recordação ligada a anamnesis), diferente de Platão, Agostinho defende que essa recordação nada tem a ver com o que o indivíduo aprendera numa vida anterior (até porque, como bom cristão, Agostinho não acreditava em reencarnações), mas tão somente com conhecimento divino que foi dado ao homem por Deus na constituição do mesmo. Sendo assim, a linguagem funciona como um instrumento que desperta a memória para aquilo que já se encontra de antemão no interior dos indivíduos, tanto em quem ensina como em quem aprende. Nesse sentido, o *commemorare* está intimamente ligado a Doutrina da Iluminação Divina. Mas veremos ainda nesse capítulo que a linguagem exerce uma função primordial nesse processo.

³² AGOSTINHO, S. **De Magistro**. Porto Alegre: Editora Fi, 2015. P. 32-34. Nescire te arbitrator non ob aliud nobis praeceptum esse, ut in clausis cubiculis oremus, quo nomine significantur mentis penetralia, nisi quod deus, ut nobis, quod cupimus, praestet, commemorari aut doceri nostra locutione non quaerit. Qui enim loquitur, suae voluntatis signum foras dat per articulatum sonum, deus autem in ipsis rationalis animae secretis, qui homo interior vocatur, et quaerendus et deprecandus est; haec enim sua templa esse voluit. An apud apostolum non legisti: «Nescitis quia templum dei estis et spiritus dei habitat in vobis» et «in interiore homine habitare Christum»? Nec in propheta animadvertisti: «Dicite in cordibus vestris et in cubilibus vestris compungimini. Sacrificate sacrificium iustitiae et sperate in domino»? Ubi putas sacrificium iustitiae sacrificari nisi in templo mentis et in cubilibus cordis? Ubi autem sacrificandum est, ibi et orandum. Quare non opus est locutione, cum oramus, id est sonantibus verbis, nisi forte, sicut sacerdotes faciunt, significandae mentis suae causa, non ut deus, sed ut homines audiant et consensione quadam per commemorationem suspendantur in deum;

essa função é muito mais complexa do que parece, retornaremos a ela posteriormente quando a questão do Mestre interior entrar em cena.

Agostinho considera ainda que nem toda linguagem tem como fim o ensinamento, mas toda instrução só é possível através da linguagem. Além disso, o filósofo defende ainda que, quando se fala, o objetivo de quem o faz é instruir, fazer com o que seu interlocutor conheça algo. Logo, a linguagem exerce um papel instrumental no processo do conhecimento. E isso ficará mais claro a partir da próxima seção.

1.5.2 A Estrutura da Linguagem: Signos e suas relações sintáticas e semânticas

De modo geral, para o filósofo, as palavras são signos e Agostinho analisa-os sob dois aspectos: o primeiro diz respeito aos signos que significam outros signos e o segundo diz respeito aos signos que indicam coisas que não são signos, isto é, os objetos extralinguísticos.

Agostinho faz referência à um tipo de ordenação na Língua latina que alguns autores aludem ao surgimento da sintaxe³³. Ou seja, há uma preocupação em explicar não só a junção das palavras, mas sua ordenação. Em um texto intitulado *Ars Breviata*³⁴, Agostinho fala sobre o funcionamento sintático das conjunções latinas. O filósofo ressalta que a ordem das palavras depende do seu arranjo geral, isto é, o comportamento sintático da frase *huic et tibi* (a ele e a ela) não é o mesmo comportamento sintático da frase *huic tibi et* (a ele, a ela e)³⁵. Noutras palavras, se uma conjunção, cujo o papel de estabelecer a junção dentro de uma oração, é ordenada de forma diferente, teríamos como consequência uma frase sem sentido. A preocupação de Santo Agostinho com a sintaxe e a semântica é motivada com a

³³ Cf. BRITO, R.P. SINTAXE: Sintaxe: de Xenofonte a Agostinho de Hipona. **Revista Ética e Filosofia Política**. Juiz de Fora: n XXI, v. II. Dezembro 2008. e FREITAS, F.A. de Sá. **O pensamento grammatical de Santo Agostinho**. 2006. Dissertação (Mestrado em Linguística) – PPG Linguística, Juiz de Fora, Minas Gerais.

³⁴ AGOSTINHO, A. **Ars grammatical breviata**. Edição de C.F. Weber. Marburgo: Elwert, 1861.

³⁵ Ibid. p. 65

importância que ele dá ao uso da linguagem enquanto instrumento a serviço conversão. Isso ficará claro no quarto capítulo, onde explicarei sobre essas funções.

No caso das funções semânticas que podem ser identificadas em *De Magistro* e posteriormente na *Doctrina christiana* — embora o próprio Santo Agostinho nunca tenha usado a expressão ‘semântica’ — trata-se do estudo das relações de significação entre os signos e os objetos que pelos signos são significados.³⁶

Não obstante, é preciso esboçar o sentido, o fundamento e as características de cada uma das funções linguísticas apresentadas a partir da definição que Agostinho dá ao signo linguístico:

O signo é, portanto, toda coisa que, além da impressão que produz em nosso sentidos, faz com que nos venha ao pensamento outra ideia distinta. Assim, por exemplo, quando vemos uma pegada, pensamos que foi impressa por animal. Ao ver fumaça, percebemos que embaixo deve haver fogo. Ao ouvir a voz de um ser animado, damos conta do estado de seu ânimo. Quando soa a corneta, os soldados sabem se devem avançar, retirar-se ou fazer alguma outra manobra, exigida pelo combate.³⁷

Agostinho assim divide os signos em naturais, convencionais e verbais. Os naturais são aqueles signos que significam algo diferente de si mesmo, ou seja, faz com que algo distinto de si seja conhecido de forma causal. São naturais porque o signo significa o objeto sem intervenções artificiais e/ou humanas. Sendo assim, nuvens negras no céu prenuncia uma chuva. Essa relação entre a nuvem negra e a

³⁶ Na obra *Linguagem & Linguagens*, Danilo Marcondes explica a distinção tradicional entre sintaxe e semântica, a fim de fundamentar a pragmática. Segundo ele, tradicionalmente se entende a sintaxe como o estudo das relações entre os signos como unidades básicas no processo de formação de complexos como sentenças, abstração feita do significado desses signos. Caracteriza-se como uma ciência formal, definindo as regras de formação das sentenças bem formadas a partir das combinações possíveis entre os signos. Marcondes usa como exemplo de sintaxe, as próprias regras gramaticais presentes em nossa língua portuguesa. Sendo assim se temos a frase “Maria jardim no brinca”, percebemos que se trata de uma combinação sinteticamente incorreta, uma vez que, de acordo com regras gramaticais da língua portuguesa, os diferentes signos linguísticos utilizados na formação dessa sentença não estão corretamente ordenados. Uma frase correta seria, portanto, “Maria brinca no jardim”. Já a semântica, entende-se tradicionalmente como o estudo dos significados linguísticos, ou seja, seu modo de relação com os objetos que designam e o valor de verdade das frases em que os signos se articulam e que se referem a fatos na realidade. Assim, por exemplo, “Julio César foi assassinado em 55 a.C.” é uma sentença dotada de significado já que os signos que a compõe tem significado e estão corretamente articulados, se referem a objetos reais e a sentença descreve adequadamente um fato histórico ocorrido. A semântica diz respeito, portanto, ao conteúdo significativo dos signos. Conf. MARCONDES, D. *Reverendo a distinção tradicional: sintaxe, semântica, pragmática*. In: **Linguagem & Linguagens**. São Paulo: Edições Loyola, 2005, p. 101.

³⁷ AGOSTINHO, S. 2009. p. 85-86,

chuva é natural, porque é causal, surgiu como fenômeno natural, sem a interferência humana para que a nuvem negra tornasse o signo de chuva. Entendemos, portanto, que nuvens negras trazem chuvas, graças as experiências sofridas anteriormente em que isso ocorreu. Esse é também o caso da fumaça que é signo de fogo, pois, sabemos por experiência e comprovações que onde há fumaça, há fogo por baixo da mesma.

Já os signos convencionais são aqueles utilizados mutuamente para a comunicação de todos os seres vivos, diferentemente dos naturais, esse sistema depende de uma ação humana, isto é, um acordo tácito ou explícito para se estabelecer. São sistemas convencionais úteis para “expor e comunicar ao espírito dos outros o que tinha em si próprio”.³⁸ Fazem parte dessa classificação também os sistemas de sinais utilizados pelos animais para se comunicarem entre si, manifestar seus desejos, etc. Por fim, os sinais verbais constituem o sistema de linguagem utilizados pelos homens para se comunicarem entre si. Alguns sinais pertencem ao sentido da visão, outros da audição e outros aos demais sentidos. Nesse caso, a escrita, o gesto, os sons instrumentais pertencem a essa classificação. Porém, já de antemão, Agostinho ressalta que as outras classes de sinais, em comparação com as palavras, são diminutas. E reafirma:

As palavras, com efeito, obtiveram entre os homens o principal lugar para a expressão de qualquer pensamento, sempre que alguém quer manifestá-lo[...] a inumerável quantidade de sinais com que os homens demonstram seus pensamentos constitui-se pelas palavras³⁹.

No capítulo III do livro *De Magistro*, Agostinho ressalta também outra forma de comunicação que não utiliza os sinais verbais. O autor se refere aqui nas ações realizadas com o corpo no intuito de mostrar as coisas significadas sem necessariamente utilizar um signo linguístico (palavras, frases). Sendo assim, se ao responder à pergunta *O que é ‘andar’* um indivíduo levantasse e o fizesse, destacando a ação do contexto e de forma ostensiva, seria o suficiente para responder a referida pergunta sem se utilizar de nenhuma palavra.⁴⁰ Porém, Agostinho considera esse tipo de comunicação rudimentar, portanto, passível de equívocos. Aqui já se apresenta a

³⁸ Ibid. 85-86.

³⁹ Ibid. p. 88

⁴⁰ Ibid. p. 81

necessidade de dar uma estrutura linguística ao signo, o que é apresentado nos capítulos seguintes da referida obra.

Como vimos, Agostinho apresenta algumas questões acerca da linguagem em sua obra *Principia Dialecticae*⁴¹, mas é no diálogo *De Magistro* que a sua filosofia da linguagem ganha uma estrutura sistemática, estrutura essa muito próxima (mas com diferenças fundamentais) da teoria desenvolvida posteriormente pelo filósofo norte-americano Charles W. Morris (1901-1979), da Universidade de Chicago, em sua famosa obra *Foundations of a theory of signs* (1938). Nessa obra, Charles Morris faz a divisão do estudo da Linguagem em Sintaxe, semântica e pragmática, muito próxima da divisão da linguagem agostiniana em que se identifica uma sintaxe e uma semântica. Mas o ponto crucial dessa aproximação entre Agostinho e Morris se dá na dimensão comunicacional. Segundo Todorov⁴² e Fidalgo⁴³, embora a semiótica seja uma ciência recente tal como estruturada contemporaneamente, os elementos que até hoje são por ela estudados já se manifestavam nos sofistas da Grécia antiga, quando esses questionaram a exatidão dos nomes. Essa discussão perpassa por Platão, mais especificamente em seu diálogo *Crátilo*, cujo cerne é justamente discutir a natureza dos nomes e suas relações com as coisas, até chegar em Aristóteles e os Estoicos que também deram suas contribuições para a discussão. Mas foi com Agostinho que uma questão incorporada nessa discussão se apresenta de forma inédita: Agostinho analisa não só os signos em geral, mas também sua função no processo de como ensinar e como aprender. Esse processo é caracterizado pelo autor a partir de quatro elementos, são eles: a palavra (*verbum*), o discurso (*eloquium*), o dizível (*dicibilis*) e a coisa em si(*res*). O *dicibile* é a linguagem falada emitida por sons que repercutem em nossa audição. Essa linguagem se apresenta como um sistema de signos formado por palavras, geralmente através de um discurso sobre alguma coisa. No entanto, na segunda parte do diálogo, Agostinho defenderá que indivíduo receptor da informação só poderá acessar o conhecimento da coisa se ele tiver um conhecimento anterior dessa coisa.

⁴¹ Trata-se de uma obra fragmentada e não terminada por Agostinho. Alguns comentadores consideram-na como sendo um escrito juvenil, um esboço de suas investigações que serão posteriormente desenvolvidas em seus escritos na fase madura.

⁴² TODOROV, T. **Teorias do Símbolo**. Lisboa: Edições 70, 1979

⁴³ FIDALGO, A. **Semiótica: a lógica da comunicação**. Covilhã: BOCC, 1998. *Passim*.

Percebe-se que Agostinho se coloca preocupado em estabelecer uma teoria da linguagem que contemplasse não só o processo de significação mas que abrangesse também o processo comunicativo da linguagem. Mas o que seria esse processo comunicativo? Bem, antes de qualquer coisa, é preciso entender que, para que ocorra uma comunicação, é necessário ter um emissor e um receptor da mensagem, isto é, só é possível ocorrer uma comunicação quando há usuários da linguagem. Com base nisso, Agostinho defende que, através da linguagem, tais usuários pretendem informar, transmitir conhecimento, mostrar e ensinar. Esse processo comunicativo se mantém na segunda parte do diálogo mesmo quando ocorre uma guinada teórica, quando o conhecimento da coisa exercerá uma primazia sobre o conhecimento dos signos. No entanto, na *Doctrina Christiana*⁴⁴, o processo comunicativo ganha um novo fôlego, pois, ele terá uma função primordial no processo de evangelização e conversão. É nessa obra que Agostinho afirma que não haveria razão para significar senão para transmitir na mente de outrem o que o emissor tem em sua própria mente.⁴⁵

É na *Doctrina Christiana* também que os signos convencionais reaparecem e Agostinho enfatiza que são eles os responsáveis para que os seres vivos manifestem-se, mutuamente, os movimentos da sua alma, tais como as sensações e os pensamentos. São os signos convencionais que utilizamos para comunicar ao espírito dos outros o que se tem em si próprio.⁴⁶ Aqui Agostinho já está falando das Sagradas Escrituras que nada mais é que um conjunto de signos escritos pelo homem responsáveis por transmitir de forma convencional os signos que foram comunicados por Deus. É desse tipo de signos que se dedicará Agostinho em toda essa obra. E Agostinho admite ainda que os animais também usam signos convencionais para

⁴⁴ No último capítulo retornarei ao processo comunicativo para explicar as funções da linguagem no processo da conversão. Embora em *De Magistro* as palavras (signos verbais) serão submetidas ao objeto, em *Doctrina Christiana* perceberemos que o aspecto do *commemorare*, presente na palavra falada, não foi ignorado por Agostinho.

⁴⁵ *Nec ulla causa est nobis significandi, id est signi dandi, nisi ad... traiciendum in alterius animi id quod animo gerit qui signum dat.* Cf. Augustine: 1963, **De doctrina christiana**, in: Sancti Augustini Opera, ed. W. M. Green, CSEL 80, Vienna. II 3, 1963, 34: 17–20.

⁴⁶ *Data vero signa sunt, quae sibi quaeque viventia invicem dant ad demonstrandos, quantum possunt, motus animi sui, vel sensa, aut intellecta quaelibet. Nec ulla causa est nobis significandi, id est signi dandi, nisi ad demonstrandum et traiciendum in alterius animi id quod animo gerit is qui signum dat.*” id est signi dandi, nisi ad demonstrandum et traiciendum in alterius animi id quod animo gerit is qui signum dat. Cf. Agostinho de Hipona, *De doctrina cristiana*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid: La Editorial Católica, 1969, p. 98.

manifestarem seus desejos, obviamente não o conjunto de signos escritos, mas com outros signos. O galo que encontra alimento manifesta seu achado com um signo vocal, cujo som específico comunicará o achado à uma galinha, para que ela também possa se alimentar do mesmo alimento encontrado por ele. A galinha, por sua vez, entenderá que aquele som vocal do galo quer comunicar que há alimento. Assim acontece também quando um pombo chama uma pomba com seu arrulho. E há outros muitos casos análogos que se pode pensar com essa estrutura, no entanto, Agostinho não desenvolve esse ponto mais do que o exposto.

Essa distinção entre o processo significativo e comunicativo é adotado por Charles Peirce e posteriormente por Morris. Esse último defenderá que o processo semiótico é um “processo em que alguém se dá conta de uma coisa mediante uma terceira”⁴⁷

A semiose é tridimensional; ela contempla sempre um veículo sígnico, um Designatum e um intérprete[...]Ora desta relação triádica da semiose podemos extrair diferentes tipos de relações diádicas, nomeadamente as relações dos signos aos objetos a que se aplicam e as relações entre os signos e os seus intérpretes. As primeiras relações cabem na dimensão semântica da semiose e as últimas na dimensão pragmática. A estas duas dimensões acrescenta-se necessariamente a dimensão sintática da semiose que contempla as relações dos signos entre si.⁴⁸

Em *De Magistro*, Agostinho ressalta desde o primeiro capítulo que a linguagem, ou a fala (locutio) são próprias do homem. Sendo assim, ao unir a articulação da voz à significação, o *loqui ou discurso* converte-se em um signo convencional cuja atividade implica em um instrumento do ensinar (docere). A princípio, Agostinho concorda que todas as palavras são sinais, pois, elas significam alguma coisa (objeto referencial). A luz desses pressupostos, Agostinho examina o seguinte verso poético de Virgílio:

*Si nihil ex tanta superis placet urbe relinqui.*⁴⁹ (Virgílio, *Enéida*, II, 659)

Diante dessas oito palavras temos igualmente oito sinais, porém, ‘nihil’ (nada) aparece como uma palavra isolada e não possui um objeto de referência e o mesmo

⁴⁷ FIDALGO, A. Op.cit. p. 93.

⁴⁸ Ibid. p. 94.

⁴⁹ AGOSTINHO, S, 2015.p. 38. Palavras de Virgílio na *Eneida*-II, 659: “...se nada agrada tanto aos deuses desta cidade?”

acontece com ‘ex’ (de). Esse impasse leva Agostinho a pensar junto com Adeodato que significamos palavras através de outras palavras. Daí a necessidade de se fazer uma distinção prévia entre a linguagem da metalinguagem. Nesse sentido, a posição metalinguística de Agostinho se dá quando o autor analisa os termos ‘palavra’, ‘nome’ e ‘signo’. Se tomarmos a palavra ‘nome’, por exemplo, entrarão nesse grupo todas as palavras que são nomes, tais como ‘cadeira’, ‘rio’ e até mesmo a própria palavra ‘nome’.⁵⁰ Indo além, ‘nome’, ‘rio’ e ‘cadeira’ participam também de uma outra classe, a saber, a classe das ‘palavras’. Dessa forma, ‘nome’ é signo de ‘rio’ assim como ‘palavra’ é signo de ‘nome’. Sobre isso, o autor explica que “[...] todos os nomes são palavras, mas nem todas as palavras são nomes”⁵¹, afinal, o ‘verbo’ não é um nome mas pertence à classe das ‘palavras’ tanto quanto o ‘nome’. Mas qual seria então o signo da palavra ‘palavra’? Não poderia ser outro, a não ser o próprio ‘signo’, cuja extensão conceitual, é superior aquela apresentada pela ‘palavra’ e pelo ‘nome’ ou ‘verbo’. E aqui fica claro que “[...] toda palavra é signo, mas nem todo signo é palavra”

Observe, portanto, que a dificuldade apresentada por *nihil* nos leva à uma explicação muito comum entre os medievais, trata-se de uma relação entre palavras categoremáticas e palavras sincategoremáticas. No primeiro caso, as palavras servem *de per se* como termos no sentido estrito, isto é, nomes, pronomes pessoais e demonstrativos e os verbos. Já no segundo caso, trata-se de palavras que aparecem na proposição juntamente com palavras categoremáticas para compor o sentido do enunciado. Dessa forma, signos conhecidos podem ajudar a tornar outro signo mais inteligível.

Analisando uma segunda questão, quando interrogamos se “homem é um homem”, se entendermos a primeira expressão ‘homem’ enquanto palavra, a resposta será negativa, pois, uma palavra não é um homem; mas se entendemos essa mesma

⁵⁰ No caso dos nomes próprios, eles se comportam de modo distinto dos nomes comum (embora ambos estejam agrupados pela gramática de Agostinho). Cf. KIRWAN, C. Augustine’s philosophy of language. In **The Cambridge Companion to Augustine**. Ed. STUMP, E; KRETZMANN, N. Cambridge: Cambridge University Press, 2001. P. 194-195.

⁵¹ AGOSTINHO, S. 2009, p. 95.

expressão como animal racional, então a resposta será afirmativa.⁵² Nas palavras do autor:

Se te questionasses o que seria homem, responderias talvez um animal, mas se perguntasse a que parte da oração corresponderia homem, de nenhum modo poderias corretamente responder a não ser ao nome. Voltando há pouco, quando descobrimos ser homem um nome e também animal; o dito primeiro é signo, e o posterior seu significado. A quem, portanto, me perguntar se homem seria nome, nada mais responderia senão que seria, porque com esta pergunta ele deixou claro querer saber a respeito de homem apenas como um signo. Se perguntasse se seria animal, prontamente confirmaria, porém se silenciasse quanto a nome ou animal ao que estivesse procurando, agradar-me-ia falar daquela regra sobre o significado das duas sílabas, (ho + mo), ao que a alma corretamente responderia senão animal, ou até diria toda a definição, animal racional mortal⁵³.

Em suma, o que Agostinho deseja ressaltar a partir daqui é que as palavras são apenas signos para as coisas, portanto, está a serviço do conteúdo por ela indicado. Então, o conhecimento da coisa significada seria mais importante do que o conhecimento do signo? Para responder essa questão, Agostinho dá mais um passo em direção à sua formulação teórica sobre semântica da linguagem.

Embora os signos linguísticos apareçam já no capítulo IV do *De Magistro* é no capítulo VIII que essa questão é retomada no intuito de explicitar de que forma a palavra enquanto signo se relaciona tanto com o elemento material (semainon) ou a coisa significada, quanto com o elemento formal, isto é, significado (semainomenon). Dessa forma, a estrutura formada por signo (palavra), coisa (significante) e significado são os responsáveis para que um enunciado emitido faça sentido para quem o recebe: quando proferido em forma de som, o signo leva consigo a função de significar alguma coisa; quem ouve o signo proferido buscará imediatamente a coisa

⁵² Essa ambiguidade surge quando não temos uma convenção para a menção de expressões linguísticas, como as aspas. Aspas podem ser usadas para se criar nomes de expressões linguísticas.

⁵³ AGOSTINHO, S. 2015, p. 1.1-102. “Nam si quaerere, quid esset homo, responderes fortasse animal; si autem quaerere, quae pars orationis esset homo, nullo modo posses recte respondere nisi nomen. Quam ob rem, cum homo et nomen et animal esse inveniatur, illud dicitur ex ea parte, qua signum est, hoc ex parte rei significatur. Qui ergo quaerit, utrum homo nomen sit, nihil ei aliud quam esse respondeam; satis enim significat ex ea parte se velle audire, qua signum est. Si autem quaerit, utrum animal sit, multo proclivius adnuam; quoniam si tacens et nomen et animal tantum quid esset homo requireret, placita illa loquendi regula ad id, quod his duabus syllabis significatur, animus curreret neque quicquam responderetur nisi animal, vel etiam tota definitio diceretur, id est animal rationale mortale”

por ele significada; já o significado exige uma análise mais ampla, pois, é através dele que Agostinho tomará um novo caminho teórico onde o objeto exercerá uma primazia epistêmica sobre o signo, ou seja, aquela concepção de que nada poderia ser conhecido sem o signo linguístico será gradualmente substituída por uma concepção onde o conhecimento de um signo implicará na sua verificação pela coisa que ele significa.

Sendo assim, o autor diz:

[...]há duas coisas, a saber, o som e o significado, é obvio que o som não percebemos pelo signo, mas pelo ouvido que ele mesmo faz vibrar; o significado, porém o percebemos porque vemos a coisa significada. De fato, aquele aceno do dedo nada mais pode significar senão o objeto para o qual o dedo aponta, e não aponta para o signo.⁵⁴

E em outra passagem, reafirma:

O conhecimento da imundície pelo qual este nome se formou, contém muito mais que o próprio nome; conforme descobrimos anteposto ser em relação a aquilo que pela imundície notamos. Não por outra razão, certamente, o conhecimento devesse antepor ao signo do qual tratamos face a preferência, senão por aquilo a ser demonstrado. Como disse o Apóstolo, tendo asseverado certo comilão pançudo, que vivia para comer, quando contradito por um sensato homem que o ouvia, lhe respondeu: digo quanto melhor seria se comesses para viver. Assim falou seguramente por essa mesma regra; o primeiro não desagradou senão por ter avaliado sua vida em tão pouco, tomando-a em menor conta que os prazeres da gula, ao afirmar só de banquete viver; o outro louvor recebe a não ser porque ao compreender o que entre viver e comer está submisso um ao outro, rememorou que se deve comer para viver, e não viver para comer. De forma semelhante, tu, e todo homem que as coisas adequadamente não ajuizasse a algum ignorante que dissesse: ensino a falar; responderias: Homem! Por que não falas para ensinar? Se verdade como reconhecemos ser, com certeza vides quanto em menor conta se deve ter as palavras em razão daquilo por qual as usamos; o próprio uso das palavras deve antepor a elas, posto que sejam para ser usadas, e as usamos para ensinar. Logo, melhor seria ensinar, que falar, quanto melhor a locução que as palavras, tanto seja a doutrina que as palavras.⁵⁵

⁵⁴ Ibid. p.137.

⁵⁵ Ibid. p. 106-108. "Cognitio quippe caeni, propter quam hoc nomen est institutum, pluris habenda est ipso nomine, quod eidem caeno praeponendum esse comperimus. Non enim ob aliud ista cognitio signo, de quo agimus, antelata est, nisi quia illud propter hanc, non haec propter illud esse convincitur. Nam ita cum quidam vorator ventrisque, ut ab apostolo dicitur, cultor diceret ideo se vivere, ut vesceretur, non tulit, qui audiebat, frugī homo et «quanto» inquit «melius ideo vesceris, ut viveres». Uterque tamen ex eadem ista regula locutus est; nam neque alia de causa ille displicuit, nisi quod vitam

O que Agostinho pretende com o questionamento sobre o conhecimento adquirido por significado é desenvolver a teoria de que a palavra significa a coisa apenas porque, antes disso, a coisa já me é conhecida, independentemente da palavra. Nas palavras do autor, “as coisas significadas devem ser mais apreciadas que os signos”⁵⁶. Agostinho confirmará que o conhecimento das coisas vale mais do que os seus signos:

Efetivamente o conhecimento das coisas que são significadas tem valor superior ao conhecimento dos próprios signos e, a estes são preferíveis. Portanto, separemos ainda mais as categorias de realidades, que dizíamos poderem mostrar- se por si mesmas sem signos: falar, caminhar, sentar, deitar e outras semelhantes.⁵⁷

O signo linguístico, portanto, já não é mais apto para produzir sozinho o conhecimento. Essa seria a guinada teórica que ocorre em *De Magistério*, conforme mencionada anteriormente. Na verdade, o objeto é quem ensina o significado das palavras e não o contrário como haviam concordado no início do diálogo.⁵⁸ Veja que, essa reviravolta argumentativa de Agostinho pretende levar o diálogo a questão principal do *De Magistro*: que não conhecemos e nem aprendemos nada através das palavras se o interlocutor já não conhecer anteriormente o objeto designado.

No início desse capítulo de tese, a questão que se colocava enfaticamente sobre a filosofia da linguagem agostiniana era: se o conhecimento pode ser transmitido e, se sim, de que forma seria essa transmissão. A resposta à esse ponto

suam tam parvi penderet, ut eam duceret gutturis voluptate viliolem dicendo se propter epulas vivere, neque hic ob aliud iure laudatur, nisi quod in his duobus, quid propter quid fieret, hoc est, quid cui subiectum esset intellegens, cibandum potius, ut vivamus, quam vivendum, ut cibemur, admonuit. Similiter et tu fortasse et quilibet hominum non imperite res aestimantium dicenti cuiquam loquaci amatorique verborum «ideo doceo, ut loquar» responderetis «homo, cur non potius ideo loqueris, ut doceas?» Quod si haec vera sunt, sicuti esse cognoscis, vides profecto, quanto verba minoris habenda sint, quam id, propter quod utimur verbis, cum ipse usus verborum iam sit verbis anteposendus; verba enim sunt, ut his utamur; utimur autem his ad docendum. Quanto est igitur melius docere quam loqui, tanto melior quam verba locutio. Multo ergo melior doctrina quam verba.”

⁵⁶ AGOSTINHO, 2009, p.127

⁵⁷ AGOSTINHO, 2015. p. 112-113. “effectum est cognitionem rerum, quae significantur, etsi non cognitione signorum ipsis, tamen signis esse potiolem. Quare iam illud magis magisque discutiamus, quale sit genus rerum, quas sine signis monstrari posse dicebamus per se ipsas, ut loqui, ambulare, sedere, iacere atque huius modi cetera.”

⁵⁸ Essa definição é problemática, pois, as definições verbais não necessitam de uma coisa. São palavras explicando outras palavras.

crucial começa a se desenhar a partir de agora, na abordagem do capítulo X de *De Magistro*. Isso porque Agostinho levanta um importante questionamento sobre se há diferenças entre significar e ensinar.

Como bom professor de retórica que foi, Agostinho faz uso dela quando analisa, de forma não conclusiva, todas as partes do discurso, a fim de chegar à conclusão mais plausível para o sua investigação. E a primeira tese a ser analisada é se há necessidade de conhecer os próprios signos linguísticos para que através dele as coisas sejam ensinadas. A princípio Agostinho aceita que sem conhecer os signos seria difícil ensinar qualquer coisa, pois, aparentemente, nada pode mostrar-se a si mesmo sem recorrer à um signo:

Concluso seria que nada se pode ensinar sem signos, sendo necessário o conhecimento dos próprios signos e, o conhecimento de seu efeito em que carentes somos, embora nem todas as coisas significadas aos próprios signos possam ser preferíveis.⁵⁹

Mas aceitar isso o levaria a se contradizer com sua afirmação anterior de que o objeto exerce uma primazia epistêmica sobre o signo. Logo, a intenção de Agostinho seria estabelecer uma conciliação entre a Linguagem externa e a verdade revelada, ou seja, tudo que é dito é transmitido através das palavras, mas para que o receptor da mensagem conheça e entenda a mensagem é preciso que ele conheça a natureza, o mecanismo e as virtudes das coisas pelas quais estão sendo representadas pelas palavras.

Imagine alguém que, ignorante de armadilhas de varas e visco para pássaros, se deparasse com um caçador armado destes instrumentos, não a caçar, mas caminhando, e tendo-o visto acelerasse seu passo, admirado, pensando consigo mesmo o que poderiam significar aqueles instrumentos. O caçador vendo essa pessoa a contemplá-lo, no desejo de se mostrar, prepara e suspende as varas, e com elas um gavião, agarrando algum pássaro próximo. Não teria ele ensinado ao seu expectador o que desejava saber sem nenhum significado, mas com a própria realidade?⁶⁰

⁵⁹ Ibid.p.116-117. “Confectum est igitur et nihil sine signis doceri et cognitionem ipsam signis, quibus cognoscimus, cariorem nobis esse oportere quamvis non omnia, quae significantur, possint suis signis esse potiora.”

⁶⁰ Ibid. p.119. “Non enim mihi rem, quam significat, ostendit verbum, cum lego «et sarabala eorum non sunt commutatae». Nam si quaedam capitum tegmina nuncupantur hoc nomine, num ego hoc audito, aut quid sit caput aut quid sint tegmina, didici? Ante ista noveram, neque, cum appellarentur ab aliis, sed cum a me viderentur, eorum est mihi facta notitia. Etenim cum primum istae duae syllabae, cum dicimus «caput», aures meas impulerunt, tam nescivi, quid significarent, quam cum primo

Diante de um certo ceticismo de seu interlocutor Adeodato, Agostinho reforça o argumento:

Quando leio as palavras: as suas sarabalas não foram alteradas, estas não mostram seus significados. Certos objetos com este nome servem para cobrir a cabeça, e por ventura ao ouvi-las, deverei deduzir o que seria cabeça ou o que são coberturas? Já as conhecia, não quando mencionada por outros, assim a noção delas adveio-me, mas ao serem vistas por mim. Efetivamente, quando estas duas sílabas ca-put (cabeça) percutiram em meus ouvidos, desconhecia seu significado, como quando ouvi e li pela primeira vez sarabalas. Mas, ouvindo muitas vezes cabeça, notando e observando quando pronunciada, descobri que coisa era por já tê-la vista, assim me era conhecidíssima. Antes de isso descobrir, esta palavra era apenas um som; só aprendi que era um signo após descobrir que coisa significava. Deduzi não pelo signo, mas pela ação do olhar. Conhecemos mais sobre o signo através da coisa, do que da própria coisa quando estudada pelo signo. Para que compreendas melhor imagine estarmos pela primeira vez ouvindo o vocábulo caput, e ignorando ser apenas um som ou se significaria algo, e perguntássemos o que seria; recordas não ser da coisa que é significada que queremos o conhecimento, mas sim do signo, e não o possuiremos enquanto ignorarmos de que coisa seria signo. Se quando feita a pergunta, a coisa mesma fosse mostrada com o dedo, ao vê-la aprenderíamos o signo que só o conhecemos pela audição. [A palavra poderia ser definida.] Assim, havendo dois elementos neste signo, o som e o significado; o som evidentemente não foi percebido pelo signo, mas pela audição reverberada, enquanto o significado tenha sido apreendido pela visão da coisa significada. De fato, o apontar do dedo nada mais pode significar, senão aquilo que o dedo visou. [O que pode ser entendido de diversas formas.] Mas ele não tendeu para o signo e sim para aquela parte do corpo chamada cabeça, esse gesto não me permite conhecer algo que já era conhecido, tampouco seu signo para o qual o dedo não aponta.⁶¹

Cabe ressaltar ainda que Agostinho admite que aprendemos as palavras faladas e escritas através do ato de ouvi-las e lê-las, mas essa linguagem exterior enquanto fala possui uma dupla função: 1) função indicativa, quando ela se mostra,

audirem legeremus sarabalas. Sed cum saepe diceretur «caput», notans atque animadvertens, quando diceretur, repperi vocabulum esse rei, quae mihi iam erat videndo notissima. Quod priusquam repperissem, tantum mihi sonus erat hoc verbum; signum vero esse didici, quando, cuius rei signum esset, inveni, quam quidem, ut dixi, non significatu, sed aspectu didiceram. Ita magis signum re cognita quam signo dato ipsa res discitur. Quod ut apertius intellegas, finge nos nunc primum audire, quod dicitur «caput», et nescientes, utrum vox ista sit tantummodo sonans an aliquid etiam significans, quaerere, quid sit caput - memento nos non rei, quae significatur, sed ipsius signi velle habere notitiam, qua caremus profecto, quamdiu, cuius signum est, ignoramus; si ergo ita quaerentibus res ipsa digito demonstratur, hac conspecta discimus signum, quod audieramus tantum, nondum noveramus. In quo tamen signo cum duo sint, sonus et significatio, sonum certe non per signum percipimus, sed eo ipso aure pulsata, significationem autem re, quae significatur, aspecta. Nam illa intentio digiti significare nihil aliud potest quam illud, in quod intenditur digitus; intentus est autem non in signum, sed in membrum, quod caput vocatur. Itaque per illam neque rem possum nosse, quam noveram, neque signum, in quod intentus digitus non est.”

⁶¹ Ibid. p. 121-123.

informa, faz conhecer por ela mesmo; 2) função rememorativa, quando faz com que algo seja lembrado a alguém. Aqui Agostinho começa a introduzir percepção teórica sobre o conhecimento interior, isto é, o conhecimento que advém do Mestre.

1.6 O Mestre Interior

Até aqui, é de se notar que Agostinho apresenta sua estrutura linguística e a função significativa dos signos dentro do processo comunicativo de forma muito clara e objetiva. Trata-se de uma visão sólida, cuja repercussão aparecerá centenas de anos depois em teorias sobre Linguagem e semiótica na Segunda Escolástica, como veremos mais a frente. No entanto, a intenção de Agostinho em constituir uma teoria linguagem vai além: sua teoria da linguagem está a serviço de sua teoria da iluminação e da conversão Divina.

1.6.1 A função pedagógica da linguagem: relação entre exterioridade linguística e interioridade

No início do diálogo, vimos que o signo linguístico é caracterizado por Agostinho como sendo o elo entre o objeto por ele representado e o pensamento do indivíduo que receberia a informação do objeto a partir do signo. No entanto, no capítulo XI do *De Magistro* o filósofo diz que, a capacidade da palavra como portadora da informação do objeto X está intimamente dependente do significado prévio que o interlocutor tem do objeto X. Nas palavras de Agostinho:

ao ressoar uma palavra conhecida, não separo o que ouço do completo conhecimento verdadeiro; com efeito, não podemos declarar que aprendemos com palavras novas, senão após compreender seu significado; estes não vêm da audição dos sons emitidos, mas das coisas significadas.⁶²

Dessa forma, o signo funcionaria externamente (*distentio*) como condutor da realidade representativa dos objetos, mas o que confere sentido e coerência aos sons e

⁶² Ibid.p. 126. Rebus ergo cognitivis verborum quoque cognitio perficitur; verbis vero auditis nec verba discuntur; non enim ea verba, quae novimus, discimus aut, quae non novimus, didicisse nos possumus confiteri, nisi eorum significatione percepta, quae non auditione vocum emissarum, sed rerum significatarum cognitione contingit.

as palavra é o conhecimento interior (*intentio*). Esse conhecimento interior é prévio, ele está no indivíduo desde o seu nascimento porque foi dado por Deus, que é o Mestre interior, as palavras (enquanto signo vocal) nesse caso, servem como um instrumento do *commemorare*, é através delas que o indivíduo consulta os significados em seu interior. Dessa forma, a linguagem é um fato empírico que precede o significado que damos a ele através de nossa interioridade onde a inteligibilidade dos sons e das palavra repousam.

Mas como o indivíduo adquire esse conhecimento interior e anterior ao signo? Para responder essa questão, Agostinho estabelece o intelecto e a fé como condições primárias para se atingir o conhecimento da verdade⁶³, mais do que isso, ambos coexistem num acordo recíproco onde um nos leva a outra e vice e versa. E é dessa concepção que Agostinho estabelece a máxima “*compreendo, e também creio em tudo o que entendo, todavia nem tudo em que creio, entendo*”.⁶⁴ dado que a crença tem prioridade sobre a razão. É Ele, o Mestre, quem imprime em nós o significado de todas as coisas que compreendemos. Logo, quando nos deparamos com um signo (representante de qualquer objeto), o indivíduo consulta espontaneamente e inconscientemente, antes de tudo, o significado do mesmo em seu interior, tendo a fé como instrumento norteador dessa busca. Logo, “a verdade dita, a Verdade interior, ensina não com minhas palavras, mas pelo eco da manifestação interior do próprio Deus que pode responder se for interpelado”⁶⁵

Entretanto, a linguagem não é totalmente descartada, pois, os signos tem uma função instrumental de suma importância no processo de interioridade. Trata-se da tese rememorativa, no sentido do *per commemorationem*. E aqui vale explicar um pouco mais sobre esse conceito tão próximo à rememoração Platônica, mas tão distinto dela.

1.6.2 A tese da Iluminação por Commemorationem

Conforme já mencionado no início desse capítulo, a palavra exerce uma

⁶³ Ibid.p. 128.

⁶⁴ Ibid.p. 128.

⁶⁵ Ibid.p.132.Ergo ne hunc quidem doceo vera dicens vera intuentem; docetur enim non verbis meis, sed ipsis rebus deo intus pandente manifestis; itaque de his etiam interrogatus respondere posset.

função rememorativa, no sentido de *per commemorationem*⁶⁶, ou seja, sua função consiste em fazer lembrar aquilo que já é conhecido anteriormente através da luz interior. Mas o que seria essa luz? Segundo Agostinho:

Ora, acerca de todas as coisas que compreendemos, não consultamos aquele que nos grita (personat) do exterior, mas a Verdade que dirige interiormente nossa alma, talvez porque as palavras nos convidaram a consultá-las. Ensina-nos, porém, aquele que é consultado, do qual se diz que habita no homem interior [Ef 3,16], Cristo, isto é, o poder imutável de Deus e a eterna sabedoria [1Cor 1,24]. Toda alma racional a consulta; mas a cada uma se abre na medida em que é capaz de captá-la, em virtude de sua própria vontade, boa ou má.⁶⁷

Portanto, se por um lado os objetos, a voz sonora e a escrita, se apresentam para nós através dos nossos sentidos, por outro, o significado (e por consequência, o conhecimento) das coisas externas se apresentam à mente de maneira individual, através do Mestre interior. Assim sendo, quando queremos nos comunicar, o que fazemos é utilizar a linguagem externa, falada ou escrita, para comunicar o conhecimento interior. Logo, na concepção do filósofo, a linguagem falada e escrita é a consequência do pensamento, que é anterior.

Embora haja uma profunda desvalorização das palavras enquanto signos linguísticos ou sonoros em alguns capítulos do diálogo, noutras partes da obra (e posteriormente em *Doctrina Christiana*) Agostinho enfatiza que elas são essenciais para despertar a verdade interior. Isso fica evidente quando Agostinho expõe sua crítica sobre os professores e o ensino por eles proferido. Para o filósofo, aquilo que é ensinado pelos professores deve ser verificado pelo Mestre interior. E mesmo quando aquilo dito pelo professor confere com o que é ensinado pelo Mestre interior, o primeiro não tem nenhum mérito sobre o segundo:

Os homens se equivocam ao chamarem mestres a aqueles que não o são, geralmente porque nenhum intervalo se interpõe entre o tempo da locução e do conhecimento; tais discípulos se auto ensinam de seu interior e após a menção daquele que fala, julgam tê-lo do exterior aprendido. Mas, a toda utilidade das palavras, que consideramos parca não ser, oportunamente buscaremos, se Deus permitir. Porquanto, recomendo não atribuas maior importância que a justa, e em tal não apenas se creia, mas se comece

⁶⁶ A definição e a filologia do termo já foi exposta anteriormente.

⁶⁷ AGOSTINHO, S. 2003. p. 148.

também a compreender o quão de verdade descreve, posto esteja escrito que não chamemos a mais ninguém de Mestre na terra, porque o único encontra-se nos céus.⁶⁸

Portanto, o mestre humano e as experiências que adquirimos em nossas vidas não são causas do nosso conhecimentos, mas eles são responsáveis por chamar algo à consciência, isto é, suscitar os conteúdos sensíveis e espirituais intermediados pelo Mestre interior.

Nota-se também que, nesse mesmo capítulo, Agostinho admite que o conhecimento do Mestre interior vem em graus para cada indivíduo, isto é, nem todos terão o mesmo grau de conhecimento concedido. O que estabelece esse grau é o modo de vida de cada indivíduo: quanto mais o homem abrir mão da vida mundana e se voltar à Deus, mais próximo dessas Verdades ele estará e conseqüentemente, menos ele se enganará sobre as verdades exteriores, já que a vida mundana de prazeres carnis e efêmeros é enganadora.⁶⁹

Posto isso, retomemos agora à pergunta que perdurou durante todo o capítulo: o conhecimento pode ser transmitido? Se sim, de que forma?

Bem, instrução só é possível pelo Mestre que nos habita interiormente e o acesso à essas Verdades dependerá da Fé de cada indivíduo. Isso porque, quanto mais o indivíduo se abstém dos prazeres da carne, mais purificado ele estaria para se converter à Cristo e as Verdades divinas. Dessa forma, a linguagem externa e os nossos sentidos funcionariam como instrumentos condutores para que o indivíduo retome sua intimidade com Deus.⁷⁰ E é nesse sentido que podemos afirmar que a filosofia da linguagem de Santo Agostinho tem uma função muito clara: ela está a serviço de sua teoria da iluminação através do exercício dialético.

⁶⁸ AGOSTINHO, S. 2015.p. 141-142. Falluntur autem homines, ut eos, qui non sunt, magistros vocent, quia plerumque inter tempus locutionis et tempus cognitionis nulla mora interponitur, et quoniam post admonitionem sermocinantis cito intus discunt, foris se ab eo, qui admonuit, didicisse arbitrantur. Sed de tota utilitate verborum, quae, si bene consideretur, non parva est, alias, si deus siverit, requiremus. Nunc enim ne plus eis, quam oportet, tribueremus, admonui te, ut iam non crederemus tantum, sed etiam intellegere inciperemus, quam vere scriptum sit auctoritate divina, ne nobis quemquam magistrum dicamus in terris, quod unus omnium magister in caelis sit.

⁶⁹ Esse ponto será novamente abordado no quarto capítulo.

⁷⁰ Intimidade essa perdida com o pecado original. Mas esse tópico será melhor argumentado no último capítulo da tese, cujo objetivo é demonstrar a intenção real de Santo Agostinho em estabelecer uma estrutura filosófica da linguagem.

A Filosofia da linguagem Agostiniana suscita muitos questionamentos e críticas, mas também serviu como fundamento para o desenvolvimento de algumas teorias posteriores. Isso porque o filósofo se preocupou em definir o signo, sobretudo o linguístico, a fim de apresentar sua importância para a comunicação entre os homens que, por sua vez, tinha por finalidade fazer com que o homem recuperasse sua comunicação com o mestre interior, base de sua teoria da Iluminação, já que a principal função da linguagem não era fazer nascer um conhecimento através da experiência, mas sobretudo, induzir o indivíduo a um estágio de rememoração daquilo que já lhe era conhecido, isto é, a verdade interior dada por Cristo desde a sua criação. Veremos, nos próximos capítulos, que o período denominado Segunda Escolástica receberá muita influência de Agostinho no que tange a filosofia da linguagem, mas com algumas abordagens mais específicas e bastante diferentes do Bispo de Hipona. Na Segunda Escolástica, a função do signo era justamente aquilo que Agostinho negou, isto é, o signo funciona como um instrumento primário do conhecimento do qual nos servimos tanto para a cognição, tanto para falar. Para Agostinho, os signos exercem uma função secundária, já que o conhecimento primário advém do mestre interior.

Embora as definições dadas por Agostinho exerçam um papel fundamental no despertar da semiótica, a necessidade de redefinir o signo por parte de Tomás de Aquino, Ockham, Soto, João de Santo Tomás nasce com o intuito de mostrar que o signo exerce um papel mais amplo no processo de comunicação. Nessa nova definição, o uso dos sinais verbais bem como os processos de cognição do mundo são considerados como processos semióticos, embora o termo semiótica não tivesse sido ainda empregado por nenhum desses autores.⁷¹ Dado o contexto, não é de se estranhar que a Segunda Escolástica tenha tecido críticas à teoria agostiniana, no que tange a essa definição de signo. No entanto, as críticas são plausíveis e bem fundamentadas? Alguma crítica merece maior atenção? Agostinho teria boas motivações e justificativas para desenvolver uma filosofia da linguagem tal qual ele o fez? E se sim, suas justificativas são plausíveis e defensáveis diante dos argumentos de alguns filósofos da Segunda Escolástica? Essas e outras questões nortearão o terceiro

⁷¹ Cf. Nöth, W. **Panorâmia da Semiótica: de Platão a Peirce**. 4 ed. São Paulo: Annablume, 2003. p.36

capítulo desse trabalho, cujo intuito é, justamente, contrapor essas teses e suas intenções, demonstrando como a filosofia da linguagem agostiniana foi recebida por dois dos principais filósofos da Segunda Escolástica, a saber, Domingo de Soto e João de São Tomás.

Sendo assim, o primeiro capítulo teve como objetivo principal apresentar a abordagem agostiniana em filosofia da linguagem, sua construção em cada obra citada, suas características e principalmente, suas definições conceituais. Isso porque, esses conceitos, aparecerão nos próximos capítulos não apenas nas teorias de Santo Agostinho, mas nos autores que foram por ele influenciados na Segunda Escolástica. É importante perceber que, a elaboração teórica de Santo Agostinho tem um propósito e ele vai se apresentando no decorrer do terceiro e quarto capítulo. Dessa forma, entender amplamente sua filosofia da linguagem é fundamental para entender seus propósitos. No entanto, antes disso, faz-se necessário apresentar historicamente o que foi a Segunda Escolástica, quais suas principais teorias, de que maneira ela influenciou a história do direito internacional e quais foram suas contribuições para o mundo contemporâneo. É importante destacar sua história já no segundo capítulo, tendo em vista que os fatos históricos ocorridos durante a Segunda Escolástica são muito diferentes daqueles do cenário histórico agostiniano. Além disso, para se entender a filosofia da linguagem desenvolvida por Domingo de Soto e João de São Tomás, principais filósofos influenciados pela filosofia da linguagem de Santo Agostinho, é preciso entender suas escolas e o período que as separam de Agostinho, período esse de intensa atividade filosófica, a saber, a Escolástica Medieval.

Além disso, na Segunda Escolástica desenvolveu-se uma gama de teorias acerca da filosofia do direito que repercutem diretamente por toda a América. Isso porque o início da Segunda Escolástica é marcado com o período das Grandes Navegações Espanholas e a conquista da América por Espanhóis e Portugueses. Entre 1526 e 1546, Francisco de Vitória, considerado o fundador da Segunda Escolástica, era o principal catedrático da principal Universidade espanhola, a saber, a Universidade de Salamanca. Nesse período, ele fez questão de tecer inúmeras críticas à essas conquistas, reafirmando a ilegitimidade da mesma por desrespeitar os direitos básicos dos povos encontrados nessas terras “conquistadas”. Foi ele também o primeiro a argumentar em favor da racionalidade e do direito dos índios,

contradizendo as falsas justificativas dadas pelos conquistadores. Suas doutrinas fizeram com que a ideia de escravidão fosse colocada em dúvida, trazendo questões de profundo teor ético/moral para as atividades políticas originárias das grandes navegações. Tudo isso ficará ainda mais claro no segundo capítulo que servirá de embasamento histórico do período onde Domingo de Soto e posteriormente, João de São Tomás estão inseridos.

2. A SEGUNDA ESCOLÁSTICA

Como dito no final do capítulo anterior, esse segundo capítulo tem a função didática de apresentar historicamente a Segunda Escolástica e seus principais feitos no campo do conhecimento Filosófico e do Direito. Uma vez que o terceiro e o quarto capítulos da tese focarão nas contribuições de Santo Agostinho e João de São Tomás para a Filosofia da Linguagem e Semiótica, apresentando suas aproximações e distanciamentos, bem como as críticas — e possíveis defesas — feitas à Santo Agostinho por Tomás de Aquino, Domingo de Soto e João de São Tomas. Me parece que a história e o mérito da Segunda Escolástica ainda assim estariam negligenciadas, uma vez que a abordagem do terceiro e do quarto capítulo se dará em torno de apenas dois autores desse período. Dessa forma, ao se tratar de um período de fecundo desenvolvimento teórico presentes em dois séculos inteiros de nossa história, não poderia aqui ignorar sua excelência sem fazer, ao menos que de forma resumida, uma abordagem mais ampla das principais teorias e autores em torno daquilo que considero o maior feito da Segunda Escolástica (em quantidade e qualidade), a saber, a constituição do Direito Internacional. Muitas dessas teorias são negligenciadas e ignoradas, não só na academia brasileira, mas em toda a América, parte da Espanha e Portugal. Santiago Orrego⁷², um dos principais pesquisadores atuais da Segunda Escolástica, em Entrevista para a Revista do Instituto Humanitas da Unisinos⁷³ declara que a importância da Segunda Escolástica “é quase inversamente proporcional à atenção que de fato recebe esse pensamento em nossos países, e algo semelhante cabe dizer de Espanha e Portugal”⁷⁴. Mais que isso, ele diz:

[...]se me é perguntado pela importância da Segunda Escolástica para nossa história e para a formação de nossa identidade cultural, eu diria que é decisiva. Se me é perguntado pela importância, digamos, “sociologicamente mensurável”, que o estudo da Segunda Escolástica tem

⁷² Santiago Orrego Sanchez é Doutor pela Universidade de Navarra, atualmente é professor da Pontificia Universidad Católica de Chile, com pesquisas realizadas em Filosofia Medieval e Renascentista. Seu trabalho de pesquisa abrange a metafísica, a antropologia e a ética da Idade Média e escolástica hispânica dos séculos XVI e XVII.

⁷³ Cf. ORREGO, S. A importância da Segunda Escolástica no Ocidente. Porto Alegre: 2010. **IHU on line**. Porto Alegre: n. 342, ano X, p. 13-16. Entrevista concedida a Márcia Junges e Alfredo Culleton. Trad. Benno Dischinger.

⁷⁴ Ibid. p. 13.

em nossos países, diria que é marginal, muito inferior ao que mereceria em razão de sua relevância histórica e, em minha opinião, também em relação com o que tem de valor atual para ensinar-nos.⁷⁵

Mediante tudo isso, o segundo capítulo tem o objetivo de situar o leitor historicamente, não só fazendo *jus* a importância da Segunda Escolástica para a Filosofia e para o Direito, mas também para que as diferenças teóricas entre Santo Agostinho e João de São Tomas fiquem ainda mais claras.

A Segunda Escolástica ou Escolástica Barroca foi um movimento intelectual iniciado na Península Ibérica, sobretudo na Universidade de Salamanca e de Coimbra entre os séculos XVI e XVII⁷⁶. Assim como a Escolástica, anterior a ela, a Segunda Escolástica também tem como metodologia de ensino a conciliação entre a Filosofia e a Teologia. No entanto, a segunda Escolástica tem como norte, sobretudo, as teorias aristotélicas e principalmente a Filosofia de Tomás de Aquino sendo, portanto, o principal influenciador. Além disso, na Segunda Escolástica sua “produção de conhecimento está fundada na disputa, no confronto de perspectivas visando respostas sustentadas na razão”.⁷⁷

Mas a Segunda Escolástica surge num momento histórico diferenciado e de grande repercussão, dentre eles: o surgimento das grandes navegações que proporcionou aos europeus o contato com os povos da América e do Oriente; as descobertas das ciências e da física que alcançarão seu apogeu com Copérnico, Galileu e Newton e por fim, a Reforma Protestante. Não por acaso, tais acontecimentos influenciarão muitas das teorias desenvolvidas na Segunda Escolástica, como é o caso, por exemplo, do Direito natural, Direitos Humanos, Teoria do Domínio, entre outras.

Dentre as características dessa Escola, uma delas marca o seu surgimento, o que seria a substituição do *Livro das Sentenças* de Pedro Lombardo pelo *Suma Teológica* de Santo Tomás de Aquino. Segundo De Boni:

⁷⁵ Ibid. p. 13.

⁷⁶ A Segunda Escolástica, embora tenha sido um importante movimento para a Filosofia Espanhola, não se resume à Espanha. Houve alcance também nas Universidades da Itália, Espanha e Portugal e posteriormente, influenciou consistentemente a Chamada Escolástica Colonial desenvolvida na América Latina (Chile ao extremo Sul da América). Conf. PICH, R.H. **Recepção e desenvolvimento da Escolástica Barroca na América Latina, séculos 16-18: notas sobre a contribuição de Walter Bernard Redmond**. Scripta Vol. 4, No 2, 2011, pp 81-102

⁷⁷ Ver: CULLETON, Alfredo; O que é a escolástica e a Escola de Salamanca. In: **Revista do Instituto Humanitas Unisinos**, Porto Alegre, n.342, 2010, p.5.

Nos primeiros anos do século XVI, o dominicano italiano Tomás de Vio Caietano comentou a *Suma Teológica* e seu confrade Francisco de Silvestre de Ferrara, a *Suma Contra os Gentios* (esses comentários foram anexados às respectivas obras do Aquinate na edição crítica iniciada no século XIX). Poucos anos depois, o espanhol Francisco de Vitoria, também dominicano, comentou igualmente a *Suma Teológica*. Por esse caminho seguiu-se, então, a eles, uma plêiade de teólogos, filósofos e juristas, composta principalmente de dominicanos e jesuítas (estes recém-fundados).⁷⁸

O filósofo responsável pela proposta de substituição de Pedro Lombardo por Tomás de Aquino foi Francisco de Vitória e é a partir dele que teólogos Dominicanos e Jesuítas reformulam a Teologia católica a partir da leitura de Tomás de Aquino. E justamente por isso, há um certo consenso de que ele tenha sido o fundador desse movimento filosófico. No entanto há discordâncias como é o caso de Merio Scattola:⁷⁹

Anche per il pensiero politico e giuridico spagnolo, per la Seconda Scolastica del cinquecento, una lettura in questa prospettiva formale può produrre rilevanti sorprese. La prima sorpresa è che, se guardiamo più alla forma che ai contenuti, il vero fondatore della scuola di Salamanca non è Francisco de Vitoria, ma Domingo de Soto (1494-1560).⁸⁰

De qualquer modo, as teorias desenvolvidas nesse período foram excelentes contribuições para teorias posteriores, pois, as grandes navegações, como dito anteriormente, levantaram questões sobre o Direito Internacional⁸¹, já que as chamadas “descobertas” de territórios desconhecidos batiam de frente com a legitimidade de apropriação, pois, as terras já estavam ocupadas por índios. Sobre

⁷⁸ DE BONI, L. A. Apresentação - Segunda Escolástica. In: **Revista Veritas**, Porto Alegre, v. 54, n. 03, p. 5.

⁷⁹ Filósofo da Università di Padova, Estudioso da Segunda Escolástica, mais precisamente da Escola de Salamanca e Domingo de Soto.

⁸⁰ SCATTOLA, M. Domingo De Soto e La Fondazione Della Scuola Di Salamanca. **Revista Veritas**: Porto Alegre, v. 54, n.03, 2009. p. 54

⁸¹ Miguel Anxo, em seu artigo La Universidad de Salamanca y el control de la Teologia a través de la Summa (Siglos XV e XVII) – publicado em 2010 pela **Revista Salmanticensis** – diz que houve quatro grandes marcos históricos para que a Segunda Escolástica se desenvolvesse tal como se deu: 1. A questão do domínio espanhol pela América gerando uma preocupação ética com os Índios; 2. Questões sobre o preço justo das mercadorias trazidas das Índias pelos mercadores flamencos; 3. O problema da obediência e desobediência civil em confronto direto com as políticas autoritárias e teocráticas do momento; 4. A problemática sobre a liberdade dos mares, já que haviam grandes navegações explorando novos continentes. Cf. *Salmanticensis* 57 (2010) 53-84.

isso, Francisco de Vitória, em sua *Relectio prima de indis* defende que os índios,

[...]dotados de razão, como todos os homens, tinham o direito de constituir sociedade e eram legítimos senhores de suas posses, e no exercício desse direito não podiam ser impedidos sequer pelo Papa ou o Imperador.⁸²

Muitos foram os autores que passaram pela Segunda Escolástica e que com ela fizeram história. Nesse capítulo, pretendo destacar algumas das principais teorias que ajudaram a construir esse movimento, bem como trazer um pouco mais da trajetória de alguns dos seus principais autores, dando destaques para: Francisco de Vitória, Domingo de Soto e Francisco Suarez. O intuito nesse capítulo é entender, sobretudo, a historicidade desse movimento de tamanha importância para a Filosofia e outras tantas áreas do conhecimento, sem a pretensão de aprofundar qualquer uma dessas teorias, o que seria impossível em um único trabalho de tese. No entanto, dado que a Filosofia Política e a Filosofia do Direito tiveram amplo desenvolvimento nesse período, pretendo destacar as contribuições desses filósofos para essas áreas e qual a repercussão de suas teorias para a posteridade.

2.1 Francisco de Vitória

Francisco de Vitória nasceu em Salamanca em 1485. Sua formação acadêmica se deu na Universidade de Paris e sua época foi marcada por um período em que a Teologia estava se desenvolvendo sob a influência da modernidade sem ignorar as influências antigas.⁸³ É atribuída a ele a fundação da Segunda Escolástica, já que o mesmo foi responsável por introduzir uma nova leitura entre os Dominicanos da época, a saber, a Suma Teológica de Tomás de Aquino, desencadeando uma corrente de estudos que dariam uma nova reformulação aos Estudos Teológicos e filosóficos. No entanto, vale dizer que, nos anos de sua formação, alguns teólogos como Juan Mair, Jacques Almain e Cardenal Caietano exerciam atividades importantes para o

⁸² VITÓRIA, F. *Relectio prima de indis* apud DE BONI, L.A. Apresentação - Segunda Escolástica. In: **Revista Veritas**, Porto Alegre, v. 54, n. 03, p. 06.

⁸³ Cf. TELLKAMP, Jörg Alejandro. *Ius Est Idem Quod Dominium: Conrado Summenhart, Francisco De Vitoria Y La Conquista De América*. **Revista Veritas**, Porto Alegre, v. 54, n.03, 2009 p. 35.

período.⁸⁴

Embora a Filosofia teológica de Vitória tenha sido bastante influenciada pela Suma de Aquino, seus escritos não se restringem a uma repetição da mesma, ao contrário, Vitória possuía uma visão muito ampla sobre os acontecimentos políticos e filosóficos de sua época e, justamente por isso, sua atenção se volta para os problemas que emergiam motivados por esses acontecimentos. Dessa forma, não por acaso Vitória se interessa por questões voltadas ao Direito, sendo considerado o criador do Direito Internacional e dos Direitos Humanos, uma vez que procura discutir conceitos fundamentais — inclusive para as Teorias contemporâneas do Direito — como é o caso de sua Teoria do Domínio.

2.1.1 Vitória: Política, Direito Internacional e teoria do Domínio

Por algum tempo, o jurista e filósofo Holandês Hugo Grotius (1583-1645) e a chamada Paz de Westfália foram, juntos, considerados grandes marcos para o desenvolvimento do Direito Internacional. No caso de Grotius, foi um dos nomes mais importantes para que se instituisse o Tratado de Westfália, tendo em vista que suas obras inspiraram o conjunto de procedimentos pensados para o acordo, dentre elas, vale destacar *De iure belli ac pacis* (Das leis de guerra e paz) de 1625, já que o tratado pretendia firmar as Leis Internacionais tanto para tempos conflituosos como para os de paz⁸⁵. No que tange os tratados de Westfália, que nascia como um tratado de paz colocando fim à sangrenta guerra dos 30 anos⁸⁶, o objetivo era, antes de tudo,

⁸⁴ Para um entendimento mais profundo sobre o contexto histórico de Vitória, cf. CARRO, V. **La teología y los teólogos-juristas españoles ante la Conquista de América**. Salamanca: Biblioteca de Teólogos Españoles, segunda edición, 1951.

⁸⁵ CARVALHO, B. L. P. de. A “Paz de Westfália”: marco das relações internacionais (artigo). In: **Café História – história feita com cliques**. Disponível em: <https://www.cafehistoria.com.br/paz-de-vestfalia-marco>. Publicado em: 29 jan. 2018. Acesso: 20/02/2019.

⁸⁶ Em resumo, a Guerra dos Trinta Anos foi um conflito entre os Católicos e os Protestantes. O principal motivador para o início dessa guerra foram as reformas religiosas, que deram origem à novas religiões cristãs que não aceitavam o domínio de Roma. Com o crescente número de igrejas Protestantes, a igreja católica arquitetou uma ação contra os protestantes, destruindo vários de suas igrejas e instituindo medidas que impediam os cultos protestantes. Em resposta, os protestantes criaram em 1608 a União Evangélica, imediatamente acompanhada pela ação católica de criar a Liga Católica. Tudo isso deixou as disputas ainda mais acirradas. Além disso, havia uma disputa entre os monárquicos e a igreja para firmar quem teria maior poder na tomada de decisões, já que a aliança entre o Império e a Igreja passava por conflitos de interesses. Com a perda de fiéis para o protestantismo e a iminente ameaça de perder o poder político de decisão, aliados a vários outros conflitos religiosos que ocorriam em vários outros territórios, foi uma questão de tempo para que a guerra tomasse sua forma mais

equilibrar o poder entre a Igreja e o Estado, pois, até então, o poder de decisão se concentrava totalmente nas mãos da Igreja. Sendo assim, com o tratado, a Igreja não deixaria de ser importante para a vida social e política do Estado, mas as decisões que atendiam os interesses do Estado seriam tomadas pelo mesmo, substituindo, assim, o *direito divino* pela *razão do Estado* ou *Interesse nacional*, conceitos amplamente desenvolvidos posteriormente por Maquiavel (1469-1527) e Cardeal Richelieu (1585-1642).⁸⁷ Dada a soberania do Estado sobre a Igreja, os tratados propunham ainda mecanismos e estratégias que evitassem a guerra a todo custo, colocando a Diplomacia como solução mais plausível diante de qualquer conflito. Diante de tudo isso, ficou estabelecido historicamente que, os onze tratados assinados Westfália seria, simbolicamente, a origem do Direito Internacional. No entanto, não desmerecendo tais eventos, muito antes disso tudo acontecer, Francisco de Vitória já tinha protagonizado a gênese do Direito Internacional ao abordar temas como a conquista de novos territórios, que por sua vez toca em outros temas como Guerra Justa, Direitos Humanos e Crimes contra a Humanidade, a legitimação do Direito de propriedade estritamente relacionado ao conceito de Domínio.

Inspirado por Tomás de Aquino, Vitória tenta conciliar duas teses que já vinham sendo debatidas anteriormente na Escolástica pós-patristica: trata-se do debate entre a Tese Teocrática e a Tese Imperialista.⁸⁸ Dessa forma, em sua *relectio De potestate ecclesiae prior (1538)*, Vitória defende que, embora a vida espiritual seja mais nobre que a temporal, ela não pode interferir nem exercer supremacia sob a jurisdição temporal, isso porque o poder civil precede o eclesiástico, logo, o primeiro não deriva do segundo.⁸⁹ Noutras palavras, Vitória considera que a República temporal é íntegra o suficiente para exercer o papel para o qual foi criada. Segundo Urdanoz:

Iglesia y Estado son dos sociedades perfectas y, por lo tanto, soberanas e

sangrenta matando mais de 8 milhões de pessoas. Sobre a Guerra e os Tratados de Vestfália, ver: CARNEIRO, Henrique. Guerra dos Trinta Anos. **História das guerras**, v. 3, p. 163-187, 2006 e

⁸⁷ Cf. ARON, Raymond. **Paz e guerra entre as nações**. UNB/IPRI, 2002.

⁸⁸ A tese Teocrática, defendida por Egídio Romano e Santiago Viterbo, defendia o poder espiritual sob o temporal. Já a Tese Imperialista, defendida por Marsílio de Pádua e Guilherme de Ockhan, sustentavam a supremacia do poder temporal ao poder espiritual. Cf. MONTES D'OCA, F.R. Política, Direito e Relações Internacionais em Francisco de Vitória. **Revista Opinião Filosófica**, Porto Alegre, v. 03; no. 01, 2012

⁸⁹ Ibid. p. 174.

independientes, cada una dentro de su propia esfera. Si no tuviera el Estado esta insubordinación a ningún otro poder superior en su propio terreno de lo temporal – como es patente en la facultad soberana de darse su propio gobierno – no sería sociedad perfecta.⁹⁰

Com efeito, Vitória não nega completamente a autoridade da Igreja, pois, se a separação entre Igreja e Estado ocorresse de forma definitiva, a evangelização, ato de extrema importância para Vitória, ficaria prejudicada, já que se retiraria o papel valoroso da igreja em influenciar também politicamente a sociedade. Sendo assim:

Ainda que o Papa não seja senhor temporal, tem, não obstante, poder temporal sobre as coisas temporais na ordem das coisas espirituais. E como especialmente corresponde ao Papa o procurar a promoção do Evangelho em todo o mundo, se para a predicação do Evangelho naquelas províncias [na América] tem mais facilidade os príncipes de Espanha, pode encomendá-la a eles e proibi-la a todos os outros. E pode não só proibir a estes últimos a predicação, como também o comércio, se isto for conveniente para a propagação da religião cristã, uma vez que pode ordenar as coisas temporais como convenha às coisas espirituais. Logo, se isto fosse conveniente, cairia dentro da autoridade e poder do Sumo Pontífice (DI I, 3, 10, 716).⁹¹

Posto isso e aprofundando um pouco mais em sua Teoria do Direito, a questão levantada por Vitória acerca dos índios é: Se os índios já estavam nas terras tidas como “descobertas” pelos Portugueses e Espanhóis, qual é a legitimidade do direito desses povos sobre essas terras? Para responder tais questões, Vitória recorre ao conceito de *Dominium*, pois, o argumento do direito à terra necessariamente se esbarra na tese sobre o Direito de Propriedade.

No intuito de fundamentar seus argumentos, Francisco de Vitória⁹² aponta três razões, que poderiam ser levantadas, para que o Domínio não fosse concedido legitimamente aos indígenas ou a qualquer pessoa: (a) a condição de pecadores, uma

⁹⁰ Ibid. p. 226.

⁹¹ “Licet Papa non sit dominus temporalis, tamen habet potestatem in temporalibus in ordine ad spiritualia. Ergo, cum spectet ad Papam specialiter curare promotionem Evangelii in totum orbem, si ad praedicationem Evangelii in illis prouinculis commodius possent principes hispani dare operam, potest eis committere et interdicerere omnibus aliis. Et non solum interdicerere praedicationem, sed etiam commercium, si hoc ita expediret ad religionis christianae propagationem, quia potest ordinare temporalia sicut expedit spiritualibus. Si ergo hoc ita expedit, ergo spectat ad auctoritatem et potestatem Summi Pontificis.” VITÓRIA, F. De indis recenter inventis relectio prior (1538/39) apud MONTES D’OCA, F.R. Op.Cit.p.175.

⁹² VITORIO, F. De indis recenter inventis relectio prior, p. 656 apud PICH, R. H. Sobre a Fundamentação dos Direitos Humanos Segundo Francisco De Vitoria (1483-1546). **Teocomunicação**. Porto Alegre, v. 42, n. 2, 2012 p. 383.

vez que todas as coisas estão sob o domínio de Deus, logo o domínio foi instituído sob a imagem divina que não pode ser manchada pelo pecado de qualquer indivíduo; (b) a condição de infidelidade e (c) a condição de *amentes vel insensate*, isto é, os índios são deficientes de mente, ignorantes, racionalmente incapacitados.

Os argumentos de Vitória contra (a) podem ser assim resumidos:

(i) se o pecador não tem o domínio civil, também não tem o domínio natural; o consequente é falso, logo também o antecedente; (ii) as Escrituras falam de reis pecadores que tinham domínio civil; (iii) o domínio se funda na imagem de Deus, e o ser humano é imagem de Deus por natureza, ou seja, pelas *potentias racionales*, condição que não perde pelo pecado mortal; (vii) ademais, as Escrituras falam de obediência ao príncipe e de não tomar o bem alheio de ninguém (*Rm 13.5; 1Pe 2.18*). Cabe notar que se a posse de bens (materiais, de terra, de riquezas, etc.) e a autoridade sobre pessoas (o domínio político) se acham na esfera do direito civil, a legitimidade desse se deriva do direito natural, cujo cerne é a posse de si mesmo. Se o direito natural é o devido respectivamente a alguém, o direito civil que a ele se liga poderá sê-lo também. Esse sentido do direito natural será visto em seguida.⁹³

Contra (b), Vitória argumenta que os domínios são ou de direito natural ou de direito humano positivo, se a infidelidade, segundo ele, não afeta de maneira nenhuma a capacidade de um indivíduo em dominar alguma coisa e, portanto, não afeta o direito natural e positivo humano desse indivíduo, logo, a infidelidade não deve ser considerada razão para tirar qualquer direito de Domínio do indivíduo.⁹⁴ No caso de (c), o questionamento principal é se um indivíduo precisa fazer uso da razão para que o domínio seja legítimo e, nesse caso, faz-se necessário uma abordagem mais ampla. Antes de tudo, é claro que, para Vitória, o domínio está intimamente ligado ao direito, uma vez que as criaturas irracionais não tem direitos, logo, também não tem domínio sobre qualquer coisa. Isso porque, as potências racionais, que fazem com que o indivíduo tome decisões e conseqüentemente qualquer ação se origina de tais decisões, estão ausentes nos seres irracionais; se eles não tem domínio sobre si mesmos, não podem ter domínio sobre qualquer outra coisa.⁹⁵

Na tentativa de solucionar esse problema, Vitória argumenta que os índios não poderiam ser irracionais ou *amentes*, pois, são capazes de obedecer à ordens, logo, ao obedecer, tal atitude conta com a participação razão, mesmo minimamente. Dessa

⁹³ PICH, R. H. Op.Cit. p. 384.

⁹⁴ VITORIO, F. De indisrecenter inventis relectio prior, p. 650-651 apud PICH, R. H. Sobre a Fundamentação dos Direitos Humanos Segundo Francisco De Vitoria (1483-1546). Op.Cit. p. 384.

⁹⁵ PICH, R.H. Op.Cit. p. 387.

forma, pode-se pensar que os índios apenas não receberam boa educação, justamente por isso, não tem a civilidade dos espanhóis. Aceitando essa premissa, pode-se pensar ainda que os índios não receberam o ensino adequado para que todas as suas potências racionais fossem totalmente desenvolvidos. Ora, haja vista que há europeus brutos e grossos que não tiveram boa educação e nem bons modos, muitos semelhantes aos indígenas, mas nem por isso foram-lhes retirados os direitos de posse.⁹⁶

Tais afirmações levam Vitória à um terceiro argumento, isto é, de que os índios por possuírem ao seu modo, cidades, leis, líderes, artesãos, mercados e até mesmo uma religião, não poderiam eles serem destituídos de qualquer capacidade racional, já que para se ter essa estrutura social tal como foi configurada, necessita-se de razão em algum nível.⁹⁷ Observe, portanto, que Vitória não tem aqui a intenção de determinar os níveis racionais dos índios, mas tão somente identificar algum nível para que lhes sejam concedido o direito de *domínio* e conseqüentemente, condicioná-los como indivíduos que merecem ser regidos por leis que lhes atribuem algum direito.

Essas e outras contribuições de Vitoria, abriram as portas para que os assuntos de cunho jurídico ganhassem grande importância durante a Segunda Escolástica, como veremos adiante com as contribuições de Domingo de Soto.

2.2. Domingo de Soto

Domingo de Soto nasceu em Segóvia em 1494. Foi discípulo de Francisco de Vitória e ao lado dele, foi um dos principais filósofos da Escola de Salamanca. De origem humilde, assumiu em 1532 a Cátedra de Víspera⁹⁸ na Universidade de Salamanca. Mais tarde, entre 1548-1550, foi confessor de Charles V e posteriormente

⁹⁶ Ibid. p. 389-390

⁹⁷ Ibid. P. 389-390.

⁹⁸ Prima e Véspera é um antigo modo de divisão de tempo utilizado pela Igreja para organizar os horários de orações durante o dia. Os termos Prima e Vísperas foram adotados posteriormente quando se constituiu as Universidades, atribuindo assim aos catedráticos de Prima, a função de atividade docente durante a manhã, ao passo que os catedráticos de Víspera (véspera), cumpria suas atividades docentes no período da tarde. Com a descoberta das Sentenças de Pedro Lombardo, sua exposição e comentários nas Universidades tornou-se a atividade principal em classe. Dessa forma, por se tratar de um material bastante extenso, foi preciso dividi-lo em fragmentos e distribuí-los entre os catedráticos (professores). Posto isso, os catedráticos de prima ensinavam durante a manhã e o de Víspera (véspera) a tarde.

retornou à Universidade de Salamanca ocupando dessa vez a primeira cadeira de Teologia. Soto faleceu em 1560 no Convento de San Esteban em Salamanca.

Assim como Francisco de Vitoria, Soto também se preocupou com as causas humanistas, mas não só com elas, escreveu também sobre Lógica, Direito, Política e ainda sobre o problema dos pobres entre outras coisas que mesclavam com período histórico que estavam vivendo. Dentre suas inúmeras obras, vale destacar *Summulae*, escrita em 1529 e *De iustitia et iure* de 1557. Outras obras como *Super octo libros Physicorum Aristotelis Commentaria* e *Super octo libros Physicorum Aristotelis Quaestiones* tem sido bastante debatidas entre os estudiosos contemporâneos das ciências onde já existe um certo consenso de que Soto foi o mais claro precursor de Galileo.⁹⁹ Importante dizer que a *Summulae* é primeira obra escrita e publicada por Soto e foi também a primeira das quatro obras que constituíam um curso de artes ministrado por ele nas Universidades de Alcalá e Paris.

Assim como Vitória, Soto reconhece também os direitos individuais e coletivos de uma comunidade. Dessa forma, ao participar como membro da Junta de Valladolid, questionou, assim como Vitória, a legitimidade das conquistas dos grandes navegadores se posicionando contra a apropriação dos bens dos índios, bem como a exigência da Coroa em submeter os índios à sua jurisdição.¹⁰⁰

Entre os diversos assuntos investigados por Soto, veremos alguns deles de forma mais geral no intuito de demonstrar seus feitos filosóficos e como eles contribuíram para filosofias futuras. Procurei seguir alguns critérios na escolha desses escritos e um deles é trazer abordagens pouco comentadas e/ou estudadas no Brasil.

2.2.1. O Problema da Pobreza

A história que motiva Soto a escrever sua obra intitulada *In causa pauperum deliberativo* traduzida por *Deliberação da causa dos pobres* é no mínimo intrigante, pois, embora Soto tivesse muito envolvimento filantrópico nas igrejas e nos movimentos pelas causas sociais da época, sua motivação para escrever a referida

⁹⁹ Cf. DOR'S, A. **La Summulae de Domingo de Soto: los limites de la regla**. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2007. *REV - AF - 1983*, vol. 16, n. 1 p. 209-2017.

¹⁰⁰ Cf. BRAGATO, F. Raízes históricas dos direitos humanos na conquista da América: o protagonismo de Bartolomé de Las Casas e da Escola de Salamanca. **Revista do Instituto Humanitas Unisinos**, São Leopoldo, 2016, Nº 487 | Ano XVI. P.89.

obra obteve um reforço substancial. Antes de mais nada, é preciso situar o momento histórico em que se insere a obra de Soto. Em 1540 foi promulgada a chamada Ley de Tavera. Trata-se de uma lei instituída por Corona de Castillo¹⁰¹ para inibir os pobres a pedirem esmolas. Essa lei era aplicada em cidades como Toledo, Madrid, Zamora, Salamanca y Valladolid. Em Salamanca, recebeu várias críticas dos catedráticos, teólogos e políticos sendo um dos críticos o próprio Domingo de Soto.

Soto resume os principais pontos da lei em sua *Deliberación* da seguinte forma:

El primero, que ninguno demande por Dios, sin que sea examinado si es pobre. El segundo, que aunque sea pobre, nadie pida sino en su naturaleza, dentro de ciertos límites; salvo si fuese en caso de pestilencia o de grave hambre. El tercero, que esos mismos en sus naturalezas no puedan pedir sin cédulas del cura, o del diputado. Lo cuarto, que estas cédulas no se las den sin que sean primero confesados, como lo manda la Iglesia. Y lo quinto, que los peregrinos que vayan a Santiago no puedan salir a pedir más de cuatro leguas del camino derecho. Todas las otras cosas que allí se añadieron fueron santas y buenas, y no tienen necesidad de más examinación. El postrer artículo que se puso fue que, porque si se pudiese hacer que los pobres se alimentasen sin que anduviesen a pedir por las calles, los Provisores y los Corregidores tuviesen cuidado, cada uno en lo tocante a su oficio, y pusiesen diligencia cómo los Hospitales dotados se reformasen, para que allí fuesen alimentados y curados.¹⁰²

O que se vê é uma tentativa de neutralizar o pobre, restringi-lo a um condição débil tirando-lhe a liberdade de mobilidade, tanto física quanto spiritual, o que suscitou polemicas entre os cidadãos, sobretudo de Zamora, onde tudo começou. Tais polémicas fizeram com que os zamoranos se reunissem com professores da Universidade de Salamanca, no intuito de debater a lei e encontrarem soluções para os problemas que ela suscitava. Dentre os professores participantes, estava Domingo de Soto que, embora concordasse com alguns pontos, discordou veementemente de outros. Não obstante, ao fim da reunião, pediram que os debatedores assinassem uma espécie de ata, para firmar de forma mais formal o que foi debatido. O que Soto não esperava é que esses documentos que ele assinou sem ler não eram fiéis aos seus

¹⁰¹ Nome criado para designar a união do Reino de Castilla e León (1230-1516). Cf. SÁNCHEZ CANDEIRA, Alfonso (1999). Rosa Montero Tejada (edición patrocinada por Fundación BBV, Fundación Ramón Areces, Caja Madrid Fundación), ed. *Castilla y León en el siglo X, estudio del reinado de Fernando I*. Madrid: Real Academia de la Historia.

¹⁰² SOTO, D. *Deliberación*, cap. 2, V. 8, S. 98a. apud CASADO, A.M. Los Pobres e Domingo de Soto. In *Revista Cuadernos salmantinos de filosofía*, Nº 30, 2003, p. 630.

posicionamentos do debate. Dessa forma o autor afirma:

Yo confieso mi descuido que sin verlos los firmé, porque me dijo quien me los dio [que] no contenían más de lo que habíamos dicho. Después he sabido que, en alguna manera, había otras cosas; las cuales yo, si las viera, no firmara; no porque entre tantas y tan sabias personas como allí firmaron mi decreto quitaba ni ponía, mas porque tuviera escrúpulo.¹⁰³

Diante de tudo isso, Soto se viu obrigado a manifestar verdadeiramente sua posição acerca dessa Lei a fim de evitar mal entendido e má interpretação de seus ideais e essa foi a principal motivação para que o filósofo escrevesse suas deliberações acerca da pobreza, uma obra pequena mas importante para sua época e bastante atual, importante para os dias de hoje.

As primeiras considerações realizadas por Soto versa sobre a distinção entre os pobres e os chamados ‘vagabundo’.¹⁰⁴ Para Soto, essa separação é válida, pois, distingue as pessoas mais humildes e honestas que realmente precisam da ajuda e de boa vontade alheia daqueles que vivem cometendo pequenos delitos e se aproveitando da boa vontade de pessoas que ajudam os mais necessitados.

Lo primero que hay que tener en cuenta es que hay efectivamente dos clases de pedigüeños: los llamados vagabundos, y los pobres legítimos. Entiende por vagabundos, «baldíos y holgazanes», a quienes sin ser pobres, fingen serlo y «andan pidiendo limosna». Acerca de estas gentes, afirma, «no solamente es la ley antigua del Reino; empero es más antigua de derecho común, y mucho más antigua de derecho divino y natural, que no sean permitidos, ni se sufran sin castigo»¹⁰⁵

Isso significa que Soto considera a Lei legítima e válida quando proíbe os não necessitados de pedir esmolas, pois, esses tirariam uma parcela do sustento daqueles que realmente são necessitados.

Já o segundo ponto da Lei analisado por Soto fala sobre o pobre imigrante.

¹⁰³ *Deliberación*, cap. 2, V. 10, S. 98b: «Ingenue fateor inscitiam meam ac temeritatem. Credidi nihil aliud in scriptis esse, quam ego verbo promiseram subsignare. Et ideo, quam non legi scripturam subnotavi. Non quod inter tot numero, tamque insigniter sapientes, quicumque mea sub-criptio auctoritas, aut addere, aut adimere posset: tamen audio aliqua illic haberi, quae si legissem, probare prae ruditate mea non possem. Apud CASADO, A.M. Los Pobres e Domingo de Soto. In **Revista Cuadernos salmantinos de filosofía**, N° 30, 2003, p. 631.

¹⁰⁴ Embora o termo ‘vagabundo’ não seja um bom termo para os dias atuais tendo em vista a carga preconceituosa que carrega, na época histórica de Soto era comum nominar de vagabundo o indivíduo que não trabalhava por opção, por preferir viver da esmola alheia. No entanto, o termo vale questionamento e um estudo etimológico mais aprofundado que eu não farei aqui.

¹⁰⁵ CASADO, A.M. Op.Cit. p. 632-633.

Segundo a Lei, cada cidade/estado é responsável por ajudar apenas os necessitados sob suas respectivas jurisdições. Isso significa que estrangeiros e pessoas de outras cidades, mesmo provando suas necessidades, incapacidades físicas e/ou infortúnios deverão ser expulsos para suas terras natal. Fica evidente que o estrangeiro pobre não seria tratado da mesma forma que o nativo também pobre. Soto se posiciona contra esse ponto da Lei e oferece cinco argumentos na tentativa de invalidá-la:¹⁰⁶

1. Faz sentido banir apenas o estrangeiro que cometer delitos e/ou crimes graves com culpa comprovada, pois, tal pena já é aplicada na capital. Dessa forma, a repatriação desse indivíduo teria mais importância do que sua punição em território estrangeiro.¹⁰⁷

2. Deve-se dar ao pobre estrangeiro a liberdade de pedir esmolas, uma vez que o direito natural e o direito dos povos legitimam a liberdade de ir e vir para qualquer indivíduo que não seja inimigo da pátria. Além disso, Segundo Soto, não há nenhuma lei que obrigue os mais abastados a ajudarem os mais necessitados (como uma obrigação ou compromisso de fazê-lo suscitando assim uma punição se não o fizer). Sendo assim, uma vez que não há leis obrigando à esmola, é preciso dar ao pobre o direito de implorar por ela.¹⁰⁸

3. A solidariedade não pode ser relativa apenas a um determinado grupo de pessoas, nem pode ser seletiva. Uma vez que os vizinhos mais ricos tem por dever moral ajudar aos mais pobres quando esses necessitam, as províncias mais ricas também deveriam, por assim dizer, contribuir para que as mais pobres, ou seja, ajudar os pobres estrangeiros por dever e boa vontade, já que nenhuma lei obriga-se a fazer isso.¹⁰⁹

4. A imigração deve, portanto, ser legitimada, pois, um indivíduo que nasceu em uma província mais pobre precisa ter o direito de se mudar para uma província mais abastada. E esse argumento é ainda mais forte se pensarmos que o indivíduo rico tem total direito de se mudar de sua província natal para onde ele quiser. Ora, se o

¹⁰⁶ Op.Cit. p. 633-634.

¹⁰⁷ Ibid. p. 633.

¹⁰⁸ Ibid. p. 634

¹⁰⁹ Ibid. p. 634.

rico assim o pode fazer, nada impediria que qualquer outro indivíduo faça o mesmo em busca de melhores condições.¹¹⁰

5. Logo, diante de todos os pressupostos, a hospitalidade deve ser uma virtude praticável e constante sempre tendo em mente que a Lei da hospitalidade é “el acogimiento de los huéspedes. En todas las repúblicas del mundo fue practicada y guardada”.¹¹¹ Dessa forma, Soto estabelece que “unas tierras han de hospedar los pobres peregrinos que de otras vinieren; y no han de ser contentos con darles para el camino y compelerles a que pasen, si son legítimamente pobres”¹¹²

Diante de tudo isso, Soto defende que o zelo seja mecanismo orientador da ação na análise da situação de cada necessitado, pois, o indivíduo pobre não possui mecanismos para se defender. Além disso, a compaixão e a tolerância devem ser características cultiváveis até mesmo com os falsos necessitados, pois, o excesso de rigor nesse tipo de situação “puede conducir a que tengan que convertirse en ladrones profesionales, si se les aparta de la mendicidad pacífica”¹¹³.

Finalizando esse tópico sobre a situação dos pobres fica evidente que, o que Soto pretendia com esses escritos, era evitar que os poucos direitos que restavam aos pobres fossem-lhes retirados, pois, muitos desses indivíduos que se encontravam em situação de necessidade assim o estava graças às más ações dos ricos. Logo, os ricos não tinham nenhum direito de se queixarem dos mais pobres. Ademais, Soto acreditava que o poder político não estava munido de capacidades suficientes para cumprir de forma branda e competente todas as regras da Lei estabelecidas sem ferir em nenhuma estância os direitos básicos de um indivíduo, como o direito de Liberdade, que veremos a seguir, será o escopo fundamental para se defender o Direito das gentes e o Direito Natural. Sendo assim,

Para algunos, la falta de confianza que parece manifestar ante las organizaciones políticas para arbitrar una atención adecuada a los pobres,

¹¹⁰ Ibid.p. 634. “Y también un pobre, siempre en una tierra, pone hastío a las gentes y cánsanse de dar a uno mismo; y él, si es virtuoso, cobra vergüenza de pedir; o en una tierra es mal quisto, o vive mal sano; por lo cual es necesario mudarse a otra; o hizo algún delito, por donde fue necesario ausentarse, o tenía allí otras ocasiones de pecar. ¡Y no han de pedir al pobre más razón que al rico por qué anda fuera de su tierra”.

¹¹¹ Ibid. p. 634

¹¹² Ibid. p. 634. Arbitror ergo, nisi mea fallit opinio, ius esse pau- perum quocumque regni mendicatum procederé. Nec satis est dies binos aut ternos sustineri in urbe, si diutius illis commorari libuerit .

¹¹³ Ibid.p. 638.

supondría en Domingo de Soto un distanciamiento de las ideas modernas de Estado que se estaban abriendo paso en su tiempo. Pero esta falta de confianza sólo se manifiesta si se lee apresuradamente su *Deliberación en la causa de los pobres*. La idea principal que quiere defender es que a los pobres hay que atenderles adecuadamente en sus necesidades, sin limitarse a lo mínimo para la subsistencia, y, además, que no hay que aumentar su penuria material privándoles de libertad de movimientos, a la que también tienen pleno derecho.¹¹⁴

2.2.2. *Lei Natural como fundamento do direito natural e das gentes*

Em seus tratados *De Justitia et Iure* (1557) e *Relectio de Dominio* (1535), Domingo de Soto busca fundamentar sua teoria da Lei Natural buscando amparo numa teoria do direito desenvolvida anteriormente por Santo Tomás de Aquino na qual ele defende como tese principal que a Lei natural seria uma ordem racional responsável por guiar todas as ações humanas para o bem, o que sugere também que ela é o fundamento de uma moral universal a serviço de todos os seres humanos, sendo portanto, anterior à Lei pública. Com base nisso, pode-se afirmar já de antemão que a Lei Pública se baseia na Lei Natural como uma extensão e isso ficará mais claro até o final desse tópico.

Tomás de Aquino, no prólogo I e II da Suma Teológica explica que as ações humanas consistem em dois princípios: intrínsecos e extrínsecos. No primeiro caso, trata-se das virtudes que produzem a prudência e justiça em um indivíduo. Já no segundo caso, trata-se da graça e da lei, sendo que a lei funciona como norma das ações.¹¹⁵ Soto partirá justamente dessas definições dadas por Aquino, para formular sua teoria sobre a Lei Natural.

Antes de tudo é preciso considerar que Soto reconhece o Direito Natural como um instrumento que requer universalidade, isto é, ele reivindica uma validade universal de direitos já que os seres humanos se relacionam entre si e usufruem de bens comuns dentro de uma mesma sociedade. Dessa forma, ela tem uma função pragmática de proibir e ordenar as ações humanas. Tal definição vai ao encontro das noções de Lei desenvolvidas anteriormente por Tomás de Aquino em seu tomo I-II

¹¹⁴ Ibid.p. 644-645.

¹¹⁵ Cf. AQUINO, T. **Suma Teológica**. Madrid, BAC, I e II, questões 47-79; 80; 90-108, onde o filósofo se dedica não só a questão dos princípios intrínseco e extrínseco, mas explica também sobre as classes específicas de virtudes bem como a classificação das leis em eterna, natural, humana e divina.

qq. 90, cujas premissas se apoia na afirmação de que a Lei é um ato prescritivo da razão humana:

El punto de partida de las enseñanzas del Doctor Angélico sobre la ley natural es el siguiente: la ley natural son los primeros principios del orden moral, los cuales son inmediatamente percibidos por la razón del hombre y captados como su bien específico. La ley natural, por tanto, se asemeja a los primeros principios indemostrables del conocimiento especulativo, y la universalidad de su aprehensión corre paralela a la universalidad de la aprehensión del ente por la razón especulativa. Con esta postura rechazaba cualquier forma de innatismo de la ley natural y justificaba por qué la ley natural puede llamarse «participación de la ley eterna en la creatura racional», o «impresión de la ley divina en el hombre» (q.91 a.2).¹¹⁶

Posto isso, Soto definirá que os princípios intrínsecos e extrínsecos serão a causa moral dos atos humanos, no entanto, a Lei (enquanto princípio extrínseco) e a Virtude (enquanto princípio intrínseco) tem entre si diferenças bastante relevantes: enquanto a Lei que é determinada pela ordem da razão é geral, a Justiça que é determinada pela virtude é particular. Dessa forma,

[...]a justiça legal ordena ao bem comum todas as virtudes de que dispõe o ser humano. É, pois, a virtude arquetônica, dirigindo todas as virtudes do mesmo modo que o arquiteto o faz com seus operários, ou o general com seu exército, ou o chefe de um Estado a sua nação.¹¹⁷

Para Soto a Justiça, embora uma virtude particular, conduz o indivíduo a fazer o bem universalmente, pois, seus atos tem como base a prudência e a caridade que resultaria na felicidade plena. Por trás de toda essa engrenagem, o que esse indivíduo justo e reto reivindica com tais ações é o direito de cada um ter exatamente aquilo que lhe é de devido. É nesse ponto que o Direito entra em cena como resultado da obra da virtude e da justiça. Logo, a vontade é o sujeito da justiça (boa ação) enquanto o direito é objeto da justiça (aquilo que resulta da boa ação)¹¹⁸.

¹¹⁶ Op.Cit. II – parte I-II. p. 700. Cf. Introdução e notas as questões 90 a 97 da Suma Teológica de Tomás de Aquino realizada por Antonio Osuna Fernández Largo.

¹¹⁷ SOTO, D. *Tratado de la Justicia y el derecho*. Apud. BOEIRA, M.P. Lei Natural e “dominium”, uma análise sobre a fundamentação dos direitos humanos em Domingo de Soto. In: **Unisinos Journal of Philosophy**, 2017 p. 237

¹¹⁸ Ibid. p. 238.

O direito é a coisa justa, não a lei, como querem os modernos, embora se possa concebê-lo como *norma da razão*, o que lhe articula diretamente com a noção de lei. O direito é sempre bom, pois é objeto direto da justiça que, na situação aqui presente, é o sujeito (nominativo). A justiça pode ser vista como o sujeito, enquanto o direito, seu objeto direto. A justiça particular é o conjunto das ações e coisas exteriores. O justo aqui é o elemento que pode ser determinado de fora do ser humano. Por semelhança, dizemos que a “arte de achar o direito” também é objeto da justiça: a *iurisprudencia*.¹¹⁹

Outro ponto importante trabalhado por Soto em *De iustitia et iure*, que aqui merece alguma ênfase para o entendimento das questões em torno da Lei Natural é a distinção entre esta e *sindérese*¹²⁰ como ponto de partida para entendermos em que consiste as diferenças entre atos movidos por hábitos do intelecto prático. Para o filósofo, a Lei Natural não pode ser confundida com o hábito natural do indivíduo, pois, o hábito é uma qualidade, uma virtude da mente em aceitar (estar de acordo com) os princípios práticos da razão; já a Lei Natural é um ato, um princípio da razão que ordena ao bem. Dessa forma, “a *sindérese* é um hábito que contém em si a lei natural, posto que com sua virtude julgamos – os atos humanos em geral – a partir desse princípio”¹²¹. Soto conclui essa questão afirmando que, embora a lei natural esteja em nós em forma de hábito, os princípios práticos de tais atos é atributo da razão e não do hábito.

A lei natural, portanto, é um ato particular do intelecto que ordena as ações que tem o bem universal como fim. O mal e os vícios devem ser assim afastados de qualquer ato dirigido pela Lei Natural, uma vez que essa ordenação tem como

¹¹⁹ Ibid. p. 238

¹²⁰ Em termos gerais, a *sindérese* é um conceito trabalhado desde Aristóteles, modificado por Santo Tomás de Aquino e herdado deste por Domingo de Soto. Trata-se daquilo que é apresentado como o hábito natural. O termo foi introduzido na Filosofia Medieval e em latim através do texto *Glosa* de Jerônimo e Ezequiel e foi confundido inicialmente com um vocábulo grego denominado de *syneidesis* cujo significado é inexistente. No entanto, através dos vários debates na história da Filosofia Medieval, o termo *sindérese* ganhou seu significado e junto com isso, independência significativa para não ser confundido com o termo *Syneidesis*. Tomás de Aquino assim o define: Just as there is a certain natural habit of the soul whereby it knows the principles of speculative science, which we call the understanding of the principles, so too in the soul is there a certain natural habit of the first principles of actions, which are the natural principles of natural law; and this habit pertains to *synderesis* and exists in no other power than reason. (*De veritate*, q. 16, a. 1) apud Celano, Anthony, "Medieval Theories of Practical Reason", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/practical-reason-med/>>.

¹²¹ Ibid. p. 81.

motivador da ação o princípios racionais de uma ordem moral. Dessa forma, as leis humanas são derivadas da lei natural como uma extensão prática desta. Tal derivação pode ocorrer de duas formas:

[...]resta clara a distinção entre as duas formas de derivação da lei positiva humana a partir da lei natural: por *conclusão* e por *determinação*. Os preceitos jurídicos que expressam os princípios da ordem prática são derivados da lei natural mediante um processo análogo à dedução das conclusões demonstrativas: não são meras normas positivas, mas recebem sua força da lei natural, já que a matéria da qual tratam corresponde àquilo que a razão prática exige imprescindivelmente. A lei humana aqui apenas expressa algo que a própria razão conclui, atribuindo uma força institucional e proposicional aos atos humanos condizentes com o âmbito semântico dos preceitos da lei natural. As conclusões servem não só como ordenações do que é devido em razão da justiça legal, ou seja, daquilo que é exigido pelo bem da comunidade política universal, senão também como orientações para as condutas humanas, como normas da razão que se expressam em diplomas normativos oficiais e que conduzem os seres humanos aos fins necessários para a bem-aventurança.¹²²

2.2.3. *Dominium e os Direitos humanos*¹²³

A noção de direito Natural e das gentes desenvolvidas por Soto funciona como base fundamental para se desenvolver outras noções como a noção de *dominium* e *ius*. *dominium* pode ser entendido previamente como faculdade de exercer domínios sobre alguma coisa, através da justiça e da reta razão. A necessidade de desenvolver argumentos sobre o *dominium* na segunda escolástica, que se dá a partir do momento em que é colocada em dúvida a legitimidade do direito indígena sobre suas terras sob o falso argumento de que esses não possuíam razão e uma vez que não possuem razão, não podem ter domínio sobre qualquer coisa.

Autores como Vitória, Gerson, Mair e Gabriel Biel relacionam *dominium* e o *ius* como *faculdade de poder sobre si mesmo*. Tal posicionamento entende que a propriedade privada seria condição necessária para o reconhecimento da liberdade de um indivíduo, que por sua vez daria condições para que esse mesmo indivíduo

¹²² BOEIRA, M.P. Op.Cit. p. 241.

¹²³ Antes de me adentrar à teoria propriamente dita sobre *Dominium* e direitos humanos, vale dizer que esse termo não foi utilizado pelos Filósofos da Segunda Escolástica, embora o termo seja comumente utilizado para se referir aos temas sobre o direito das pessoas desenvolvidos por esses pensadores.

pudesse possuir outros direitos.¹²⁴ Soto, por outro lado, distingue *dominium* de *ius*. Para o filósofo, o *dominium*

[...]não oferta ao agente total autonomia. Não é direito facultativo *tout court*. Antes, condiciona a liberdade dos atos humanos à reta razão, de onde essa mesma liberdade adquire sentido. Ser livre pressupõe *dominium* sobre os próprios atos. O domínio em questão se mede e se alcança na proporcionalidade dos meios e na intenção reta de perseguir o fim almejado, tomando-o como bem adequado à relação estabelecida.¹²⁵

Dominium e ius tem uma relação estreita, porém, não podem ser equivalentes, pois, o primeiro diz respeito ao domínio do indivíduo sobre um objeto, isto é, o indivíduo racional tem o direito de tomar uma coisa qualquer para uso e fruto próprio desde que esse uso não fira a lei.¹²⁶ Pode-se dizer que é um tipo específico de direito que se aplica às ações livres de um indivíduo ordenadas pela razão, cujo fim é o bem comum. Dessa forma, o *dominium* está sob a orientação da prudência e da Lei e é, portanto, um atributo exclusivo do animal racional. Isso significa que, dentre outras coisas, ao defender suas terras e seus interesses por elas, os índios americanos provam sua racionalidade e suas capacidades de desenvolver ações voluntárias o que, conseqüentemente, os tornam sujeitos capazes de exercer o domínio humano. Logo, o direito às suas posses torna-se legítimo e incontestável.¹²⁷ Trata-se do *dominium rerum*, que significa o domínio de um indivíduo sobre alguma coisa, ou seja, direito de propriedade. Soto distingue ainda esse tipo de *dominium* do que ele denominou *dominium iurisdictionis*, que corresponde ao poder da autoridade política institucionalizada, cujo fim é regular as relações humanas e o direito natural e das gentes.¹²⁸

2.2.4. O conflito entre Liberdade e Escravidão

¹²⁴ Ibid. p. 244.

¹²⁵ Op.cit. p. 245.

¹²⁶ Cf. SOTO, D. Op.Cit. p. 110: “*Dominium est potestas seu ius proprium assumendi rem ad quemcumque usum qui non est prohibitum lege*”.

¹²⁷ Ibid. p. 245.

¹²⁸ Ibid. 245

Domingo de Soto considera que o homem foi criado à imagem e semelhança de Deus. Sendo assim, participa, de maneira imperfeita, dos atributos divinos, dentre esses atributos, encontra-se a liberdade. É claro que a teoria da participação trouxe inúmeros questionamentos entre os estudiosos não só da Filosofia Medieval, mas também da Segunda Escolástica. No entanto, nesse tópico, não discutirei as questões problemáticas em torno do conceito de liberdade. A intenção é tão somente apresentar, de forma sucinta, o conceito de Liberdade para Soto e como ele entra em conflito com a defesa que o filósofo faz da escravidão.

Seguindo Aristóteles, o ponto questionado por Soto é se há algum tipo de escravidão natural que pode ser conciliada com a liberdade humana, ou seja, é possível que um ser humano possa ser senhor de outro sem contradizer a sua teoria do *Dominium* e do que podemos interpretar hoje como a teoria dos direitos humanos? Na tentativa de justificar seu posicionamento, Soto inicia a argumentação trazendo uma distinção entre diferença cultural e diferença essencial entre as pessoas. Para ele, não é possível defender escravidão natural a partir da afirmação de que os seres humanos são diferentes em essência, pois, em sua concepção, todos os seres humanos são essencialmente iguais. As diferenças consistiriam então na cultura. No caso dos índios americanos, por exemplo, sua inferioridade em relação a um indivíduo espanhol é exclusivamente cultural já que eles não tinham acesso ao mundo exterior. Nesse sentido, a escravidão funcionaria como um instrumento educacional cujo objetivo era dar condições para que esse escravo indígena superasse sua inferioridade cultural.¹²⁹ Uma vez superada, ao obter total capacidade de exercer sua racionalidade de forma adequada, a escravidão deixaria de ser útil e o indivíduo deveria ser dela destituído. O que se percebe então é que Soto defende a escravidão enquanto atividade educativa, o senhor do escravo seria mais um tutor cuja função era educar o escravo e prepará-lo para as funções racionais, culturais, religiosas e sociais de uma sociedade. Uma vez alcançados tais objetivos, a escravidão deixaria de fazer sentido. Trata-se de uma escravidão temporária. Nesse caso, a escravidão natural não poderia pertencer ao direito natural, uma vez que esse direito garanta justamente a liberdade humana. Ele não pode garantir escravidão natural e liberdade humana ao mesmo tempo,

¹²⁹ Conf. PRATS, J.B. El pensamiento político de Domingo de Soto y su concepción de poder. Apud TELLKAMP, A.J. Esclavitud, Dominio y Libertad Humana según Domingo de Soto. **Revista Española de Filosofía Medieval**, 11(2004), p. 133.

colocando-se numa situação contraditória; também haveria certa dificuldade em situá-la ao *ius gentium*¹³⁰, tendo em vista a dificuldade de se justificar uma escravidão natural como parte da legislação humana (para ter validade internacional). A solução mais imediata encontrada por Soto para resolver o problema da escravidão se deu na reinterpretação do termo ‘escravidão’, ou seja, ele deveria ser convertido em uma instituição humana cujos objetivos seriam a “culturalização”¹³¹ e se distanciaria assim do conceito de *Dominium* e de qualquer forma castradora da liberdade. Bem, a partir dessa reinterpretação conceitual da escravidão, já não seria mais impossível situar essa escravidão no *ius gentium* e para garantir isso, o próximo passo do filósofo é recorrer a teoria da guerra justa para legitimá-la sem incorrer no risco de se contradizer com as questões em torno da liberdade.¹³²

Para efeitos de entendimento, a Teoria da Guerra Justa originou-se no pensamento de Cícero e posteriormente foi explorada por Santo Agostinho, Tomás de Aquino e Hugo Grotius. E na Segunda Escolástica por Francisco de Vitória e Francisco Soares, entre outros autores. De modo geral, em sua origem com Cícero, a teoria estabelece as condições que tornam uma guerra justa, ou seja: a) que a motivação para iniciar uma guerra seja justa e que haja antes a tentativa do diálogo (*jus ad bellum*) e b) que os tratados das ações durante uma guerra sejam respeitados, bem como os limites entre o combate implacável e o combate honroso, isto é, que as lutas tenham como princípio norteador as ações de não crueldade (*jus in bellum*).¹³³

Com a teoria da Guerra Justa, surgem questionamentos relacionados sobre a legalidade e a legitimidade da escravidão derivada da guerra. Se por um lado Soto tende a concordar com o dominicano Pedro de Palude que defende ser de direito de

¹³⁰ SOTO, D. Op.Cit. p. Apud TELLKAMP, A.J, p. 134. “É importante ressaltar ainda que para Soto, o Direito das gentes pertence ao direito positivo humano e não ao Direito natural.” conf. Soto el derecho de gentes pertenece al derecho positivo humano y no al derecho natural; véase Brett, S., *The Justification of Slavery: A Comparative Study of the Use of the Concepts of ius and dominium by Thomas Aquinas, Francisco de Vitoria and Domingo de Solo in Relationship to Slavery*, Ann Arbor 1987, p. 184.

¹³¹ Culturalização aqui é usado no sentido de ensinar uma cultura ao indivíduo, pois, ao defender tal posicionamento, fica claro que nem Soto nem os Espanhóis da época consideravam os costumes indígenas como uma cultura (diferente, mas um certo tipo de cultura). Daí não poder utilizar o termo ‘aculturação’ que tenta explicar a interação social resultante do contato entre duas culturas (ou mais). É o que os antropólogos chamam de interpenetração de culturas. Para um estudo mais aprofundado sobre os termos aqui trabalhados, conf. MELLO, L. G. **Antropologia Cultural – Iniciação, teoria e temas**. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 1991.

¹³² Cf. TELLKAMP, A.J. Op.cit. p. 135.

¹³³ Cf. MATTOX, John Mark. **Saint Augustine and the Theory of Just War**. New York: Continuum, junho, 2006.

quem ganha a guerra todos os bens móveis e imóveis, coisas e prisioneiros de guerra, por outro reconhece a fragilidade da afirmação por comparar pessoas e coisas sem nenhum critério. Tal posicionamento, aliás, foi duramente criticado por Bartolomé Albornoz (1519-1573), um historiador e jurista da Escola de Salamanca que considera o cativo algo moralmente errado, já que não se tem como saber quais foram as circunstâncias em que o escravo foi capturado o que implica questionar se a prisão do mesmo respeitou ou não os princípios da guerra justa. Ademais, uma vez que seres humanos não são coisas, é inadmissível que pessoas capturadas sejam tratadas como coisas passíveis de mudar de donos o que resulta, segundo Albornoz, numa discussão cujos argumentos a favor da escravidão enquanto consequência da guerra justa sejam insuficientes ou inválidos.¹³⁴

O argumento de Soto acerca da discussão parece plausível, mas não responde os questionamentos da discussão. Para ele, a escravidão na guerra justa é diferente da escravidão da guerra injusta. Enquanto essa última coloca o escravo em condição de humilhação, constrangimento e vergonha, na guerra justa os indivíduos capturados terão suas vidas poupadas, já que apenas Deus poderia tirar a vida de qualquer indivíduo, e seus donos jamais seriam donos de suas vidas, mas apenas fariam uso de seu trabalho. E é nesse ponto que Soto privilegia a vida sobre a liberdade, posição essa que foi invertida por estudiosos da modernidade onde a liberdade se apresenta como um valor superior a qualquer outro, incluindo a vida.¹³⁵

É preciso dizer que os argumentos de Soto são passíveis de refutação, dada a inconsistência nas suas definições de Cultura e Escravidão, bem como a contradição entre as teses que ele mesmo defende. No entanto, não me estenderei aqui nas críticas e nos contra-argumentos, pois, fugiria da intenção inicial estabelecida para o segundo capítulo que é apresentar de forma resumida um pouco das principais teorias elaboradas pelos filósofos da Segunda Escolástica a fim de ressaltar a importância das mesmas para a História da Filosofia e da Teoria dos Direitos Humanos. Desse modo, no último tópico tratarei de apresentar um dos mais proeminentes autores da Segunda Escolástica, a saber, Francisco Suárez.

¹³⁴ VÉASE A. Arte de los contractos, Valencia, Pedro Huete, 1573 f. 130vb, apud TELLKAMP, A.J. Esclavitud, Dominio y Libertad Humana según Domingo de Soto. **Revista Española de Filosofía Medieval**, 11(2004), p. 135.

¹³⁵ Ibid. p. 135

2.3 Francisco Suárez

Francisco Suárez é considerado por muitos como o mais importante filósofo da Segunda Escolástica, se não, certamente foi um dos mais importantes. Seu desenvolvimento teórico acerca da Metafísica e da Filosofia do Direito se apresenta na História da Filosofia como divisor de águas, influenciando toda uma geração posterior. Nascido em Granada, no ano de 1548, Suárez viveu e produziu teorias numa época de grandes transições e marcos históricos, trata-se da transição do poder religioso para o poder Estatal e o Movimento da Contrarreforma.¹³⁶

Podemos dizer que Suarez foi um exímio comentador da Obra de Tomás de Aquino mas não se reduziu apenas a comentador, estabeleceu teorias que ultrapassaram e contrariaram as teorias de Aquino, além disso, escreveu sobre Metafísica constituindo o primeiro tratado moderno sobre essa disciplina. Na Filosofia do Direito, Suárez inova quando reúne os estudos sobre as Leis e sobre o Direito numa única obra, o *Tratado das Leis e Deus Legislador*, escrito em 1612, criando assim a Teoria Geral do Direito onde Lei, Justiça e costume serão partes constituintes de um Tratado Geral. Além disso veremos que, graças a sua influência nominalista, a Teoria Geral do Direito será estruturada de forma diferente de seus antecessores, isso porque o filósofo não só atualiza a teoria do Direito para o seu tempo — se servindo dos acontecimentos teológico/político do momento para repensar o modelo da Filosofia do direito tratada pelos seus antecessores — como também introduzir novas bases teóricas, conciliando duas vertentes filosóficas da época, a saber, as vertentes intelectualista e voluntarista.

¹³⁶ A Contrarreforma foi um movimento disciplinar e moralizando da Igreja Católica contra o surgimento de novas doutrinas cristãs na Europa. Tais doutrinas surgiram como consequência da Reforma Protestante liderada por Martin Lutero. Dentre as ações da contrarreforma, vale ressaltar: a reativação do Tribunal do Santo Ofício (a Inquisição) que já havia matado e torturado milhares de pessoas no século XIII; a criação do *Index Librorum Prohibitorum*, uma lista de livros proibidos. O principal objetivo da contrarreforma era inibir o protestantismo e recuperar a força religiosa e política do catolicismo. Para um entendimento mais completo desse movimento, Conf. BOSSY, John. A Cristandade no Ocidente 1400-1700. Lisboa: Edições 70 e JEDIN, Hubert. Catholic Reformation or Counter-Reformation. In: LUEBKE, David M. (org.). The Counter-Reformation. Malden/ Oxford: Blackwell Publishing, 1999, p.19-46.

2.3.1. Intelectualismo versus Voluntarismo: os argumentos de Suárez sobre um e outro.

Primeiramente é necessário apresentar, de modo geral, as definições do intelectualismo e do voluntarismo, bem como seus principais argumentos para entendermos melhor o posicionamento de Francisco Suárez, que não é totalmente a favor de um ou outro. Suárez tenta conciliar as teses de ambos no intuito de dar uma nova saída ao debate, já que sua Teoria Geral do Direito depende, até certo ponto, dessa definição.

O movimento voluntarista defende que uma ação é errada e/ou criminosa porque Deus ordenou que ela fosse errada. Já o Intelectualismo defende que todas as coisas provêm de Deus (incluindo a Lei Natural) e isso é indiscutível. Assim como é indiscutível também que, ao criar o cosmo, Deus o fez com o propósito de ser bom, isto é, o objetivo final de todas as coisas — e também dos homens — é a bondade. No entanto, tal objetivo pode ser frustrado graças ao livre arbítrio humano que, por sua vez, pode impelir as ações para o mal. A tese intelectualista defende que, uma vez criada todas as coisas, suas ações e consequências atingem suas finalidades conforme suas naturezas, o que tornaria Deus um Criador, mas não um legislador. A principal crítica do Voluntarismo à essa posição intelectualista é que, se Deus não legisla, depois da criação Ele seria completamente dispensável, já que o curso de todas as coisas se daria de modo natural e autônomo. No entanto, os intelectualistas se defendem e contra-argumentam que, se Deus mudar a ordem daquilo que por ele já foi criado, emitindo assim duas ordens contraditórias sobre a mesma criação, Ele também se tornaria um Ser contraditório e não é possível que Deus seja contraditório porque Ele é perfeito.¹³⁷

É diante desse debate que Suárez se posiciona tentando extrair o melhor de cada movimento para fundamentar sua Teoria sobre os direitos. Suárez concorda com o argumento intelectualista de que, aquilo que o voluntarismo chama de limitação divina, na verdade trata-se de uma autolimitação a fim de evitar a contradição divina de emitir duas ordens contraditórias. Além disso, o autor defende que a maldade não depende de Deus, pois, ela existe em si mesma independente da vontade Divina. Em

¹³⁷ Cf. MACEDO, P.E.V.B. O Fundamento do Direito Internacional em Francisco Suárez. In: Arno Dal Ri Jr; Ricardo Sontag; Paulo Potiara de Alcântara. (Org.). **Teoria e História do Direito Internacional**. 1ed. Florianópolis: CONPEDI 2014, 2014, v. (?), p. 136-162.

outras palavras, o que Suárez defende é que Deus Criou as coisas de um certo modo que nem mesmo Ele pode mudar, pois, isso seria negligenciar a natureza de sua própria obra.

Quando se trata das teses voluntaristas, Suárez se coloca à favor da mesma em alguns aspectos. Segundo ele mesmo, “se, por um possível, não existissem nem a lei eterna, nem Deus, ainda assim querer dar ao próximo o que lhe pertence seria justo.”¹³⁸ Segundo Macedo¹³⁹ essa frase se apresenta como uma variante do que se convencionou em Grócio como *hipótese impiíssima*.¹⁴⁰ Para Suárez, a lei é um preceito geral, justo e estável. Mas ela é também composta por outras características que a aproxima ainda mais do voluntarismo. Primeiro que, embora a Lei obrigue e force o indivíduo à uma ação ou a uma omissão, o que decide a ação ou a omissão é a vontade do indivíduo. E nesse caso, o intelecto apenas mostra a necessidade de um ou de outra, mas o que permite à ação ou à omissão é o princípio da vontade. Outra característica que merece ser mencionada aqui é a função do legislador. Guiado pela prudência ele é essencialmente responsável pela escolha da Lei que melhor atenda o bem comum e conseqüentemente, é o responsável por sua promulgação. Embora ele tenha a consciência, guiado pela prudência, de que a Lei deve ter como objetivo o bem coletivo, é por um ato da vontade que ele a escolhe e a promulga.¹⁴¹

Suárez entende que a vontade e o intelecto tem funções muito bem definidas enquanto participantes das Leis eterna, natural e humana. Mas em nenhum momento defende que a vontade e a autonomia de um soberano se sobreponha ao Direito Natural e ao eterno. Isso porque,

A força não faz a lei. É claro que o autor sabe que o soberano pode acabar por emitir decretos iníquos que atentem contra a lei natural. Mas ele não aceita que esses decretos possam ser considerados verdadeiras leis. Esse

¹³⁸ SUÁREZ, F. *Corpus Hispanorum de Pace*, XIII, 1971, pp. 210-215 apud MACEDO, P.E.V.B. O Fundamento do Direito Internacional em Francisco Suárez. In: Arno Dal Ri Jr; Ricardo Sontag; Paulo Potiara de Alcântara. (Org.). **Teoria e História do Direito Internacional**. 1ed. Florianópolis: CONPEDI 2014, 2014, v. (?), p. 141. Segundo Macedo, “A citação foi extraída de um manuscrito de 1581 intitulado *De actibus humanis et de via et ratione consequendi ultimum finem, iuxta ordinem doctrinae divi Thomae in Prima Secundae, quaestione sexta, ubi incipit agere de voluntario et involuntario* reproduzido no *De Legibus* do *Corpus Hispanorum de Pace*”

¹³⁹ Ibid. p. 141.

¹⁴⁰ A hipótese impiísta defendida por Hugo Grocio (1583-1645) — filósofo e jurista, foi considerado por muitos um dos filósofos mais influente na constituição do Direito Internacional — sugere que, uma vez criado por Deus, o Homem terá vocação natural para a vida social e para o direito natural. Conf. GROTIUS, Hugo. O direito da guerra e da paz. Ijuí: Unijuí, I vol, 2004, p. 41

¹⁴¹ MACEDO, P.E.V.B. Op.cit. p. 142.

comportamento do soberano pode ensejar a desobediência civil e, até mesmo, o regicídio[...]¹⁴²

2.3.2. O papel intermediário do *ius gentium* na Teoria Geral do Direito de Suárez

O tema sobre *ius gentium* é tratado em várias obras do Suárez: *De iustitia Dei* (1598), *De Opere sex dierum* (1600), *De Legibus* (1601-1603), *De immunitate* (1607), *De statu religionis* (1608) e *Magna Opus* (1612), sendo que nessa última o assunto é tratado de forma mais ampla e sistemática.

Em Suárez, o Direito das gentes (*ius gentium*) desempenha um importante papel na constituição teórica de sua Filosofia do Direito. Isso porque as leis que regem a humanidade — eterna e humana — precisam ser vinculadas para que o divino possa ter validade na vida cotidiana do homem em geral. Isso significa que o *ius gentium* trabalha como um conciliador entre a lei positiva e a lei divina. Mas qual seria a real necessidade de um conciliador entre essas duas leis se podemos pensar a lei positiva como extensão da lei divina? Para Suárez, a lei positiva não é só uma extensão normativa da lei divina, mais que isso, ela pode modificar a lei divina e se moldar às necessidades de cada sociedade conforme sua cultura e seu tempo. Nesse caso ela é variável e temporal ao passo que a lei natural não pode ser tão variável quanto a lei civil. E é aí que entra o papel conciliador do *ius gentium*, pois, ele surge por um consenso da vontade do povo em consonância à sua capacidade de fazer com que aquilo que foi consentido pelo povo tenha validade universal, independente das mudanças de leis do Estado. O *ius gentium* cumpre, na Filosofia do Direito de Suárez, um papel muito semelhante ao papel que o *equitativo* cumpre na ética de Aristóteles¹⁴³, isto é, “suavizar a rigidez do direito natural, mas sem recair na flexibilidade do direito positivo”.¹⁴⁴

¹⁴² Ibid. p. 143. Vale dizer ainda que Suárez desenvolve o tema sobre desobediência civil em sua obra *Defensio Fidei Catholicae et Apostolicae adversus Anglicanae sectae errores*.

¹⁴³ Segundo Aristóteles em sua Ética a Nicômaco: “o equitativo é justo, porém não o legalmente justo, e sim uma correção da justiça legal. A razão disto é que toda lei é universal, mas a respeito de certas coisas não é possível fazer uma afirmação universal que seja correta. Nos casos, pois, que é necessário falar de modo universal, mas não é possível fazê-lo corretamente, a lei considera o caso mais usual, se bem que não ignore a possibilidade de erro. E nem por isso tal modo de proceder deixa de ser correto, pois o erro não está na lei, nem no legislador, mas na natureza da própria coisa, já que os assuntos práticos são dessa espécie por natureza. Portanto, quando a lei se expressa universalmente e surge um

Nesse sentido, embora o *ius gentium* se assemelhe em muitos pontos ao Direito Natural, ele também carrega características do Direito Civil. Mas não é recomendável que haja essa confusão, tendo em vista que o *ius gentium* possui características muito particulares. A primeira dela é que, embora *ius gentium* e *ius naturae* sejam comuns aos seres humanos e seus objetivos sejam semelhantes, o primeiro não carrega o status da universalidade, isto é, o *ius gentium* não pode ser imutável como o *ius naturae* porque ele precisa ser adaptativo à comunidade. Se por um lado, o direito natural ordena o que é essencialmente bom e essencialmente mal e tal ordenação vale para todos os povos sem incorrer na mutabilidade, no caso do direito das gentes ele pode ter pontos passíveis de serem revogados para melhor atender as necessidades do povo sem incorrer num ato ilícito. Isso leva Suárez a concluir que o direito das gentes é humano e positivo.¹⁴⁵ E é justamente esse o ponto em que Suárez, discípulo e admirador de Tomás de Aquino, se distancia de seu mestre:

Para o Aquinate, o direito das gentes decorre do direito natural *per conclusionem*, como teoremas derivados de um axioma, e o direito civil *per determinationem*, como formas abstratas que se materializam em algo particular – v.g., como um arquiteto guarda em sua mente a noção de “casa” e a usa como modelo para construir a casa concreta. Suárez não concorda com isso, porque os preceitos de *jus gentium* não se instituem por meio de um raciocínio absolutamente necessário, mas aceita que se encontrem mais próximos do direito natural do que o são os do direito civil. Essa maior proximidade se deve a impulsos de uma *instigante natura*, a natureza instiga isso. Não ocorre nenhuma quebra entre os direitos natural e das gentes. A vontade humana concorre na criação desse direito apenas como causa eficiente. Se, por um lado, o *jus gentium* rege o trato entre as nações de uma maneira não-imprescindível, por outro, ele, além de ser muito próximo ao *jus naturae*, apresenta-se bastante conveniente e proveitoso para a **natureza** de uma humanidade dividida em diferentes Estados.¹⁴⁶

caso que não é abrangido pela declaração universal, é justo, uma vez que o legislador falhou ou errou por excesso de simplicidade, corrigir a omissão[...]. Por isso o equitativo é justo, superior a uma espécie de justiça — não à justiça absoluta, mas ao erro proveniente do caráter absoluto da disposição legal. E essa é a natureza do equitativo: uma correção da lei quando ela é deficiente em razão da sua universalidade.[...]Torna-se assim bem claro o que seja o equitativo, que ele é justo e é melhor do que uma espécie de justiça.” Cf. *Ética à Nicômaco*. 4 ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991. 11376. p. 136-137. (Coleção Os Pensadores).

¹⁴⁴ MACEDO, P.E.V.B. Op.cit. p. 144.

¹⁴⁵ Ibid. p. 148.

¹⁴⁶ Cf. ROMMEN, Heinrich. **La Teoria del Estado y de la Comunidad Internacional en Francisco Suárez**. Tradução para o espanhol de Valentin Garcia Yebra. Buenos Aires; Madrid: Facultad de Derecho y Ciencias Sociales y Instituto de Derecho Internacional; Instituto Francisco de Vitória y Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1951. (Colección de Obras Maestras de Derecho Internacional, v. 1).

A segunda característica do *ius gentium* o difere do Direito civil, ou seja, esse último tem validade para um reino, uma comunidade específica, ele é pensado a partir das necessidades dessa comunidade específica — e não pensado para toda a humanidade — e não tem nenhuma obrigatoriedade de ser válido para todas as comunidades, embora, haja muitas coincidências entre leis de diferentes reinos/Estados. Já o direito das gentes, não é universal como o direito natural, mas é comum à todos; não é uma lei escrita e instituída formalmente pelo legislador, mas tem validade semelhante, não se limitando a um território/Estado/reino. A dificuldade dessa questão, como o próprio Suárez sugere é que, para ter validade universal e vigorar igualmente para todos os povos, o direito das gentes teria que gerar o consenso de todos os homens, no entanto, quem cria a lei é o ato da vontade. Logo, como reivindicar uma vontade comum e idêntica de todas as pessoas? Nas palavras do filósofo, “não é frequente que todos os povos acordem em matérias que dependem da opinião e livre vontade dos homens. É comum para os homens que haja quase tantas inclinações e pareceres como cabeças.”¹⁴⁷ Para resolver esse impasse, Suárez defende que o consenso de todos esses povos para que o *ius gentium* pudesse ter validade comum, *como se* fosse universal — e não propriamente universal, porque dispensaria uma autoridade acima da nação, o que já configuraria uma lei positiva e o direito das gentes continuaria um jogo livre com a mutabilidade, usando-a conforme a necessidade — só pode ser obtido por meio do *costume*. Nesse caso, o costume seria um consentimento não formal entre as pessoas, um direito originário do povo, acordado por suas vivências e relações, um pacto entre nações/Estados/Reinos que interferiria, inclusive, nas relações diplomáticas e comerciais:

No caso dos contratos, a sua forma concreta pertence ao direito civil, e o seu cumprimento decorre de uma obrigação natural, mas a liberdade de firmar acordo comercial com um Estado não-inimigo provém do direito das gentes. De fato, nada obsta que uma nação decida viver isolada, mas este ramo estabeleceu a liberdade comercial, e constituiria uma violação proibi-la sem causa justificada.¹⁴⁸

¹⁴⁷ Cf. SUÁREZ, Francisco. *Tractatus de legibus, ac Deo Legislatore in decem Libris distributus*. II, 19,5 apud MACEDO, P.E.V.B. O Fundamento do Direito Internacional em Francisco Suárez. Op.cit. p. 149.

¹⁴⁸ Ibid. p.150.

Cumpra salientar ainda que, para Suárez, a liberdade — no sentido do livre arbítrio — será sempre um critério importante para que o indivíduo seja submetido às leis — a qualquer uma delas —, pois, ela detém a função de ordenar certos tipos de comportamentos o que significa dizer que apenas um indivíduo que tenha liberdade para desobedecê-la pode ser comandado por ela. Justamente por isso, as leis não podem ser direcionadas aos animais irracionais e aos seres inanimados.

2.3.3 O ius inter gentes e o ius intra gentes

O *ius inter gentes* e *ius intra gentes* são termos que aparecem no direito romano e nos institutos de Santo Isidoro antes mesmo de Suárez¹⁴⁹. Mas é na teoria suareziana que a distinção desses termos acontece de forma mais clara e concisa, pois, ele quer evitar justamente a confusão entre direito das gentes e direito natural, confusão essa presente desde o direito romano.

Para Suárez, o *ius inter gentes* ou entre as gentes é todo o direito que permeia as nações e os acordos que elas fazem entre si. Ele tem um papel fundamental nas relações dessas comunidades porque se insere como um conciliador de interesses, uma convenção informal responsável por acordos comerciais entre nações, acordos de guerra e até sobre o direito de escravizar os prisioneiros de guerra. Difere obviamente do direito civil porque não é um acordo estabelecido mediante alguma reunião entre nações ou assembleias, ele nasce da tradição histórica de modo gradativo e contínuo e por isso, é quase um Direito natural, a diferença é que o *ius inter gentes* pode ser mudado mediante um novo consenso entre as nações, caso seja necessário. Nesse sentido, ele se aproxima do que hoje conhecemos como Direito Internacional.¹⁵⁰ Já o *ius intra gentes* ou entre as gentes, tem uma extensão menor do que o anterior, porque

¹⁴⁹ Segundo Macedo, o *ius gentium* do direito romano e nos institutos ligados a Santo Isidoro era usado em dois sentidos distintos: a) *ius gentium propiissime dictum*: que estava mais próximo do *ius inter gentes* e se caracterizava como um direito que se manifesta nas relações de quase todos os povos em suas mais variadas relações. B) *ius gentium per similitudinem*: que se inseria melhor no chamado *ius intra gentes* e se manifestava como uma lei ser cumprida pelo Estado dentro do seu território. Conf. MACEDO, P.E.V.B. Op.cit. p.150.

¹⁵⁰ SUÁREZ, Op.cit. p. 151.

sua função é estabelecer o consenso entre as pessoas que estão sob a jurisdição de um mesmo estado, isto é, pessoas que estão sob um mesmo Direito Civil.¹⁵¹ Sendo assim,

O *jus intra gentes* é modificado tal como o direito civil, e qualquer república ou reino pode decidir pela conveniência dessa revogação de acordo com os seus procedimentos internos e por sua própria autoridade. Cumpre salientar que essa alteração é sempre parcial: cada Estado deve promover a sua decisão por conta própria. Como se trata de um direito interno, uma ação única de mudança não consegue esse intento.¹⁵²

Um ponto importante a ser destacado nessa discussão é que Suárez considerava qualquer modificação no *ius inter gentes* muito mais difícil de se realizar do que qualquer mudança no *ius intra gentes*. Isso porque, em sua época, haviam inúmeras dificuldades práticas de deslocamento para que os líderes das diferentes nações pudessem se reunir. Além disso, a linguagem seria uma grande barreira para que essas comunidades encontrassem um consenso para alterar o conteúdo desse direito.¹⁵³ Arriscaria dizer que hoje, analisando a nossa sociedade atual, o *ius inter gentes* tem mais chances de ser acordado que o *intra gentes*. Dado que os interesses e acordos internacionais acontecem com certa frequência e fluidez (salvo exceções de alguns países), além disso, o desenvolvimento tecnológico conquistada pela humanidade, com o tempo facilitou tanto a comunicação — a ponto da linguagem não ser mais uma barreira — como a locomoção de uma nação à outra. Já o *intra gentes*, que tem no costume a sua principal atividade consensual, hoje em dia teria mais dificuldades de mutabilidade, tendo em vista que, muito do que era dito e feito há alguns anos atrás e atualmente foi criminalizado pela lei civil, não foi bem recebido por toda a população, sendo que, em alguns casos, parte da população consideraram a instituição dessas leis um erro. Isso nos mostra que, quando Suárez defendeu a mutabilidade — não a modificação total, vale lembrar — dos *ius gentium*, ele já entendia, naquela época, que a história se insere num movimento constante de transformações e que por isso, a imutabilidade dos *ius gentium* afetaria o desenvolvimento dessas sociedades e as relações entre as pessoas.

¹⁵¹ MACEDO, P.E.V.B. Op.cit. p. 152.

¹⁵² Op.Cit. p. 152.

¹⁵³ SUÁREZ, F. Op.cit. p.153.

2.3.4 O que fundamenta o *ius gentium* enquanto Direito internacional?

Suárez defende em seu *De Legibus* que, embora exista vários reinos, Estados e nações, todas elas são compostas por pessoas, seres-humanos que, por sua vez, compõem uma certa unidade política e moral. Por mais independentes e perfeitas sejam algumas nações, Estados, monarquia ou república, em algum momento eles vão precisar de ajuda, associações, acordos e intercâmbios. Portanto, não tem como uma nação subsistir isolada a partir de uma autonomia absoluta.¹⁵⁴

É fato que Suarez sempre estivera atento às mudanças políticas de seu tempo, acompanhando o desenvolvimento que as grandes navegações trouxeram tanto para a economia quanto para a cultura dos povos, bem como as discussões éticas e políticas que envolviam esse marco histórico. Ele sabia, por experiência, que a sociabilização das nações eram importantes para o comércio e uma vez instituídas, todas as modalidades do Direito seriam imprescindíveis para que os acordos entre as nações ocorressem da melhor forma possíveis sem incorrer em guerras, pois é claro que a guerra só seria necessária depois de todas as tentativas de acordo possíveis. E é justamente por tudo isso, que o filósofo utiliza-se de uma metáfora que ilustra perfeitamente bem sua noção de comunidade internacional:

Suárez concebe, pois, a humanidade como uma árvore que se ramifica em diversos Estados. Ocorre que, entre estes, haveria uma unidade quase política e moral, como uma reminiscência do tronco do qual todos eles constituem ramos. E essa unidade – informa o autor – transcende aquela imposta pela biologia, aquela imposta pelo fato de sermos todos seres humanos. Suárez ilustra essa ligação com o preceito natural do amor e da solidariedade. A ideia racional da comunidade universal primeira subsiste e parece cobrar um retorno a ela própria. O fundamento do direito das gentes suareziano reside na maior virtude teologal: a Caridade.¹⁵⁵

E aqui surge um novo conceito para fundamentar o *ius gentium* internacional que é a *caridade*. Para Suárez, o que aproxima as pessoas de Estados, cidades, nações e/ou reinos diferentes é a solidariedade, a misericórdia, a vontade de ajudar uns aos outros, que pode ser resumido na caridade espontânea.

¹⁵⁴ Ibid. p.156.

¹⁵⁵ Ibid. p. 157.

Segundo Macedo¹⁵⁶, o que fundamenta o Direito natural é a obediência à Deus; ao passo que o fundamento do Direito civil é a obediência ao soberano. O *ius gentium* se encontra entre o direito civil e o natural, entre o divino e o terreno e a caridade, enquanto fundamento do Direito das gentes corresponde ao Segundo mandamento de Cristo, a saber, o amor ao próximo. Dessa forma, o status jurídico do *ius gentium*, bem como sua validade para toda a humanidade continua assegurada pelo *costume*. Logo, “o direito das gentes não requer a vontade dos Estados para existir. Ele existe antes do aval destes”.¹⁵⁷

2.4 Síntese sobre as contribuições da Segunda Escolástica para a posteridade

É fato que a Segunda Escolástica foi um período histórico de grande importância, onde alguns debates suscitados ali deram origem a outras muitas teorias que influenciarão não só a Filosofia, mas o Direito e a Economia. A Escola de Salamanca, em especial, levantou importantes questões sobre a guerra justa e a escravidão que modificou profundamente as teorias medievais tradicionais. No campo da Economia, os filósofos da Segunda Escolástica foram responsáveis por implantar uma teoria econômica com bases na Lei Natural, priorizando assim aspectos menos liberais e introduzindo uma visão mais ética sobre o lucro¹⁵⁸. No entanto, alguns estudiosos defendem que, no final da Segunda Escolástica, essa visão mudou, tornando-se mais racional e estratégica. Segundo Marjory Grice-Hutchinson, a contribuição da Escola de Salamanca para a teoria monetária foi:

¹⁵⁶ MACEDO, P.E.V.B. Op.cit. p. 157.

¹⁵⁷ Op.cit. p. 159.

¹⁵⁸ IZBICKI, T. e KAUFMANN, M. The Stanford Encyclopedia of Philosophy: School of Salamanca. Center for the Study of Language and Information (CSLI), Stanford University, p. 2019, summer 2019. <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/school-salamanca/>>. Access in 2019/05/20.

sua formulação de uma teoria psicológica do valor aplicada a bens e dinheiro, à teoria quantitativa e a uma teoria do câmbio que se assemelha à moderna teoria da paridade do poder de compra.¹⁵⁹

Questões relativas à troca, oferta e demanda também foram exploradas pela Segunda Escolástica. O jurista Martín de Azpilcueta¹⁶⁰ escreveu sobre a inflação do século XVI, defendeu que a troca do dinheiro como mercadoria não era antinatural nem imoral — contrariando teorias Aristotélicas e boa parte dos autores de Salamanca — e defendeu o intercâmbio entre Estados por meio da troca de moedas.¹⁶¹

Embora, aparentemente os autores da Escola de Salamanca possam ser vistos como defensores de elementos econômicos liberais, a visão que eles tinham de mercado pode ser assim definida: “O mercado era antes de tudo um lugar físico no qual pessoas reais se reuniam. Essas pessoas possuíam uma consciência moral que também fazia parte do processo econômico”.¹⁶²

No campo do Direito e da Política, a Escola de Salamanca foi a responsável por desvincular o *ius gentium* do direito natural, o que contribuiu significativamente para o que hoje entendemos por Direito Internacional e Direitos Humanos. Além disso, foi na Segunda Escolástica que surgiram os primeiros indícios do que também é conhecido hoje como Direito Subjetivo¹⁶³.

Até mesmo no campo da ciência, ao divergir de Aristóteles, Soto elaborou a teoria dos corpos em queda, o que resultou numa teoria que atualmente é aceita como a precursora da ideia moderna de mecânica, influenciando, inclusive Galileu:

¹⁵⁹ GRICE-HUTCHINSON, M. **The School of Salamanca, Readings in Spanish Monetary Theory 1544–1605**, Oxford: Clarendon Press. 47-8. 1952. “in its formulation of a psychological theory of value applied to both goods and money, of the quantity theory, and of a theory of foreign exchange that closely resembles the modern purchasing-power parity theory”. 1952.

¹⁶⁰ Azpilcueta, Martín de [1491–1586], 1549 [2014], **Em Intercâmbio: Um Comentário Adjudicativo**. Jeannine Emery (trad.), Grand Rapids, MI: Christian's Library Press.

¹⁶¹ GRICE-HUTCHINSON, M. Op.cit. 47-8.

¹⁶² Cf. LASHERAS, A., **Luis de Molina's De iustitia et iure: Justice as Virtue in an Economic Context**, Leiden: Brill. 2011.

¹⁶³ IZBICKI, T. e KAUFMANN, M. The Stanford Encyclopedia of Philosophy: School of Salamanca. Conf. Op.cit. p. 47-8.

Divergindo de Aristóteles, Soto desenvolveu teorias que foram descritas (Duhem, 1913, 555-562) como precursoras da moderna ideia de mecânica. Sua teoria dos corpos em queda era bem conhecida dos estudiosos jesuítas, que a circulavam através de seus escritos. Como jovem estudante, Galileu provavelmente foi exposto a essas ideias, o que influenciou sua abordagem das leis físicas que governam o universo (Wallace, 1981 e 2004). As teorias de Galileu sobre corpos em queda eclipsaram as de Soto, enquanto suas observações astronômicas ajudaram a criar um ambiente intelectual heliocêntrico e não-aristotélico.¹⁶⁴

Bem, vimos ao longo desse capítulo que a Segunda Escolástica foi um período primordial na história da Filosofia e de outras áreas, graças ao fecundo desenvolvimento teórico nos mais variados campos. Ficou claro também, no decorrer do capítulo, que Aristóteles e conseqüentemente, Tomás de Aquino, foram as grandes fontes para o desenvolvimento teórico do período. Mas no terceiro capítulo, pretendo dar ênfase a um outro campo do conhecimento que também foi fortemente influenciado pela Segunda Escolástica: trata-se da Filosofia da Linguagem e da Semiótica. E nesse sentido fica claro que, uma das principais fontes dessas teorias seria Santo Agostinho e sua extensa elaboração teórica acerca da Linguagem e dos signos. Vimos essa elaboração teórica no primeiro capítulo, quando abordei a Filosofia da Linguagem em Santo Agostinho. Como a intenção era estabelecer como essa Filosofia da linguagem foi recebida na Segunda Escolástica, fez-se necessário trazer uma abordagem mais histórica do período, para que o entendimento dessa recepção à Santo Agostinho ficasse o mais claro possível. Isso porque, junto com a recepção da Filosofia de Agostinho, pretendo demonstrar que as motivações do mestre de Hipona e da Segunda Escolástica em elaborar uma Filosofia da Linguagem são completamente diferentes, mais que isso, o momento histórico em que foram escritas são completamente distinto. Logo, é preciso traçar alguns paralelos entre uma e outra, justificando não só essas motivações, mas também o motivo que fez com que

¹⁶⁴ Ibid, p. 47-48. "Diverging from Aristotle, Soto advanced theories that have been described (Duhem 1913, 555-562) as forerunners of the modern idea of mechanics. His theory of falling bodies was well known to Jesuit scholars, who circulated it through their writings. As a young student, Galileo was probably exposed to these ideas, which influenced his approach to the physical laws governing the universe (Wallace 1981 and 2004). Galileo's theories about falling bodies eclipsed Soto's, while his astronomical observations helped to create a heliocentric and un-Aristotelian intellectual milieu, in which many ideas of the School of Salamanca were regarded as obsolete."

Agostinho elaborasse algo muito mais simples do que foi elaborado posteriormente na Segunda Escolást

3. A RECEPÇÃO DA FILOSOFIA DA LINGUAGEM DE SANTO AGOSTINHO NA FILOSOFIA DE JOÃO DE SÃO TOMÁS¹⁶⁵

Desde a antiguidade diversas escolas e autores trataram sobre o conceito de signo, bem como sua natureza, função e classificação. Desde os Sofistas, quando trataram sobre linguagem, gramática e retórica, passando por Platão, cujas discussões se desenvolvem, principalmente, em sua obra *Crátilo*, que oferece um caráter teórico naturalista à linguagem até Aristóteles que oferece uma teoria contrária a de Platão. Para o estagirita, o signo linguístico é arbitrário ou cultural, mas, jamais natural, como defendia Platão. Em seu *Peri hermeneias* ou *Da Interpretação* expõe que um signo linguístico significa a coisa ou o objeto através de ideia mental de conceito, é um instrumento da comunicação na sociedade. Já os Estoicos, segundo estudiosos como Maurício Beuchot, foram os primeiros a sistematizarem uma semiótica propriamente dita. Foram eles os responsáveis por introduzir outros elementos, além do signo, como: significado ou sentido (*semainómenon* ou *léktón*) e denotação, referência ou objeto físico (*tyñjanon* ou *pragma*).¹⁶⁶

Para Sexto Empírico:

Los de la Estoa dicen que estas três cosas están relacionadas: lo significado (*semainómenon*), lo significante (*semainon*) e el objeto (*tyñjanon*). El significante será el sonido mismo, por ejemplo el [sonido] “Dión”; lo significado, la cosa misma que se manifiesta mediante [este sonido] y que nosotros captamos como coexistente con nuestra mente, [mas] que los bárbaros no aprehenden por más que oigan el sonido; el objeto es, en cambio, lo que existe en el exterior, por ejemplo Dión mismo. De éstos [tendrán] que ser corporales dos, a saber: el sonido y el objeto, y uno no

¹⁶⁵ Alguns estudiosos preferem se referir aos estudos sobre os signos e representação da Filosofia Medieval como Semiótica. No meu caso, optei por Filosofia da Linguagem porque pretendo, nesse capítulo, não só demonstrar as aproximações e distanciamentos entre as teorias semióticas de Agostinho e a Semiótica desenvolvida por Soto e João de São Tomás, mas também demonstrar os problemas filosóficos em que elas estão inseridas no período histórico/filosófico de cada um. Além disso, pretendo apresentar as motivações que levaram cada um a escrever sobre Semiótica e nesse sentido, veremos que há outras questões filosóficas inseridas, como é o caso da Dialética Agostiniana.

¹⁶⁶ Conf. BEUCHOT, M. **La Semiótica: Teoría del signo y el lenguaje en la historia**. México: FCE, 2004.

corporal, a sabe: la cosa significada, el lékton, que será [además] verdadero o falso.¹⁶⁷

Cabe ainda dizer que, a teoria do signo estoica trata do signo em geral e não apenas do signo linguístico. Além disso, os estoicos defendem que o signo deve ser material o que exclui os signos mentais, tais como os conceitos. Segue-se disso que o esquema de significação válido para todo signo é muito parecido ao esquema de Frege e outros modernos como Carnap.

[...]además del signo, hay un sentido (lékton), y una denotación o referencia, que es el objeto. Inclusive, al igual que para Frege, el sentido o lékton es una entidad platónica, que tiene una subsistencia ontológica especial, irreductible al mundo físico al mundo psíquico o del pensamiento.¹⁶⁸

Esse pequeno e resumido esboço sobre a semiótica antiga tem o intuito apenas de situar as fontes de Santo Agostinho, pois, foram as suas principais influências na gênese de sua Teoria da Linguagem e da Semiótica. Como visto no primeiro capítulo, os estudos dos signos, para Santo Agostinho, foram fundamentais para as questões relativas ao ensino e à aprendizagem terrena e para fundamentar o ensino que advém do Mestre interior que é Deus.

Entre Santo Agostinho e a Segunda Escolástica houve um expressivo desenvolvimento do tema às obras de Roger Bacon, Tomás de Aquino, Duns Scotus, Raimundo Lúlio e Guilherme de Ockham. No entanto, algumas das definições dadas por Agostinho, como é o caso da definição do Signo, foram mantidas e exploradas com algumas diferenças teóricas entre esses autores. Nenhum deles negou a influência de Agostinho e sua importância para o desenvolvimento do tema, ao contrário, Agostinho foi considerado por estudiosos como Todorov¹⁶⁹ como o primeiro autor a apresentar uma verdadeira teoria semiótica, pois, embora seus interesses fossem

¹⁶⁷ EMPIRICUS. S. Adverus Mathematicos, VIII 11. Apud BEUCHOT, M. La Semiótica: Teoría del signo y el lenguaje en la historia. p. 16.

¹⁶⁸ BEUCHOT, M. Op.Cit. p.16.

¹⁶⁹ Conf. Todorov, Tzvetan, 1980, **Simbolismo e Interpretação**, Lisboa: Edições 70 e Todorov, Tzvetan, 1979, **Teorias do Símbolo**, Lisboa: Edições 70.

religiosos não deixou de explorar os mais diversos campos do conhecimentos como a Filosofia da Linguagem.¹⁷⁰

Ao referir ao século de ouro Espanhol é comum a afirmação de que Santo Tomás de Aquino foi o principal influenciador dessa escola, o que é inegável. No entanto, no campo da Semiótica, verifica-se que Agostinho foi um grande influenciador dessas teorias na Filosofia de Domingo de Soto e João de São Tomás. Pode-se dizer que a Filosofia da Linguagem de Santo Agostinho foi a base do desenvolvimento teórico desses filósofos acerca da Semiótica. No entanto, é claro que as motivações que levaram Agostinho a estabelecer uma Teoria Semiótica e da Linguagem são completamente diferentes das motivações dos Filósofos da Segunda Escolástica. E, essa diferença motivacional ficará clara ao longo do texto, o que justificará, inclusive, os motivos pelos quais Agostinho não foi teoricamente além, como fizeram seus sucessores, do que ele próprio estabeleceu como suficiente para seus objetivos filosóficos e teológicos. Outro ponto importante sobre isso é que a bagagem teórica sobre o tema antes de Agostinho é muito menor se comparada com tudo que foi amplamente desenvolvido até a Segunda Escolástica. Isso fará toda a diferença para a Semiótica que foi desenvolvida na Segunda Escolástica.

Antes de traçar qualquer aproximação entre Agostinho, Domingo de Soto e João de São Tomás, pretende-se expor como foi feito no primeiro capítulo com Santo Agostinho - as teorias Semióticas de Domingo de Soto e João de São Tomás - tentando situá-los nos marcos históricos de sua época, apresentando suas influências e contribuições para toda uma geração filosófica. Depois disso, pretende-se, ainda, apresentar uma crítica bastante pontual feita a Santo Agostinho por esses filósofos para, então, apresentar os argumentos que justifiquem as motivações teóricas de Agostinho para estabelecer uma estrutura semiótica que foi a principal fonte de muitos filósofos posteriores a ele.

3.1 O contexto semiótico da Segunda Escolástica: algumas considerações sobre Agostinho e Tomás de Aquino

¹⁷⁰ FIDALGO, 2005, p. 33.

Sempre se considerou que Charles W. Morris foi o primeiro sistematizador da semiótica de tempo atual, tendo Charles Sanders Peirce como seu predecessor e John Locke, por sua vez, antecessor de Peirce. No entanto, anterior a Locke e entre os escolásticos há teorias semióticas notáveis e, certamente, conhecidas por todos esses filósofos recém mencionados.

[...]a partir de Aristóteles y San Agustín, en la filosofía escolástica medieval se dieron interesantes desarrollos del estudio del signo y las formas del significar. Surgieron sobre todo en el seno de las *scientiae sermocinales* o del lenguaje: la gramática, la dialéctica (o lógica pura) y la retórica, en las que se inspiró Peirce para entresacar das tres dimensiones de la semiótica: la gramática pura, la lógica pura y la retórica pura, a las que Morris llamará sintaxis, semántica y pragmática.[...] ¹⁷¹

Há, portanto, que se notar que, embora a Segunda Escolástica seja tradicionalmente Tomista, Santo Agostinho foi fonte teórica do próprio Santo Tomás em vários aspectos para a construção de sua teoria linguística. Essa influência começa quando Tomás de Aquino considera, de antemão, que a visão Agostiniana do signo linguístico como arbitrário é plausível e correta, discordando, portanto, daquela visão platônica do *Crátilo* em que o signo possuía algum realismo fora das coisas terrenas. ¹⁷²

Outro ponto em comum entre Agostinho e o Aquinate se dá na própria definição de signo: enquanto Agostinho define o Signo como sendo “tudo que se emprega para significar alguma coisa além de si mesmo”¹⁷³, Tomás de Aquino o define como “aquilo pelo qual alguém chega ao conhecimento de outra coisa”.¹⁷⁴ Aquino percebe que faz parte da natureza do signo fazer com que algo distinto de si seja conhecido, o que equivale dizer que o signo representa essa coisa e faz suas vezes. Essa posição de Aquino é claramente influenciada pela definição dada por Agostinho acerca dos sinais, bem como a interpretação Agostiniana presente no

¹⁷¹ Cf. BEUCHOT, M. Op.Cit. p. 78. “a partir de Aristóteles e Santo Agostinho, ocorreu o desenvolvimento de estudos interessantes sobre o signo e as formas de significar. Surgiram dentro da *scientiae sermocinales* ou da linguagem: a gramática, a dialética (ou lógica) e a retórica, o que inspirou Peirce a extrair as três dimensões da semiótica: a gramática pura, a lógica pura e a retórica pura, a qual Morris chamará de sintaxe, semântica e pragmática”.

¹⁷² Op.Cit. p. 34.

¹⁷³ AGOSTINHO, S. A Doutrina Cristã: manual de exegese e formação crista. São Paulo: Paulus, 2002. II, p. 43.

¹⁷⁴ AQUINO, T. Suma Teológica T.III. São Paulo: Edições Loyola, 2003. q. 60, a. 4.c.

primeiro capítulo deste trabalho - de que os signos tomam o lugar daquilo que ele representa, o que, obviamente, já é um processo comunicativo que posteriormente, na tradição semiótica, recebe o nome de semiose.

Dessa forma, Tomás de Aquino divide os signos em *Verbum*¹⁷⁵ e Instrumental e subdivide o signo instrumental em natural e convencional. O *Verbum* é o conceito, um signo que se faz conhecer e se significa num mesmo ato, ao passo que o signo instrumental se fundamenta em um vínculo natural de causalidade (fumaça signo de fogo) e o signo convencional se fundamenta na convenção humana.¹⁷⁶ Diante das categorias dada por Tomás de Aquino faz-se necessário atentar ao *verbum*, pois, ao estabelecer a relação semântica entre o *verbum* e o objeto Aquino une a teoria dos signos externos de Aristóteles ao signo mental de Santo Agostinho.¹⁷⁷

En el Aquinate confluyen la tradición aristotélica y la agostiniana del verbo o concepto como el intermediario entre el signo lingüístico exterior (oral he escrito) y el objeto. Es, además, un signo mental, por lo que constituye en lenguaje mental. En Aristoteles, el concepto es la afección (pathema) del alma que corresponde al signo linguístico. En San Agustín, es además el verbo de la mente o verbo del corazón (*verbum mentis sive verbum cordis*) que responde al verbo exterior. La palabra es signo del concepto y éste es signo de la cosa, de modo que lo primero es que la palabra nos haga comprender el concepto, como su sentido, y éste nos conduzca al objeto, como a su referencia.¹⁷⁸

Neste caso, o signo externo representa imediatamente ao conceito (signo mental) e só depois o objeto, o que equivale dizer que o signo mental funciona como um mediador entre o signo linguístico (oral ou escrito) e o objeto. Nessa relação de significação pode-se concluir que as palavras são signos do conceito; o conceito é signo do objeto, de modo que a palavra faz compreender o conceito como sentido e o conceito conduz ao objeto como sua referência.¹⁷⁹

É importante dizer que a Semiótica da Escolástica Medieval tinha uma relação muito próxima com a Teologia. As investigações acerca do signo eram aproveitadas,

¹⁷⁵ Entende-se que o *verbum* é o que sera denominado posteriormente por signo formal, isto é, conceito mental.

¹⁷⁶ BEUCHOT, M. Op.Cit. p.37.

¹⁷⁷ BEUCHOT, M. Historia de la filosofía del lenguaje. México: FCE, 2005. p.34-35.

¹⁷⁸ Cf. BEUCHOT, M. 2004. p 75.

¹⁷⁹ BEUCHOT, M. 2005. p. 75.

também, nos tratados da Trindade e do Sacramento. Segundo Beuchot

En el tratado de la Trinidad, porque se representaban las relaciones entre las tres personas divinas (Padre, Hijo y Espíritu Santo) como un acontecimiento semiótico, es decir, el Padre engendraba al Hijo como un signo o *verbum*, el Verbo, que expresaba su pensamiento, y era tan especial ese pensamiento, que tenía que ser algo personal una persona distinta. Y ese verbo iba acompañado, como por un afecto, el Amor, porque no hay expresión que no vaya acompañada de algún afecto, y es un Amor tan especial, que también tiene que ser algo personal, otra persona: el Espíritu Santo. [...] También era aprovechada la teoría del signo en el tratado de los Sacramento, porque el sacramento mismo es signo, un signo de un tipo muy especial, a saber: uno que da lo que significa, y eso tuvieron que reflexionarlo muy a fondo los escolásticos, para apoyar argumentativamente la existencia y el funcionamiento de un signo tan peculiar. Es un signo de la gracia de Dios, es una presencia de Dios mismo, lo significa y lo da al mismo tiempo.¹⁸⁰

Com efeito, é na Escolástica pós-medieval desenvolvida na Península ibérica, isto é, Espanha e Portugal, que surgem longos tratados dedicados exclusivamente a uma teoria geral dos sinais. Esses tratados são constituídos de teorias completas acerca da semiótica cujas influências podem ser notadas posteriormente com Peirce e Morris. Sendo assim, a partir de agora será feito, efetivamente, a abordagem teórica da Semiótica desenvolvida por Domingo de Soto e João de São Tomás para que, no final desse capítulo, as críticas e possíveis defesas à Santo Agostinho possam ser concedidas.

3.2 Domingo de Soto e a Semiótica

Domingo de Soto foi também o responsável por influenciar alguns dos principais teóricos Semióticos da Segunda Escolástica, a saber, Domingo Báñez e Francisco de Araújo que, por sua vez, influenciou João de São Tomás. Cosme de Lerma¹⁸¹, inclusive, faz um compêndio da obra de Soto que, também, foi muito

¹⁸⁰ BEUCHOT, M. 2004. p. 75-76.

¹⁸¹ Cosme de Lerma resumiu algumas obras de Domingo de Soto em seu *Compendium Summularum M.F. Dominici de Soto* (Burgos, 1641; Alcalá, 1649; Alcalá 1663) onde ele problematiza questões acerca da Semiótica de Soto. Além disso, em suas *Disputationes in Summulas Fr. D. de Soto* (Madrid, 1667; Burgos, 1681) ele trabalha a ampliação da noção de signos desenvolvida por Soto. Cosme teve bastante notoriedade em ser um exímio comentador de Soto. Conf. BEUCHOT, M. 2004. p. 92-93.

importante para os estudiosos de seu tempo, não só para compreender a Semiótica, como também seus escritos alavancaram os estudos posteriores, desempenhados, sobretudo, por João de São Tomás.

Soto era um Tomista, como já visto no capítulo anterior, mas, era, também, um nominalista com perspicácia de um analítico. Ao publicar a sua *Summulae* em 1529, Soto define o Signo como “Aquilo que representa algo à faculdade cognoscitiva”¹⁸². Nesse caso, a palavra ‘representar’ significa ‘fazer presente algo’, ‘fazer conhecer tomando o lugar do outro’. Em outras palavras “este hacer presente o hacer conocer se realiza tomando el lugar de la otra cosa. Presentar es poner la cosa misma enfrente, representar es remitir a ella, y esto es lo que hace el signo”¹⁸³ Nesse caso, o gênero do signo e do significar é o representar.¹⁸⁴

Para Soto, sua definição de sinais está intrinsecamente ligada ao conceito de significar que pode ser tomado de duas formas: I) de modo geral, quando serve tanto às vozes como aos sinais que não são termos e II) enquanto serve tanto às vozes quanto aos termos¹⁸⁵. Ele opta pela definição geral e reafirma que “o significar é representar algo (distinto do signo) à faculdade cognoscitiva”¹⁸⁶. Veja que a relação entre significar e representar é estreita e conta com outros elementos da comunicação: faculdade cognoscitiva, a coisa/objeto e o representar. Representar consiste em fazer conhecer algo, seja algo sensível ou inteligível à faculdade cognoscitiva e esse fazer conhecer tem, por sua vez, quatro causas, a saber: objetiva, efetiva, formal e instrumental.

Soto lo ilustra com el ejemplo de la imagen del emperador, que es signo en cuanto lo representa. Así, la imagen o pintura del emperador hace conocer objetivamente, por lo cual es la causa objetiva; la vista hace conocer efectivamente, por lo que es la causa efectiva o eficiente; la noticia visiva que se produce por la interrelación de las dos anteriores hace conocer formalmente, por lo cual es la causa formal; y el aspecto de la noticia bajo el cual se recuerda la imagen del emperador hace conocer

¹⁸² SOTO. D.d. *Summulae*. Salamanticae: D. a portonariis, 1575, fol. 3v.

¹⁸³ BEUCHOT, M. op.cit. p. 41

¹⁸⁴ Ibid. p. 81.

¹⁸⁵ Cf. BEUCHOT. *La Doctrina Tomista clásica sobre el signo: Domingo de Soto, Francisco de Araújo y Juan de San Tomás*. In: *Crítica: Revista Hispanoamericana de Filosofía*. Vol. 12, No. 36 (Dec., 1980). p.41

¹⁸⁶ Ibid. p. 41.

instrumentalmente, por lo que es causa instrumental.¹⁸⁷

Segue-se daí que há três tipos de objetos: um que é denominado apenas *motivo*, o segundo é denominado terminativo e, por fim, há aquele que é *motivo e terminativo* ao mesmo tempo¹⁸⁸:

- a) O objeto motivo direciona a faculdade cognoscitiva para o objeto que está sendo representado por ele, isto é, direciona o interlocutor para a coisa representada para, a partir daí comunicar, noticiar o objeto representado. Como por exemplo, o quadro representa o imperador e leva o indivíduo até o imperador através de sua imagem. Nesse sentido, o trabalho artístico não é levado em consideração, mas, tão somente o objeto a qual se refere.
- b) O objeto terminativo é a coisa conhecida pela representação produzida por um outro objeto diferente de si, como por exemplo, o imperador que foi representado por um outro objeto motivo, isto é, o quadro.
- c) O objeto motivo e terminativo é o que move a faculdade cognoscitiva a formar uma cognição ou representação dele, mas, também, repousar nele como termo final do conhecimento. Isso significa que o objeto motivo e terminativo move ao conhecimento, ao mesmo tempo em que ele mesmo fornece o conhecimento. Por exemplo, a imagem do imperador quando considerada não só o que isso significa, mas, também, em relação a si mesmo e a beleza artística que ela contém. Sendo assim, a imagem do imperador por sua estética artística pode ser conhecida (motivo), mas, também, dá

¹⁸⁷ Ibid. p. 42.

¹⁸⁸ Em latim, o termo usado para denominar o Objeto motivo é o 'Motium' que em tradução literal significa 'Mudança'. Beuchot o traduz por 'Motivo' que vem etimologicamente de *lat motivos* e significa *capaz de fazer mover*. Logo, eu adotei o termo 'motivo', tal como Beuchot, porque o Objeto motivo expressa exatamente isso: a capacidade de mover/fazer mover.

o conhecimento do imperador em si (terminativo).¹⁸⁹

Nesse sentido, o signo está para o objeto motivo assim como seu designado está para o objeto terminativo, pois, o signo move a faculdade cognoscitiva ao objeto, sem se preocupar em ser conhecido por ela. Soto explica, ainda, que significar e representar são coisas diferentes, pois, enquanto representar é fazer algo ficar evidente, significar é apenas fazer presente o objeto. No caso da representação, ela é possível de três maneiras: objetiva, formal e instrumental. Logo, significar se faz formalmente e instrumentalmente, o que gera duas classes de signos, a saber, signo formal e instrumental. O signo formal tem, basicamente, o mesmo caráter do objeto motivo, pois, enquanto signo move o indivíduo ao designado. O exemplo mais típico do signo formal é o Conceito. Já o signo instrumental requer um conhecimento de si mesmo enquanto objeto para mover ao conhecimento de seu designado.¹⁹⁰

No que tange a relação do signo com o seu designado, a divisão ocorre de três formas: natural, convencional e consuetudinário. O signo natural é o que significa algo com base na natureza da coisa; o convencional é o que significa com base na imposição, instituição ou convenção humana; o consuetudinário é aquele que significa com base no costume, isto é, algo intermediário entre o natural e o convencional¹⁹¹.

Essa concepção dada por Soto foi muito difundida entre os filósofos da época, incluindo as colônias americanas da Espanha. Suas teorias influenciaram tanto os filósofos contemporâneos a ele como os posteriores, sobretudo, João de São Tomás.

3.3 Joao de São Tomás e seu Tratado dos Signos

Juan Poincot, nome de batismo de João de São Tomás, foi um filósofo lisbonense pertencente ao século XVII, considerado um dos principais representantes da escolástica peninsular. Nasceu em 9 de abril de 1589 em Lisboa, mas, foi em Coimbra que, com 16 anos, obteve o grau de Bacharel em Artes. Nesse mesmo ano,

¹⁸⁹ BEUCHOT, M. Significado y discurso: la filosofía del lenguaje en algunos escolásticos españoles post-medievales. México: UNAM, 1988, p. 11.

¹⁹⁰ Cf. BEUCHOT, M. 2004. p. 91.

¹⁹¹ Op.Cit. p.83.

matriculou-se na Faculdade de Teologia, estudando até o final do próximo ano. Nessa época o currículo escolar em vigor era predominantemente formado por obras aristotélicas. Dessa forma, pode-se dizer que João formou-se sob a influência de Aristóteles, tendo acesso direto às obras de Aristóteles, tais como: *Categoriae*, *De Interpretatione*, *Analytica priora*, *Analytica posteriora*, *Topica*, *Ethica*, *Physica*, *De generatione*, *De Anima*, *Metaphysica* entre outras.¹⁹² Além de poder consultar diretamente essas obras, João também teve acesso às teses de Fonseca e Luís de Molina sobre Aristóteles e toda a discussão em torno delas.

Posteriormente, João se muda para a cidade de Lovaina, na Bélgica, onde se candidatou, em 1608, à um exame sobre o tema *De concursu liberi arbitrii* para obter o bacharelado bíblico. Foi ali, também, que João conhece Tomás de Torres, um mestre célebre da Ordem Dominicana Espanhola. Graças à essa amizade João decide entrar para a Ordem dos Pregadores. Em 1609, encontram-se registros dele em Santa Maria de Atocha, onde João entra para a Ordem dos Dominicanos, mudando seu nome de Juan Poinot para João de São Tomás, em homenagem a Tomás de Aquino. Vale dizer, ainda, que a influência de Tomás de Aquino sobre seus escritos advém dos estudos realizados na Ordem, uma vez que desde o Capítulo Geral de Saragoça, em 1309, ficou definido que a formação filosófica/teológica dos dominicanos se estabeleceria através do estudos de Tomás de Aquino e sua interpretação de Aristóteles.¹⁹³

Dando continuidade aos seus estudos, João inicia sua vida no magistério em Atocha ensinando Teologia. Em 1625 foi enviado para Alcalá de Henares onde, por muito tempo, ensinou Filosofia e Teologia, primeiro como catedrático de véspera e depois, em 1641, como catedrático de Prima. Terminou sua vida como confessor Régio de Filipe IV, função essa que a princípio o assustou demasiadamente, já que se tratava de uma época conturbada com a revolta separatista da Catalunha. No entanto,

¹⁹² Há inúmeras bibliografias cujo principal objetivo é destacar os estudos aristotélicos tanto na Escolástica quanto na Segunda Escolástica. Para um estudo mais aprofundado, sugiro a leitura das seguintes obras de F. J. Gallego Salvadores: La enseñanza de la Metaphysica en la Universidad de Valencia durante el siglo XVI in *Analecta Sacra Tarraconensis* 45 (1972): 137-152; La enseñanza de la Metaphysica en la Universidad de Alcalá durante el siglo XVI in *Analecta Sacra Tarraconensis* 46 (1973): 343-38; ; La enseñanza de la Metaphysica en la Universidad de Salamanca durante el siglo XVI in *Cuadernos Salamantinos de Filosofía*: 211-236.

¹⁹³ DA SILVA, P. O. João de S. Tomás: relendo Aristóteles na Segunda Escolástica in **Aristotelismo e antiaristotelismo – Ensino de Filosofia**. Rio de Janeiro: Agora da Ilha, 2000. p. 117.

João aceitou o desafio se afastando do ensino e se dedicando exclusivamente à sua nova função. Em 17 de junho de 1664 João faleceu aos 55 anos, acometido de febres altas.¹⁹⁴

A produção filosófica de João de São Tomás é extensa e a maior concentração de seus escritos encontram em seu *O Cursus Philosophicus*, que é dividido em duas partes: a primeira trata da lógica¹⁹⁵ e a segunda da Filosofia da Natureza. A *prima Pars* da lógica trata da *Lógica Formal* e a *Secunda Pars* comenta os textos curriculares como: i) a *Isagoge* de Porfírio, tratando das questões em torno dos predicáveis; ii) as *Categorias*, em que expõe a doutrina da analogia do ser; iii) o *Peri Hermenias*, ocupando-se da natureza e divisão do sinal, em especial a divisão do signo formal; iv) os *Analíticos Posteriores*, em que trata a natureza, pressupostos e efeito da demonstração.¹⁹⁶

A segunda parte, sobre a *Naturalis Philosophia*, divide-se em quatro partes: i) análise do ente móbil e comentário aos 8 livros da Física de Aristóteles; ii) comentário ao *De Coelo et Mundo de Aristóteles* (sabe-se que João de São Tomás o redigiu, mas, dele não há registo em nenhuma edição ou códice); iii) trata do ente móbil corruptível comentando o *De Generatione et Corruptione do Estagirita*, com um Apêndice sobre os Meteoros; iv) trata do ente móbil animado segundo o *De Anima* de Aristóteles.¹⁹⁷

O *Curso Filosófico* foi primeiramente publicado em volumes separados pelo próprio autor, posteriormente houve, ainda, três edições revistas por ele e publicadas em Alcalá (1631-1635), Roma (1637-1638) e Colónia (1638). Depois da morte do autor houve sucessivas edições e traduções parciais da obra como ocorre na França como Maritain, cuja tradução volume I surgiu em 1928; em 1955 foi publicado em Chicago uma versão parcial da segunda parte da Lógica com o título *The Material Logico f Jhon of St. Thomas*¹⁹⁸. Ainda em 1955, surgiu uma tradução parcial da primeira parte da lógica realizada por Francis Wade, intitulada *Outlines of Formal*

¹⁹⁴ Cf. Introdução de Anabela Gradim da obra Tratado dos Sinais. TOMÁS, J.de S. **Tratado dos Sinais**. Lisboa: INCM, 2001.

¹⁹⁵ De dialecticis institutionibus, quas summulas vocant e De instrumentis logicabilibus ex parte materiae. Introdução de Anabela Gradim da obra Tratado dos Sinais. TOMÁS, J.de S. Tratado dos Sinais. Lisboa: INCM, 2001. p. 13.

¹⁹⁶ DA SILVA, P. O. op.cit. p. 118-119.

¹⁹⁷ Op.cit. p. 120-122.

¹⁹⁸ THOMAS, J.St. **The Material Logic of Jhon of St. Thomas**. Trad. Simon, Yves, Glanville et. Al. Illinois: The University of Chicago. 1995.

Logic.¹⁹⁹ No entanto, para Gradim, os melhores trabalhos de traduções e edições sobre as obras de João de São Tomás foram realizados por Reiser nos anos 30. A obra intitulada *Tratado dos signos* faz parte da segunda reimpressão do *Curso Filosófico* preparado por Reiser e publicado por Marietti na Italia entre os anos de 1930-1936.²⁰⁰ Faz-se necessário ressaltar que a expressão adotada para o título da obra foi dado pelo próprio João dada as Questiones XXI, XXII e XXIII do seu *Curso Filosófico* sendo, posteriormente, adotada por Deely quando este traduziu além das Questiones, os artigos I, II e IV da Quaestio II: *De ente rationis lógico* e ainda os artigos I, II e III da Quaestio XVII: *De praedicamento relationis*.²⁰¹

Outras obras menores também foram escritas pelo filósofo, com menor notoriedade, mas, que vale aqui serem mencionadas, como: *Explicación de la Doctrina Cristiana e Pratica e Consideración para ayudar o Bien Morir*.

Feitas essas breves considerações biográficas, pode-se inferir que João de Santo Tomás era um medieval, porém, sua produção se estruturava fora dos limites do seu tempo, posicionando-se, por sua vez, já na modernidade.

Podemos considerar que a sua inovação mais radical está em ter, pela primeira vez, encarado a semiótica como uma problemática autônoma da qual todos os outros tipos de conhecimento dependem: as modelizações do mundo dependem do uso adequado dos signos formais, enquanto os domínios que se prendem com a intersubjetividade e com as formas de comunicação estão dependentes dos signos instrumentais. A Semiose é então condição prévia à interação com o mundo e, já num patamar superior de percepção, à comunicação entre indivíduos. João de São Tomás compreendeu e isso nunca até então sucedera, que a lógica precisava de recuar para um ponto anterior ao que era o tratamento habitual, de inspiração aristotélica, dado a esta ciência: análise dos termos e proposições, das categorias e tipos de raciocínio.²⁰²

¹⁹⁹ THOMAS, J.St. **Outlines of Formal Logic**. Trad. Wade, Francis et. al. Milwaukee: Marquette University Press. 1995. (Col. MedievalPhilosophical Texts in Translation).

²⁰⁰ Cf. Introdução da de Anabela Gradim da obra *Tratado dos Sinais* TOMÁS, J.de S. *Tratado dos Sinais*. Lisboa: INCM, 2001 p.17.

²⁰¹ Ibid. p. 17. Escolhi a tradução do *Tratado dos Signos*, parte do *Cursus Philosophicus Thomisticus*, realizada pela especialista em João de São Tomás, Anabela Gradim Alves. A autora consultou todas as traduções parciais realizadas pelas Universidades Americanas, Francesas e Italianas, além de acessar o material em Latim.

²⁰² DEELY, J. *Tractatus de signis: the semiotic of John Poinsett*. California: University of California Press, Berkeley. Apud GRADIM, A. *Tratado dos Sinais: Introdução*. Lisboa: INCM, 2001 p. 19.

A partir de então verifica-se de que forma o autor define e divide os signos, bem como suas relações, a fim de estabelecer o seu projeto semiótico. Não entrará em todas as questões do seu Tratado dos signos, porque seria impossível tratá-lo em sua totalidade em um único capítulo, mas, ver-se-á de que forma sua Filosofia dos signos colabora para a semiótica futura e como sua redefinição de signos, a partir daquela definição dada por Agostinho, eleva a discussão para um patamar ainda não explorado.

3.3.1 A natureza do signo

Para João de Santo Tomás a semiótica consiste em uma propedêutica para todas as outras ciências, isto é, os signos semióticos são os instrumentos fundamentais para todo e qualquer conhecimento. Ilustrando a assertiva, ele pondera que

Porque tanto termo²⁰³ como a oração e a proposição e restantes instrumentos lógicos são definidos pela significação, e porque o intelecto conhece por conceitos significativos, que são expressos por sons significativos e em geral todos os instrumentos que usamos para conhecer e falar são signos; portanto, para que o lógico com exactidão conheça os seus instrumentos, isto é, os termos e as orações, é necessário que também conheça o que é o signo. Signo, então, define-se, em geral como aquilo que representa alguma coisa diferente de si a potência cognitiva alguma coisa diferente de si.²⁰⁴

Partindo desses pressupostos, para que haja a produção de uma cognição, isto é, para que o conhecimento possa ser gerado faz-se necessário destacar as quatro causas atuantes nesse processo, são elas: Eficiente, Objetiva, Formal e Instrumental.

a) Causa Eficiente: é a potência²⁰⁵ que causa o conhecimento, a cognição. Nesse caso, a visão, o intelecto, o tato entre outros, são potências de um conhecimento;

²⁰³ Para João de São Tomás, Termo é o ultimo elemento que forma a proposição e oração simples. Trata-se do signo convencionalmente significativo a partir do qual se elabora a proposição e compreende tanto o termo mental quando o pronunciado ou escrito. Conf. SÃO TOMÁS, J. **Tratado dos signos**. Op.Cit. p 290.

²⁰⁴ SÃO TOMÁS, J. **Tratado dos signos**. Op.Cit. p. 113.

²⁰⁵ Aristóteles utiliza o termo para explicar a mudança. O estagirita imagina os seres constituídos, simultaneamente, de potência e ato. O ato é a determinação, aquilo que um ser num dado momento é;

b) Causa Objetiva: é o próprio objeto que, de certa forma, move/atrai a cognição;

c) Causa Formal: é o conhecimento em si, que funciona como meio para o trabalho cognitivo do intelecto, ou seja, “é o conhecimento pelo qual a potência é tornada cognoscente;”²⁰⁶

d) Causa Instrumental: como o próprio nome diz, funciona como um instrumento que serve como meio para que o objeto possa ser representado para a apreensão do intelecto. Isso ocorre quando a pegada de um animal e imediatamente se remete para aquilo que produziu a pegada.²⁰⁷

Já os objetos que se apresentam à cognição, também possuem uma classificação, a saber:

a) Exclusivamente Motivo: trata-se do objeto que induz o intelecto humano a formar uma representação mental distinto dele próprio, como por exemplo, a fumaça que leva a representar o fogo;

b) Exclusivamente Terminativo: é o conhecimento daquilo que foi produzido outrora pelo objeto exclusivamente motivo, ou seja, o conhecimento do fogo;

c) Terminativo e Motivo Simultaneamente: é o objeto que proporciona ao intelecto, as potências necessárias para que ele próprio seja conhecido. Nesse caso, uma parede se mostra a si mesmo é, portanto, um objeto terminativo e motivo ao mesmo tempo.

Em virtude dessas considerações, faz-se necessário elencar que essas quatro causas do conhecimento, que já foram classificadas em eficiente, objetiva, formal e instrumental, tem como atividade o *fazer conhecer*, o *representar* e o *significar*. Entre elas, por sua vez, existe uma hierarquia: o *fazer conhecer* é mais amplo que o *representar* e esse último é mais amplo que *significar*.

O *Fazer conhecer* é classificado da seguinte forma por João de São Tomás:

enquanto a potência é o conjunto de possibilidades de uma coisa, por ação do ato, vir a ser. Em João de São Tomás, todavia, este termo é fundamentalmente usado para se referir às potências cognitivas e abrange tantos os sentidos internos como o intelecto, quanto os externos como visão, olfato, tato, gesto etc. Conf. TOMÁS, J.de S. Tratado dos Sinais. Lisboa: INCM, 2001. p. 290.

²⁰⁶ Ibid. p.52.

²⁰⁷ GRADIM, A. Teoria do Signo em João de São Tomás. Covilhã: Lusosofia, 1994, p. 35.

Na verdade, fazer conhecer é dito acerca de tudo o que concorre para a cognição, e assim é dito de quatro modos, ou seja, eficientemente, objetivamente, formalmente e instrumentalmente. Eficientemente, como da própria potência que elicia a cognição e das causas concorrentes para esse conhecimento, como Deus que move, o intelecto agente ou produtor de espécies, o hábito adjuvante, etc. Objetivamente, como da própria coisa que é conhecida. Por exemplo, se conheço o homem, o homem como objeto faz-se conhecer a si próprio apresentando-se à potencia. Formalmente, como da própria apercepção, que como forma, torna a potencia cognoscente. Instrumentalmente, como do próprio meio que traz o objeto à potencia, como a imagem do imperador traz o imperador para o intelecto à maneira de um meio, e a este meio chamamos instrumento²⁰⁸.

Já a *representação* refere tudo aquilo que se apresenta à potência (intelecto)²⁰⁹, podendo ser executável pelos modos objetivo, formal e instrumental. Dessa forma “um objeto, como uma parede, representa-se a si objetivamente; a apercepção representa-o formalmente; o vestígio instrumentalmente”.²¹⁰

Por fim, a *significação*, que funciona através dos modos formal e instrumental, é onde aparecem os diversos tipos de signos, o que torna possível a apresentação de algo distinto de si ao intelecto. Justamente por isso o ato de *representar* é excluído já que, na *representação*, qualquer coisa pode significar-se a si mesmo. Nessa perspectiva, o conhecimento se dá graças à diversidade de signos que aí se encontram. Tal constatação levou João de São Tomás a estabelecer uma dupla divisão desses signos: por um lado ele é formal e instrumental quando se dirige à potência, um dos elementos que possibilita o conhecimento; por outro lado ele pode ser natural, convencional ou consuetudinário quando se dirige ao objeto, ou melhor, ao referente.²¹¹

²⁰⁸ TOMÁS, J.de S. op.cit.p. 53.

²⁰⁹ Ibid. p. 53.

²¹⁰ Ibid. 53.

²¹¹ É importante destacar bem a questão em torno da significação, pois, esse seria um grande avanço teórico oferecido por João de São Tomás para a Semiótica posterior. Nesse caso, Gradim explica que o “Signo é portanto aquilo que torna um signado, que é algo distinto de si, presente ou unido à potência. cognoscente. Repare-se que, não sendo explicitamente behaviorista, a formulação de signo de João de São Tomás deixa terreno aberto para a definição funcionalista de signo proposta por Morris e que parece ser, ainda hoje, a mais adequada para definir os limites superiores e inferiores das realidades sígnicas, que são, nesta perspectiva, tudo aquilo que num dado momento integra um processo ‘semiósico’ e, portanto significa alguma coisa para alguém. A semiótica não tratará então de um dado tipo de objetos, mas de qualquer objeto, desde que significante, ou seja, integrando um processo de semiose. E dizer isto, note-se, é quase o mesmo que dizer que signo é o que *representa* algo distinto de si, donde a ênfase colocada no verbo insere, precisamente, as realidades sígnicas num contexto behaviorista de funcionamento em situação que parece o mais apropriado para as definir. Cf.

Sobre a distinção entre signo formal e signo instrumental o autor define o primeiro como percepção formal do objeto a partir de si próprio e não de outro. Já o segundo é o signo que representa algo diferente de si, é o caso da pegada de um animal que representa o próprio animal, ou da fumaça que representa o fogo.

O signo formal é constituído pela apercepção, que é interior ao cognoscente, não é consciente e representa algo a partir de si. Tem, portanto, a capacidade de tornar presentes objetos diferentes de si sem primeiro ter ele próprio de ser objetificado. O signo instrumental é o objeto ou coisa que, exterior ao cognoscente, depois de conscientemente conhecido lhe representa algo distinto de si próprio.²¹²

Sobre a distinção entre signo natural, signo convencional e signo consuetudinário, João de Santo Tomás esclarece que o primeiro trata de um signo em que sua natureza significativa independe de qualquer imposição humana e, portanto, sua significação é universal. Ao contrário disso, os signos convencionais significam mediante a imposição humana, ou seja, há um consenso humano para que seu significado seja tal. Nesse caso, não há uma significação única. Por fim, os signos consuetudinários são aqueles cujas representações se dão em virtude dos costumes de uma determinada comunidade, não do ponto de vista impositivo, mas, sim, da repetição costumeira.

A igual que Soto, divide los signos según su relación con la facultad y con el significado. De acuerdo con el prime criterio, en formales e instrumentales y, con arreglo al segundo, en naturales, convencionales y consuetudinarios. Solamente difiere de Soto en la explicación de los consuetudinarios, pues no solo dice que los que se originaron de la naturaleza pueden reducirse a los naturales, sino también que algunos pueden reducirse a los convencionales, según que hayan tenido un origen arbitrario, después sancionado por el uso. En todo caso, reconoce que este tipo de signo es ambiguo.²¹³

Atrelado a essa questão, tomando a definição de signo dada por João de Santo Tomás, o autor revela, ainda, que o signo tanto é razão do manifestativo ou

GRADIM, A. op.cit. p. 39-40.

²¹² Ibid. p.21.

²¹³ Cf. BEUCHOT, M. 2004. p. 91.

representativo como ordem para a coisa que é representada - sendo ela mesma diversa do signo, já que nada é signo de si e ordem para a potência.²¹⁴

Na nossa definição [de signos], duas coisas concorrem para a razão do signo em geral: primeiro, é razão do manifestativo ou representativo; segundo, é ordem para outro, ou seja, para a coisa que é representada, a qual deve ser diversa do signo, pois, nada é signo de si, nem se significa a si e é também ordem para a potência, à qual manifesta e representa a coisa de si distinta.²¹⁵

O que Tomás de Aquino defende aqui é que *manifestar* é diferente de significar. O manifestativo, algumas vezes, manifesta outra coisa sem dependência da coisa manifestada, é uma relação de ordem de algo, alguma coisa para a potência, mas, esse algo é distinto de si. Como ocorre, por exemplo, quando a luz se manifesta a si própria, ou um objeto representa a si mesmo para ser visto, ou quando a visão de Deus manifesta as criaturas.²¹⁶

Já o *significar* consiste na relação do signo com uma outra coisa o que implica numa dupla relação com o objeto, pois, a relação do signo formal e do signo instrumental com os seus respectivos representáveis são diferentes.

O signo instrumental é aquele que se oferece ao cognoscente como um objeto material e externo distinto da coisa que significa. Objetifica-se, portanto, à potencia, para lhe manifestar um putro. É uma realidade material e física. Já o signo formal, representa igualmente outro distinto de si, mas não é exterior ao cognoscente nem lhe aparece como um objeto ou instrumento. Pertencem a esta categoria os conceitos, que são interiores ao que conhece e representa algo distinto de si, mesmo que disso ele não se chegue a dar conta.²¹⁷

O signo, portanto, pertence à categoria do significar que é menor e está contido na categoria da representação que, por sua vez, pertence à categoria do fazer conhecer. A relação signica, inserida na significação se dá tanto quanto à potência enquanto signo formal e instrumental, quanto ao signado, enquanto natural,

²¹⁴ Cf. SÃO TOMÁS, J. Op.cit. p. 113.

²¹⁵ Ibid. p. 114.

²¹⁶ Ibid. p. 114.

²¹⁷ Ibid. p. 113. (N.R.).

convencional e consuetudinário. Mediante tais afirmações, uma questão importante é colocada: em que consiste a essência do signo? Mais que isso, em que consiste suas relações? Esse é, portanto, o assunto do próximo tópico.

3.3.2. Relações *secundum esse e secundum dici*

Para analisar o signo, João de São Tomás recorre aos conceitos *Secundum esse* e *secundum dici* que são conceitos caro à Filosofia Antiga, mas, também, se fez presente na Filosofia Medieval e entre os nominalistas.

Secundum esse e *secundum dici* no original e traduzido por ‘relação segundo o ser’ ou ontológico e ‘relação segundo o ser dito’, ou transcendental, que corresponde à distinção elaborada pelos medievais *secundum res, secundum verba*. A relação ontológica, tal como foi primeiramente formulada por Aristóteles, é aquela na qual os relativos têm todo o seu ser para o outro; a sua essência é referir-se, ser relação a alguma outra coisa — *secundum esse* refere-se, portanto, não à existência das relações, mas a este seu modo particular de existir. Já a relação transcendental é a ordem para um termo exterior quando essa ordem está incluída numa realidade absoluta e concorrente para a definir. A realidade absoluta é então referida a um objeto exterior a ele próprio, existente ou não. Transcendental aplica-se aqui no sentido de que a relação perpassa e pode ser encontrada em diversas categorias do ser, visto trata-se da pura generalidade que pode ser aplicada a uma vastíssima categoria de entes.²¹⁸

Dessa forma, as relações segundo o ser dito são aquelas cuja realidade se encontra no próprio ser, ou seja, há uma particularidade no seu modo de existir, por isso mesmo, “subsiste alguma coisa de relativamente independente (absoluto) entre os relacionados, e portanto a totalidade do seu ser não é ser para outro”.²¹⁹ Já as relações segundo o ser dito, embora tenham em si mesma uma existência absoluta referem-se também a algo exterior a si, como se “todo o seu ser consiste em ser para outro “. Levando em consideração que a essencialidade desse ser não é para outro como acontece nas relações segundo o ser.

É assim que para João de São Tomás as relações segundo o ser e segundo o ser dito distinguem-se a partir do próprio modo de exercer a relatividade, pois “[...] nas relações segundo o ser toda a sua razão ou exercício é respeitar [...] ao passo que, “[...] o exercício ou razão da relação segundo o

²¹⁸ Ibid. p. 93 (N.R.).

²¹⁹ GRADIM. A. 2001 p. 42.

*ser dito não é puramente respeitar o termo, mas exercer alguma outra coisa donde se segue a relação [...] quase como se estas últimas fossem acidentais às coisas, não fazendo parte da sua estrutura ontológica mas sendo-lhes acrescentadas por mão humana, a qual se encarregará de lhes dar existência exprimindo-as – daí o nome com que foram baptizadas pelos medievais: *secundum dici*.*²²⁰

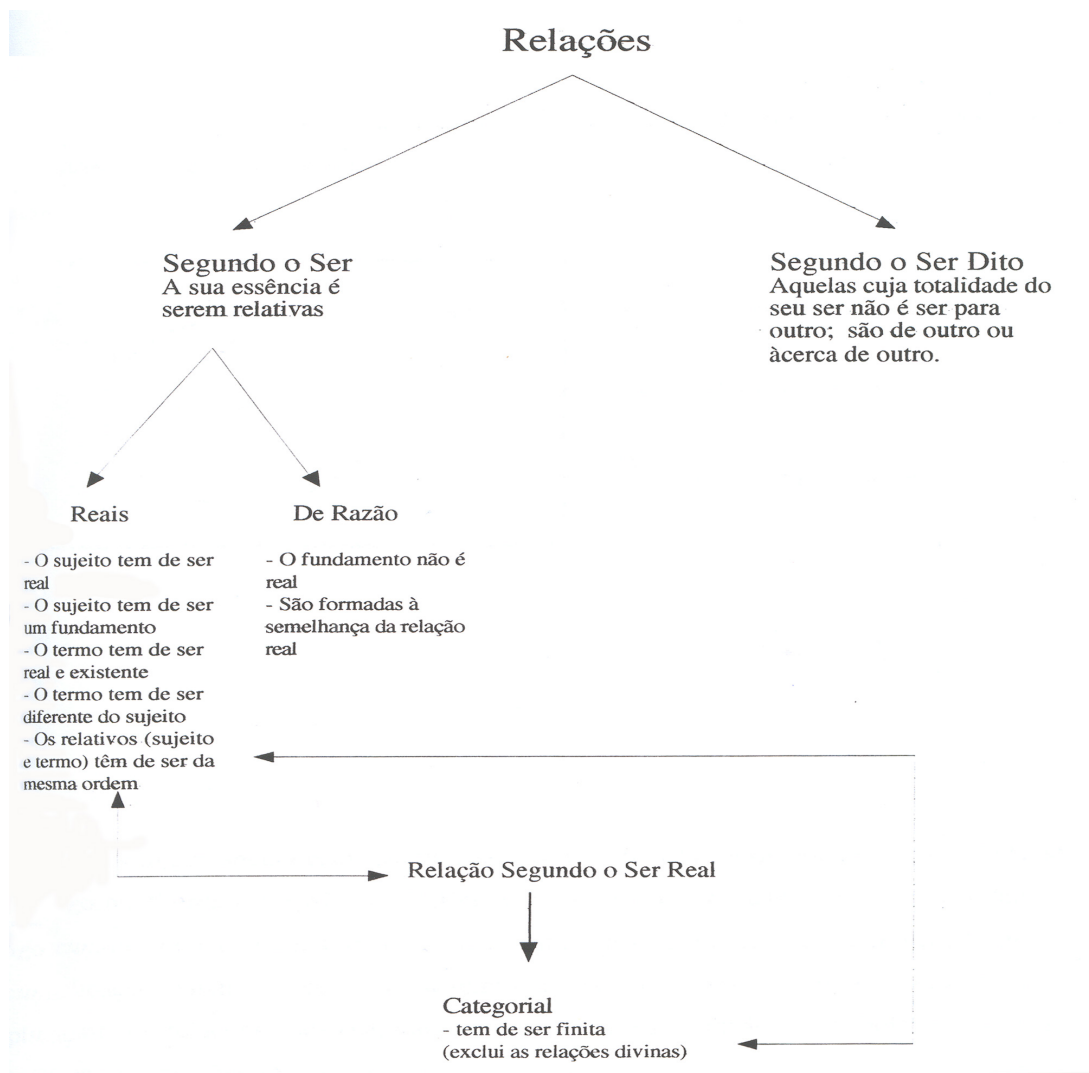
A relação, segundo o ser consiste, ainda, em uma outra categoria de relação, isto é, relação real e de razão.²²¹ É fato que o signo pertence à categoria do relativo, mais que isso, preenche todas as condições para pertencer à relação segundo o ser, já que é nessa categoria que o ser consiste em ser para outro. Uma vez que é na categoria de relação segundo o ser que ocorre a relação real e de razão, logo, é nessa categoria que se encontram todas as classes e tipos de signos possíveis.

A investigação dessa categoria de relação gira em torno da relação que se apresenta no signo em geral, isto é, natural, convencional e consuetudinário, o que pressupõe uma unidade de relação que sirva para todos os sinais. No entanto, João de São Tomás exclui dessa categoria de relação a relação categorial que se apresenta na relação real, sendo ela, pois, finita e real, logo os sinais convencionais, por exemplo, que não se fundamentam na realidade, mas, tão somente em uma relação de razão, não se adequariam em sua definição. Para um melhor entendimento de todas essas divisões e subdivisões propostas por João de São Tomás poderíamos resumi-la da seguinte forma:²²²

²²⁰ Op.Cit. 43.

²²¹ Vale ressaltar que essa relação, real e de razão, refere-se apenas à categoria de relação do Segundo o ser, excluindo daí a relação de Segundo o ser ditto.

²²² Esse diagram foi criado pela autora portuguesa Anabela Gradim, especialista em João de São Tomás e tradutora principal de suas obras. Cf. GRADIM, A. Op.cit. p. 46.



Posto isso, João de São Tomás procura evidenciar que na opinião de alguns autores o signo nada mais é que um fundamento das relações, ou seja, ele próprio não consiste formalmente nessa relação. Não obstante, João rebate esse posicionamento quando demonstra que o signo não deve ser reduzido ao mero manifestativo ou representativo de algo, mas, além de ser manifestativo e representativo de algo, ele é um objeto para outro que representa e manifesta.²²³

223 A título de esclarecimento sobre a categoria das relações entre o signo, objeto e potência, João de São Tomás explica que: “o que pertence essencialmente à razão do signo é a sua qualidade de substituinte a favor de um objeto na representação desse objeto à potência, substituição essa que exprime uma subordinação real e uma relação para o referente como para um objeto principal, e esta é a relação essencial e formalmente constitutiva do signo, embora obliquamente o signo também atinja a potência, enquanto diz respeito ao objeto como manifestável à potência.[...]concedo que o signo esteja

a essência do signo não consiste somente nisto, que é manifestar ou representar outra coisa distinta dele próprio, mas num modo específico de manifestar, que é representar outra coisa enquanto modo inferior daquela, como menos principal para mais principal, como o mensurado para a sua medida, como o substituto e ‘fazendo as vezes’ para aquilo em favor do que é substituído e cujas vezes faz.²²⁴

Sendo assim, atribuindo ao signo o papel de colocar-se no lugar do objeto, João de Santo Tomás passa a analisar tanto as relações que há entre o signo e o signado, quanto a relação entre o signo e a potência. E, não por acaso, o filósofo dará atenção especial ao Signo natural. As relações que envolvem os signos naturais são muito mais complexas que aparentemente se mostram. Isso se evidencia no capítulo II do Tratado dos Signos, cuja discussão colocada em pauta é se a relação no signo natural é de fato real ou de razão.

Quando se trata das relações entre o signo natural e o signado o autor confirma que se trata de uma relação real e não de razão, pois, se funda em algo real, ou seja, não se trata de simples produto da razão. Quando esse mesmo signo se relaciona à potência, sua objetificação se dá numa relação de razão. Há, portanto, uma dupla relação do signo natural, tanto em relação ao objeto como em relação à potência. É essa dualidade de relação que impede o signo natural de fazer parte da relação categorial.²²⁵

a relação entre o signo natural e o signado é necessariamente real, e não de razão, porque é fundada em algo real, pois "[...] *para que alguma coisa em si própria seja cognoscível, não pode ser simples produto da razão; e que seja mais cognoscível relativamente a outra coisa, tornando-a representada, é também alguma coisa real no caso dos signos naturais. Logo, a relação do signo, nos signos naturais, é real*". É desta forma que o signo natural, ao substituir em favor de um determinado referente, fã-lo através de uma relação real que é proporção e conexão com a coisa representada – é isto que explica que a pegada do lobo represente antes o

na linha e na ordem de um objeto como substituinte e fazendo as vezes do objeto. Donde o signo não diz respeito à potência da mesma maneira que um objeto, mas respeita o objeto manifestável diretamente, e a potência obliquamente, assim, como um hábito, que está nas potências, respeita o objeto pelo qual é especificado diretamente, embora para adjuvar a potência a respeito desse objeto. Cf. TOMÁS, J.S. Op.cit. p.135.

²²⁴ Ibid. p. 117.

²²⁵ Ibid. p.117. “Assim como o filho — ainda que seja efeito do pai, e sob razão do efeito transcendentalmente diga respeito ao próprio pai, contudo na razão do filho, como essa razão exprime semelhança a outro em razão da processão — não exprime uma relação transcendental, mas categorial e segundo o ser; assim um signo — ainda que na razão do manifestativamente e representativo diga respeito ao objeto transcendentalmente, contudo enquanto exprime a razão do mensurado e substituto em relação a esse objeto, e como que servindo ao próprio como principal — diz respeito ao objeto por uma relação segundo o ser”.

lobo que a ovelha – embora depois, no seu exercício de representar à potência, objectificando- se, o signo estabeleça com ela uma relação de razão. Esta dupla relação do signo, ao referente e ao intelecto que conhece, oferece razão para equívocos, diz João de São Tomás, pois não poucos autores, ao verificarem que a apreensibilidade do signo é uma relação de razão, "[...] *julgam que a própria razão do signo é simplesmente uma relação de razão*"²²⁶

Já a relação que envolve os signos convencionais ao signado, João de São Tomás a denomina de relação segundo o ser de razão deixando claro que, embora os signos convencionais assumam significados apenas por estarem intrinsecamente ligados aos objetos e às qualidades e funções dos mesmos, eles próprios adquirem uma importância maior do que exclusivamente significar.

Embora a imposição de uma comunidade seja exigida para que o signo convencional signifique, estes signos distinguem-se depois pelas relações que estabelecem com as funções ou objectos aos quais estão ligados.²²⁷

Quanto a divisão dos sinais em instrumentais e formais, já mencionadas anteriormente, merecem ser aqui analisados, pois, João de São Tomás dedica um capítulo inteiro em que questiona se é correta a divisão do signo em Formal e Instrumental. Segundo o filósofo não há dúvidas de que o signo instrumental seja um signo. A dificuldade aparece quando se dirige aos signos formais “pelos quais a potência cognitiva é formada e informada para a manifestação e o conhecimento do objeto”.²²⁸ A dificuldade repousa justamente nisso.

De que modo pertence ao signo formal a natureza do meio condutor da potência para o objeto e de que modo pertencem ao signo formal as condições do signo, especialmente esta, que o signo seja mais imperfeito que o seu significado e que uma coisa seja dita ser conhecida mais imperfeitamente pelo signo que se em si própria e imediatamente fosse conhecida e representada.²²⁹

²²⁶ GRADIM, A. Op.cit. p. 49.

²²⁷ Ibid. 49.

²²⁸ Cf. TOMÁS, J.S. **Tratado dos signos**. op.cit. p. 191.

²²⁹ Ibid. p. 191.

João de Santo Tomás investiga quais são as qualidades resguardadas ao signo formal fazendo dele de fato um signo, ainda que imperfeito em relação ao objeto e de que maneira ele cumpre o papel de dirigir a potência à coisa significada sendo mais imperfeito que a coisa significada. Para dar conta dessa dificuldade João de São Tomás recorre a Santo Tomás de Aquino argumentando que o objeto do signo tanto pode ser visto de forma material ou exterior à potência quanto algo intrínseco à potência e, nesse caso, seu modo é formal.

o medium in quo da cognição, ou seja, o objecto no qual outra coisa é vista, pode ser tanto uma coisa material exterior à potência, como algo formal e intrínseco à potência – caso da espécie expressa ou palavra mental. Assim, de acordo com S. Tomás, "[...] a palavra mental ou conceito é dado como distinto do acto de cognição [embora o que apreende possa disso não ter consciência]. [...] E o primeiro meio no qual [o material e extrínseco] faz a cognição mediata, isto é, a partir de outra coisa conhecida, ou cognição deduzida, e pertence ao signo instrumental; mas o segundo meio no qual [intrínseco à potência] não constitui uma cognição mediata porque não duplica o objecto conhecido nem a cognição. De resto, é verdadeira e propriamente um meio representando um objecto, não como meio extrínseco, mas como intrínseco e formando a potência. [...] Mas um objecto é tornado presente ou representado à potência não a partir dele próprio imediatamente, mas mediante o conceito ou espécie expressa. Logo, o conceito é meio ao representar, meio pelo qual o objecto é tornado representado e conjunto com a potência"²³⁰.

Isso implica dizer que o signo formal é um signo verdadeiramente, mas, significa e representa de forma diferente do signo instrumental, pois, não se mostra à maneira de um objeto extrínseco onde, pela qual, outra coisa é conhecida tal como ocorre no signo instrumental. Nesse caso, o signo se mostra no modo como conduzem à cognição, isto é, no momento em que o sujeito apreende o signo formal apreende também o conceito, mas, não se dá conta de que se encontra em duas operações simultâneas. “Essas duas cognições distintas, do ponto de vista de quem apreende, fundem-se numa só”²³¹ e é, justamente por esse motivo, que João de São Tomás explana que “o signo formal, como é a própria apercepção ou conceito da coisa, não acrescenta numericamente a própria cognição para a qual conduz a potência”²³²; isto é, a forma específica de significação do signo formal se manifesta como razão e forma

²³⁰ GRADIM, A. Op.cit. p. 59.

²³¹ Ibid. p. 59.

²³² Ibid. p. 191.

através do qual o objeto é conhecido no interior da potência. Logo, o que muda é a forma como é manifestado diferente do signo instrumental que ao significar as duas cognições são explícitas e, portanto, é também explícita a relação entre elas.

A título de exemplo:

Pois o conceito, por exemplo, de homem, representa outra coisa diferente de si, ou seja os homens; e é mais conhecido, não objectiva mas formalmente; uma vez que torna conhecido o homem, que sem o conceito é desconhecido e não presente ao intelecto; e pela mesma razão é primeiro conhecido formalmente, isto é, funciona como razão pela qual o objecto é tornado conhecido. Mas isto que é razão para que alguma coisa seja de tal tipo, enquanto razão e forma é anterior a essa coisa, do mesmo modo que a forma é anterior ao efeito formal. Logo, se o conceito é razão para que uma coisa seja conhecida, é anterior pela prioridade da forma ao sujeito e razão denominante para a coisa denominada. Semelhantemente, um conceito não é igual ao próprio objecto representado, mas inferior e mais imperfeito do que aquele [...] Contudo, não importa quão perfeito, um conceito em nós não atinge a identidade com o representado, porque nunca atinge isto, que se represente a si, mas antes sempre representa outro diferente de si, porque sempre funciona como substituinte a respeito do objecto; logo, sempre retém a distinção entre a coisa significada e o próprio significante²³³

O conceito, por exemplo, é um signo formal por excelência, não pode ser um signo instrumental justamente porque não se apresenta como objeto primeiro conhecido, mas, é termo de intelecção pelo qual, enquanto termo intrínseco, alguma coisa é tornada conhecida e presente ao intelecto. A justificativa torna-se mais clara quando se pensa que o conceito é inteligível e representa algo diferente de si à potência, tal como se exige do signo formal.²³⁴

Diante do exposto, aquela pergunta sobre qual seria a essência do signo e em que consistiam suas relações, pode-se inferir que, primeiramente, João de São Tomás estabelece três condições para o signo:

1. O signo tem de ser mais conhecido ao interlocutor que o objeto: o signo é o fundamento da relação, porque é ele o responsável em representar algo diferente de si. Esse representar tem uma conotação

²³³ Tomás, J.de S. Op.Cit.p. 241-242.

²³⁴ Ibid. p. 207-208.

formalista, pois, refere-se a que “representa de tal maneira que não manifesta de outro modo exceto representando”.²³⁵ Se o objeto é conhecido por si só o papel do signo é inútil, pois, ele tem como principal objetivo trazer um certo objeto à cognição.

2. O signo é inferior ou mais imperfeito que o objeto: se fosse superior, seria a causa do objeto e a causa não assume um papel representativo de ‘fazer as vezes’ do que foi causado; se fosse igualmente manifesto não dependeria de um signo para representá-lo;
3. O signo é dissemelhante do próprio objeto: a segunda condição leva a terceira, ou seja, “o ser do signo consiste essencialmente na ordem para o objeto como coisa distinta manifestável à potência”.²³⁶ Nesse caso, objeto são partes essenciais da razão do signo.

Segue-se daí que, signo formal que é o signo mais complexo de toda o processo de semiose estabelecida pelo autor atende a todas essas condições de ser signo defendida pelo autor.

Para salvar a propriedade signo, basta que este seja pré-conhecido, o que o signo formal alcança, não porque seja conhecido como objeto, mas como razão e forma pela qual o objeto é tornado conhecido no interior da potencia, sendo assim pré-conhecido formalmente, não denominativamente e como coisa conhecida. [...]um conceito não é igual ao próprio objeto representado, mas inferior e mais imperfeito do que aquele[...]porque os conceitos criados são intenções ordenadas e subordinadas pela sua natureza para substituir objetos e fazer as vezes dele ao ponto de vista do termo representado e do ato de conhecer pela potência. Logo, são inferiores ao objeto enquanto é objeto daqueles conceitos, porque sempre o objeto se tem como principal e o conceito como representando e fazendo as vezes dele.[...]uma representação imperfeita e deficiente não pertence à razão do signo, mas sobrevém-lhe fortuitamente. Mas para um conceito ser signo, basta que, de si, seja subserviente ao referente e faça as vezes do objeto representado, substituindo-se em lugar daquele; uma vez que enquanto tal, é inferior àquilo por que substitui.²³⁷

²³⁵ Ibid. p. 242.

²³⁶ Ibid. p. 243.

²³⁷ Ibid. p. 194-195.

O que João de São Tomás estabelece a partir de seu Tratado dos Signos é identificar todos os tipos de conhecimento e pensar tendo como base o signo enquanto fundamento do processo de semiose. Com sua teoria, inclusive, abriu premissas para que o que posteriormente ficou conhecido como zoosemiótica, isto é, o estudo de como os animais processam e modelizam o mundo. Além disso, a definição que ele traz sobre o signo formal redefine o conceito geral de signo diferindo daquela dada por Agostinho. Tanto que João de São Tomás critica a definição dada por Agostinho acusando-a de incompleta por se aplicar apenas aos sinais instrumentais. Essa crítica aparece não apenas aqui, mas, em Soto e antes em Tomás de Aquino e Ockhan. Essas críticas e as possíveis defesas serão exploradas no próximo tópico.

3.4 As críticas à Filosofia da Linguagem de Santo Agostinho e uma possível resposta

A primeira crítica que se pretende expor aqui contra Santo Agostinho, por ser a crítica que os filósofos da Segunda Escolástica aceitaram, é aquela dada por Tomás de Aquino contra a definição de signos agostiniana. Na obra Comentários à Sentença de Pedro Lombardo, Tomás de Aquino critica a definição de signos de Agostinho que, até então, fora aceita por alguns Escolásticos, como o próprio Lombardo. A crítica se constrói da seguinte forma: Santo Agostinho define o Signo como aquilo que se apresenta aos sentidos trazendo ao conhecimento algo distinto de si.

Tomás de Aquino defende que essa definição de signos só abrange os signos sensíveis, ignorando por completo as coisas que podem ser signos inteligíveis, pois, Agostinho dá ênfase no que apresenta ‘à potência (sentidos)’. Tomás de Aquino considera que essa definição de signos deixa de fora os signos inteligíveis, isto é, os conceitos, pois, por se tratarem de signos mentais, eles significam e si mesmo e mostra-se a si mesmo ao mesmo tempo sem necessidade de um conhecimento prévio do signo como ocorrem nas relações com os signos instrumentais.²³⁸

²³⁸ Cf. Sto. Tomás, *In IV Sententiarum*, d. 1, q. 1, a. 1, quaestunc, 2.

A segunda crítica refere a afirmação que Agostinho faz de que todas as coisas (res) são conhecidas através dos signos (signis)²³⁹. A interpretação mais plausível dessa afirmação é que Agostinho defende que todo conhecimento estende sobre as coisas ou sobre os sinais.²⁴⁰ A doutrina cristã prioriza o conhecimento das coisas porque prima pelo conhecimento real (doctrina rerum). Nessa busca do conhecimento das coisas o homem é movido pelo desejo de fruí-las e de utilizar-se delas. E ele deve se situar entre os dois desejos, pois, a fruição ou a utilização sozinhas e independentes perturbam, desequilibram e desviam o indivíduo do caminho correto.²⁴¹ O caminho aqui nada mais é que o Deus Trindade. É para ele que o homem caminha na medida que conhece as coisas.

Nesse ponto, Tomás de Aquino aponta uma incoerência em Santo Agostinho, uma vez que o bispo de Hipona defende que as coisas são conhecidas pelos signos e não parece plausível ele priorizar ao mesmo tempo o conhecimento das coisas. Dessa forma, “las cosas son apreendidas mediante los signos, como se dice en el texto. Luego, mediante el conocimiento de los signos llegamos al conocimiento de las cosas”²⁴². Vale ressaltar que a posição de São Tomás sobre signos e coisa aponta para a defesa de que, embora as coisas criadas por Deus sejam signos de alguma coisa - até mesmo do poder e sabedoria Divina - não foram criadas principalmente para isso, os objetos se convertem em signo graças a uma imposição do homem.²⁴³

²³⁹ Essa afirmação aparece na obra *De Doctrina Christiana* (397-426/7). O filósofo define por coisa tudo aquilo que não está empregado para significar algum outro objeto. Cf. AGOSTINHO, S. A doutrina Cristã. Op.cit. c. 1 e 2. L. I.

²⁴⁰ Na Introdução da obra *De Dialectica* Traduzida por Felipe Castañeda, entende-se que para Agostinho: no se accede a las cosas como si fuesen algo neutral a nuestra forma de ser, sino tan sólo en la medida en que nos dicen algo, es decir, en que nos llevan y nos refieren a otras cosas, o en la medida en que son objetos posibles de lenguaje ya adquirido o disponible. Conf. p. 126.

²⁴¹ AGOSTINHO, S. A doutrina Cristã: manual do exegese e formação cristã. São Paulo: Paulus, 2002, c. 3 p. 44.

²⁴² AQUINO, T. Comentários às sentenças de Pedro Lombardo. Navarra: EUNSA, 2015. Exposición del texto p. 204.

²⁴³ “A esta dificultad se replica que eso se sigue cuando los signos y las cosas son del mismo orden, a saber: que hay que tratar sobre los signos antes que sobre las cosas que son significadas mediante los signos. Ahora bien, los signos sacramentales no se relacionan de ese modo con las cosas de las que se trata en los tres primeros libros. O ha de replicarse que uno es el orden que hay que observar al recibir el conocimiento, y otro al transmitirlo. En efecto, quien recibe el conocimiento procede de los signos a las cosas significadas, como de modo resolutorio, ya que los signos le son más conocidos; pero, quien transmite el conocimiento de los signos, le es necesario manifestar las cosas antes que los signos, ya que los signos son tomados por semejanza de las cosas; por lo tanto, es preciso conocer previamente las cosas para conocer los signos, a semejanza de las cuales los signos son tomados. Conf. AQUINO, T. Comentários às sentenças de Pedro Lombardo. Exposición del texto.

Essas críticas promovidas por Tomás de Aquino serão absorvidas nas teorias de Domingo de Soto, Francisco de Araújo e João de São Tomás. Os três concordarão sobre a insuficiência da definição de signos proposta por Agostinho, no entanto, João de São Tomás fará essa crítica de modo mais pontual, a fim de demonstrar que os Signos Formais não poderiam fazer parte dessa definição, o que a torna incompleta e insuficiente.

3.4.1 A crítica de João de São Tomás à definição de Signos dada por Santo Agostinho

Para que nenhum detalhe argumentativo fuja da clareza, vale expor aquela definição Agostiniana acerca dos Signos presente na obra *A Doutrina Cristã*, para que se possa lembrá-la a fim de analisar e pontuar a crítica feita por João de São Tomás.

*O sinal[sic] é, portanto, toda coisa que, além da impressão que produz em nossos sentidos, faz com que nos venha ao pensamento outra ideia distinta*²⁴⁴.

No caso de João de São Tomás, o autor define o signo da seguinte maneira:

*Signo, então, define-se em geral como aquilo que representa à potência cognitiva alguma coisa diferente de si*²⁴⁵.

A palavra chave que muda a definição de João em relação a definição dada por Agostinho é a ‘cognitiva’. Agostinho enfatiza a necessidade de algo se apresentar aos sentidos para, por meio dessa ação, apresentar algo distinto de si à potência. No caso de João de São Tomás, a ênfase da definição repousa sobre o ‘representar a potência cognitiva’ que para ele não se reduz apenas aos sentidos externos, pois, a potência é dividida em sentidos externos e internos sendo o intelecto relativo ao sentido interno. A intenção de João de São Tomás quando definiu o signo era justamente que essa definição geral não deixasse de fora o que ele chamou de Signo Formal que não é instrumental, mas, também, é signo pelas razões já expostas.

Nas palavras de João de São Tomás:

²⁴⁴ AGOSTINHO, S. 2002. p. 85.

²⁴⁵ TOMÁS, J. S. Op.cit. p. 52.

Demos assim esta definição geral para que abrangêssemos todos os gêneros de signos, quer formais, quer instrumentais. Pois a definição que circula habitualmente entre os teólogos no início do capítulo IV das *Sentenças* de Agostinho[...], só convém ao signo instrumental.²⁴⁶

O que é uma definição e como, a partir dela, é possível identificar sua inconsistência?

Uma definição consiste em especificar as condições necessárias e suficientes para que algo seja o que é.²⁴⁷ Um signo, por exemplo, ao ser definido pretende-se que quem o faz apresente suas condições necessárias e suficientes para que ele seja signo. É o que Agostinho e João de São Tomás fizeram, dada a apresentação de suas definições acima. Criticar uma definição implica em apresentar contra exemplos dessa definição, sendo assim, há dois tipos de erros numa definição possíveis de serem identificados, são eles²⁴⁸:

- I. A definição é permissiva quando corresponde aos casos em que algo satisfaz as condições especificadas pela definição, isto é, está de acordo com a definição dada, mas, não é um caso da coisa definida. Ex. Ao definir ‘cadeira’ como ‘tudo que possui assento e encosto’ permite-se que um sofá seja um contraexemplo dessa definição, pois, ele embora tenha encosto e assento não é uma cadeira.
- II. A definição restritiva faz exatamente o oposto da permissiva, ela corresponde aos casos em que algo não satisfaz todas as condições especificadas pela definição. A coisa não está de acordo com a definição dada, mas, é um caso de coisa definida. Ex. Ao definir ‘cadeira’ como ‘tudo aquilo que tem assento, encosto e braço’

²⁴⁶ Ibid. p. 113.

²⁴⁷ Brennan, Andrew, "Condições Necessárias e Suficientes", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Edição de Verão de 2017), Edward N. Zalta (org.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2017/entries/necessario-suficiente/>>. Conf também Gupta, Anil, "Definitions", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2015 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2015/entries/definitions/>>.

²⁴⁸ Cf. ANIL, G.; ZALTA, E.N. Definitions. In. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. ed. 2015 <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2015/entries/definitions/>>. Para uma explanação aprofundada sobre o conceito de Definição e os inúmeros tipos de definição Cf. BRANQUINHO, J.; MURCHO, D.; GOMES, N.G. **Enciclopédia de termos lógicos-filosóficos**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

restringem-se todas as cadeiras sem braços de fazerem parte dessa definição. Logo, a cadeira sem braço é um contraexemplo dessa definição, porque, embora ela não esteja de acordo com tal definição ela continua sendo uma cadeira.

A crítica de João de São Tomás se aplica na definição de Agostinho a partir do viés restritivo, a definição dada por Agostinho não contempla os Signos Formais devido referir ao signo que invoca uma forma presente aos sentidos. Ora, os signos formais são interior ao cognoscente e, portanto, não acrescenta nada aos sentidos. É nesse sentido que para João o significar é mais importante que o representar, pois, aquilo que significa, tornando alguma coisa distinta de si presente no intelecto o que permite que algo possa significar-se a si próprio. Essa crítica a Agostinho faz com que João de São Tomás crie mecanismos teóricos para explicar todos os fenômenos semióticos da maneira mais completa e abrangente possível, instituindo uma semiologia nunca vista antes dele.

O trabalho do Doutor Profundo contempla, simultaneamente, a vertente da significação — aquilo pelo que o signo significa algo e a forma como nos permite estruturar a experiência humana — e a da comunicação — enquanto veículos que servem a tornar o objetivo e o subjetivo intersubjetivos. Ao estabelecer que nem só aquilo que representa outro de forma sensível é signo, consegue-se unir na mesma ordem de fenômenos semióticos palavras e ideias, vestígios e conceitos, os quais servem, respectivamente, para comunicar e para estruturar uma imagem do mundo.²⁴⁹

Ficou claro que, a motivação de João de São Tomás, embora pudesse inicialmente ter alguns resquícios teológicos, tinha intenções muito além das religiosas. Se por um lado Tomás de Aquino não se livra totalmente das motivações religiosas quando falou sobre os Signos e a Linguagem, por outro, motivou filósofos tais como Soto e João de São Tomás a ponto de sistematizarem problemas da linguagem com características bastante modernas. Isso porque as reflexões suscitadas

²⁴⁹ Cf. TOMÁS, J.S. op.cit. p. 20.

por Soto e, principalmente, João de São Tomás tinham vertentes não apenas lógicas, mas, ontológicas, psicológicas e epistemológicas.

Outro ponto que deve ser enfatizado é que o caráter relacional do signo onde o mesmo se mantém numa relação não apenas com a coisa significada, mas, com a faculdade cognitiva foi, muito tempo depois, explorado por Peirce. Além disso, a classificação dos signos oferecidas por Soto e João de São Tomás deu uma ideia da extensão signífica que existe dentro do processo linguístico/comunicativo.

As propriedades e as características de cada signo que foram examinadas por João de São Tomás deu um mapa da natureza do próprio signo, de suas funções e de como ele funciona como base de todo conhecimento

Quanto a Santo Agostinho, qual foi a motivação do filósofo para construir uma Filosofia da Linguagem? Qual é a importância do signo dentro dessa estrutura construída por ele e porquê sua abordagem foi mais tímida do que a de João de São Tomás? As respostas são importantes na medida em que podem ou não responder a crítica que João de São Tomás direciona a Agostinho, abordagem no próximo capítulo.

4. É POSSÍVEL RESPONDER A CRÍTICA QUE JOÃO DE SÃO TOMÁS FAZ À AGOSTINHO SOBRE SUA DEFINIÇÃO DE SIGNOS?

Quanto às perguntas que deixei em aberto no final do capítulo anterior serão norteadoras no desenvolvimento desse último capítulo de tese:

- 1) Qual foi a motivação de Agostinho para construir uma Filosofia da Linguagem?
- 2) Qual é a importância do signo dentro dessa estrutura linguística analisada por Santo Agostinho?
- 3) Por que sua abordagem foi mais tímida do que a de João de São Tomás? E acrescento ainda a essa última:
- 4) A abordagem mais tímida de Agostinho acerca dos signos deixou a desejar em relação aos objetivos que o filósofo almejava?

Para responder esses questionamentos, retomemos a abordagem do filósofo em *De Magistro*, mas agora, estabelecendo as relações que esse diálogo apresenta com sua teoria da Iluminação, no intuito de identificar as motivações que levam Agostinho a construir uma filosofia da linguagem.

A princípio, *De Magistro* aparenta ser uma discussão simples sobre o ensino e o aprendizado, mas na medida que Agostinho discute com seu filho Adeodato, vai ficando claro que seu intuito é fazer uma abordagem filosófica mais aprofundada da linguagem e do conhecimento. A importância da obra repousa justamente nisso, porque para desenvolver as questões acerca do conhecimento, Agostinho trabalha antes as questões que envolvem a linguagem, já que ambas estão interligadas. Nos primeiros capítulos, Agostinho demonstra a importância que a linguagem tem como comunicação através dos signos. Dos capítulos VIII-X, ele analisa as questões relativas ao significado, para concluir que o conhecimento das coisas é mais importantes que dos seus signos. No entanto, na última parte do diálogo, o filósofo conclui que não ensinamos através das palavras e disso se segue que as palavras não introduzem verdades enquanto ensinam. De onde advém então o conhecimento? Segundo

Agostinho, há um Mestre interior que nos ilumina para que recordemos das verdades já ensinadas por ele. Aqui inicia-se a relação entre o conhecimento — que vem do Mestre — com o que mais tarde se conheceu como teoria da Iluminação.²⁵⁰

Agostinho tinha como iluminação as revelações de verdades inteligíveis, eternas e universais. Agostinho acrescenta que o aprender se dá no descobrir em si próprio as verdades eternas e imutáveis, num influxo imanente de Deus sobre a inteligência, desta forma, reifica a teoria platônica e deriva sua natureza para uma episteme-teológica-filosófica, que serviu de base para sua *Teoria da Iluminação Divina*.²⁵¹

Essa relação entre o Mestre que ilumina e as palavras enquanto instrumentos da *recordação* daquilo que já está impresso na alma²⁵², resulta no Conhecimento da Verdade Interior. Isso porque Agostinho não descarta que o conhecimento sensível que nos vem através dos sentidos seja uma condição necessária para o conhecimento,

²⁵⁰ A Teoria da Iluminação agostiniana tem várias vertentes interpretativas. Ao longo do século XX, houve estudos exaustivos sobre o tema relacionando-o ao conhecimento. Para Abbud “a iluminação concerne ao conhecimento humano das verdades divinas, sejam ideias eternas (como o Imutável, a Verdade, a Felicidade), sejam regras divinas (por exemplo: o imutável é preferível ao mutável, o verdadeiro ao duvidoso, o eterno ao temporal). A iluminação da razão humana, em forma de conhecimento, manifesta a ação do Deus Eterno, Bom e Sábio na criatura racional, temporal, mutável e pecaminosa”. No entanto, no final do século XX, outras vertentes começaram a ser exploradas. Trata-se do escopo que contempla a ontologia e a moral. Em 1954 No Congresso Internacional Agostiniano, V. Warnach publica um trabalho intitulado de “Erleuchtung und Einsprechung bei Augustinus” como parte da publicação oficial do evento, *Augustinus Magister*. Essa abordagem da iluminação agostiniana começava a diferir da anterior, tradicionalmente usada. Mas foi só em 1962 que a revista francesa *Recherches Augustiniennes* elegeu 14 artigos da mesma temática, isto é, Iluminação agostiniana, onde um filósofo chamado Thonnard apresenta uma definição de Iluminação que traz 10 graus de classificação relativos a luz: “A teoria filosófica que explica pela luz da Verdade subsistente, ou seja, pela ação da Inteligência divina, a presença em nossos espíritos de verdades eternas conhecidas pela sabedoria.” Depois disso, houve uma ampla pausa nos estudos e publicações dos filósofos especializados no tem. Ele volta apenas em 1999 com Dominique Doucet que defende a tese *O tema da luz nos diálogos filosóficos e nas Confissões de santo Agostinho*. Segundo Abbud, “a tese parece ter repercutido mais como um alerta sobre o histórico e o rumo da questão do que como uma interpretação filosoficamente importante, visto ter permanecido inibida pelas anteriores”. Embora todos esses estudiosos admitissem que a Iluminação em Santo Agostinho pudesse ser estudada através dos três prismas, a saber lógica, física e moral, todos eles acabavam priorizando os aspectos lógicos, ou seja, sobre a relação entre Iluminação e conhecimento. Mas com o trabalho desenvolvido por Abbud, em 2007, as vertentes da moral e da ontologia são amplamente explorados, seguindo de perto outras duas pesquisas desenvolvidas antes, a saber: “Moral Illumination”. In: *Wisdom from St. Augustine* de Bourke e as pesquisas realizadas Marie-Anne Vannier, sobre Iluminação na vertente da ontologia. Para entender todas essas discussões contemporâneas sobre a Iluminação, sugiro o trabalho de Abbud, que pretende abarcar não só essas discussões teóricas, mas apresenta sua riquíssima pesquisa sobre a temática. Conf. C.N. ABBUD, **Iluminação Trinitária em Santo Agostinho**. 2007. Tese (doutorado em Filosofia). Universidade de São Paulo.

²⁵¹ Cf. Introdução de MINGHETTI, A.A. in AGOSTINHO, S. *De Magistro*. Porto Alegre: Editora Fi, 2015. p. 13.

²⁵² No sentido do *Commemorare*, devidamente explicado no primeiro capítulo.

embora não seja suficiente, pois, o conhecimento das coisas sensíveis são sempre inferiores ao conhecimento inteligível mediado pelo Mestre. Ou seja, a familiaridade que o indivíduo tem com o mundo externo atua na eficácia da linguagem enquanto elemento mediador para o mundo interno, mas é o Mestre interior que faz com que o indivíduo conheça a Verdade que está sempre ali esperando para ser acessada. Em outras palavras, a linguagem atua no limite entre o mundo sensível e o mundo inteligível, sendo, portanto, a porta de entrada do conhecimento dos objetos sensíveis que vem a nós através dos signos e das sensações. Esse conhecimento nada de novo traz ao indivíduo, mas suscita o que já está repousado no intelecto do indivíduo. A linguagem, portanto, funciona como estímulo para que o indivíduo acesse seu interior e recorde do conhecimento que ali se encontra, já impresso pelo Mestre, que é Deus.²⁵³

Até aqui, vemos que a teoria dos sinais foi elaborada para servir instrumentalmente à teoria do Mestre interior que, por sua vez, se relaciona com a Iluminação. Essas elucidações acerca do *De Magistro*, começam a responder a pergunta 1 e 2 colocadas no início desse capítulo: que o signo exerce uma função muito clara no conhecimento individual de cada um, não como o principal fundamento de todo conhecimento, como na teoria semiótica de João de São Tomás, mas como instrumento imprescindível no processo de conhecimento, já que através dele recordamos daquilo que foi nos fornecido por um intelecto muito superior ao nosso, do ponto de vista epistêmico, mais seguro e mais confiável, isto é, o Mestre interior; que a motivação de Agostinho para estabelecer uma filosofia da linguagem não tem apenas o elemento epistemológico como norteador, mas também um elemento teológico. Posto isso, qual seria então o papel da vertente teológica dentro da teoria dos signos e da Iluminação de Santo Agostinho? A resposta para essa

²⁵³ Não se trata aqui de entender a Iluminação como uma redução da cognição humana como se fosse um receptáculo da cognição divina. O Mestre está para o cognitivo assim como os objetos sensíveis estão para os sentidos. Logo assim como os objetos sensíveis não diminuem a atividade dos sentidos, o Mestre interior também não diminui a autonomia do indivíduo em operar as informações e o conhecimento que ele acessa. Conf. MENDELSON, M. "Saint Augustine" in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/augustine/>>.

pergunta se encontra numa outra obra de Agostinho que já foi citada aqui, mas não devidamente explorada. Trata-se de *A Doutrina Cristã*.

4.1 O papel dos signos em *A Doutrina Cristã* e como ele corrobora a teoria da iluminação

Agostinho escreveu *A Doutrina Cristã* como se fosse um manual para entender a Sagrada Escritura e ele começa seu prólogo da seguinte forma:

A respeito da interpretação das Escrituras existem certas normas que me parecem ser ensinadas com proveito aos que se dedicam a esse estudo. Assim poderão eles progredir não apenas lendo obras de outros que esclareceram as obscuridades dos Livros santos, mas ainda progredir, com os esclarecimentos que eles próprios poderão dar aos outros. Proponho-me comunicar essas normas aos que desejam e são capazes de aprendê-las[...].²⁵⁴

Agostinho tem duas pretensões ao ensinar sobre a interpretação da Bíblia: a primeira é que a sua leitura seja sempre esclarecedora, não implicando confusões interpretativas, nem permitindo que qualquer obscuridade confunda o espírito de quem a lê; já a segunda, é que quem a lê desenvolva também a melhor maneira de expô-la a outras pessoas, que o indivíduo possa expressar o seu entendimento de maneira tão clara e objetiva quanto a maneira pelo qual interpretou as Sagradas Escrituras. Nesse sentido, há uma relação entre a retórica e a hermenêutica que se apresentam como elementos estratégicos na construção de argumentos que explicam as escrituras da melhor maneira possível para um leigo²⁵⁵.

A Doutrina Cristã se divide em 4 partes, sendo as duas primeiras as mais importantes para esse capítulo: os livros I e II tratam da natureza dos signos, o livro III trata das regras da interpretação e o IV trata da oratória sagrada.

No capítulo 12 do Livro I, Agostinho discorre sobre o motivo da Sabedoria de Deus ter vindo a nós e nesse sentido, ele diz que essa Sabedoria está presente em toda

²⁵⁴ AGOSTINHO, S. *A Doutrina Cristã: manual de exegese e formação crista*. São Paulo: Paulus, 2002. p. 31.

²⁵⁵ Sobre a Hermeneutica em Agostinho, Cf. ANDREWS, J. **Why Theological Hermeneutics Needs Rhetoric: Augustine's De doctrina Christiana**. *International Journal of Systematic Theology*. V. 12, n. 2, 2010.

parte, podendo ser vista pelos olhos interiores puros e sãos, pois, a sabedoria do mundo não permite, ela sozinha, que o indivíduo reconheça Deus e a sua Sabedoria. O *estar presente* nada mais é que o Verbo que se fez carne habitou entre nós:

Assim como, ao falarmos, o pensamento de nossa inteligência torna-se som, isto é, palavra sensível que penetra no espírito dos ouvintes pelos ouvidos corporais e, entretanto, esse som que trazemos no coração e é chamado linguagem, longe de se transformar nesse mesmo som, permanece íntegro em si próprio, revestindo a forma da voz para tocar o ouvido dos outros sem nenhum traço de alteração, assim a Palavra de Deus, sem mudar de natureza, fez-se carne para habitar entre nós.²⁵⁶

Não é por um acaso que essa Sabedoria de Deus tenha se instalado entre nós. Ela se faz presente como um tratamento divino para ser aplicado aos pecadores, devolvendo-lhes a força, tratando as feridas e curando-os do pecado. Mas Agostinho não está aqui falando do pecado cometido pelo homem em seu cotidiano, ele deixa bastante explícito que se trata do pecado original, o pecado onde “fomos enganados pela sabedoria da serpente”²⁵⁷ mas que pela Sabedoria divina, poderemos ser curados.

Nos capítulos seguintes, Agostinho fala da igreja, caridade e do amor como se fossem conselhos para que o homem se tornasse um indivíduo melhor e mais digno da Sabedoria e do Amor de Cristo. Mas é no capítulo 34 que mais uma vez ele fala em Deus como um caminho a ser seguido, abrindo mão das fraquezas temporais a fim de merecer o Bem maior que é Deus. E nos capítulos seguintes, mais especificamente nos Princípios Básicos da Exegese que antecede imediatamente o Livro II, Agostinho começa a dar indícios do quanto é importante entender as Escrituras nesse processo de Conversão à Deus.

No capítulo 36 Agostinho expõe que o entendimento das Escrituras divinas precisa ter como objetivo final a edificação dupla da caridade, a de Deus e a do próximo²⁵⁸, evitando mentir e enganar outras pessoas através das Sagradas Escrituras, pois, aquele que diz compreender as Escrituras mas não tira dela nenhuma lição de caridade, não a entendeu do modo edificador. O último capítulo do Livro I versa sobre a disposição que todo indivíduo deve ter para se dedicar ao estudo das Escrituras:

²⁵⁶ AGOSTINHO, S. Op.cit. p. 52.

²⁵⁷ Ibid. p. 53-54.

²⁵⁸ Ibid. p. 77

Concluimos, pois, afirmando que todo aquele que houver entendido ser o fim da lei “a caridade procedente de um coração puro, de uma boa consciência e de uma fé sem hipocrisia” (1Tm 1,5), e quem refere toda a compreensão das divinas Escrituras a essas três disposições, poderá abordar com segurança o estudo dos Livros sagrados. Ao nomear “a caridade”, o Apóstolo acrescentou “que procede de um coração puro”, para dar a entender que não se ame nada além do que merece ser amado. Acrescentou ele ainda “uma boa consciência”, em vista da esperança. Porque quem sente o remorso de má consciência desespera de chegar ao que crê e ama. Por fim, o Apóstolo exige “uma fé sem hipocrisia”. Porque quando nossa fé está ao abrigo da mentira, nós amamos o que deve ser amado e levamos vida reta e esperamos que nossa esperança não seja defraudada de modo algum.²⁵⁹

O primeiro livro tem o intuito de preparar o comportamento do indivíduo nos preceitos de Cristo para inseri-lo na leitura das Sagradas Escrituras. É obviamente a introdução da dogmática e da moral cristã que servem de base para o desenvolvimento do interesse das pessoas em servir a Cristo e voltar-se a Ele. Mas para chegar a Deus ele deve purificar o Espírito, se distanciar dos elementos terrenos que o impedem de se converter às verdades dogmáticas que são a fé, a esperança, a caridade e o amor. Posto isso, o próximo passo é analisar o exercício linguístico que se emprega nos estudos das Sagradas Escrituras²⁶⁰.

O Livro II começa com a definição de signo que já foi dada no início deste capítulo²⁶¹. Além disso, ainda no primeiro capítulo, Agostinho reforça que quando lidamos com os signos não devemos dar atenção ao que as coisas são em si mesmas, mas tão somente ao significado que eles, os signos, manifestam.²⁶² Segue-se daí as divisões e definições dos tipos de signos estabelecidos pelo filósofo, são eles: signos naturais, convencionais e verbais. Assim como definido no primeiro capítulo, os signos naturais são aqueles que significam sem intenção nem desejo, significam naturalmente; os convencionais significam por uma imposição social e o verbal são signos que os indivíduos utilizam para se comunicarem. Entra aqui nessa classe de

²⁵⁹ Ibid.p. 81.

²⁶⁰ Ibid.p. 14-15.

²⁶¹ Ibid. p. 86. “O sinal é, portanto, toda coisa que, além da impressão que produz em nossos sentidos, faz com que nos venha ao pensamento outra idéia distinta. Assim, por exemplo, quando vemos uma pegada, pensamos que foi impressa por animal. Ao ver fumaça, percebemos que embaixo deve haver fogo. Ao ouvir a voz de um ser animado, damos-nos conta do estado de seu ânimo. Quando soa a corneta, os soldados sabem se devem avançar, retirar-se ou fazer alguma outra manobra, exigida pelo combate.

²⁶² Ibid. p. 86

signos a linguagem escrita e falada. Os signos que importam aqui para Agostinho são os signos verbais: primeiro porque a linguagem escrita se aplica às Escrituras e a linguagem falada se aplica à eloquência que o indivíduo vai utilizar após obter o entendimento das Escrituras.

Mas no processo de leitura das Escrituras, os indivíduos irão se esbarrar em algumas obscuridades e ambiguidades que podem levá-los a entender erroneamente o sentido de algo. Sobre isso, Agostinho defende que as obscuridades dos Livros santos sejam atos particulares da Providencia divina, para “vencer o orgulho do homem pelo esforço e para premunir seu espírito fastio, que não poucas vezes sobrevém aos que trabalham com demasiada facilidade”²⁶³ Isso significa que, para Agostinho, os enigmas foram permitidos por Deus enquanto forma didática para evitar a preguiça intelectual, aguçando o desejo de compreender os mistérios das Sagradas Escrituras, pois, tudo que tem fácil compreensão deixa também de ser empolgante. No caso das alegorias, Agostinho as consideram igualmente importantes pelos mesmos motivos: evitar o desânimo da leitura.

Até aqui vimos que o livro *A Doutrina Cristã* foi escrita para servir como um manual instrutivo para o processo de conversão do indivíduo. Por isso ele inicia sua abordagem pontuando os elementos que fazem com que um indivíduo redefina seu comportamento para, conseqüentemente, redefinir suas ações. Essas ações deverão ter como principal objetivo a conversão às coisas divinas. Mas a ação mais importante de todo esse processo se concentra na leitura e no entendimento dos Livros Sagrados, pois, para Agostinho as Verdades Divinas foram transmitidas nas Escrituras através do signo verbal. Essa linguagem, por vezes, comportam expressões em sentido ambíguo e/ou figurado, o que obriga o indivíduo a fazer uma análise interpretativa mais minuciosa para que a verdade seja, finalmente revelada. Veja que os signos linguísticos entram aqui, mais uma vez, como objeto mediador para o conhecimento da Verdade Divina, tal como ocorre em *De Magistro*. Sendo assim, a intenção de Agostinho nas duas obras é fazer com que o indivíduo, através da linguagem e do conhecimento, ascenda a um Bem superior através da conversão. Todo esse processo me leva a crer que se trata de um método Dialético ascendente a Deus.²⁶⁴

²⁶³ AGOSTINHO, S. Op.cit. p. 90.

²⁶⁴ Entende-se aqui como método dialético o conjunto de processos em que o homem precisa passar para se chegar ao conhecimento das verdades eternas. Ou seja, o conhecimento verdadeiro não

No capítulo 7 da obra, Agostinho trata de um ponto muito importante que corrobora minhas suspeitas de que há um processo dialético envolvido na conversão, pois, Agostinho estabelece graus de ascensão espiritual onde deixa muito claro qual é o papel da linguagem nesse processo que o indivíduo experimenta ao se convencer de que o melhor caminho é Deus, através de Cristo.

Agostinho divide os graus da ascensão espiritual em sete, são eles: temor, piedade, ciência, fortaleza, conselho, purificação interior e sabedoria. O *temor* é aquilo pelo qual o indivíduo converte-se e conhece a vontade de Deus para entender suas ordenações. Já a *piedade* torna o indivíduo manso para não contradizer o Livro Sagrado, “seja quando ela for compreendida e vier repreender alguns de nossos vícios, seja quando, incompreendida, nós nos imaginarmos capazes de julgar e ensinar melhor do que ela”.²⁶⁵ O terceiro grau é o da *ciência* onde o indivíduo exercita os estudos das Escrituras. É através desses estudos que o indivíduo perceberá o quanto está perto ou longe do amor de Cristo e é por ela que ele tomará a consciência de que deve se afastar dos bens e do amor temporais. É a ciência que o leva à esperança tornando-o suplicante a Deus e nesse sentido, ele entra no quarto grau da ascensão, a *fortaleza* “pela qual se tem fome e sede de justiça”.²⁶⁶ O quinto grau é o *conselho* que se fundamenta na misericórdia, onde purifica a alma desassossegada “pelo clamor da consciência das imundices contraídas, devido ao apetite das coisas inferiores”.²⁶⁷ É nesse grau que se exercita o amor ao próximo ao ponto de estendê-lo aos inimigos e aqui ele já está entrando ao sexto grau que é o da *purificação interior*. É nesse grau que o indivíduo morre para o mundo na medida em que se aproxima de Deus, pois, “purifica de tal modo os olhos de seu coração que não pode proferir ou sequer

depende apenas do conhecimento sensível ou intelectual. Embora sejam necessários, não são suficientes, uma vez que todo conhecimento depende do Mestre interior. Logo, o método dialético seria o caminho que o indivíduo faz desde o conhecimento do mundo sensível que é mutável e provisório até o conhecimento espiritual que é a verdade eterna e imutável. Logo, o processo de conhecimento em Agostinho nada mais é que uma ascensão das coisas sensíveis para Deus e esse percurso, que é o que chamo de método dialético do conhecimento, será devidamente pontuado mais a frente. Cabe, por enquanto, entender que o método dialético do conhecimento que aqui defendo, deve ser entendido como um processo em graus do conhecimento que leva o indivíduo do conhecimento sensível e intelectual ao conhecimento da Verdade eterna que dependerá, em boa medida, da linguagem e dos conceitos, mas o conhecimento do todo e das Verdades Divinas só é possível através do Mestre interior que é Deus.

²⁶⁵ Ibid. p. 92.

²⁶⁶ Ibid. p. 93.

²⁶⁷ Ibid. p. 94.

comparar a Verdade suprema a nada, nem ao próximo, nem a si próprio”²⁶⁸ O último grau dessa ascensão é a *sabedoria* onde o indivíduo gozará as delícias da tranquilidade e da paz.²⁶⁹

Considerando que a ciência é o grau em que o indivíduo precisa se dedicar às Escrituras, é nesse grau que a linguagem faz toda a diferença, pois, no terceiro livro da obra, no capítulo 14, Agostinho chama a atenção para os signos desconhecidos que, por ventura, possam aparecer nas escrituras. Segundo ele, o indivíduo não deve de modo algum ignorá-los, mas antes, aprendê-los e memorizar seu significado para que em qualquer outra ocasião em que apareçam, possam ser devidamente situados e interpretados. Em relação aos signos figurados não se deve proceder diferente. E é por isso que os estudos das línguas hebraicas são tão importantes para Agostinho, pois, o conhecimento delas evitaria qualquer obscuridade de termos que são estranhos por não pertencerem uma mesma classe de línguas.

Dos capítulo 32 ao 38 do Livro III, Agostinho se propõe a analisar com mais profundidade os conhecimentos relativos à razão onde o indivíduo opera através da ciência do raciocínio. Segundo o filósofo, há muitos raciocínios inválidos em que confiamos e dele tiramos conclusões que levam nosso espírito ao engano. Por isso, precisa-se evitar a dialética, pois, ela pode nos trazer esses raciocínios. Sobre isso:

Assim, o Apóstolo não concluía nada de verdadeiro ao afirmar: “Se não há ressurreição dos mortos também Cristo não ressuscitou” (1Cor 15,13) e ao acrescentar: “E se Cristo não ressuscitou, vazia é a nossa pregação, vazia também é a nossa fé”. Essas asserções e todas as seguintes são absolutamente falsas, porque Cristo ressuscitou, e tampouco são vãs a pregação dos que anunciavam essa ressurreição e a fé dos que nela acreditavam. Entretanto, essas conclusões verdadeiramente falsas se deduziam da relação mantida com a afirmação dos que diziam não existir a ressurreição dos mortos. Elas seriam verdadeiras se os mortos não ressuscitassem. Mas rejeitadas essas conclusões por serem falsas, a consequência será que os mortos ressuscitam.²⁷⁰

Com base nesse exemplo, Agostinho reforça que a Verdade fundamenta-se em Deus e foi por ele estabelecida. Disso se segue que o indivíduo não cria a verdade, mas a constata. Sendo assim, quando alguém diz “quando o consequente é falso, é

²⁶⁸ Ibid. p. 94

²⁶⁹ Ibid. p. 94

²⁷⁰ Ibid. p. 134.

necessário que o antecedente o seja”²⁷¹ é algo verdadeiro porque foi instituído por Deus e constatado pelo indivíduo. É essa regra que ele utiliza para apontar o erro reflexivo presente na citação anterior:

O antecedente é: “os mortos não ressuscitam”, como diziam aqueles cujo erro Paulo queria destruir. O conseqüente necessariamente era: “Então Cristo, ele também, não ressuscitou”. Ora, esse conseqüente sendo falso, o antecedente: “Os mortos não ressuscitam” será também falso. Eis brevemente todo o raciocínio de Paulo: “Se não há ressurreição dos mortos, o próprio Cristo, não ressuscitou. Ora, Cristo ressuscitou, então os mortos ressuscitam”. Ao suprimir o conseqüente, suprime-se o antecedente. E isso os homens não estabeleceram, mas constataram. Esta regra pertence à verdade do raciocínio, não à verdade mesma das sentenças.²⁷²

Agostinho enfatiza ainda a importância do indivíduo em conhecer o silogismo, não apenas como identificar um silogismo mas sobretudo identificar sua validade, pois, conclusões falsas podem ser deduzidas de raciocínios justos assim como conclusões verdadeiras podem ser retiradas de frases falsas. Dessa forma, quem tem conhecimento da lógica, terá uma vantagem ao analisar as sentenças de um silogismo e daí realizar o melhor raciocínio possível.

A tese central de Agostinho na segunda parte do Livro III é tentar explicar como se resolve as ambigüidades em textos simbólicos e/ou figurados. Para ele, resolver essas questões fariam com que as obscuridades,²⁷³ que confundem, a leitura fossem evitadas. O problema da figuração da linguagem se encontra na alteração de seu significado. Ou seja, um signo que tem um significado comum recebe uma significação diferente da primeira. Esse “jogo” linguístico, se levado ao pé da letra, poderá destruir toda a interpretação de um texto. O erro consistiria, então, em tomar uma expressão figurada, metafórica como uma expressão de sentido literal. Para evitar esse erro, Agostinho diz que “tudo que na palavra divina não puder se referir ao sentido próprio, nem à honestidade dos costumes, nem à verdade da fé, está dito que devemos tomar em sentido figurado”.²⁷⁴

²⁷¹ Ibid. p. 134-135. Vale ressaltar aqui que a afirmação “quando o conseqüente é falso é necessário que o antecedente o seja” se dá apenas no caso da condicional ser verdadeira. Embora Agostinho não menciona desse forma, fica implícito que esse também é seu entendimento.

²⁷² Ibid. p. 135.

²⁷³ Ibid. 164-165.

²⁷⁴ Ibid. 165.

Vejam que o segundo e o terceiro livro mostram a importância da linguagem, como um instrumento a ser utilizado da melhor maneira possível para a interpretação das Sagradas Escrituras, sendo esse um ato exigido para que o indivíduo se converta a Deus. O último livro não será diferente. A linguagem continuará sendo um elemento mediador, mas dessa vez, não como palavra escrita, mas como oratória sagrada. E o autor começa já no terceiro capítulo afirmando:

Eis o que constitui o talento da palavra ou da eloquência: os princípios e preceitos dessa arte unidos ao emprego engenhoso da linguagem, especialmente exercitada a realçar a riqueza do vocabulário e do estilo.²⁷⁵

Mas a eloquência sem sabedoria é inútil, o que torna preferível que o homem que não tem boa eloquência tenha sabedoria para falar e ensinar as coisas das Escrituras de maneira correta e sábia. A oratória de quem ensina as Sagradas Escrituras deve estar em perfeita consonância com aquilo que foi lido, sendo inoportuno se o orador, aquele que a ensina aos fiéis, mudasse o significado ou palavras que foram sabiamente escritas na Bíblia.

Dessa forma, Agostinho institui algumas regras para que o orador não se perca nesse processo. A primeira é *não imitar a obscuridade dos autores sacros*, mesmo que aquela passagem obscura seja útil. A segunda é *reservar as dificuldades a auditório escolhidos*, ou seja, evite tratar com o auditório sobre as questões que não foram interpretadas e se encontram confusas. A terceira é *Falar com clareza*, pois, o orador que fala sobre os livros sagrados deve levar os fiéis a conhecerem a Verdade que ali se apresenta. É preferível que haja clareza do que elegância das palavras difíceis de serem interpretadas:

de que serve a pureza da linguagem, se a inteligência do auditório não acompanha? Não temos absolutamente nenhuma razão de falar, se aqueles a quem nos dirigimos para nos fazer compreender não compreendem o que dizemos.²⁷⁶

A última regra é *Falar com clareza e elegância*, o que significa que a instrução clara e num tom agradável, “as ideias alimentam-se com prazer da própria

²⁷⁵ Ibid. p. 208

²⁷⁶ Ibid. p. 230.

verdade”²⁷⁷ Isso evita o cansaço que a instrução e o ensinamento podem trazer dependendo de como o indivíduo fala.

Como se percebe, a linguagem cumpre um papel muito importante também no Livro III, pois, Agostinho a vê como um imperativo na ação da evangelização, seja quando se lê as Sagradas Escrituras, seja quando o orador (que também pode ser chamado de pregador) fala com o seu auditório. Ela representa um instrumento poderoso se usado de modo correto. Daí o interesse de Agostinho em instituir um manual que contribua para a conversão do indivíduo. Segundo Capánaga²⁷⁸, a força imperativa da linguagem obedece aos três fins nitidamente formulados pela retórica antiga e aqui desenvolvida: que a verdade brilhe, que a verdade agrade, que a verdade mova. São três aspectos da linguagem como instrumento de conquista, porque a verdade há de se mostrar, há de agradar e há de mover e ganhar as vontades.

4.2 Uma possível defesa à Agostinho contra a crítica de João de São Tomás

Diante de tudo que foi exposto até agora, a resposta às duas primeiras perguntas iniciais colocadas como orientadoras dessa tese já começaram a se desenhar a partir da explicação de *A Doutrina Cristã*. As duas perguntas são: Qual foi a motivação de Agostinho em desenvolver uma filosofia da linguagem? E “Qual é a importância do signo dentro dessa estrutura linguística analisada por Santo Agostinho?”

A principal motivação para que Agostinho lide com os problemas da filosofia da linguagem se dá na instrumentalização dos seus resultados como meio para um fim teológico, isto é, a conversão. A linguagem importa como meio pedagógico para esse fim porque, segundo o autor, nada pode ser mostrado sem signos mas também nada pode ser conhecido apenas com signos, ou seja, o signo é condição necessária, mas não suficiente para o conhecimento. As escrituras se apresentam com signos, isto é, palavras escritas, mas sem o conhecimento prévio do Mestre interior elas seriam apenas um emaranhado de signos linguísticos sem utilidade, porque não estaria

²⁷⁷ Ibid. 232.

²⁷⁸ CAPANAGA, V. *Pensamientos de San Agustin*. Madrid: La editorial Católica, 1977. p. 67.

atuando ali o Mestre interior. Afinal, é o Mestre que dá sentido e coerência às palavras, aos sons e às coisas. Mas para que o Mestre atue na interioridade do homem, o homem precisa abandonar tudo de corruptível para alma, prazeres imediatos, bens temporais e efêmeros. Esse abandono das coisas efêmeras já fazem parte do ato de conversão que o indivíduo inicia após aceitar que Deus é o caminho para as Verdades e o Bem Supremo.

Portanto, a linguagem, no *De Magistro*, é um fenômeno que merece atenção tanto nos aspectos externos como no interno: externamente ela é responsável para que o homem conheça as coisas através dos signos, pois, parte do nosso conhecimento vem das coisas externas. Mas é a interioridade que confere significado às coisas externas através dos signos, fundamentando o conhecimento delas.²⁷⁹

Já na *Doutrina Cristã*, a linguagem é igualmente pedagógica, cujo fim é trazer lucidez e entendimento ao indivíduo durante a leitura das Sagradas Escrituras. Tendo em vista que a Bíblia é um instrumento de conversão importante, tanto para quem está no processo de conversão como para quem já se converteu, o conhecimento do livro Sagrado se torna sua principal fonte evangelização. E nesse sentido, tanto a palavra escrita quanto a falada (a de quem prega) são mecanismos importantes para levar a Palavra de Cristo por onde for e para que todos, que assim desejar, possam retornar a Deus.

Mas sendo a conversão um ato individual, de onde viria a vontade espontânea do indivíduo para buscar o caminho da Verdade e da Vida? Uma vez que ele vive em pecado, o que o motivaria a abandonar essa vida pecaminosa e se voltar a Deus? Entra aqui os argumentos que Agostinho utiliza em sua obra *Comentário ao Gênesis*, onde há mais uma explicação clara sobre a necessidade de se resgatar a linguagem falada e escrita no processo da conversão espiritual e sobre por que a conversão, enquanto ato espontâneo da vontade, seria um caminho perseguido por aqueles que se encontram no sofrimento espiritual da vida pecadora e dele querem se libertar.

4.2.1 Comentário ao Gênesis e a necessidade da conversão espiritual

²⁷⁹ WEISSMANN, F.J. El lenguaje como realidad interior en San Agustín. **Revista Stromata**: Universidad del Salvador. Argentina, ano LI, n.1/2, Janeiro de 1995. p. 29.

No livro *Comentário ao Gênesis*, Agostinho dá uma ampla interpretação à exegese do primeiro livro bíblico onde Deus cria o mundo e todas as coisas. A análise agostiniana é bastante detalhista e sua habilidade hermenêutica é reconhecida não só entre os filósofos do seu tempo mas também entre estudiosos contemporâneos da semiótica, como é o caso de Todorov²⁸⁰, Giovanni Manetti²⁸¹ e Darrell Jackson²⁸². O seu esforço é mostrar que os mistérios das Sagradas Escrituras ou alguma obscuridade difícil de interpretar não a torna inteligível em seu todo. O livro é dividido em 12 partes, e é de uma época de maturidade intelectual do filósofo, somando-se a outras grandes obras de Agostinho como *A Cidade de Deus*, *O Tratado da Trindade e Confissões*.

No entanto, para cumprir os objetivos desse trabalho, pretendo usar apenas alguns capítulos dessa obra, a fim de explicar os motivos pelos quais Agostinho acredita que a conversão é uma busca natural pelas Verdades religiosas e que a linguagem, nesse sentido, representa um mecanismo de retorno a Deus.

Os dois primeiros capítulos do livro do *Genesis* trazem consigo a narrativa da criação, isto é, Deus criou o mundo e todas as coisas que habitam, incluindo o homem e a mulher que foram criados à Sua imagem e semelhança.²⁸³ Dessa forma,

O paraíso foi plantado no sexto dia e ali o homem foi posto, e foi-lhe infundido um torpor profundo para que Eva fosse formada e, uma vez formada, ele despertou e lhe deu o nome.²⁸⁴

Agostinho acreditava que em toda a criação havia uma certa “racionalidade” impressa pelo criador e é através dela que as coisas se ordenam criando uma harmonia e uma paz interna onde tudo conflui para a felicidade dos seres. Ou seja, o paraíso foi

²⁸⁰ Cf. TODOROV, Tzvetan. Op.cit. 1996.

²⁸¹ **Theories of the sign in classical antiquity**. Bloomington: Indiana University Press, 1993.

²⁸² The theory of Signs in St. Augustine's De doctrina christiana. In:

Revue des études Augustiniennes 15, p.9-49, 1969

²⁸³ Existem muitos estudos sobre o que significaria dizer “imagem e semelhança”. A princípio, ficarei com a interpretação Agostiniana que vincula imagem e semelhança à alma herdada de Deus pelo homem, o que faz desse último superior aos animais (Segundo Agostinho). Essa interpretação se apresenta em alguns momentos da dissertação de Agostinho: no capítulo XII do primeiro livro ele diz “Nisso o homem sobressai, em que Deus o fez à sua imagem, e por isso o dotou de alma intelectual, pela qual se avanta aos animais.” AGOSTINHO, S. **Comentário Literal ao Gênesis**. São Paulo: Paulus, 2014.p.138; “Renovar-nos-emos, pois, pela transformação espiritual de nossa mente” op. cit. p. 144; “Adão perdeu pelo pecado esta imagem impressa no espírito da mente; nós a recebemos pela graça da justiça” op. cit. p.146. Mas mesmo essa interpretação em Agostinho traz consigo muitos debates. No entanto, para os objetivos desse trabalho, essa interpretação me parece suficiente.

²⁸⁴ Ibid. p. 130.

criado confiado no cuidado e na autoridade do homem também criado, mas essa autoridade não devia ser exercida enquanto imagem e semelhança de Deus.²⁸⁵

Para ser o guardião e o promotor da paz na ordem criada, que Deus cumulou o homem de faculdades excepcionais que lhe distinguem do restante da criação. Mediante a condição humana, Deus realiza seu desígnio de amor com todos os seres, o qual consiste em doar e sustentar todos no Ser. Por sua constituição “excêntrica”, na ordem, o homem participa de modo excepcional na realização deste desígnio.²⁸⁶

O movimento do homem dentro da ordem do Paraíso não é determinado por Deus, há uma espécie de livre-arbítrio em que o homem age mediante sua essência herdada por Deus. Mas o amor, o respeito e a ordem que o homem dispensa a todas as coisas criadas por Deus é voluntária. Não há aqui uma determinação natural pelo qual suas ações estejam condicionadas. E aqui surge um questionamento sobre a forma como ocorreria a comunicação entre Deus e o homem (incluindo aqui Adão e Eva) já que, uma vez criados, Deus ordenou que eles crescessem e se multiplicassem. O que se questiona aqui é o tipo de linguagem utilizada por Deus para que ele pudesse se comunicar com o homem. Agostinho dedica mais de uma passagem do livro para explicar essa questão. No capítulo VIII do livro VI, Agostinho argumenta ainda sem muita convicção “que Deus lhes falou do mesmo modo como Cristo falou a nós, ainda não nascidos”.²⁸⁷ Aqui sugere-se que haja uma comunicação interior e não propriamente por palavras. Em outra passagem, Agostinho argumenta que por ser dotado de alma intelectual, o homem tem que, por princípio, usar a inteligência para a boa ação. Uma vez que o homem não honre mais essa inteligência, ele se reduzirá ao animais inferiores a ele.²⁸⁸ Um pouco mais a frente, Agostinho volta a falar sobre esse ponto, mais especificamente no livro VIII, capítulo XVI onde se questiona se o homem era capaz de entender o que é o mal antes do pecado original:

Dizem eles: “Como o homem poderia entender o que lhe era dito a respeito da árvore do conhecimento do bem e do mal, se ignorava totalmente o que era o mal?”[...] Assim, pois, já era doce para os primeiros homens a vida que levavam, a qual, sem dúvida, evitavam perder; e podiam entender a

²⁸⁵ VAHL, M.J. **Santo Agostinho: os fundamentos ontológicos do agir**. Pelotas: NEPFIL, 2016. p. 20

²⁸⁶ Op.cit. p. 21.

²⁸⁷ AGOSTINHO, S. 2014. Op.cit. 134.

²⁸⁸ Ibid. p. 138.

Deus que isso mesmo insinuava de algum modo ou som. De outra maneira não se poderia persuadi-los ao pecado [...].²⁸⁹

É certo que havia uma comunicação entre Deus e o homem, dado que esse ultimo jamais entenderia sobre o ato de pecar, nem sobre o fruto da árvore proibida ou sobre qualquer outra ordenação dada por Deus se não as entendessem. Mas até aqui não está claro que tipo de comunicação seria essa. Apenas no capítulo XXIII do livro VIII que Agostinho, no intuito de dar a melhor resposta à indagação de como Deus fala com Adão, levanta três possibilidades de ocorrer essa comunicação.

A primeira possibilidade é que Deus fale com Adão por meio de sua substância. Mas, pela sua substância, Deus “não falou a não ser para criar todas as naturezas e não somente para criar as espirituais e intelectuais”²⁹⁰. É importante destacar que, a fala por meio de substância utilizada por Deus no momento da criação de todas as coisas ganha especial atenção de Santo Agostinho já nas primeiras páginas dessa obra. O problema surge quando Deus disse “Faça-se luz”. Isso porque, se foi dito, isso implica que foi dito no tempo e por meio de uma voz corpórea, isto é, um corpo dotado de voz. Mas nas Sagradas Escrituras, o “faça-se luz” é dito para que se estabelecesse a primeira criação Divina depois dos céus e da Terra, isto é, a luz. Mas para dizer isso, é preciso pensar numa voz sonora que ainda não havia sido criada. A voz sonora, por sua vez, necessitaria de um corpo material que também deveria ser criado num determinado tempo, mas até aí o tempo também não havia sido criado. Nesse caso, a ordem da criação dessas coisas implicaria num tempo que ainda não foi criado. E as Sagradas Escrituras não falam da criação de uma voz, de uma linguagem e de um corpo material entre a criação dos céus e da terra e da criação da luz. Aliás, é dito que, antes de haver luz, a Terra era um mundo corpóreo, imperfeito, vago e desprovido de vida, abismo em trevas. Sendo assim:

É difícil explicar como se pôde dizer: “Faça-se a luz”, no tempo, por meio de uma criatura, que fez antes do tempo. Não entendemos o que foi dito pelo som da voz, pois o que é assim é corpóreo. Acaso daquela imperfeição da substância corporal fez uma voz corpórea por meio da qual soasse: “Faça-se a luz”? Nesse caso foi criado e formado antes da luz algum corpo dotado de voz. Mas se é assim, já existia o tempo, por meio do qual a voz poderia fazer seu percurso e passariam os espaços de sons que se sucederiam. Porque, se já existia o tempo antes de a luz ser feita, em

²⁸⁹ Ibid. p. 181.

²⁹⁰ Ibid. p. 188.

que tempo seria feita a voz que soaria: “Faça-se a luz”, e a que dia pertenceria esse tempo? Pois um só é o dia em que foi feita a luz e este mesmo começa a ser enumerado como primeiro. Ou diz respeito a esse dia todo o espaço de tempo, em que foi feito aquele corpo dotado de voz, pelo qual soaria: “Faça-se a luz”, e pelo qual foi feita a luz? Mas, toda essa voz é proferida pelo que fala por causa do sentido corporal do que ouve, pois o sentido de tal modo foi feito que, ferido o ar, ouvisse. Acaso tinha tal ouvido aquilo que era invisível e vago, ao qual Deus soaria e diria: “Faça-se a luz”? Este absurdo esteja longe da mente de quem pensa.²⁹¹

Além disso, qual seria a única língua criada pela qual foi dito o “faça-se luz”, já que, nesse momento da criação, não havia diversidade de línguas?²⁹² E qual seria o sentido de se ordenar algo através de uma linguagem terrena?

As resposta — ou a tentativa de resposta — à essas questões aparecerá no capítulo V do último livro (inacabado). Agostinho dirá que, a voz emitida por Deus no ato da criação dos céus e da terra e de todas as coisas da natureza, não deve ser entendida como uma voz emitida pelos pulmões, pela língua e pelos dentes. Não se deve compreender essa passagem com pensamentos carnaís para que isso não perturbe o pensamento espiritual. A criação é um ato da vontade de Deus, portanto, trata-se de uma fala espiritual emitida através de sua essência.²⁹³

A segunda possibilidade apresentada por Agostinho seria sobre Deus falar ao homem por um meio espiritual isto é, por meio de sonhos ou revelações. Não há muito desenvolvimento dessa possibilidade. Já a terceira possibilidade seria falar por meio de uma criatura corpórea que seriam imagens e/ou vozes que se fazem ouvir. Em uma das passagens sobre esse ponto, Agostinho diz ser muito provável que Deus costumava aparecer para os primeiros homens em forma humana por meio de vozes e forma corporais por meio de uma criatura apropriada para tal ação²⁹⁴. Mediante isso,

[...] se Adão era tal que pudesse entender aquela palavra de Deus, a qual faz chegar às inteligências angélicas mediante sua substância, não se há de duvidar que Deus movia sua mente no tempo com um movimento admirável e inefável, sem mover-se ele no tempo, e lhe imprimiria o útil e salutar preceito da verdade e mostraria de modo inefável pela mesma verdade o castigo que imporia ao transgressor, do mesmo modo como são ouvidos ou vistos todos os bons preceitos na Sabedoria incomutável, que

²⁹¹ Ibid. p. 30.

²⁹² “Aprendemos que existiu no princípio uma só língua, antes que a soberba daquela torre erguida depois do dilúvio dividisse a sociedade humana em diversos sons de sinais”. Ibid. p. 199.

²⁹³ Ibid. p. 355-356.

²⁹⁴ Ibid. p. 256.

entra também nas almas santa. [...] Se Adão era de tal modo justo que lhe era necessária a autoridade de outra criatura mais santa e mais sábia, pela qual pudesse conhecer a vontade e o preceito de Deus, como para nós são necessários os profetas, e para estes, os anjos, por que duvidamos que Deus lhe tenha falado por meio de uma criatura semelhante com tais sinais de vozes, que ele pudesse entender?²⁹⁵

Agostinho chama atenção ainda para uma passagem bíblica em que Adão e Eva ouviram a voz do Senhor Deus, que passeava no paraíso, logo após o pecado original. Por conta disso os dois se esconderam da face Divina entre as árvores do paraíso para não serem vistos por Ele. Fica claro que Adão e Eva tinham total conhecimento da ordenação de Cristo para não comerem do fruto proibido. Agostinho defende que a árvore não tinha nenhum fruto ruim e de nenhum modo era mal, pois, Deus não criaria algo tão nocivo após criar tantas coisas boas. Sendo assim, a árvore, embora visível e corpórea, não seria mais que um símbolo que representa a submissão do homem a uma proibição de Deus. A obediência que consiste em se submeter à essa proibição seria sua virtude merecida (feita por merecer). Ela foi denominada como árvore do conhecimento para que com ela o homem aprendesse sobre o bem e mal, pois, através dela o homem pode discernir sobre o bem da obediência à uma ordem e o mal da transgressão.²⁹⁶

Da mesma forma, quando alguém proíbe tocar uma coisa que certamente prejudicaria ao que toca e àquele que fez a proibição, como, por exemplo, se alguém põe a mão no dinheiro alheio, proibido por aquele a quem pertencia o dinheiro, a proibição implicaria pecado, porque poderia ser prejudicial ao que proíbe. Mas quando se toca em algo que não prejudicaria nem o que toca, se não lhe fosse proibido, nem a qualquer outro que tocasse em qualquer ocasião, por que seria proibido senão para mostrar que o bem da obediência é um bem em si mesmo, e o mal da desobediência é um mal em si mesmo?²⁹⁷

E foi assim que o homem, diante dessa experiência, experimenta o mal ao desprezar a ordem Divina. Num ato livre da vontade o homem transgredir a ordem de Deus para não comer do fruto da árvore proibida. O ato de comê-lo, já configura um afastamento do homem para com Deus, concomitante à uma aproximação maior desse mesmo homem em relação às coisas inferiores, ou seja, o homem começa a se

²⁹⁵ Ibid. p. 256.

²⁹⁶ Ibid. p. 172-173.

²⁹⁷ Ibid. p. 179.

vangloriar de seu poder de exercer a liberdade, torna-se soberbo, reconhece a si como senhor do universo. Toda essa desordem causada por essa soberba torna o homem um indivíduo conflituoso com sua própria existência no paraíso, longe da presença de Deus sente-se sozinho e infeliz. Ele não se reconhece mais no paraíso e por isso desenvolve um estado de ânimo afetado pela cegueira espiritual que o impede de reconhecer a Verdade. Nesse momento ele inverte os valores e se deixa seduzir pelas coisas inferiores, pois tornou-se ambicioso, amou mais o poder que tinha sobre as coisas inferiores do que a eternidade e a imortalidade oferecida por Deus. Dessa forma, o homem perde a intimidade adquirida com Deus no Paraíso, prova-se corruptível e o corpo morre para o pecado. Sendo assim,

aquele corpo que era animal, e por isso mortal pela justiça tornar-se-ia espiritual e por ela totalmente imortal. Pelo pecado não se tornou mortal, pois já o era antes, mas morto, o que poderia não ter acontecido se o homem não pecasse.²⁹⁸

O corpo de Adão morre em sentido figurado, morreu para a possibilidade de ser eterno e imortal, morreu para a possibilidade de ser transformado em natureza espiritual por Deus, já que era revestido de uma mente espiritual e um corpo animal. Há uma imensa diferença entre o corpo de Adão e os nossos corpos, Adão não precisaria morrer se não quisesse, ao passo que os nossos corpos já estão mortos, porque todos morremos em Adão, mesmo se formos justos e não pecarmos durante toda a vida. Portanto, a renovação espiritual para nós, seria o próprio ato da conversão, pois, carregamos o pecado original em nós enquanto descendentes de Adão. Já nascemos corrompidos pelo ato do primeiro homem e tudo que nos resta a fazer para ter uma vida mais digna, feliz e justa é nos voltarmos às coisas Divinas. Se não houvesse o pecado original, os filhos nascidos de Eva e Adão viveriam na justiça e sabedoria no paraíso, obedeceriam as ordenações dadas por Deus e receberiam o vigor do corpo até passarem pela transformação do corpo animal para os corpos espirituais. Eva não sentiria a dor do parto e nenhum deles sentiria a dor da morte. Tudo isso foi perdido com o pecado da desobediência. Após o pecado, Deus repreende e castiga Adão e Eva com a expulsão do paraíso. Há um forte simbolismo

²⁹⁸ Ibid. p. 146.

na expulsão, pois, deveriam eles, a partir de agora, procurar e produzir o próprio alimento, construir a própria morada, afastados da vida feliz que gozavam até então no paraíso.

Ao ter herdado essa natureza pecaminosa, o ser humano carrega consigo alguns problemas existenciais. Primeiro ele se sente desassociado do mundo, o que o deixa carente e solitário. Para suprir suas necessidades, o indivíduo se volta às coisas sensíveis, numa tentativa desesperada de trazer sentido para a desordem instaurada em sua vida, graças à presença da concupiscência em sua alma. Nesse momento o indivíduo se encontra afastado de Deus. No entanto, apesar de ter sua alma marcada pelo pecado original, o indivíduo tem a opção de voltar-se a Deus pela sua conversão.

Na visão do autor, embora haja uma história humana marcada pela realidade do pecado, há acima dela uma condição humana criada por Deus à sua imagem e semelhança, assim como há um Deus que deseja que o homem volte à sua condição originária. Aqui o pensamento de Agostinho rompe com o “trágico”, o afastamento do homem em relação a Deus, não significa que este abandone o homem, ao contrário, “mesmo àquela criatura sobre a qual Deus previu não somente que ela pecaria, mas ainda que perseveraria em sua vontade de pecar, nem dela Deus afastou a efusão de sua bondade” (LA, III, 5, 5)²⁹⁹, ou seja, assim como há na alma humana em desordem a concupiscência do pecado, há seu desejo originário de voltar-se para Deus.³⁰⁰

Nesse ponto retomo à pergunta feita no tópico anterior, a saber, sendo a conversão um ato individual, de onde viria a vontade espontânea do indivíduo para buscar o caminho da Verdade? Embora decaído, o homem ainda mantém em si o dom de reconhecer o Bem e o amor, uma vez que nele ainda habita as virtudes naturais de sua natureza originária. O que repara toda a desordem e faz com que o homem se restabeleça no intuito de se livrar da servidão do pecado é a fê, pois, “crer é ainda uma certa maneira de saber; é um conhecimento do pensamento, como é a ciência propriamente dita, do qual esta difere por sua origem”.³⁰¹

É possível identificar no *De Magistro* e na *Doutrina Cristã* um movimento ascendente do homem para Deus. Esse movimento nada mais é que o caminho da conversão, um caminho que será explicado agora em toda a sua extensão, desde a

²⁹⁹ De Libero Arbitrio.

³⁰⁰ VAHL, M.J. Op.Cit. p. 36.

³⁰¹ GILSON, E. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. 2.ed. São Paulo: Paulus, 2010. p. 63.

criação do primeiro homem até os indivíduos descendentes do pecado, no intuito de justificar em que lugar se situa a linguagem nesse movimento e porque os signos instrumentais são mais eficazes para a dialética agostiniana do que qualquer outro tipo de signo e, justamente por isso, a crítica de João de São Tomás parece não fazer jus as verdadeiras intenções e motivações de Agostinho, ao estabelecer sua filosofia da linguagem.

4.2.2 O movimento para a conversão

Deus criou o homem e a mulher — que foi criada depois do homem através da costela desse — à sua imagem e semelhança. Foi dado ao homem o poder sobre todas as coisas do paraíso e foi-lhe ordenado que crescessem e multiplicassem. Antes do pecado o homem vivia no amor de Deus e na paz do Paraíso, não sentia dores ou tristeza, não conhecia o mal e era imortal. Deus lhe deu ainda a inteligência da alma que, por sua vez, lhe concebia clareza de pensamento. Graças a sua sabedoria foi lhe dado o poder de nomear todos os animais da terra e também nomeou Eva. Nesse momento, não havia nenhuma luta interna entre o bem e mal porque não conhecia o mal, Adão só precisava perseverar no Bem que foi oferecido à ele e não se deixar seduzir pela única tentação que havia no Paraíso: a árvore do conhecimento do Bem e do Mal. Mas o homem se deixou corromper pelo poder que Deus havia lhe dado e usou seu o livre-arbítrio, também concedido por Deus, para transgredir as ordens Dele.

Deus teria proibido ao homem de comer um determinado fruto, assim, impôs-lhe a obediência, virtude que, em uma criatura racional, é a mãe e a guardiã de todas as virtudes. Esse preceito não havia sido manifestamente dado a não ser a fim de assegurar a obediência em si, pois nada seria mais fácil do que se abster dessa fruta em um lugar de felicidade onde todo alimento existia em abundância.³⁰²

Sendo assim, por um ato de desobediência cuja motivação seria tornar-se independente de Deus, deixou que o seu orgulho se sobrepusesse às suas virtudes e num ato livre de soberba, cometeu o pecado trazendo desordem para onde reinava a paz. É a partir do seu pecado que o homem cai, perde todas os privilégios dados por

³⁰² Ibid. p. 284.

Deus e é expulso do paraíso. Mas, segundo Agostinho, as piores consequências extraídas do ato do pecado foram a concupiscência³⁰³ e a ignorância.³⁰⁴

O mal e a desordem que se instauraram após o pecado, não afetaram apenas Adão e Eva, mas todos os seus descendentes, até chegar a nós e de nós para nossos filhos e assim sucessivamente. Esse mal instaurou-se na própria natureza humana como pecado herdado. Carregamos a culpa de Adão e ela afeta a vida de cada um, individualmente, desde o nascimento. Essa culpa traz efeitos colaterais que se manifesta na angústia, na infelicidade e na desordem espiritual. Para suprir o vazio instaurado em nossa alma, nos voltamos às coisas mundanas e depositamos nela as nossas vidas, nos apegamos aos desejos por coisas efêmeras e perdemos o senso de virtude, de justiça e de amor. Temos agora uma natureza viciosa e perdida.

O desafio da humanidade seria sair de estado vicioso para um estado virtuoso. Mas como seria possível uma vez que, junto com o pecado original, perdemos também nossa inteligência sobre as coisas espirituais? Bem, mesmo estando no caos e na desordem, ainda somos imagem e semelhança de Deus e por mais que carreguemos a angústia do pecado original, nossa natureza foi criada por Deus e nela se encontra impressa a comunhão e a Fé em Deus. Mas não só isso,

E necessário ver nisso[...]vestígios de uma ordem destruída, ruínas cuja subsistência torna possível uma restauração e que Deus conserva com esse fim; em todo caso, quer se trate de um resto de disposição habitual à virtude ou de uma força excepcional para executar um ato heroico, elas são um dom de Deus no homem que as realiza ou que as testemunha. Como Deus confere à natureza todo ser e toda operação, é ele que preserva no homem decaído o poder de executar quaisquer ações virtuosas,³⁰⁵

Dessa forma, uma vez que o homem tivesse perdido totalmente a natureza original, ele não teria condições para retornar a Deus. Alguns vestígios de sua natureza original são necessários para que seja possível um ato de conversão.³⁰⁶ Nesse caso, a fé exerceria um papel fundamental no processo de ascensão ao

³⁰³ Segundo Gilson, há uma discussão entre os estudiosos de Agostinho sobre o conceito de concupiscência. Alguns, como Portalié, defende que Agostinho não identifica o pecado original com a primeira concupiscência, pois, esta seria o efeito daquele. Já J.B. Kors defende exatamente o contrario, que o pecado já configure a primeira concupiscência. No entanto, Gilson concorda com Portalié, pois, considera a concupiscência um tipo de desordem, uma vez que no paraíso não havia nenhum tipo de desordem, a concupiscência é efeito punitivo do pecado. Ibid. p. 286.

³⁰⁴ Ibid. p. 286.

³⁰⁵ Ibid. p. 288.

³⁰⁶ Ibid. p. 288.

conhecimento, pois, é através dela que o homem entende as escrituras que, por sua vez, o leva ao grau superior da Sabedoria. A crença, por sua vez, não é irracional, mas um tipo de conhecimento que recorre às coisas acreditadas. Essa crença se funda nos testemunhos, sejam nossos daquilo que nós mesmos vemos, ou nos testemunhos de outra pessoa que, de alguma forma se faz convincente, seja por uma escrita ou por palavras faladas (oratória). No entanto, Agostinho coloca a razão antes da fé, pois, para ele, a razão é aquilo que prepara e possibilita a fé. Justamente por isso que os animais não racionais não possuem a capacidade de crer, isso seria exclusivo do ser humano, que é a imagem e semelhança de Deus. Dessa forma, a imagem de Deus no homem se manifesta no exercício da razão, de querer conhecer:

O homem existe como o bosque e as pedras; vive como as plantas; move-se e sente como os animais; mas, além disso, pensa, e este pensamento(mens), pelo qual conhece o inteligível, é também nele a marca deixada por Deus em sua obra: é por isso que ele é feito à imagem de Deus. Digamos, então, que o homem tem um pensamento (mens); o pensamento exerce uma atividade que lhe é própria a fim de adquirir o conhecimento, trata-se da razão (ratio); enfim, o próprio conhecimento obtido pela razão, ou visto da verdade enfim adquirida, é a inteligência: intellectus³⁰⁷

Mediante isso, Agostinho defende que a razão está no homem antes da fé e da inteligência e não deve ser menosprezada no exercício da fé, já que menosprezá-la equivaleria a menosprezar a imagem de Deus em nós. Portanto, uma vez que a razão sozinha não é suficiente para purificar o coração do indivíduo que carrega as aflições do pecado original, ela reivindica para a fé o ato de se purificar e se libertar. É a essa razão que o indivíduo versado no evangelho e orador das escrituras deve recorrer, convidando o homem em pecado a crer. Aqui entre em cena mais um grau da dialética da conversão: trata-se do acesso às coisas Divinas e através das Escrituras Sagradas.

De acordo com Agostinho, a relação entre crença e conhecimento se resume à uma frase que permeia vários de seus escritos: *Credo ut intelligam*. Isto é, Crer para Entender. Isso equivale dizer que, após a ação conjunta entre a razão e a fé, essa última conduzirá o indivíduo ao conhecimento de Deus por meio da humildade e da confiança em Cristo. A fé purifica o indivíduo que se encontra agora num ato de amor

³⁰⁷ Ibid. p. 64.

e caridade para as coisas divinas. Nesse estágio, ele se encontra preparado para conhecer a Palavra de Deus, através das Sagradas Escrituras.

Esse é então o estágio onde o indivíduo se volta para os estudos da Bíblia a fim de obter dela o máximo de conhecimento possível. Mas esse conhecimento não é simples, trata-se de um livro que exige um nível de interpretação impecável, por isso quem o estuda deve estudar também sobre silogismos e linguagem a fim de evitar ambiguidades e interpretações errôneas que podem colaborar para as fraquezas carnis que rondam a vida de qualquer indivíduo no mundo terreno. Aqui fica claro que o domínio da linguagem exerce um papel fundamental para a interpretação das escrituras, mas não só isso, a linguagem é responsável também por despertar o indivíduo para aquilo que ele já conhece previamente, isto é, o conhecimento interior. Nesse sentido, as palavras exercem uma função diferente porque sua função é fazer com que o indivíduo recorde do conhecimento já presente no seu interior, esse conhecimento foi impresso em cada um de nós no momento de nossa criação e ele fica ali, ao nosso alcance, no nosso interior, aguardando ser acessado e consultado por um ato livre de sua vontade. Esse conhecimento nada mais é que a Verdade interior, a verdade do Mestre que é Deus e que se revela apenas para a alma racional que o consulta³⁰⁸. A função linguística, nesse caso, seria a de fazer o homem descobrir o conhecimento que se encontra dentro de si mesmo, isto é, os signos linguísticos convidam o indivíduo a consultar o conhecimento interior, a Verdade para obter daí o conhecimento de todas as coisas, sensíveis e inteligíveis. Por isso Agostinho diz, explicitamente, em sua obra *De Magistro* que não obtemos novos conhecimentos através das palavras, mas tão somente lembramos,³⁰⁹ através delas, ou seja, acessamos através da linguagem aquilo que já conhecemos através do Mestre. Aqui Deus aparece como uma luz interior espiritual que torna o conhecimento mais explícito ao pensamento.

Tendo o homem estudado as escritura e reconhecido a Verdade em seu interior, o próximo grau dialético seria o seu distanciamento das coisas mundanas e efêmeras. Distanciar-se das coisas terrenas implica se afastar de tudo aquilo que é

³⁰⁸ Ibid. p 155.

³⁰⁹ Esse lembrança nada tem a ver com o sentido da reminiscência platônica, mas tão somente com o sentido de lembrança (*commemorare*), isto é, lembrar daquilo que foi impresso em nós quando fomos criados por Deus. Agostinho, como bom cristão que era não acreditava na reminiscência da alma, embora certamente tenha se inspirado em Platão para descrever o conhecimento em *De Magistro*.

vicioso e que possa atrapalhar o processo de conversão. Assim, o homem já está dotado do amor em Cristo, da caridade e da comunhão com Deus. Aquela intimidade perdida com o pecado original, do qual o homem é herdeiro, foi recuperada a ponto de o homem se encontrar, espiritualmente, ligado a Deus e em comunhão com seus mandamentos. É nesse momento que o indivíduo, tendo reconhecido a Verdade e a Sabedoria Divina, contempla³¹⁰ o Bem (Deus). Podemos dizer que nessa contemplação do Bem, a conversão já se encontra completa.

Depois de toda essa explanação, resta-nos responder as duas últimas perguntas colocadas no início do capítulo que implica diretamente em responder a acusação de João de São Tomás à Santo Agostinho, são elas: Por que a abordagem de Santo Agostinho acerca dos signos não teve a mesma abrangência da teoria dos signos de João de São Tomás? Essa abordagem de Agostinho acerca dos signos, comprometeu em alguma medida os objetivos que o filósofo almejava?

Agostinho foi sem dúvida um filósofo muito importante para a história da semiótica. Não por acaso, sua teoria da linguagem lhe rendeu elogios como de Roman Osipovich Jakobson,³¹¹ que disse: “Santo Agostinho trabalhou, de maneira muito séria, os estudos dos estoicos sobre a ação dos signos.”³¹² Todorov³¹³ considerou Agostinho como o primeiro semiótico da história:

Todorov considera que as considerações de Sto. Agostinho sobre os signos são os primeiros estudos a obedecer aos dois critérios que em seu ver delimitam a semiótica. Em primeiro lugar, os estudos de Sto. Agostinho têm claramente propósitos cognitivos; o objectivo de Sto. Agostinho é nesse campo o conhecimento e não a beleza poética ou a pura especulação. Em segundo lugar, Sto. Agostinho estuda os signos em geral e não apenas os signos linguísticos. Ora Sto. Agostinho, como nota Todorov, não inventou a semiótica, ele fundamentalmente preocupa-se em compilar as teorias já existentes, sobretudo as doutrinas dos estoicos sobre os signos.³¹⁴

Alfonso Rincón diz que Agostinho tinha total conhecimento das funções da fala dentro da comunicação. Ele tinha total consciência de que ‘falar’ é uma condição

³¹⁰ Contemplar não implica em ver Deus com os olhos corporais, mas com os olhos da alma, algo que acontece no interior da alma e pode ser sentido apenas por quem atinge esse grau dialético.

³¹¹ Um dos mais importantes linguistas do século XX, pioneiro nos estudos da análise estrutural da linguagem, poesia e arte.

³¹² CRICCO, V. **Signo en La Edad Media**. Morón: Universidad de Morón, 2012. P. 03. San Agustín trabajó, de manera muy seria, los estudios de los estoicos sobre la acción de los signos”

³¹³ FIDALGO, A. 2005. Op.Cit. p. 32.

³¹⁴ Ibid. p. 33.

necessária para se obter informações, embora não obtenhamos a informação dela mesmo, sabia que falar implicava ensino/aprendizagem, mas o falar também suscita ações nos ouvintes que transformam seus sistemas de crenças e atitudes. Em *De Doctrina Christiana* isso fica muito claro quando a linguagem se insere num mecanismo comunicacional transformador que está além da simples veiculação de informação. Rincón afirma que em Agostinho, já se encontra indícios do que, séculos depois, ficou conhecido como pragmática³¹⁵, embora o termo nunca tenha sido usado por Santo Agostinho.³¹⁶

Diante do exposto, não vejo a exposição agostiniana acerca dos signos como algo incompleto como acusou João de São Tomás. Primeiro porque os objetivos de Agostinho ao estabelecer sua teoria linguística ficaram claros nas três obras aqui abordada. A linguagem era um meio para se chegar a um fim desejado, isto é, a conversão completa à cristo. Na dialética da conversão, a linguagem tem um papel epistemológico fundamental para o entendimento e a aceitação dos preceitos de Cristo. Mais que isso, ela se transforma em instrumento evangelizador para todo indivíduo convertido que deseja evangelizar. Logo, Agostinho nunca pretendeu instituir uma filosofia da linguagem que contemplasse todos os tipos de sinais, como desejou e fez João de São Tomás. As pretensões de Agostinho para a linguagem eram orientadas por uma finalidade filosófica, mas também teológica. E a teológica era a mais importante para ele.

Costumo fazer uma analogia entre Agostinho e Frege,³¹⁷ que me parece bastante plausível, para defender Agostinho da acusação de ter feito uma filosofia da linguagem incompleta ou insuficiente. Frege era um platonista em filosofia da lógica e Aritmética e argumentava que essas duas disciplinas eram teorias sobre entidades abstratas, isto é, entidades que não estão nem no espaço, nem no tempo, mas em um

³¹⁵ Segundo MARCONDES, D. “Tradicionalmente, a pragmática diz respeito à linguagem em uso em diferentes contextos, tal como utilizada por seus usuários para a comunicação. É, portanto, o domínio da variação e da heterogeneidade, devido à diversidade do uso e à multiplicidade de contextos. [...]a pragmática consiste na nossa experiência concreta da linguagem, nos fenômenos linguísticos com que efetivamente lidamos.” Cf. . MARCONDES, D. *op.cit.* 102-103.

³¹⁶ RINCÓN, A. **Signo y lenguaje en San Agustín**. Bogotá: Centro Editorial Universidad Nacional. 1992. p. 161.

³¹⁷ Para um aprofundamento maior no autor e em sua Filosofia, verificar DUMMETT, M. *Frege: philosophy of language*. Cambridge: Harvard University Press, 1973 e CHATEAUBRIAND, O. *Logical forms*. Campinas: UNICAMP-CLE, 2001. v. 1.

“terceiro reino”, além do mental e do material. No entanto, não era possível conhecer essas entidades diretamente, justamente por serem abstratas. A única forma de se estudar essas entidades era por meio da análise lógica da linguagem. Isso fez com que o filósofo, contra sua vontade, fundasse a filosofia da linguagem contemporânea e uma escola filosófica baseada nisso, a saber, a filosofia analítica. Dessa forma, Frege passou a teorizar sobre uma linguagem ideal, que serviria aos propósitos da ciência e em especial, da aritmética. Ora, analisando Agostinho por esse prisma, a sua definição do que é signo serviu de inspiração para a semiótica posterior e mesmo quando essa definição sofreu alguma alteração, a sua formulação essencial não muda. A princípio, essa definição foi dada para servir ao seu objetivo inicial, isto é, explicar de que modo conhecemos as coisas Divinas e como nos voltamos para ela a fim de amenizar o pecado original herdado de Adão e Eva. Não era a intenção inicial escrever um tratado sobre a linguagem, nem uma teoria completa dos sinais, mas na medida em que precisou dela, sistematizou uma teoria que influenciou estudiosos durante séculos

Em resposta à última pergunta, vamos lembrar aqui que João de São Tomás enfatiza que Agostinho não define o Signo em geral, mas somente o signo instrumental e por isso, sua definição é incompleta porque não inclui todos os signos existentes. Essa ênfase dada por João é uma crítica pontual à ausência do signo formal nas análises de Agostinho. À essa acusação de João de São Tomás, pode-se responder de duas formas:

- I) Signos formais são conceitos, entendidos como itens mentais. Agostinho não tematiza os conceitos em nenhuma obra de forma mais objetiva, nem mesmo naquelas dedicadas ao estudo dos signos. Tanto que existe uma série de autores que defendem ao menos duas vertentes diferentes acerca da definição dos conceitos em Santo Agostinho. Por um lado, E. Portalié³¹⁸ defende que, Deus teria o papel de intelecto agente no indivíduo, o que o aproxima das interpretações de Guilherme de Auvérnia³¹⁹ e Roger Bacon³²⁰, que atribuíam à

³¹⁸ Cf. É PORTALIÉ, *Diet, de théol. catholique*, vol. I, col. 2359-2360. p.

³¹⁹ Ét. GILSON, “Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin”. In: *Archives d’histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, Paris, 1926-1927, 1.1, p. 76-85.

³²⁰ *Op.cit.* p. 76-85.

iluminação, a função de produzir conceitos. Na contramão dessas interpretações, Ch. Boyer³²¹ defende que em Agostinho, o homem possui um intelecto que produz seus conceitos e mas a verdade das proposições os homens as recebem através de Deus. Não há, portanto, a ideia de um Deus enquanto intelecto agente transmissor de ideias totalmente prontas para o homem. Essa ausência de uma definição concreta dos ‘conceitos’ torna plausível a hipótese de que, para ele, conceitos não são signos. Se ele está correto sobre isso, ele está mais que correto em não os incluir na sua teoria dos signos. Logo, de acordo com seus próprios critérios, sua teoria não é incompleta por não incluir conceitos.

- II) Mesmo que sua teoria fosse incompleta por deixar de fora algum tipo de signo, isso seria um erro apenas se ele tivesse alguma vez pretendido fazer uma teoria exaustiva dos signos. Mas parece que ele nunca pretendeu isso. Ele não pode ser culpado de não conseguir atingir um objetivo que ele nunca almejou. Seu objetivo, teológico, era descrever o processo dialético da conversão. Para tanto ele teve de tematizar os signos, pois, embora não fossem condição suficiente para a conversão, eram condição necessária. Mas essa tematização, para esse propósito, não demandava uma teoria exaustiva dos signos. A crítica somente procederia se o fato de ter deixado de fora certo tipo de signo prejudicasse sua descrição do processo dialético da conversão.

³²¹ Cf. Ch. BOYER, *L'idée de vérité dans la philosophie de saint Augustin*, Paris, 1921, p. 12-46

CONCLUSÃO

O percurso argumentativo de Santo Agostinho, que começa em *Principia Dialecticae*, passando por *De Magistro*, *De Doctrina Christiana* e finalizando em *Comentário ao Gênesis*, demonstra que o filósofo tinha uma grande preocupação com a linguagem e com a gramática enquanto mecanismos do conhecimento. Mas não só isso, ele queria estabelecer uma ascensão ao conhecimento das coisas divinas e isso só poderia ocorrer através da linguagem enquanto um dos mecanismos da conversão. A evolução de Agostinho da obra *De Magistro* para *De Doctrina Christiana* se dá justamente na instituição da linguagem como meio nesse processo de conversão, ou seja, se em *De Magistro* existe um esforço imenso em mostrar que a linguagem nada ensina, mas que nós conhecemos graças ao Mestre interior, em *De Doctrina Christiana*, a linguagem exerce um papel primordial para a conversão, pois, é instrumentalmente útil para conduzir o pensamento à Deus através das Sagradas Escrituras.

É interessante observar que, a definição de signos dada por Agostinho nas três obras mencionadas serviu de base para a reformulação do termo posteriormente. Embora criticado por Tomás de Aquino, Soto e João de São Tomás, todos eles mantêm àquela base dada por Agostinho, isto é, de que os signos é tudo aquilo que se emprega para significar alguma coisa além de si mesmo. Nesse aspecto, João de São Tomás deu vários passos a mais, pois, o filósofo pertencente à Segunda Escolástica, redefinirá o signo como aquilo que representa à potencia cognoscente alguma coisa diferente de si mesmo. Ao enfatizar a potência cognoscente nesse processo, João de São Tomás institui uma categoria de signo, inédita até então: trata-se dos signos formais. Isso porque, a potencia cognoscente não se reduz apenas às potencias externas, tais como visão, audição, olfato, tato. Faz parte da potencia cognoscente também, as potências cognitivas internas, isto é, o intelecto. Dessa forma, diferentemente de Agostinho que analisa os signos apenas a partir das potencias cognoscente externas (os sentidos) dando ênfase apenas aos signos que significam à essas potências, João de São Tomás inaugura uma relação do signo com a potência interna, onde o signo não se apresenta ao sentido externo, mas somente ao cognoscente.

Nesse contexto de João de São Tomás, o ato de significar do signo exclui o ato de representação, pois, a coisa significa-se. Noutras palavras, a aprecepção (ato pelo qual é formado o termo mental e no caso do signo formal, a apreensão é intelectual sem reivindicar sentidos externos), que é interior ao cognoscente, representará algo a partir de si mesmo, sem ter que ser, ele próprio, primeiro objetificado. Apesar de ser uma passagem bastante complexa em João de São Tomás, tudo fica mais claro se pensarmos no signo formal com aquilo que representa outro distinto de si, sem ser exterior ao cognoscente, nem lhe parecer como um objeto ou um instrumento, como por exemplo, os conceitos. Esse signo difere do signo instrumental justamente porque, esse ultimo, se oferece ao cognoscente como um objeto material e externo, distinto da coisa que ele significa.³²²

Agostinho utiliza apenas os signos instrumentais na constituição de sua teoria da linguagem e isso explicaria os motivos que o levaram a definir o signo tal como foi definido, priorizando, por assim dizer, as potências externas. Mas os motivos que levaram Agostinho a estabelecer sua teoria da linguagem se distanciam, em alguns aspectos, dos motivos que levaram João de São Tomás a formular seu tratado dos signos. No caso do filósofo lisbonense, a sua preocupação era firmar um tratado dos signos que desse conta de todos os processos de significações que, por sua vez, servissem como guia orientador para todas as operações lógicas posteriores à esse tratado. Desse estudo de processos significativos, João de São Tomás investigou não só as relações dos signos com seus designados e seus interpretantes, mas dos signos consigo mesmo e dos signos em geral, abrindo um leque de possibilidades para se investigar os fenômenos da percepção e da comunicação. Percebemos ainda que em nenhum momento João de São Tomás coloca o intelecto como secundário no processo do conhecimento, muito pelo contrário, ele é o que fundamenta de todos os signos, sobretudo, os signos formais. Já no caso de Santo Agostinho, a razão se curva à fé e essa conclusão nasce das experiências vividas por ele mesmo antes de sua conversão. Por anos, Agostinho esteve longe do dogmatismo cristão, buscando a verdade pela via da razão, tanto no Maniqueísmo, quanto no academicismo. Em ambos os lugares, a razão exercia um papel primário para o conhecimento. Mas foi em Milão, ao ouvir

³²² Anabela Gradim traz uma importante introdução na obra *Tratado dos Signos*, também traduzida por ela, onde o leitor é introduzido nos conceitos utilizados por João de São Tomás, tornando assim a leitura do texto um pouco mais clara.

Santo Ambrósio falar sobre as Escrituras de forma alegórica, colocando a fé e não a razão como fio condutor para se entender as Escrituras, que Agostinho inicia sua conversão ao Cristianismo. Dado seu histórico de vida, Agostinho leva essa concepção de primazia da fé sobre a razão para suas teorias filosóficas.

Posto isso, não é de se estranhar que a motivação de Santo Agostinho para estabelecer sua filosofia da linguagem repousa na Teologia. Sendo assim, a linguagem se transforma, ao longo de *De Magistro*, não naquilo pelo qual conhecemos todas as coisas, mas num instrumento mediador entre o externo e o interno, ou seja, ela conduz o indivíduo à Verdade interior através do *commemoratio*. Nesse sentido, a função da linguagem é fazer com que o indivíduo recorde os ensinamentos do Mestre, ensinamentos esses que já se encontra no interior do homem e aguardam para serem acessados. Esse processo de ensino e aprendizagem entre o Mestre que ensina e o indivíduo que aprende, ocorre a partir do momento em que, externamente, um emissor qualquer da mensagem profere as palavras pela via da fala. Uma vez que o receptor da mensagem recebe o som da palavra proferida pelo emissor, ele os internalizam e os interpretam a partir daquilo que já se encontra na sua memória, dando significado à mensagem recebida. Sendo assim, as palavras são responsáveis por fazer o receptor da mensagem recordar do conhecimento das palavras e das coisas que já se encontram nele, porque ambos já foram oferecidos pelo Mestre Interior. Logo, linguagem está sempre subordinada ao homem interior.

Em *De Doctrina Christiana*, a fala enquanto recordação continua sendo aceita por Agostinho mas, nessa obra, a linguagem falada tem uma função mais específica no caminho da conversão do homem à Deus: é preciso entender amplamente as Escrituras, pois, é ela a ferramenta da conversão e da evangelização e o seu entendimento depende do entendimento dos signos convencionais, isto é, linguagem escrita e falada. Nesse sentido, a hermenêutica e o discurso se apresentam na Filosofia da linguagem agostiniana para suprir, respectivamente, a necessidade de interpretar as Sagradas Escrituras, resolver suas ambiguidades e entender seu sentido figurado, para desenvolver a oratória sagrada, tornando o indivíduo no que Agostinho chama de orador sacro. É função do orador falar das Sagradas Escrituras para as outras pessoas com sabedoria, com o intuito de pregar o evangelho de modo claro e conciso. Essa função será um dos pilares para a conversão do indivíduo.

Posto tudo isso, é evidente que, além dos aspecto comunicacional na filosofia da linguagem de Santo Agostinho, há o aspecto instrumental enquanto *commemorare*. Nesse sentido, aquela definição dos signos dada por Agostinho é suficientemente abrangente para se entender sua Filosofia da Linguagem e sua função enquanto um dos pilares da conversão. Se em Agostinho o fim último é a conversão do homem à Deus, a recuperação da vida espiritual, a recuperação da comunhão com Deus, perdida após pecado original, em João de São Tomás o fim último da linguagem é entender os fenômenos do mundo a partir da lógica e da epistemologia. Não estou aqui negando as crenças religiosas de João de São Tomás, mas apenas ressaltando que elas não tem uma primazia em sua Filosofia da Linguagem, tal como ocorre em Santo Agostinho.

Sendo assim, tanto Agostinho quanto João de São Tomás, apesar das profundas diferenças entre suas teorias da Linguagem contribuíram definitivamente para a Semiótica posterior. Ambos são citados por alguns dos principais estudiosos da Semiótica, como vimos ao longo do trabalho. No caso de João de São Tomás, o capítulo dedicado à Semiótica dos animais onde questiona de que forma os animais utilizam os signos, servirá como ponto de partida para a Zoosemiótica de Thomas A. Sebeok desenvolvida quatro séculos depois.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

FONTES PRIMÁRIA

AGOSTINHO, S. *De la utilidad del creer* in Obras escogidas de Agustín de Hipona tomo 1. Compilação de Alfonso Roper. Barcelona: 2017. P. 456.

_____. *A Doutrina Cristã: manual de exegese e formação crista*. São Paulo: Paulus, 2002. II

_____. *Comentário Literal ao Gênesis*. São Paulo: Paulus, 2014.

_____. *Confissões*. São Paulo: Nova Cultural, 2000.

_____. *De Magistro*. Porto Alegre: Editora Fi, 2015.

_____. *De Magistro*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

_____. *Princípios de Dialéctica*. Trad. El grupo de traducción e Latín de la Universidad de los Andes. Edición Bilingüe. Bogotá: Ediciones Uniandes, c 2003.

AQUINO, T. *Comentários às sentenças de Pedro Lombardo*. Navarra: EUNSA, 2015

_____. *Suma de Teologia Tomo II. parte I-II*. Biblioteca de autores Cristianos. Madrid, 1993

_____. *Suma Teológica T.III*. São Paulo: Edições Loyola, 2003.

ARISTÓTELES. *Ética à Nicômaco*. 4 ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991. 11376. p. 136-137. (Coleção Os Pensadores).

SOTO, D. *De ratione tegendi et detegendi secretum*. Salamanticae: Petrum de Castro, 1541

_____. *Epistolam diui Pauli ad Romanos Commentarii*. Antuerpi: Ioan Steelsii, 1550

Relecciones y opúsculos: introduction general, de dominio, fragmentos an liceat, vol. 1. Brufau Prats, Jaime (ed), Salamanca Editora San Esteban, 1995

_____. *Relecciones y Opúsculos. IV. De indulgentiis*. Edición Ramón Hernández Martín. Salamanca: San Esteban, 2003

Relecciones y Opúsculos III. Trad. José Carlos Martín de la Hoz e Ignacio García Pinilla. Salamanca: San Esteban, 2005

_____. *Summulae*. Salamanticae: D. a portonariis, 1575, fol. 3v.

TOMÁS, J. S. Tratado dos Sinais. Lisboa: INCM, 2001

VITÓRIO, F. *Reverendi Patris F. Francisci De Victoria, ordinis Prædictoru[m] sacre Theologiæ in Salmanticensi Academia quondam primarij Professoris, Relectiones Theologicæ XII*. V. I. Lyon: Jacobus Boyerius, 1557.

_____. *Reverendi Patris F. Francisci De Victoria, ordinis Prædictoru[m] sacre Theologiæ in Salmanticensi Academia quondam primarij Professoris, Relectiones Theologicæ XII*. V. II. Lyon: Jacobus Boyerius, 1557.

FONTES SECUNDÁRIAS

ABBUD, C.N. Iluminação Trinitária em Santo Agostinho. 2007. Tese (doutorado em Filosofia). Universidade de São Paulo.

ANDREWS, J. Why Theological Hermeneutics Needs Rhetoric: Augustine's De doctrina Christiana. *International Journal of Systematic Theology*. V. 12, n. 2, 2010.

ANIL, G.; ZALTA, E.N. Definitions. *In*. The Stanford Encyclopedia of Philosophy. ed. 2015 <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2015/entries/definitions/>>.

ARON, Raymond. Paz e guerra entre as nações. UNB/IPRI, 2002.

AZPILCUETA, Martín. Em Intercâmbio: Um Comentário Adjudicativo, Jeannine Emery (trad.), Grand Rapids, MI: Christian's Library Press.

BARRIENTOS, J. Repertorio de moral económica 1526-1670. La Escuela de Salamanca y su proyección, EUNSA, Pamplona 2011.

BERNARD, J. Thomas Sebeok e a fundação da rede semiótica. São Paulo: Revista Galáxia da PUC/SP, n. 03, 2012, p. 182.

BEUCHOT. *La Doctrina Tomista clásica sobre el signo: Domingo de Soto, Francisco de Araújo y Juan de San Tomás*. In: *Crítica: Revista Hispanoamericana de Filosofía*. Vol. 12, No. 36 (Dec., 1980).

_____. *La Semiótica: Teorías del signo y el lenguaje en la historia*. México: FCE, 2004

_____. *Historia de la filosofía del lenguaje*. México:FCE, 2005

_____. *Significado y discurso: la filosofía del lenguaje en algunos escolásticos españoles post-medievales*. México: UNAM, 1988

BLIC, G. Le péché originel selon saint Augustin. *In*: *Recherches de science religieuse*, abril 1926, p. 97-119.

BOEIRA, M.P. *Lei Natural e “dominium”, uma análise sobre a fundamentação dos direitos humanos em Domingo de Soto*. In: Unisinos Journal of Philosophy, 2017 p. 237

BOSSY, John. *A Cristandade no Ocidente 1400-1700*. Lisboa: Edições 70 e JEDIN, Hubert. *Catholic Reformation or Counter-Reformation*. In: LUEBKE, David M. (org.). *The Counter-Reformation*. Malden/ Oxford: Blackwell Publishing, 1999

BRAGATO, F. *Raízes históricas dos direitos humanos na conquista da América: o protagonismo de Bartolomé de Las Casas e da Escola de Salamanca*. Revista do Instituto Humanitas Unisinos, São Leopoldo, 2016, Nº 487 | Ano XVI.

BRANQUINHO, J.; MURCHO, D.; GOMES, N.G. *Enciclopédia de termos lógicos-filosóficos*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

BUONAIUTI, E. S. *Agostino come teorico della conoscenza*. In: *Rivista storico-critica delle scienze teologiche*, I. 1905.

CAPANAGA, V. *Pensamientos de San Agustin*. Madrid: La editorial Católica, 1977

CARNEIRO, Henrique. *Guerra dos Trinta Anos. História das guerras*, v. 3, p. 163-187, 2006 e

CARRO, V., *El Maestro fray Pedro de Soto y las controversias político-teológicas en el siglo XVI*, Salamanca 1931.

_____. *La teología y los teólogos-juristas españoles ante la Conquista de América*. Salamanca: biblioteca de Teólogos Españoles, segunda edición, 1951.

CARVALHO, Bruno Leal Pastor de. *A “Paz de Vestfália”: marco das relações internacionais* (artigo). In: *Café História – história feita com cliques*. Disponível em: <https://www.cafehistoria.com.br/paz-de-vestfalia-marco> . Publicado em: 29 jan. 2018. Acesso: 20/02/2019.

CASADO, A.M. *Los Pobres e Domingo de Soto*. In *Revista Cuadernos salmantinos de filosofia*, Nº 30, 2003

CELANO, A. "Medieval Theories of Practical Reason", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/practical-reason-med/>>.

CHATEAUBRIAND, O. *Logical forms*. Campinas: UNICAMP-CLE, 2001. v. 1.

CULLETON, Alfredo; *“O que é a escolástica e a Escola de Salamanca”*. In: *Revista do Instituto Humanitas Unisinos*, Porto Alegre, n.342, 201

DEELY, J. *Tractatus de signis: the semiotic of John Poinsett*. California: University of California Press, Berkeley. Apudador GRADIM. A. *Tratado dos Sinais: Introdução*. Lisboa: INCM, 2001

- DOR`S, A. La Summulae de Domingo de Soto: los limites de la regla. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2007. REV - AF - 1983, vol. 16, n. 1
- DUMMETT, M. Frege: philosophy of language. Cambridge: Harvard University Press, 1973.
- DE BONI, Luis Alberto. *Apresentação - Segunda Escolástica*. In: Revista Veritas, Porto Alegre, v. 54, n. 03
- FIDALGO, A. Manual de Semiótica. Portugal: BOCC – Biblioteca on-line de Ciências da Comunicação, 2005.
- FLASH, K. Agostino d’Ippona: introduzione all’opera filosofica . Trad. Claudio Tugnoli. Bologna, Il Mulino, 1983.
- GILSON, E. Introdução ao estudo de Santo Agostinho. 2.ed. São Paulo: Paulus, 2010
- _____. O Espírito da Filosofia Medieval. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2006. 591p.
- GONÇALVES, António Manuel. Actualidade de Frei João de S. Tomás, in Revista Portuguesa de Filosofia, XI, pp. 586-591, 1955, Braga.
- GRADIM, A. Teoria do Signo em João de São Tomás. Covilhã: Lusosofia, 1994
- GRICE-HUTCHINSON, M. El concepto de Escuela de Salamanca; sus orígenes y su desarrollo, en Ensayos sobre el pensamiento económico en España, Alianza, Madrid 1995, pp. 67-73.
- GROTIUS, Hugo. O direito da guerra e da paz. Ijuí: Unijuí, I vol, 2004,
- HORN, C. Agostinho-Teoria Linguistica dos Sinais. Veritas. Porto Alegre: v. 51 no 01 Março 2006.
- HUTCHINSON, Grice, MARJORIE., *The School of Salamanca, Readings in Spanish Monetary Theory*, Oxford: Clarendon Press. 1952. 1544–1605.
- IZBICKI, T. e KAUFMANN, M. The Stanford Encyclopedia of Philosophy: School of Salamanca. Center for the Study of Language and Information (CSLI), Stanford University, p. 2019, summer 2019. <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/school-salamanca/>>. Acess in 2019/05/20.
- KENT, B. Augustine’s ethics. In: STUMP, E. e KRETZMANN, N. (org.). The Cambridge Companion to Augustine. Cambridge: University Press, 2006, p.205-233.
- KIRWAN, C. Augustine’s philosophy of language. In: STUMP, E.; KREZTIMANN, N. *The Cambridge Companion to Augustine*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

LASHERAS, A. *Luis de Molina's De iustitia et iure: Justice as Virtue in an Economic Context*, Leiden: Brill, 2011.

MACEDO, P.E.V.B. O Fundamento do Direito Internacional em Francisco Suárez. In: Arno Dal Ri Jr; Ricardo Sontag; Paulo Potiara de Alcântara. (Org.). *Teoria e História do Direito Internacional*. 1ed. Florianópolis: CONPEDI 2014, 2014, v. (?)

MALCOM, N. *Ludwig Wittgenstein*. Milão: Bompiano, 1988, p.85

MANETTI, G. The theory of Signs in St. Agustine's *De doctrina christiana*. In: *Revue des études Augustiniennes* 15, p.9-49, 1969.

MARCONDES, D. *Reverendo a distinção tradicional: sintaxe, semântica, pragmática*. In. *Linguagem & Linguagens*. São Paulo: Edições Loyola, 2005

MATTOX, John Mark. *Saint Augustine and the Theory of Just War*. New York: Continuum, junho, 2006.

MELLO, Luiz Gonzaga de. *Antropologia Cultural – Iniciação, teoria e temas*. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 1991

MENDELSON, M. "Saint Augustine" in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/augustine/>>

MONTES D'OCA, Fernando Rodrigues. Política, Direito e Relações Internacionais em Francisco de Vitória. *Revista Opinião Filosófica*, Porto Alegre, v. 03; no. 01, 2012

Nöth, W. *Panorâmia da Semiótica: de Platão a Peirce*. 4 ed. São Paulo: Annablume, 2003.

NOURRISSON. *La philosophie de Saint Augustin*. In 8° de XII Paris, Didier et Cie., 1865, 2 ed.

PICH, R.H. Recepção e desenvolvimento da Escolástica Barroca na América Latina, séculos 16-18: notas sobre a contribuição de Walter Bernard Redmond. *Scripta* Vol. 4, No 2, 2011

_____. Sobre a Fundamentação dos Direitos Humanos Segundo Francisco De Vitória (1483-1546). *Teocomunicação*. Porto Alegre, v. 42, n. 2, 2012

RINCÓN, A. *Signo y lenguaje en San Agustín*. Bogotá: Centro Editorial Universidad Nacional. 1992. p. 161.

ROMMEN, Heinrich. *La Teoría del Estado y de la Comunidad Internacional en Francisco Suárez*. Tradução para o espanhol de Valentin Garcia Yebra. Buenos Aires; Madrid: Facultad de Derecho y Ciencias Sociales y Instituto de Derecho Internacional; Instituto Francisco de Vitória y Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1951. (Colección de Obras Maestras de Derecho Internacional, v. 1).

Sánchez Candeira, Alfonso (1999). Rosa Montero Tejada (edición patrocinada por Fundación BBV, Fundación Ramón Areces, Caja Madrid Fundación), ed. Castilla y León en el siglo X, estudio del reinado de Fernando I. Madrid: Real Academia de la Historia.

SCATTOLA, M. Domingo De Soto e La Fondazione Della Scuola Di Salamanca. Veritas: Porto Alegre, v. 54, n.03, 2009.

TELLKAMP, A.J. Esclavitud, Dominio y Libertad Humana según Domingo de Soto. Revista Española de Filosofía Medieval, 11(2004)

_____. Alejandro. *Ius Est Idem Quod Dominium*: Conrado Summenhart, Francisco De Vitoria Y La Conquista De América. Revista Veritas, Porto Alegre, v. 54, n.03, 2009

TODOROV, T. Simbolismo e Interpretação, Lisboa: Edições 70, 1980.

_____. Teorias do Símbolo, Lisboa: Edições 70. 1979.

_____. Theories of the sign in classical antiquity. Bloomington: Indiana University Press, 1993.

WEISSMANN, F.J. El lenguaje como realidad interior en San Agustín. Revista Stromata: Universidad del Salvador. Argentina, año LI, n.1/2, Janeiro de 1995.

VAHL, M.J. Santo Agostinho: os fundamentos ontológicos do agir. Pelotas: NEPFIL, 2016