



Universidade do Estado do Rio de Janeiro
Centro de Educação e Humanidades
Instituto de Letras

Evelyn Rosendo Campelo

**Agostinho, da idade antiga ao medievo: um estudo do *ethos* da
personagem no Auto da alma e nas Confissões**

Rio de Janeiro

2017

Evelyn Rosendo Campelo

**Agostinho, da Idade Antiga ao Medievo: um estudo do *ethos* da
personagem no Auto da alma e nas Confissões**



Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Teoria da Literatura e Literatura Comparada.

Orientadora: Prof^ª. Dra. Ana Lúcia Machado de Oliveira.

Rio de Janeiro

2017

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ/REDE SIRIUS/BIBLIOTECA CEH/B

C193 Campelo, Evelyn Rosendo.
Agostinho, da idade antiga ao medievo: um estudo do ethos da
personagem no Auto da alma e nas Confissões / Evelyn Rosendo
Campelo. – 2017.
118 f.

Orientadora: Ana Lúcia Machado de Oliveira.
Dissertação (Mestrado) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro,
Instituto de Letras.

1. Literatura comparada - Teses. 2. Análise do discurso literário -
Teses. 3. Ethos – Teses. 4. Agostinho, Santo, Bispo de Hipona, 354-430
– Crítica e interpretação – Teses. 5. Agostinho, Santo, Bispo de Hipona,
354-430. Confissões - Teses. 6. Vicente, Gil, ca. 1465-ca.1536 – Crítica
e interpretação - Teses. 7. Vicente, Gil, ca. 1465-ca.1536. Auto da alma -
Teses. I. Oliveira, Ana Lúcia Machado de, 1954-. II. Universidade do
Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Letras. III. Título.

CDU 82.091

Bibliotecária: Eliane de Almeida Prata. CRB7 4578/94

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial
desta dissertação, desde que citada a fonte.

Assinatura

Data

Evelyn Rosendo Campelo

**Agostinho, da idade antiga ao medievo: um estudo do ethos da personagem
no Auto da alma e nas Confissões**

Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação Letras, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Mestrado em Teoria da Literatura e Literatura Comparada.

Aprovada em 21 de dezembro de 2017.

Banca Examinadora:

Prof^a. Dra. Ana Lúcia Machado de Oliveira (Orientadora)
Instituto de Letras – UERJ

Prof^a. Dra. Maria do Amparo Tavares Maleval
Instituto de Letras – UERJ

Prof^a. Dra. Tatiana Maria Gandelman de Freitas
Universidade Federal do Rio de Janeiro

Rio de Janeiro

2017

AGRADECIMENTOS

A presente dissertação de mestrado não poderia chegar ao bom porto sem o precioso apoio de várias pessoas.

A DEUS, por dar tranquilidade para seguir em frente com os meus objetivos e não desanimar com as inúmeras dificuldades; por me conceder sabedoria nas escolhas dos melhores caminhos, coragem para acreditar, força para não desistir e proteção para me amparar.

À minha orientadora, Professora Doutora Ana Lúcia Machado de Oliveira, primeiramente, por ter me aceitado, sem, ao menos, me conhecer; pela disponibilidade e apoio na elaboração desta dissertação; e, principalmente, por acreditar que a universidade pública é viável a quem possua uma longa jornada de trabalho.

À Professora Doutora Maria do Amparo Tavares Maleval, pelo entusiasmo e incentivo com o teatro medieval; pela aceitação imediata em fazer parte da banca e, igualmente, pelo suporte na elaboração deste estudo.

À Professora Doutora Tatiana Maria Gandelman de Freitas, pelos ensinamentos e conversas sobre literatura clássica desde o início da graduação, por seu grande profissionalismo e pelo tempo precioso dispendido nas indicações, dicas e correções.

A todos os amigos e colegas que, de uma forma direta ou indireta, contribuíram ou auxiliaram na elaboração do presente estudo, pela paciência, atenção e força que prestaram em momentos menos fáceis. Para não correr o risco de não enumerar algum, não vou identificar ninguém, aqueles a quem este agradecimento se dirige sabê-lo-ão, desde já os meus agradecimentos.

Nam qui, ut ceteros anteirent claris facinoribus, studium omne, substantias, sanguinem et animam, exigente oportunitate, possuere, profecto ut eorum nomen in posteris perpetua deducatur memoria meruere. (De Claris Mulieribus, *Proêmio*)

Pois aqueles que, a fim de preceder a outros por suas notáveis façanhas, colocaram todo seu empenho e, quando a ocasião pedia, posses, sangue e alma, mereceram efetivamente que seu nome fosse conduzido à posteridade em sua perpétua memória.

RESUMO

CAMPELO, Evelyn Rosendo. *Agostinho, da idade antiga ao medievo: um estudo do ethos da personagem no Auto da alma e nas Confissões*. 2017. 118 f. Dissertação (Mestrado em Teoria da Literatura e Literatura Comparada) – Instituto de Letras, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2017.

Neste trabalho, buscou-se desenvolver um estudo comparativo entre as obras *Confissões*, de Santo Agostinho, e *Auto da Alma*, de Gil Vicente, em que o Bispo de Hipona aparece como personagem. Assim, fez-se uma comparação entre os gêneros da autobiografia e do teatro. Foram também investigadas as questões relativas ao *ethos* agostiniano e à representação da autoimagem dentro de sua própria obra e da obra de Gil Vicente. A pesquisa contemplou igualmente uma reflexão acerca do *ethos* e de seu caráter socio-discursivo.

Palavras-chave: Santo Agostinho. *Ethos*. Gil Vicente. *Confissões*

ABSTRACT

CAMPELO, Evelyn Rosendo. *Augustine, from ancient to medieval age: a study of the ethos of the character in the Auto da alma and in the Confessions*. 2017. 118 f. Dissertação (Mestrado em Teoria da Literatura e Literatura Comparada) – Instituto de Letras, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2017.

In this work, a comparative study was sought between *Confessions*, by St. Augustine, and *Auto da Alma* by Gil Vicente. Thus, a comparison was made between the genres of autobiography and theater. The issues related to the Augustinian ethos and the representation of self-image within his own work and the work of Gil Vicente were also studied. The research also contemplated a reflection on ethos and its socio-discursive character.

Keywords: Saint Augustine. Ethos. Gil Vicente. Confessions.

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO	8
1	UMA VISÃO GERAL DA OBRA DE AGOSTINHO	11
1.1	A antropologia cristã agostiniana	17
1.2	Agostinho como sujeito discursivo e sujeito ético	22
2	ETHOS E REPRESENTAÇÃO NA LITERATURA MEDIEVAL E MODERNA	29
2.1	O caráter sócio-discursivo do <i>ethos</i>	35
2.2	A Teodicéia confessional agostiniana	40
2.3	O sujeito ético	43
2.4	Agostinho e Kant: uma correlação acerca da responsabilidade e da vontade	50
3.	<i>ETHOS</i> E IMAGEM DE SI NAS <i>CONFISSÕES</i>	54
3.1	<i>Ethos</i>	54
3.2	Entre a enunciação e a recepção: Agostinho por si mesmo e por Gil Vicente	60
3.3	Pregações e contradições	63
3.4	A representação artística como estudo dos limites da linguagem	70
3.5	Agostinho por Gil Vicente	77
	CONSIDERAÇÕES FINAIS	93
	REFERÊNCIAS	106

INTRODUÇÃO

A presente dissertação almeja realizar um estudo comparativo, descritivo e teórico a respeito das obras *Confissões*, de Agostinho de Hipona, e *Auto da Alma*, de Gil Vicente, estabelecendo uma aproximação entre as estéticas medieval-renascentista portuguesa e a do início da Era Cristã. O trabalho visa encontrar maneiras pelas quais essas duas representações – autobiográfica e teatral – possam ser contrapostas, a fim de delimitar termos comuns e diferenças significativas entre estilos e conteúdos de enunciação. Tendo como base a figura histórica do próprio Aurélio Agostinho de Hipona, que surge como personagem na peça vicentina e também nas suas próprias *Confissões*, pretende-se promover uma investigação acerca das figuras teatrais da personagem e do autor.

Dessa maneira, desenvolveu-se, neste trabalho, tanto aspectos de fundamentos que deram origem à investigação, quanto os temas principais que o compõem e os quais tratam diretamente de resolver a questão propulsora que a ele ocasionou. Assim, foram abordados os temas principais da antropologia cristã, em especial a antropologia cristã agostiniana, bem como aspectos do sujeito discursivo e do sujeito ético. O *ethos* e sua representação na literatura também foram de grande importância para este trabalho, tendo em vista os tipos de discurso e as modalidades artísticas pelas quais eles se manifestam. A teodicéia discursiva de Santo Agostinho também foi objeto de análise e, em ligação com ela, a imagem de si construída nas *Confissões* de Santo Agostinho. Por fim, as representações de Agostinho tanto nas *Confissões* quanto no pensamento de Gil Vicente.

Devido à natureza da proposta que ora se apresenta, recorrer-se-á antes de tudo a uma revisão bibliográfica para a promoção de um estudo descritivo a respeito da obra e do legado filosófico agostiniano, examinando também os temas do *ethos* medieval e as problemáticas contemporâneas da representação literária, tudo fundamentado em produções científico-acadêmicas que se mostram úteis e pertinentes à pesquisa em tela. Em seguida, far-se-á um esforço para promover uma conceituação sólida a respeito do gênero autobiográfico, do teatro medieval e do auto, estilo moralizante tardio, após o que se fará uma breve discussão acerca de questões indispensáveis ao estudo das obras escolhidas nos diferentes campos da

literatura latina, da cultura e da literatura portuguesas, da teoria do teatro e da teoria da literatura.

A história da filosofia recebe o nome de Santo Agostinho entre o caminhar do fim da Antiguidade e o nascimento da Idade Média. A importância de seu pensamento filosófico é contemporânea, principalmente pela sugestão de que a certeza encerra um fundamento de caráter subjetivo. Diante das reflexões de Agostinho, aliás, a certeza não goza de um fundamento apenas cognitivo, mas também moral. A alma sustenta-se sobre a certeza de sua própria verdade, ao mesmo tempo que sua história também é finalmente assumida, baseando-se e fixando-se em uma determinada gama de condições que se mostram pertencentes a uma realidade própria, a qual leva em consideração um esteio de caráter invisível.

Confissões é, certamente, um dos escritos de maior vulto produzidos pelo bispo de Hipona, obra de grande fôlego filosófico, teológico e artístico. É de interesse das áreas de história, psicologia, teologia, filosofia e letras – uma obra importante, também, por fornecer dados acerca da biografia de seu próprio autor, incluindo relatos de sua tenra infância, juventude e vida adulta, o que faz com que Agostinho talvez seja uma das figuras da Antiguidade cuja biografia é mais conhecida por nós.

O escritor português Gil Vicente colhia inspiração e técnica em muitas das tradições da arte informal, unindo o primitivismo, a improvisação e o elemento popular à moralidade, à religiosidade, ao elogio, à realeza e a outras variáveis nem sempre consonantes ao teatro profano. A obra vicentina pode ser dividida em fases, a primeira das quais está atrelada à influência que teria sofrido de Juan del Encina, poeta espanhol considerado pai do teatro na Ibéria, já estando presente em sua obra temáticas religiosas. Em sua segunda fase, aquela em que se situa a obra que pretendemos analisar nesta dissertação, *Auto da Alma*, Gil Vicente adentraria o universo da crítica social, da representação mordaz, da afirmação da identidade nacional e da manipulação da linguagem oral e dos estilos de diversos estratos sociais segundo a escola plautina.

Nunca perdendo, entretanto, seus contornos moralizantes, as obras vicentinas são profundamente marcadas pela aceitação absoluta do cristianismo, pela reverência à Igreja e pela obediência às leis religiosas. Frequentemente, vêem-se personagens ligados ao clero, muitas vezes como conselheiros, oradores ou pregadores. A primeira aparição na peça é de Santo Agostinho, referido como um

dos Doutores da Igreja ao lado de São Tomás, São Jerônimo e Santo Ambrósio. Em seu discurso, vemos uma explicação da metáfora da estalagem e do viajante, uma louvação a Cristo e uma apresentação da função da Igreja como anfitriã das almas, definindo as funções do padre e do Anjo como guias e conselheiros das Almas.

A pesquisa ora apresentada busca preencher lacunas teóricas no entendimento acerca do *ethos* como fenômeno de separação entre realidade e representação. Dessa forma, admitindo a impossibilidade dos sujeitos e a impossibilidade de reconstituição biográfica *exata*, o estudo propõe uma comparação crítica e teórica do sujeito ético representado tanto no *Auto da Alma* quanto nas *Confissões*. Contrapor os *topoi* vincentinos e agostinianos deve ser um meio seguro de análise diacrônica, que mergulha no intertexto para compreensão da fragmentariedade das representações, tendo em vista que tanto Gil Vicente quanto Santo Agostinho fizeram uso de técnicas diferentes para a representação dos *topoi* em comum. Destacar-se-á a importância de contribuições de teóricos como Maingueneau (2005) e Ducrot (1984), para os quais o *ethos* possui um caráter sócio-discursivo e o sujeito literário pode ser visto como “sujeito enunciado” – ele se faz da reunião complexa de apreensões, no entrecruzamento entre a enunciação e a recepção que acontece a partir de um lugar social, político e cultural.

1 UMA VISÃO GERAL DA OBRA DE AGOSTINHO

"Prometi mostrar-te que há um Ser, muito mais sublime do que o nosso espírito e a nossa razão. Ei-lo: é a própria Verdade!"

Santo Agostinho, Confissões

Reali e Antiseri (2004, p. 81) aludem ao fato de que Aurélio Agostinho, que passaria a ser reconhecido como Santo Agostinho, o Bispo de Hipona, nasceu na cidade de Tagaste, na Numídia (África), em meados do ano de 354. Os autores observam que seu pai, Patrício, era um pequeno proprietário de terras ligado às crenças pagãs, que só foi batizado no catolicismo perto de sua morte, para que pudesse ser enterrado devidamente – exigência dos costumes da sua época e sociedade. Por outro lado, Mônica, sua mãe, era considerada uma cristã fervorosa. Inicialmente, é necessário destacar que Agostinho viveu em um momento crítico: o da ocorrência da crise com consequente queda do Império Romano – o período das invasões bárbaras. Apesar disso, o Edito de Milão já havia sido proclamado e, assim, a Igreja possuía liberdade de culto e alguns favores do Império; em função disso, os cristãos tinham suas responsabilidades para com o Império, tais como a defesa e a proteção de Roma (RIBEIRO, REIS, 2012, p. 35).

No prenúncio de sua vida acadêmica, Agostinho estudou gramática e retórica por um certo tempo em Cartago. Cabe destacar que a filosofia predominante em Cartago era a maniqueísta¹, e que Agostinho acabou não tardando em se associar aos principais preceitos e direcionamentos desta seita filosófico-religiosa por um certo período de tempo (cf. VAZ, 2009, p. 4). Posteriormente, veio a questionar de forma profunda os dogmas centrais do maniqueísmo. Gareth (2007, p. 12) sugere que, sem dúvida alguma, o diálogo mais interessante escrito por Santo Agostinho foi aquele direcionado contra os erros dos maniqueus², escrito de quando o filósofo se converteu ao catolicismo e sentiu a necessidade de precisar suas noções a respeito

¹ Filosofia religiosa de fundo sincrético fundada pelo profeta iraniano Maniqueu no século III.

² Ou maniqueístas, os seguidores do maniqueísmo.

do que então passava a considerar o caminho da verdade, buscando, desta forma, recuperar a si mesmo e os amigos que já tinham sido ou ainda eram maniqueístas.

Se, por um lado, é possível dizer que Agostinho precisou produzir muitos escritos para sentir que exorcizou de si os vestígios do maniqueísmo, de modo geral compreende-se que tais obras versam sobretudo a respeito da sua nova fidelidade cristã e que, por excesso de zelo, nesses trabalhos encontramos uma “pureza” expositiva e uma preocupação especial com conceitos. Agostinho polemizou também contra diversos outros adversários da fé católica, tais como os heréticos³ e cismáticos⁴, os donatistas⁵ e pelagianos⁶, sendo necessário esclarecer que dessas polêmicas emergiu a sua fama pública de cristão católico de disposições ortodoxas, tanto quanto possível alinhadas com os dogmas da Igreja de Roma (cf. MONDIN, 2008, p. 50).

A entrada de Agostinho na Filosofia se deu efetivamente no final da Antiguidade e em meio ao prenúncio da Idade Média. Ademais, em conformidade com os apontamentos dos estudos de Marcos Roberto Costa, entende-se que:

Ao final da Antiguidade e na aurora do que chamamos Idade Média, Santo Agostinho entra na História da Filosofia. Entra, como o sujeito que descobre o fundamento subjetivo da certeza, e nesse sentido seu pensamento tem peso filosófico até aos dias de hoje. Ele descobre o fundamento subjetivo da certeza, não só como fundamento cognitivo, mas também como fundamento moral. A alma adquire a certeza de si mesma, mas a adquire, se assume a sua própria história, se assume o seu arraigamento num conjunto de condições reais que implica um fundo que a sustenta e que é, por sua vez, invisível (COSTA, 1999, p. 89).

Na filosofia medieval, Agostinho será o responsável por resgatar o pensamento platônico, agregando-o à teologia cristã, sem privar das leituras do platonismo helênico desenvolvidas por Porfírio e Plotino. Entre suas contribuições ao progresso filosófico podem-se frisar três aspectos.

³ Herético é aquele que não apenas segue, mas advoga publicamente por uma doutrina oposta aos dogmas da Igreja Católica. (ABBAGNANO, 1999, p. 34).

⁴ Aqueles que, dentre outras coisas, não crêem ser o Bispo de Roma o patriarca hierarquicamente superior da Igreja, além da discordância em outras minúcias a respeito da doutrina dogmática da Trindade (ABBAGNANO, 1999, p. 33).

⁵ Seguidores do Donatismo, movimento herético dos séculos IV e V, que afirmava precipuamente que a validade de todos sacramentos dependeria intrinsecamente do caráter moral do ministro da fé que os estivessem guiando. (ABBAGNANO, 1999, p. 34).

⁶ Seguidores da doutrinação herética de Pelágio. Ele e seus adeptos negavam a doutrina do Pecado Original e a noção de que a natureza humana está corrompida (ALTANER, STUIBER, 1972, p. 22).

O primeiro consiste nas correlações entre filosofia e teologia, isto é, entre razão e fé. A filosofia para ele será:

Uma preparação da alma, útil para a compreensão da verdade revelada; porém, a “sabedoria do mundo” é limitada; sendo necessário, portanto, quanto aos ensinamentos religiosos, primeiro acreditar para depois compreender, tomando por base o versículo de Isaías (7,9): “Se não credes, não entenderéis”. (MARCONDES, 2001, p.109).

O segundo aspecto é descoberto no diálogo *De Magistro*, onde Agostinho dirá que, sendo a mente humana mutável e falível, a verdade só será descoberta ao se ouvir a voz interior da mente, a qual é concebida pelo Cristo que habita o interior do homem. Aqui, declina-se a doutrina platônica, conflitante com o cristianismo, e ocorre a alteração pela noção de interioridade, expressa em sua notável frase: “*Noli foras ire, in teipsum redi, in interiore homine habitat veritas*”⁷. Conjectura-se então a considerável noção de subjetividade, a qual receberá proporções mais definidas no pensamento moderno.

A terceira contribuição é observada na conceituação histórica da obra *A cidade de Deus*, em que é demonstrado o percorrer histórico a começar da revelação, desde a criação do mundo (Gênesis) com várias alianças e rupturas entre Deus e o homem, findando a antiga percepção de tempo cíclico, fato importante para o progresso da ideia ocidental de tempo histórico.

A partir do momento em que ele se converte, a atividade intelectual de Agostinho se volta principalmente para a elevação moral dos fiéis, mas os fundamentos filosóficos sobre os quais erige sua obra de edificação espiritual são muitíssimo relevantes até hoje. Como aponta Lima Vaz (2002), alguns estudiosos sugerem que quase nenhum outro pensador da Antiguidade perdurou, por tanto tempo e com tão notável influência, até os dias atuais – especialmente em função de uma vasta bibliografia. Nesta perspectiva, o autor ainda coloca que “apenas a obra de Platão, na história intelectual do mundo antigo, pode ser posta em paralelo com a obra de Agostinho” (LIMA VAZ, 2002, p. 45). Outros vão mais longe: “substancialmente, (...) a construção de Agostinho é imponente e segura e, em muitos aspectos, supera a de Platão e a dos neoplatônicos” (FITZ, 2003, p. 56).

Carvalho (2005, p. 102) aponta para o relevante fato de que filosofia e teologia são indissociáveis no pensamento agostiniano. Talvez por essa razão, suas obras

7 “Não saias de ti, volta para ti mesmo, a verdade habita o homem interior”. (Cf. *A verdadeira religião*, 39,72)

interessem especialmente ao estudo da filosofia, embora a multiplicidade de novos enfoques epistemológicos permitam estudos de natureza literária, filológica, sociológica, política, linguística, etc. Cabe observar que o enfoque político recebe certo destaque porque Agostinho foi também um pensador que considerou os deveres cívicos dedutíveis do cristianismo, tendo pensado em regimes, estruturas sociais, na moralidade e na eficiência administrativas e em uma imensa variedade de temas relevantes ao seu contexto sócio-histórico.

Conforme ressaltam Boehner e Gilson (2000, p. 105), para Agostinho o caminho para a verdade estava disposto na fé. A prova da validade dessas verdades para quem não tinha a fé, em contrapartida, fazia necessária a razão. A totalidade das obras agostinianas se assenta sobre esses pressupostos: de que a fé não contraria as determinações intrínsecas da razão, antes as confirma abundantemente – formulação relativamente nova entre os doutrinadores ortodoxos da Igreja do seu período, conhecidos por um certo desprezo anti-racionalista à filosofia e à retórica.

Para Le Goff (2008, p. 80), a filosofia de Agostinho é compreendida como a precursora da tradição filosófica introspectiva, que obriga a pessoa a pensar-se e reinventar-se constantemente, que se coloca diante das coisas divinas como coisa mutável. Diante da perspectiva da divindade onisciente, que dá um fundamento objetivo à subjetividade, o homem pode finalmente considerar como incontestavelmente importante a sua vida interior. Apesar da sua ideologia, à primeira vista bastante diferente daquela então vivenciada sobre os preceitos e dogmas católicos, Agostinho conseguiu conceber uma obra imensa, a maior parte dela com alguma contribuição para a emergência de complexidades sociais e históricas da Igreja antiga e medieval (cf. PESSANHA, 1999, p. 50). Outrossim, moldou um novo modo de experimentar a própria subjetividade e a autoconsciência em todo o Ocidente, recriando o gênero autobiográfico e reconfigurando todos os conceitos de intimidade até então vigentes. É igualmente relevante destacar que as obras desenvolvidas por Santo Agostinho, como apontam as disposições de Aline Vaz (2009, p. 20), tiveram por muito tempo “aplicabilidade” direta em diversas áreas, passando por material canônico dos estudos de teologia, dogmática, exegese, apologética, política, filosofia moral, pedagogia e mais.

Étienne Gilson (2006, p. 105) compreende a dogmática como uma das dimensões da teologia que trata, especificamente, de matérias doutrinárias definidas

como dogmas pela Igreja, isto é, conclusões de questões disputadas que devem ser aceitas de maneira obrigatória por todos os cristãos. Agostinho estabeleceu uma obra-prima sobre esse tema durante o intervalo de 399 a 419 – *De Trinitate* (A Trindade). Em exegese – segundo as acepções de Vine (2002, p. 82), uma explicação direta que procura fazer uso de vários recursos e instrumentos científicos para entender o texto das Sagradas Escrituras, sendo, grosso modo, a ciência interpretativa da Bíblia –, a obra agostiniana de maior destaque é *De Doctrina Christiana, A Doutrina Cristã* (AGOSTINHO, 2006), disposta em quatro livros e escrita durante três décadas. A obra de Santo Agostinho que prevalece em termos de relevância teológica, porém, é o seu *De Vera Religione – A Verdadeira Religião* (AGOSTINHO, 2002c) –, que, dentre outros conceitos, desenvolve sua famosa formulação sobre a natureza do tempo:

Tendo, pois, analisado o tempo, dentro do contexto maior do tratado da criação, conseguimos verificar que ele próprio é uma criatura. Possui, de fato, todos os caracteres de uma criatura: fora criado por Deus do nada; é bom, porquanto é de algum modo; e é também mutável e composto por definição, como toda criatura (AGOSTINHO, 2002c, p. 34).

O tempo agostiniano é, segundo Huisman (2001, p. 50), fonte de possibilidade da aporia⁸ do ser e do não-ser. O referido autor explica que Agostinho se apoiava sobre a perspectiva do Tríplice Presente, da intenção e da distensão da alma humana, e que suas noções sobre o assunto são leves, quase poéticas, consagradas enquanto frutos do poder criador divino. Nas palavras do Bispo de Hipona:

De que modo existem aqueles dois tempos – o passado e o futuro –, se o passado já não existe e o futuro ainda não veio? Quanto ao presente, se fosse sempre presente, e não passasse para o pretérito, já não seria tempo, mas eternidade. Mas se o presente, para ser tempo, tem necessariamente de passar para o pretérito, como podemos afirmar que ele existe, se a causa da sua existência é a mesma pela qual deixará de existir? Para que digamos que o tempo verdadeiramente existe, porque tende a não ser? (AGOSTINHO, 2002b, p. 55).

Huisman observa que Agostinho também se preocupava com um “outro presente” além do terreno, aquele da eternidade da imortalidade humana, “um tempo que se mede no interior humano, [onde] tempo e alma encontram-se interligados” (HUISMAN, 2001, p. 45). Entender este tempo interior, próprio e ilimitado, que só presta contas ao presente eterno (ou Eternidade), é chave de compreensão acerca da existência humana, do ser e do não-ser.

⁸ Dúvida racional acerca de um objeto filosófico (ABBAGNANO, 1999, p. 40).

A obra-prima do Bispo de Hipona em apologética, que Geisler (2003, p. 202) resume como o processo de justificação pública e defesa da fé católica, é *De Civitate Dei* – A Cidade de Deus (AGOSTINHO, 2002) –, tratado teológico escrito e disposto em 22 volumes, redigidos no interstício de 413 a 427. Ademais, escreve contra os maniqueus e as doutrinas maniqueístas no diálogo filosófico *De Libero Arbitrio* – O Livre-Arbitrio (AGOSTINHO, 1995) –, redigido em três livros ou partes, entre os anos de 388 a 395.

Strefling (2012, p. 30) compreende que Agostinho dedicou muita energia e grande parte de sua obra ao combate aos movimentos intelectuais e doutrinas que considerava como importantes heresias cristãs, voltando atenções, especialmente, contra o donatismo, o cismatismo, o maniqueísmo e o pelagianismo⁹. Seguindo as acepções de diversos autores (STREFLING, 2012; MONDIN, 2008; CRISTIANI, 1962; CÂMARA, 1957), ao passo que as teorizações agostinianas definiam as referidas heresias, Agostinho ajudava a definir a própria ortodoxia cristã, sendo possível afirmar que existem bases teóricas suficientemente convincentes para o juízo de que nenhum teólogo anterior fez mais do que o Bispo de Hipona para estabelecer uma ortodoxia cristã formalmente definida ou expressada.

Isso não significa, de qualquer maneira, que Agostinho, em suas obras, apenas confirmou as ideias da Igreja. Suas contribuições (ou inovações) são diversas, dentre as quais, o reconhecimento e a promoção da importância da razão talvez sejam as mais relevantes. Ademais, em concordância com as compreensões de Gilmar da Conceição (2007, p. 102), na obra de Agostinho pode ser efetivamente observada a inexistência de uma síntese filosófica fora do contexto teológico, ou seja, a teologia e a filosofia andam em conjunto em todas as suas considerações, diálogos, sermões e tratados.

Referindo-se a uma questão tipicamente Ocidental, Souza e Melo (2012, p. 51) caracterizam a representação da inquietude da alma e dos humores como tema notoriamente agostiniano. A tensão constante entre as conclusões da razão e os conteúdos da fé revelada aparece constantemente, e embora a escolha quase

⁹ Costuma ser dividido em três momentos: Até 411, período marcado pela escassez de material, contendo o manifesto para a hermenêutica do cristianismo; entre 412 e 418, período quando se desencadeiam as decisões tomadas por parte dos concílios e sínodos; entre 419 e 430, o pelagianismo deixou de ser uma heresia, para ser considerado como uma visão de mundo e da humanidade (ALTANER, STUIBER, 1972, p. 22).

sempre seja pela última, para Agostinho vida e pensamento constituem aspectos de uma mesma realidade, digníssima porque criada por Deus, e que não deixa de se renovar e nutrir da infinitude, embora seja ela mesma circunstancialmente limitada.

1.1 A antropologia cristã agostiniana

O dom da fala foi concedido aos homens não para que eles enganassem uns aos outros, mas sim para que expressassem seus pensamentos uns aos outros.

Santo Agostinho, Confissões

De forma clássica, a antropologia pode ser definida como o estudo da constituição fundamental – se é que é possível defender que isso exista e que não somos de uma plasticidade ilimitada – do ser humano. Até à contemporaneidade, praticou-se uma antropologia moralista, com um foco direto nas possibilidades de elevação espiritual imbuídas nos estudos do homem, da mulher e das suas culturas (SIQUEIRA, 2013, p. 202). Como é feita de observação e reflexão (nunca apenas introspectiva), a antropologia pode ser definida como “o estudo do outro em relação a nós” (ibidem, p. 34), ou seja, tem como base necessária o olhar de um indivíduo, mas não ignora sua alteridade, considera sempre uma totalidade.

L'estoile, Neiburg e Sygaud (2002) compreendem que a natureza da antropologia é a busca pelos aspectos mais essenciais do homem. Dito de outro modo:

Na divisão de trabalho entre as ciências sociais, a antropologia especializou-se na descrição e na classificação dos grupos sociais frequentemente tidos como primitivos, atrasados, marginais, tribais, subdesenvolvidos ou pré-modernos, definidos por sua exterioridade e alteridade em relação ao mundo dos antropólogos, ele próprio definido pela civilização, pela ciência e pela técnica (L'ESTOILE, NEIBURG, SYGAUD, 2002, p. 23).

Tentando compreender uma forma específica de antropologia cristã, Balthasar (2005, p. 201) estabelece que a teologia de séculos anteriores, principalmente da era medieval, não pôde se afastar da realidade de questionar repetidamente o homem e sua razão de existir. Sendo assim, a teologia se mescla com inquirições que caracterizaríamos como antropológicas na época mencionada, ao contrário do que acontece em nosso tempo, em que a antropologia aparece com ciência autônoma e influencia nosso entendimento da teologia.

Marcos e Branco (2010) observam que a centralidade da noção cristã de Deus como redentor estabelece imediatamente uma delimitação da figura humana: “ser que precisa ser redimido” (MARCOS, BRANCO, 2010, p. 34). Dessa forma, a teologia cristã fundamenta a percepção cristã a respeito do homem e determina rumos para o estudo do objeto de uma suposta antropologia. Luigi Schiavo (2008 p. 206) revela-nos, porém, que as temáticas principais da antropologia cristã não são inteiramente diferentes de uma antropologia antiga, moderna ou mesmo contemporânea. Lida com perguntas como: o que é o homem e quais as interações entre corpo e alma? O que no homem é propriamente humano e o que é “animalesco”? O que é impulso natural e o que é presente da cultura?

Para Renato Oliveira (2014), na visão da antropologia cristã, o ser humano é constituído por dois princípios ontológicos e essenciais, corpo e alma, entre os quais é estabelecida uma profunda e extensa relação de comunhão e de reciprocidade. Além disso, o autor elucida que a antropologia cristã se fundamenta de forma essencial sobre certos questionamentos, quais sejam:

Quem é o ser humano? Quais são os princípios que compõem a constituição ontológica do ser humano? [...] Há uma supremacia de um princípio em relação ao outro? [...] As noções de corpo e de alma podem ser remodeladas em seu conteúdo semântico? Pode-se dizer que quando as antropologias materialistas atuais tratam da relação mente-cérebro não estariam, sutilmente, refletindo sobre a relação corpo-alma? [...] Por que o ser humano se distingue do mundo material que o circunda? (OLIVEIRA, 2014, p. 2).

De um modo particularíssimo, pergunta também qual a correlação entre pecado e graça, pergunta de origem na antiga tradição veterocristã, que passou pelas compreensões de Agostinho e se radicalizou com os entendimentos objetivados por Lutero. Carolina Lemos (2004, p. 134) afirma que, no contexto traçado anteriormente, foram inevitáveis o surgimento e o fortalecimento das

dimensões do individualismo religioso¹⁰ e do pietismo¹¹, consequências indesejadas das formulações católicas que lançaram o movimento protestante do século XIX, e que provocou diversas mudanças paradigmáticas na teologia e na compreensão do ser humano.

É sobre essas questões essenciais que se desenvolvem as atuações principais da antropologia de caráter cristão, vastamente trabalhadas por diversos pensadores e filósofos durante o transcurso da história, dentre eles, como é de se esperar, Agostinho, por muito tempo referência máxima do pensamento medieval em questões “humanas”. Hilberath (2009, p. 35) compreende que a posição antropológica de Agostinho parte da necessidade de compreender o homem enquanto problema filosófico. Para que a verdade acerca do problema fosse revelada, portanto, era necessário investigar a relação entre a dimensão humana e a dimensão divina, ou ainda, entre a vontade humana, essencialmente qualificada pelo livre-arbítrio, e a vontade divina, compreendida como plena de amor.

A respeito do livre-arbítrio humano, geralmente o que se entende é que Agostinho o articulou com a superação do pecado, atingida apenas pela graça divina (cf. LÖSSL, 2000, p. 17). Expressado de maneira direta: a execução de um livre-arbítrio verdadeiro, a tomada de posse da verdadeira liberdade só pode ser encontrada como presente de Deus, ou somos escravos do pecado, do diabo e das potestades, da carne e dos nossos impulsos. Essas ideias se tornaram efetivos fundamentos para a doutrinação da Igreja Católica a respeito do tema da liberdade, além dos fatores sobre a sua relação intrinsecamente estabelecida com a salvação proposta por Deus e que se encontra consumada em meio à obra redentora desenvolvida e deixada com matriz direcional por Jesus Cristo.

Neste contexto reflexivo de união entre o homem e a divindade, a concepção agostiniana chega à descoberta do eu estabelecido enquanto pessoa, do que depende a existência de uma estreita relação de dependência de um fundamento, que não está apenas voltada para si mesmo (no homem), mas que se encontra direcionada ao transcendente (para a divindade) (cf. HILBERATH, 2009, p. 87).

¹⁰ “O individualismo religioso pode ser definido como a consciência da unicidade do homem enquanto ser biológico e ser de cultura única e, em consequência, de religiosidade única” (PEREZ, 2006, p. 5).

¹¹ “Pietismo é uma visão que olha para o mundo mais amplo como uma questão de extrema insignificância, pois se foca exclusivamente em tornar a alma individual melhor” (SPROUL JR., 2012, p. 22).

Quando Agostinho estabelece a definição de homem, consoante aprendemos em Novaes (2012, 25), o filósofo faz questão de distinguir o ser humano das demais criaturas principalmente pelo princípio da racionalidade – ou seja, estabelece uma taxonomia que tem por base a capacidade intelectual humana. Em obras como *A Cidade de Deus*, *A Doutrina Cristã* e *A Trindade*, fica repetidamente estabelecido que Agostinho entende que o ser humano é criatura portadora de alma imortal, o princípio de ação responsável pelo governo de quase todas as outras faculdades e impulsos.

Por outro lado, para Marcos Pirateli (2009, p. 25), o conceito agostiniano de homem está necessariamente e intrinsecamente fundamentado nas Sagradas Escrituras, e estabelecido sobre a própria busca incessante de uma verdade pela via da investigação introspectiva. É nas suas interioridades que o Bispo de Hipona teria encontrado razão para sua imortalidade, embora mais tarde venha a justificar o *insight* com as ferramentas argumentativas formais que dominava. Assim, a partir de si mesmo e de sua descoberta pessoal de Deus, Agostinho conseguiu encontrar os fundamentos para responder aos principais dramas da emergência de uma coerente antropologia cristã. Ademais, na definição de homem (união entre *spiritus* = espírito/alma¹², *anima* = energia anímica e *corpus* = corpo), o teólogo demonstrou seu profundo interesse na conceituação de homem dada pelos filósofos da Antiguidade Clássica, como Platão e Porfírio, o que o levou a confirmá-la recorrentemente (cf. CRUBELLATE, 2011, p. 40). Como nas enunciações da Antiguidade, Agostinho dizia: “*homo est animal rationale mortale*” (AGOSTINHO, 2006, p. 67).

Focando em uma origem mais pessoal para os conceitos agostinianos, Reinares (2004, p. 45) sugere que essa foi concebida em um trajeto marcado por lutas, paixões e desilusões pessoais do filósofo, choques experienciais que deixaram profundas cicatrizes na sua alma e o fizeram repensar os conceitos que recebera sobre si, sobre o mundo e sobre a divindade. A esse respeito, Hannah Arendt (1997 p. 30) estabelece que a antropologia do teólogo de Hipona se manifestou profundamente enraizada na fé e no seu relacionamento com os outros (com o Outro, em que deve ser respeitada a alteridade de todos).

¹² E porque as três coisas são estabelecidas pelo homem: espírito, alma e corpo, os quais dois são ditos inversamente, pois a alma muitas vezes é nomeada juntamente com o espírito; com efeito, a certa parte racional da mesma, que faltam às bestas, é chamada de espírito; entre nós o espírito é o principal, depois somos unidos ao corpo pela vida, a isto é chamado alma; enfim, o último é o corpo, pois o próprio é visível de nós (AGOSTINHO, X, 23, tradução nossa).

Agostinho também buscou responder algumas das questões mais essenciais e disputadas com outras seitas e doutrinas espirituais do seu tempo. Ao contrário da noção vulgar sobre esse tema, teorizava, e estabeleceu assim a ortodoxia cristã, que não há supremacia de um dos princípios ontológicos que compõem o homem em relação ao outro, ou seja, que o homem não é um ser espiritual “trancado” em um corpo, ou um ser carnal cuja alma é um epifenômeno. Se aparentemente há algum primado da alma sobre o corpo, não é porque o homem tenha uma identidade unicamente atrelada ao seu espírito, mas porque o espírito é analogamente a parte mais semelhante ao divino. Cabe destacar que são algumas das heresias contra as quais Agostinho lutou que consideravam “má” a carne. Para Agostinho, Deus se fez homem em Cristo precisamente para mostrar que a matéria é também divina, embora o espírito seja mais elevado:

O homem não é nem só corpo nem só alma, mas um composto de corpo e de alma. É certamente verdade que a alma não é o homem todo, mas sua melhor parte; nem o corpo é o homem todo, mas sua parte inferior: são os dois reunidos que merecem o nome de homem (AGOSTINHO, 2002a, p. 24).

De acordo com os direcionamentos observados por Capanaga (2004, p. 30), o apontamento da obra de Agostinho frisado anteriormente ainda é retomado no diálogo entre o referido pensador com Navígio, no qual se encontra mais explicitada a doutrina do Bispo de Hipona a respeito desse assunto:

Parece-vos evidente que somos compostos de uma alma e de um corpo? Como todos concordam, exceto Navígio que declarou ignorar esse assunto, eu disse-lhe: Não sabes nada, absolutamente. Sabes igualmente que tens um corpo? Concordou. Já sabes, portanto, que és composto de um corpo e de uma alma (AGOSTINHO, 2005, p. 45).

Assim sendo, observa-se que Agostinho defende, de maneira simultânea, a supremacia da alma e a sua união essencial e necessária com o corpo, tal como expressa Bonelli (2008, p. 30). O homem é entendido como imagem do Deus trino (Deus é Pai, Filho e Espírito Santo): sua natureza tripartite, de materialidade, animalidade e espiritualidade não pode ser ignorada; dessa união de planos de realidade emerge uma “grande maravilha incompreensível ao homem: que é o próprio homem” (AGOSTINHO, 2002a, p. 11).

Seguindo os estudos de Fiorenza e Metz (1973), é possível afirmar que, para Agostinho, entre ambos os componentes que são constituintes do ser humano, vigora essencialmente uma relação de codependência não-hierárquica, na qual, entretanto,

a alma é considerada a parte mais nobre. Ademais, compreende-se o corpo como instrumento das realizações humanas e que se encontra diretamente subordinado à alma; sendo assim, a correlação entre o corpo e alma é “entendida mais como sendo funcional e accidental do que substancial” (FIORENZA; METZ, 1973, p. 48). Ladaria (2003, p. 97) observa que, apesar de o corpo humano ser concebido enquanto parte mínima do composto humano, não é encontrada na doutrina de Agostinho qualquer expressão de repugnância ao corpo. De fato ele parece compreender que corpo e alma são criações de Deus, por isso dimensões com a mesma dignidade.

1.2 Agostinho como sujeito discursivo e sujeito ético

Vós dizeis: os tempos são difíceis, são tempos duros, tempos de desgraças. Vivei bem e, com uma vida boa, mudai os tempos. O tempo não prejudicou ninguém. Os que são prejudicados são os homens e aqueles de quem recebem os danos são homens. Portanto, mudai o homem e mudarão os tempos.

Agostinho

Em sua teorização sobre análise do discurso, Mazière (2005, p. 20) indica que é impossível buscar uma definição para sujeito discursivo sem ponderar sobre o relacionamento estabelecido entre o ente (pessoa) enunciador e o contexto sociopolítico no qual suas enunciações são realizadas. Partindo desse pressuposto, uma série de dificuldades para o entendimento da conceituação de sujeito discursivo se colocam. A acepção dimensionada por Eni Orlandi (2005) sopesa essas complexidades ao sugerir que o sujeito discursivo

[...] é sujeito à língua e à história, pois para se constituir, para (se) produzir sentidos ele é afetado por elas. Ele é assim determinado, pois se não sofrer aos efeitos do simbólico, ou seja, se ele não se submeter à língua e à história, ele não se constitui, ele não fala, não produz sentidos (ORLANDI, 2005, p. 50).

Fischer (2001) dispõe que ao passo que se efetiva a análise de um discurso, mesmo que esse seja considerado enquanto reprodução de um ato de fala individual simples, ninguém se encontra apenas diante da manifestação de um sujeito. Esta circunstância se dá em função do fato de que o sujeito da linguagem não é um sujeito em si, idealizado, de origem inarredável do sentido, pois o sujeito do discurso: “é ao mesmo tempo falante e falado, (...) através dele outros ditos se dizem” (FISCHER, 2001, p. 56).

Jeanne Marie Gagnebin (2000, p. 92), observa que a tradição filosófica não deu, de forma geral, atenção à problemática da enunciação subjetiva discursiva, mas houve exceções, como os casos de autobiografia assumida, nos quais se desenvolveu um sujeito discursivo enfático (tratando de si e construindo história em conjunto com seus pares), como as *Confissões* de Agostinho e algumas das obras de Rousseau. É relevante destacar que o estabelecimento de um sujeito do discurso enfático nas obras agostinianas e rousseaunianas teve profundas implicações para a filosofia, sobretudo no que diz respeito ao entendimento desta enquanto gênero discursivo específico.

Ana Morais (2011, p. 30) entende que Agostinho foi o primeiro a utilizar a terminologia “solilóquio”¹³ para estabelecer a designação de uma forma específica do diálogo ocorrido no interior da alma. Esta, seguindo os esclarecimentos do autor, colocava como interlocutores o eu e si próprio. A esse respeito, Matthews (2001, p. 59) comunica que os solilóquios agostinianos estabelecem, necessariamente, um falar consigo mesmo, mas não há a constituição de um monólogo interior, de um eu fechado. Por outro lado, para Coreth (1991, p. 60) os solilóquios de Agostinho se colocam como um diálogo em que a razão estabelece um papel tanto de instrutora como de discípula do sujeito e de suas realizações. Na concepção de Olinto Pegoraro (2006), solilóquios estabelecidos e desenvolvidos por Agostinho não são apenas um mergulho do Eu na sua própria essência ou do ser no seu subjetivismo abstrato, mas, na verdade, estabelecem a procura do Tu que coabita na mesma interioridade, ou seja, “constitui-se na busca do Outro de si” (PEGORARO, 2006, p.

¹³ Este termo possui duas definições possíveis: “1. Solilóquio seria o ato de alguém conversar consigo próprio, monólogo interior; 2. Recurso dramático ou literário que consiste em verbalizar, em primeira pessoa, aquilo desenvolvido em meio à consciência de um personagem, esta compreensão difere do monólogo interior, pois, nesta perspectiva, o sujeito articula seus pensamentos de forma lógica, coerente” (NODARI, 2011, p. 155).

89). Sendo assim, a perspectiva de sujeito discursivo mais evidenciada por Agostinho foi a chamada escrita de si, afinal, tal como anteriormente comentado, essencialmente ele buscava em si mesmo as respostas aos questionamentos mais presentes e recorrentes em sua época

Ao situar a interrogação do eu sobre si mesmo no centro da obra agostiniana, Ana Morais (2011, p. 57) compreende que Agostinho tornou o discurso um exercício preponderantemente mental, mesmo que ainda passasse necessariamente pela dimensão verbal. Discutindo essa questão, Navarro (2006, p. 33) estabelece que os entendimentos de Agostinho e o desenvolvimento do solilóquio teriam o objetivo precípua de fazer desenrolar um diálogo interior, no qual o indivíduo deve compreender, de forma progressiva, a ignorância que existe acerca de si mesmo (e de tudo o mais). Partindo da compreensão de que o sujeito do discurso implica essencialmente o estabelecimento da relação entre o indivíduo simbólico (o eu em si) com o político (o eu moral e ético que se apresenta à sociedade), entende-se que “Agostinho [foi um profundo] ativista político e defensor dos direitos humanos”, como afirma Dodaro (2002 apud PINHEIRO, 2014, p. 675). Assim, é estabelecida a ideia de que Santo Agostinho se apresenta como “pai do ativismo político cristão” (ibidem), sendo necessário pontuar que ele respeitava a ordem política existente, mas não se colocava diante dela de maneira complacente ou passiva.

De modo bastante direto, mas não sem alguma ironia, Habermas (2004, p. 54) postula que no campo ético só importam as virtudes de um indivíduo. Observa, posteriormente, que essas virtudes só podem ser aferidas por uma métrica social, em comparação a condutas morais modelares, pelas quais cada ação é passível de julgamento. Marilena Chauí (2000, p. 33) elucida que o sujeito ético – também denominado sujeito moral – só pode existir se forem preenchidas as seguintes condições: possuir consciência de si e dos outros, ou seja, ter a capacidade de reflexão e de reconhecimento da existência dos outros enquanto sujeitos éticos intimamente iguais a ele (a si mesmo); ser dotado de vontade - possuir a capacidade de estabelecer controle e orientação dos desejos, impulsos, tendências e sentimentos (para que estes se coloquem em conformidade com a consciência, com os valores éticos que guiam a vivência de um determinado indivíduo), além disso, o sujeito deve ter a capacidade de deliberação e decisão entre várias alternativas possíveis; possuir responsabilidade - reconhecer a si como o autor das próprias

ações, avaliando, para efetivar esta circunstância, as influências, os efeitos e as consequências das suas ações sobre si e sobre os outros; com base nesta característica, o indivíduo deve necessariamente assumir as suas ações, assim como as consequências diretas destas, sempre respondendo por elas; o sujeito deve ser livre: isto é, o indivíduo deve possuir a capacidade de reconhecer em si a causa de seus sentimentos, atitudes e ações, por não se encontrar submetido a poderes externos que o forcem e estabeleçam algum tipo de constrangimento sobre a perspectiva de sentir, querer e/ou fazer alguma coisa.

Bellei e Buzinaro (2010, p. 22) lembram que, em Agostinho, o conceito de liberdade se expressa tanto no sentido da liberdade virtuosa, já elevada pela graça, quanto no sentido de livre-arbítrio, ou seja, liberdade até para o mal. Esse, aliás, acaba por ser um tema central da sua filosofia: de onde vem o mal se Deus é bondade? Segundo a explicação de Elisabeth Silveira (2010, p. 44), o modo de resolver esse dilema – estabelecido que Deus é bom e com a percepção de que o mal existe e persiste – foi afirmar que o mal (ou a maldade humana) não é uma substância, que não é corpórea nem incorpórea. Sobre esta perspectiva, Agostinho afirma: “Procurei o que era a maldade e não encontrei substância, mas sim uma perversão da vontade desviada da substância suprema” (AGOSTINHO, *Confissões*, 1997, p. 45).

Barros-Brissel (2011, p. 42) estabelece que, quando Agostinho propõe resolver esse problema, passa a afirmar que o mal é um desvio da substância suprema, da bondade intrinsecamente divina, que é Deus; assim, efetiva-se que o mal ou a má moral humana se estabelece como insubstancial, compreendida apenas enquanto desvio de comportamento humano. Esse pensamento, em conformidade com os direcionamentos objetivados por Barros-Brissel (2011), decorre, essencialmente, da ideia do pecado como desvio de conduta e, assim, compreende-se a graça como a aproximação da bondade divina, que deve ser o objetivo de um indivíduo quando este se volta para si mesmo e procura por paz em sua interioridade.

Do ponto de vista ontológico¹⁴, Costa (2002, p. 104) depreende que o mal “nada é”. Porém, quando se parte de uma perspectiva de análise do lado moral deste desvio insubstancial, o mal é o pecado, uma retirada do indivíduo do caminho da graça e da bondade de Deus. Ainda no rastro dessa acepção, e de toda perspectiva

¹⁴ Compreensão estabelecida no plano do ser, da existência.

referente aos dilemas entre o bem e o mal e entre a falta de moral e a bondade divina, Agostinho (2007) afirma categoricamente que:

Deus é o Bem Supremo, acima do qual não há outro: é o bem imutável e, portanto, verdadeiramente eterno e verdadeiramente imortal. Todos os outros bens provêm d'Ele, mas não são da mesma natureza que Ele. [...] qualquer que seja o seu grau na escala das coisas, não pode proceder senão de Deus (AGOSTINHO, 2007, p. 3).

Em outras palavras: o bem divino deve ser fundamento essencial do comportamento humano, dos valores éticos e morais, que devem ser preconizados de forma contínua e efetiva, sempre procedendo do pensamento em Deus e tudo aquilo que advém diretamente da dimensão divina. E, se o problema do bem e do mal depende quase inteiramente de ações humanas, Goergen (2005, p. 80) sugere que Agostinho pré-figura o subjetivismo de Descartes, ensinando que o conhecimento do bem necessita de um olhar para a própria interioridade, onde é encontrada a luz divina do discernimento.

Sobre a luz divina encontrada diretamente na interioridade do eu, quando o sujeito se volta a uma análise de si por si, Taylor (1997) esclarece que:

A luz interior é aquela que brilha em nossa presença para nós; é aquela inseparável do fato de sermos criaturas com um ponto de vista de primeira pessoa. O que a diferencia da luz exterior é exatamente o que torna a imagem da interioridade tão fascinante: ela ilumina aquele espaço onde estou presente para mim (TAYLOR, 1997, p. 174).

Partindo da compreensão de que a luz interior difere nitidamente da luz exterior em função de que a primeira estabelece a iluminação do espaço onde o sujeito está presente para si e apenas para si, compreende-se que a imagem da interioridade é a representação da luz divina que existe dentro de todos os homens. Assim, entende-se que, para Agostinho, a busca íntima de nós em nós mesmos resulta diretamente na busca de Deus; entende-se ainda que “na interioridade está a principal rota que leva para Deus, porque Deus não é apenas o objeto transcendente, mas é o próprio alicerce básico e o princípio subjacente à atividade cognoscitiva do sujeito cognoscente” (TAYLOR, 1997, p. 172). Em uma perspectiva geral, a plenitude do sujeito moral e ético, no ponto de vista de Agostinho, está em voltar-se para si mesmo, onde há iluminação divina, para buscar os melhores direcionamentos. Olhando para si, o sujeito se santifica e ganha a substancialidade e a liberdade na graça divina.

Os estudos de Carlos Eduardo Bernardo (2013, p. 67) demonstram que a moral agostiniana se funde diretamente com sua teorização a respeito do amor, na qual é colocado o problema de como deve ser ordenado o valor correto das coisas. O autor estabelece que Agostinho põe no amor divino, puro, a origem da capacidade racional do sujeito, pois é por esse *impulso* – por assim dizer – divino que o gênero humano é presenteado com a capacidade de discernimento e estabelecimento de distinções entre ordens.

Em *A Doutrina Cristã*, Agostinho (2006) salienta:

Vive justa e santamente quem é avaliador das coisas. E quem as estima exatamente mantém amor ordenado. Dessa maneira, não ama o que não é digno de amor, nem deixa de amar o que merece ser amado. Nem dá primazia no amor àquilo que deve ser menos amado, nem ama com igual intensidade o que se deve amar menos ou mais, nem ama menos ou mais o que convém amar de forma idêntica. (AGOSTINHO, 2006, p. 28).

O filósofo segue explicando que apenas partindo do amor pode-se viver justa e dignamente uma vida pautada por direcionamentos éticos e morais fundamentados na bondade divina, que deve viver no interior do sujeito. Em continuidade a essas noções, Agostinho ainda diz: “Em relação a nós mesmos, que gozamos e usamos de todas as coisas, somos de certo modo também uma coisa. E, certamente, uma grande coisa é o homem, pois, feito à imagem e semelhança de Deus!” (AGOSTINHO, 1997, p. 29). Heller (2009, p. 20) lembra que Agostinho observa que a dignidade e a moralidade do homem não lhe roubam o caráter de “coisa”, ou seja, o homem não é divino mesmo sendo obra de Deus, e este deve constituir, de certo modo, um dos valores centrais a serem destacados na construção da moral cristã.

Importa ressaltar que avaliar a filosofia de Agostinho é também avaliá-lo enquanto elaborador de um sistema moral e ético, ou seja, um sujeito ético ativo, cuja vida tenta se adequar a uma principiologia rigorosa, norteadas por seus conceitos de amor divino. Bernardo (2013, p. 105) coloca que Agostinho moveu a ênfase que o cristianismo de seu tempo dava a um amor algo egoísta, cheio de penitências, que se preocupava mais com meditações e contato supostamente direto com Deus, para uma perspectiva de amor divino que também exigia amor ao próximo, daí que tenha se tornado Bispo de Hipona e líder de uma comunidade viva, de contribuições constantes e um convívio de uma configuração nova.

Étienne Gilson (2008, p. 195) o confirma: “A concepção agostiniana da moralidade ou da vida feliz é inseparável de sua doutrina social: a vida moral e a felicidade pressupõem uma vida em comunidade”. Foi por isso líder da sua comunidade e com especial protagonismo removeu do cristianismo o ranço de seita de eunucos e ermitões, renovando o sentido da comunidade cristã e “democratizando” de maneira radical a noção de que o indivíduo tinha importância por si só, de que não só os grandes homens deveriam ter memórias e investigar seus interiores, mas toda pessoa que pretenda se colocar diante de Deus.

Narrada a ética agostiniana resumidamente, somente em alguns de seus pontos diretamente ligados à axiologia, percebe-se que os valores agostinianos resultam da ‘ordem do amor’, os quais devem ser pensados para que, a começar da razão, cumpram o fim da ética cristã. Outrossim, a subjetividade profetizada em sua obra como interioridade motivará de forma direta escolas modernas que executarão uma leitura inteiramente subjetivista dos valores.

Dessa forma, cumpre analisar alguns aspectos da noção de *ethos* dentro da literatura medieval e moderna.

2 ETHOS E REPRESENTAÇÃO NA LITERATURA MEDIEVAL E MODERNA

E como invocarei meu Deus, meu Deus e meu Senhor, se ao invocá-lo o faria certamente dentro de mim? E que lugar há em mim para receber o meu Deus, por onde Deus desça a mim, o Deus que fez o céu e a terra? Senhor, haverá em mim algum espaço que te possa conter?

Santo Agostinho, *Confissões*

Heine (2007, p. 80) aponta que o termo grego *ethos* significa, em um sentido direto, modo de ser. Uma noção primitiva do *ethos* remete, essencialmente, à ideia da constituição de um espaço ordenado pelo homem, com uma fundamentação eminentemente racional. Assim, tem-se que:

O *ethos* indicará, nesta primeira expressão, um espaço construído e permanentemente reconstruído pelo homem, espaço no qual serão inscritos os costumes, hábitos, valores, normas e ações. Esta ordem geral à qual se refere o *ethos* é denominada costume, maneira de ser habitual, comum a um determinado grupo humano (BONIFÁCIO, 2009, p. 1).

Tomando uma perspectiva histórica, Fiorindo (2012, p. 202) determina que a noção fundamental de *ethos* surge na Grécia com Sófocles, e em Roma com os pensadores Quintiliano e Cícero, tendo cada um dos entendimentos de tais filósofos uma perspectiva diferente. Destarte, relaciona-se para os gregos, de forma geral, à imagem que o orador cria e mostra no momento da enunciação, estabelecida com a finalidade essencial de convencer um determinado público.

O primeiro filósofo a abordar a noção de *ethos* foi Sófocles, ateniense que discutia as razões de ser do comportamento da sociedade na qual ele estava inserido. Insatisfeito por algo ser considerado moral unicamente por todos o fazerem, ele criou a filosofia da moral. Indicava que o conteúdo do bem moral se resume à felicidade interior, já que, agindo da maneira correta, o homem seria feliz.

Trata-se de uma imagem não correspondente, necessariamente, à identidade dele. Entre os pensadores romanos, o *ethos* estava intrinsecamente ligado aos atributos reais do orador, à sua moral – sendo desta noção que advém a correlação *ethos*-ética –, e assim, esta não incidia na imagem discursiva criada pelo orador (cf. *ibidem*).

A noção de *ethos* na retórica estimulava características extradiscursivas. Como o fundamento do trabalho discursivo era a oralidade, e não o texto escrito, os pregadores aplicavam características físicas, como mímicas, feições e roupas, para construir uma imagem pessoal positiva.

O estudo do pensamento aristotélico é primordial ao estudo da ética. Não há como falar e escrever de ética, sem citar Aristóteles, seja para fins de inspiração, aceitação ou crítica de suas concepções. Seu ponto de partida é o ensaio acerca da ciência, dividindo o saber em teórico, prático e poiético. As ciências práticas são hierarquicamente inferiores às teóricas na sistematização aristotélica, nestas o saber não é mais um fim para si mesmo em sentido absoluto, mas subordinado.

Nessa perspectiva, Aristóteles é o precursor da ética como ciência prática, em contrapartida à ética como ciência teórica idealizada por Platão. A compreensão ética aristotélica é desenvolvida, especialmente, nas obras: *Ética a Nicômaco*, *Ética a Eudemo*, *Política* e *Grande Ética*.

A assertiva básica da teleologia¹⁵ clássica aristotélica é que todas as coisas pendem para algum bem e que o fim de algo é o bem que lhe é peculiar. Em vista disso, a ética passa a responder as indagações quanto ao viver pleno, tendo como foco as teorias sobre a viabilidade de existir um sumo bem para os homens, um intento o qual comprove de que forma aconteça o julgamento na maneira de agir do homem, ou seja, como se define ser uma certa ação boa ou má e o motivo de fazê-la em virtude de um bem supremo.

Por esse motivo, depreendemos que o mecanismo de leitura para o entendimento da ética aristotélica é o conceito de que na natureza nada é produzido em vão e todas as coisas pendem ao bem. Como exemplo, o tato tende ao sentir bem e a fala tende ao falar bem. Em síntese, o questionamento da ética teleológica clássica é: qual é o nosso bem essencial, derradeiro? É a felicidade, que é vinculada a uma vida de virtudes.

A *Ética a Nicômacos* é a obra ética mais relevante de Aristóteles e umas das obras que orientou vigorosamente o pensamento ocidental. No começo do Livro I, observa-se o acesso à questão do finalismo aristotélico, a começar do instante em que Aristóteles declara que o fim de todas as coisas é o bem que ela procura. Conforme o autor, nota-se que a natureza humana conduz todas as suas ações para uma finalidade, haja vista que toda ação visa alguma coisa e, de sua tendência a produzir esta coisa, ela tira seu valor. A ética aristotélica, portanto, tem como fundamento relatar qual seria o objetivo ao qual se convergem as ações humanas e suas razões de ser.

Na *Ética a Nicômaco*, o filósofo expõe a sua teoria ética: o seu conceito do que seja, para os seres humanos, viver bem. Para o autor, a finalidade da existência humana indica a *eudaimonia*, que tem por tradução felicidade ou florescência. Aristóteles acreditava que o desejo de viver uma vida plena fosse parte do que é ser humano. Uma vida eudaimonica pode ser entendida como uma vida bem sucedida. O que Aristóteles entende por felicidade não tem nada a ver com o prazer físico, mas uma atividade da mente / alma¹⁶, de acordo com a virtude.

Neste panorama, Aristóteles foi o responsável por organizar a arte da persuasão. Em sua obra *Arte Retórica*, ele indica, de forma incisiva, etapas da arte de induzir pelo discurso com a finalidade de trazer provas, visto que o propósito da

¹⁵ Do grego τέλος (finalidade, estudo): doutrina filosófica dos fins.

¹⁶ Para os gregos antigos, alma era sinônimo de espírito.

retórica não é somente convencer, mas distinguir os instrumentos adequados de convencimento.

Um dos tópicos primordiais na arte de persuadir está na peculiaridade das provas indicadas pelo orador. Aristóteles constata que há as provas dependentes, constituídas por três tipos utilizados pelo orador para convencer o espectador: *ethos* – o caráter do orador; *pathos* – as paixões despertadas no ouvinte e o *logos* – o próprio discurso; e independentes, as que não dependem do orador e estão vinculadas a testemunhas.

O *ethos* aristotélico não pode ser entendido separadamente do *pathos* e do *logos* na metodologia retórica, embora Aristóteles reconheça que o *ethos* seja a prova primordial. Assim, ele atua como o retrato que o orador produz através do discurso, não sendo, obrigatoriamente, o caráter legítimo do orador.

Por esse ângulo, o *ethos* está vinculado à enunciação, e não a um entendimento extradiscursivo sobre o locutor. Logo, para demonstrar a imagem positiva de si mesmo, Aristóteles indica que o orador deve possuir três qualidades: prudência, a capacidade de determinar os caminhos necessários para chegar a um fim; virtude, princípio racional inerente do homem dotado de sabedoria; e benevolência, a benevolência do auditório para o orador necessita da expressão adequada do tema a ser tratado.

Perante as categorias analíticas ligadas ao *ethos* – prudência, virtude e benevolência, averiguamos que o *ethos* aristotélico relaciona-se com o grau de honestidade que o orador do discurso indicará para parecer merecedor de credibilidade, diante dos interlocutores. Em alguns pontos da *Arte Retórica*, *ethos* também evoca costumes, modos e hábitos. Distante de serem palavras excludentes, esses campos semânticos são tópicos fundamentais na arte de convencer, visto que o ser e o parecer são componentes argumentativos na persuasão.

Na análise sobre as virtudes¹⁷, Aristóteles as separa em dois grupos: as morais e as intelectuais.

Por virtudes morais, entende-se tudo o que diz respeito aos hábitos (*ethos*) práticos. O filósofo assegura que elas avançam ao decorrer do desenvolvimento de costumes também morais. Consequentemente, descendem da construção da forma de ser do homem, o qual, com a repetição de certos atos, gera uma disposição habitual para se comportar de determinado modo.

No tocante às virtudes intelectuais, são as que remetem à formação intelectual do homem. Elas evoluem conforme o ensino, sendo ampliadas a partir da aprendizagem progressiva do conhecimento. Embora as virtudes morais sejam notavelmente práticas, por tratarem da formação de costumes, no interior das virtudes intelectuais também habita uma veia prática, pertinente à competência deliberativa do homem.

Não obstante, segundo Aristóteles, o que é relevante na arte de persuadir pelo discurso não é a verdade, mas os índices que gerem os efeitos de verdade, transportando os auditórios a constatarem uma paixão "porque os juízos que proferimos variam consoante experimentamos aflição ou alegria, amizade ou ódio" (Aristóteles, 2007, p.33). Neste aspecto, o *ethos* para os gregos é concebido no discurso, no instante da enunciação.

¹⁷ Do grego antigo, virtude é derivada da palavra *arete*, que significa excelência, coragem, ações nobres, mérito. Dessa forma, deve-se considerar a virtude como um ato de remedir uma disposição habitual, para agir de uma determinada forma. Tencionando que a ética trata especialmente das ações humanas, a virtude é utilizada neste contexto a partir da concepção de que o homem deve praticar, desejando o seu bem estar.

Para os romanos, o *ethos* contemplava a moral do orador. Esse pensamento romano baseava-se nas idéias de Quintiliano e Cícero, famosos oradores da época, para os quais o renome de um homem valia mais do que suas palavras. Nessa perspectiva, o *ethos* estaria em contato com os atributos dos oradores e não incorreria, então, na imagem discursiva criada pelo orador.

Na doutrina de Cícero sobre o *ethos*, debatida em *De oratore*, o que está em questão é como conquistar a bondade do ouvinte para com o litigante e seu patrono, e como afastá-la do oponente. Dessa maneira, observa-se que o *ethos* apresentado por ele, no que tange a levar em conta a opinião sobre o orador e seu cliente, distancia-se do fundamento aristotélico, aliando-se às idéias de Isócrates. Wisse (1986) compara essas duas versões, demonstrando que o conceito de *ethos* aristotélico é visto como um “*ethos* racional”, ou seja, encoraja que o orador se mostre confiável através do discurso. Neste caso, as emoções ficam limitadas ao *pathos*. Enquanto Cícero estaria interessado no “*ethos* da simpatia”, que indica o estabelecimento de um elo emocional entre o orador e a audiência. O *ethos* ciceroniano estaria de alguma forma conectado a um tipo de emoção, derivado da descrição do caráter.

Por qual motivo Cícero propende a uma concepção mais emocional do *ethos*? Apesar da influência isocrática sobre seu pensamento, não se pode negar que as especificidades romanas também contribuíram para isso. Uma razão plausível pode estar ligada à diferença entre o judiciário romano e o grego. O litigante romano, diferentemente do grego, era exercido por um advogado (*patronus*). Quando litigante e orador passam a ser duas pessoas diferentes, a noção de apresentação do caráter passa a envolver também o patrono. No ambiente romano, o interesse na figura do caráter do patrono passa a estar centrado na influência que provém do seu prestígio.

May (1988) afirma que o *ethos* retórico que Cícero utiliza é influenciado pelas crenças sociais e políticas do universo da república romana, bem como pelas solicitações do seu sistema judiciário. Para os romanos, o caráter de um homem perdura continuamente ao longo de sua vida e determina suas ações. Além disso, acreditava-se que perpassava de uma geração a outra. A veneração deles pelo *mos maiorum* (hábitos dos antepassados) e pelos ancestrais, com a reverência pela *auctoritas* (autoridade), alimentava a crença na estabilidade do *ethos*. Um *ethos* em posse de *auctoritas* e *gratia* (influência) exercia papel decisivo nas relações sociais e no próprio tribunal. O tribunal romano não só permitia conclusões a partir das demonstrações do caráter, mas parecia exigí-las. Portanto, os hábitos, as crenças da sociedade e as práticas da advocacia permitem uma ampliação da aplicação do *ethos* no tribunal romano. Além disso, o sistema de advocacia possibilitava ao patrono em posse de *auctoritas* intervir sobre a causa de modo a conseguir vantagens para o seu cliente, o que compreendia falar sobre si mesmo, bem como destruir a autoridade do adversário.

Assinala-se que a teoria do *ethos* ciceroniana, apesar de não se distanciar muito dos preceitos indicados na *Retórica a Herênio*, de autor desconhecido, ou no *De inventione*, outra obra de Cícero, expõe certas novidades e elucida ambiguidades. Destaca-se, ainda, a importância que é dada à adequada representação discursiva do *ethos* do cliente, capaz de evidenciar a primazia do *ethos* do próprio orador, o que é um diferencial não apenas em relação aos manuais latinos, mas em relação à teoria grega.

Destaca-se claramente em Agostinho a construção da subjetividade ocidental sobre a questão da ética advinda da recepção e da síntese da herança de duas das principais tradições culturais correntes – e que foram acima referenciadas –, a saber:

a vertente tradicional das éticas e compreensões filosóficas gregas e, também, a vertente diretamente inerente à tradição da moralidade religiosa judaico-cristã, tal como postula Andreata (2011, p. 305).

Na constituição da obra de Santo Agostinho lança-se, essencialmente, a tentativa de resolução da seguinte problemática: as compreensões do Bispo de Hipona caminham na contramão das configurações e dos estabelecimentos emblemáticos do chamado *ethos* hagiográfico, e assim, em meio às disposições de Agostinho, é preciso, antes de tudo, a autocompreensão e a aceitação de si mesmo como pecador, para o alcance de um entendimento sobre o amor e a bondade divinas.

Oliveira e Silva (2015, p. 44), ao observarem em Agostinho um protótipo do ideal de Santo, passam a mobilizar estabelecimentos sobre o aparelho retórico para demonstrar ao seu público (ou auditório, como é disposto na retórica aristotélica) que o *exemplum* (o *ethos*) de Agostinho é uma das fórmulas para o efetivo alcance do reino dos Céus, pois, pela disposição dos erros, sua retratação e sua confissão, o *ethos* colocou-se como luz e instrumento de salvação para os ouvintes.

É possível sugerir, com base nos direcionamentos dispostos acima, em referência ao objetivo essencial do *ethos*, que este mobiliza efetivamente:

[...] tudo o que, na enunciação discursiva, contribui para destinar a imagem do orador a um dado auditório. Tom de voz, fluxo da fala, escolha das palavras e dos argumentos, gestos, mímicas, olhar, postura, aparência etc., todos signos, de elocução e de oratória, indumentários ou simbólicos, pelos quais o orador dá de si mesmo uma imagem psicológica e sociológica (DECLERCQ, 1992, p. 48, grifo nosso).

Em uma acepção generalizada, buscando um entendimento mais aprofundado sobre a perspectiva elucidada acerca da formação do *ethos* no período medieval, cabe destacar que este se configurou em sua essência tanto na patrística de Santo Agostinho quanto na escolástica como uma busca categórica e incessante do ser humano por Deus (cf. TEDESCO, STRIEDER, 2015, p. 58).

Ademais, como apontam Boehner e Gilson (1970), tal busca por Deus em Agostinho revela que “a essência do homem é uma alma que se utiliza de um corpo” (BOEHNER e GILSON, 1970, p. 180) e, assim, esta característica se estabelece de forma a impulsionar a criatura para se voltar ao Criador.

Na modernidade, a configuração do *ethos* pode ser caracterizada por uma grande ruptura com a constituição de um *ethos* teocêntrico. Compreende-se que essa passagem parte essencialmente de duas vias reflexivas, a saber: a primeira com “o homem universal” (*homo universalis*), a segunda com a dignidade do homem (*de dignitate hominis*) (VAZ, 2006, p. 70). Assim, o *ethos* teocêntrico inseria o homem dentro de um arcabouço metafísico que o abrangia e o dominava, de modo que o homem, embora fosse seu centro, não configurava um ente independente e livre dos

elementos supralunares, sendo, ao contrário, por eles influenciados, segundo tanto a tradição platônica quanto a aristotélica.

Conforme parece evidente, passa-se de Deus como centro do universo para o homem universal e um entendimento da dignidade do homem com base em um perspectiva antropológica e não mais com bases na ética e na moralidade cristãs inerentes ao período medieval.

Nas acepções contemporâneas, Maingueneau (2005, p. 15) afirma ainda que o *ethos* implica, essencialmente, uma maneira de estabelecer um movimento em meio a um determinado espaço social, uma disciplina tácita do corpo que é necessariamente apreendida através de um comportamento entendido como discursivo.

Maingueneau traz relevantes elucidações especialmente sobre a perspectiva discursiva inerente ao *ethos* (e que será tratada com maior profundidade na próxima seção). Em suas palavras:

O destinatário a identifica apoiando-se num conjunto difuso de representações sociais avaliadas positiva ou negativamente, em estereótipos que a enunciação contribui para confrontar ou transformar: o velho sábio, o jovem executivo dinâmico, a mocinha romântica (MAINGUENEAU, 2008, p. 31).

Em contrapartida, é necessário estabelecer e desenvolver o entendimento evidenciado em meio aos estudos de Langa (1998), referente ao fato de que, no transcurso dos séculos IV e V, conclui-se que o chamado *ethos* retórico estabelecido, especialmente, ao donatismo por meio do andamento das concepções do bispo de Hipona, alterou-se profundamente, pois a sua construção teve que se adaptar ao contexto histórico e aos objetivos das épocas em que o referido pensador medieval foi sucessivamente se estabelecendo ao longo de seus vários anos de combate à vertente cristã donatista.

Assim, cabe enfatizar o seguinte cenário: o *ethos* do herege foi essencialmente suplantado pelo chamado *ethos* do cismático (com hegemonia no período anterior ao ano de 410 d.C.).

Em referência à constituição do *ethos* na perspectiva agostiniana, cabe destacar a seguinte observação:

O Santo [Agostinho] expõe os sete graus da grandeza da alma que se manifestam no poder da alma sobre o corpo, nela mesma e diante de Deus.

Os três primeiros graus da grandeza da alma apontam para a alma enquanto princípio de vida, de sensibilidade e de racionalidade. O primeiro grau é aquele que remete ao princípio de conservação do corpo; no segundo grau, o hiponense¹⁸ fala da alma enquanto força que move o corpo fisicamente e pela qual os sentidos são afetados. O terceiro grau envolve faculdades criadoras pelas quais o homem pode constituir um *ethos*. Nos graus superiores, o Santo destaca a capacidade da alma de autoconhecimento e de julgamento moral (AGOSTINHO, 2013, apud, MADI, 2015, p. 60, notas de rodapé).

Conforme Chauqui (2005, 300), pode-se afirmar que a essência central do *ethos* agostiniano diz respeito à busca e ao alcance do autoconhecimento da alma, remetendo, assim, diretamente a julgamentos morais que estabelecem que a verdadeira liberdade, conforme depreende a lei divina, é o fundamento da justiça.

Desse modo, talvez ainda seja necessário trazer o seguinte ponto para reflexão: “[...] Deus concede ao homem o livre-arbítrio e há de ser Ele, por intermédio da graça, quem auxilia o homem para realizar a conversão da vontade” (AGOSTINHO, 2013, p. 45). Dessa maneira, o homem não prescinde da graça divina, mas é a ela subordinado.

2.1 O caráter sócio-discursivo do *ethos*

O dom da fala foi concedido aos homens não para que eles enganassem uns aos outros, mas sim para que expressassem seus pensamentos uns aos outros

Santo Agostinho, Confissões

A ideia diretamente subjacente à noção do *ethos* discursivo advém dos primeiros estudos acerca da palavra, nos quais os principais filósofos buscavam efetivamente precisar o significado das manifestações linguísticas naturalmente desenvolvidas – esforço que parece ter origem na segunda metade do século V a. C., quando surgem os sofistas, estudiosos da retórica política e professores de um discurso eficiente. Os sofistas eram especialistas na persuasão pela fala, estratégia

¹⁸ Aquele que é natural de Hipona, referência à figura de Santo Agostinho.

imprescindível em um mundo em que o discurso era instrumento de poder entre as classes favorecidas (PEGORARO, 2006, p.50).

Em conformidade com Ducrot (1984), retomada a noção de *ethos* no âmbito da chamada teoria polifônica - que ele desenvolveu por meio do processo de postular que é o locutor, o personagem da fala, e não o indivíduo em si, que se encontra relacionado ao *ethos* -, compreende-se que o *ethos* diz respeito, intrinsecamente, à forja de uma imagem que, ao decorrer de um determinado evento discursivo, é estabelecida ao enunciador e não ao sujeito “real”.

Maingueneau (2005, p. 333) propõe ainda que a imagem do locutor, ao mesmo tempo em que se constrói, essencialmente, no e pelo discurso, fica atrelada de forma direta às representações coletivas pré-existentes a despeito de um determinado discurso. Assim:

Para Ducrot, as modalidades do dizer revelam muito mais o locutor do que aquilo que ele de fato diz sobre si, pois o *ethos* encontra-se no nível do mostrado e não daquilo que é dito explicitamente. A imagem que o locutor transmite atua de maneira significativa na configuração argumentativa do discurso e na sua eficácia persuasiva (LYSARDO-DIAS, 2016, p. 3).

Conforme destaca Lysardo-Dias (2016), para falar sobre a estrutura e a conceituação do *ethos*, atualmente, faz-se necessário ter uma visão nitidamente mais ampla, diferenciada da proposta de Aristóteles em sua *Retórica* da Antiguidade Clássica, pois, com o desenvolvimento das ciências da linguagem, do discurso e o consequente interesse pelos mecanismos que estabelecem as regências sobre as interações verbais, a noção de *ethos* passou a ser de enorme valia para as abordagens que retomam e analisam a inter-relação dos sujeitos e o funcionamento das mais diferentes e variadas modalidades discursivas.

Ademais, Maingueneau (2005, p. 301) evidencia que este claro interesse crescente pelo *ethos* se encontra diretamente ligado a uma evolução das condições do exercício da palavra publicamente proferida, particularmente aumentada em função da profusão da pressão das mídias audiovisuais e das representações utilizadas na publicidade.

Uma das possíveis conceituações para o *ethos* categoricamente discursivo encontra-se na escrita de Auchlin (2001), que visa principalmente a sua viabilização nas interações conversacionais:

[...] a noção de *ethos* é uma noção com interesse essencialmente prático, e não um conceito teórico claro [...] Em nossa prática ordinária da fala, o *ethos* responde a questões empíricas efetivas, que têm como particularidade serem mais ou menos co-extensivas ao nosso próprio ser, relativas a uma zona íntima e pouco explorada de nossa relação com a linguagem, onde nossa identificação é tal que se acionam estratégias de proteção (AUCHLIN, 2001, p. 93).

Novamente, é notável a elevação do *ethos* a uma perspectiva diretamente colocada sobre a linguagem e a sua utilização em meio ao discurso. Neste íterim, é necessário observar que o discurso consiste, etimologicamente, em uma composição advinda do latim *discursus*, diretamente referente ao verbo discorrer (IASBECK, 2016, p. 420). Desta feita, o discurso, em sua perspectiva mais primitiva e simples, implica de forma direta o sentido de percorrer todas as partes de um assunto, de vários assuntos, de um tema, de uma determinada opinião, dentre outras perspectivas.

Ainda cabe depreender que, para Maingueneau (2005, p. 254), o *ethos* não constitui uma representação estática e bem delimitada, sendo necessariamente uma composição dinâmica, construída pelo destinatário/interlocutor através do movimento da própria fala do locutor.

Assim, compreende-se que o *ethos* não age em primeiro plano, atuando, na verdade, em uma perspectiva nitidamente lateral. Ele implica uma experiência sensível do discurso, mobilizando, essencialmente, a afetividade do destinatário da fala.

Destarte, é entendimento de Maingueneau (2005, p. 345) o *ethos* como uma noção intimamente sócio-discursiva. O autor ainda postula que, mesmo em um texto escrito, pode se encontrar revelada ao leitor uma representação direta do enunciador, e isto acontece em função de tal força social e discursiva difundida ao *ethos*; assim, ainda é possível observar que, segundo o referido autor, todo e qualquer texto, através da sua enunciação, pode efetivamente oferecer uma imagem do sujeito enunciador, sendo esta uma “ilustração” tributária diretamente referente a uma atuação social apreendida e que, desta maneira, passa a integrar uma determinada conjuntura sócio-histórica.

Sobre a atuação do *ethos* em qualquer tipo de texto, para Schneuwly (2005, s/p.) a relação entre o oral e o escrito não pode possuir dicotomia; assim, ainda é necessário destacar que: “É antes uma relação de continuidade e de efeito mútuo,

isto é, gêneros orais podem sustentar gêneros escritos; gêneros escritos podem sustentar gêneros orais”.

Dessa maneira, cabe prelecionar que o *ethos* pode desenvolver suas potencialidades persuasivas em qualquer composição textual, sendo necessário evidenciar que este somente irá depender intrinsecamente do estilo e da representação demonstrada em cada locutor específico.

De forma geral, entende-se que o *ethos* denominado de discursivo (pois existem outras acepções e potenciais tipos de *ethos*) refere-se, de maneira essencial, à imagem que o locutor constrói de si no transcurso de evento enunciativo/discursivo específico (MAINGUENEAU, 2005, p. 348). Com base em um caráter sócio-discursivo observado nas exposições de Maingueneau (2005; 2008) e segundo estabelece Pinto (2001), o *ethos* se constitui, portanto, na apresentação executada pelo locutor a respeito de si mesmo em seu discurso, ou seja, a demonstração do locutor, a imagética que este pretende transmitir aos demais indivíduos a respeito de si.

Quando se fala em apresentação de si, não se refere ao fato de que o locutor passa a enumerar as suas qualidades, ou ainda que fale explicitamente de si. A representação explicitada diz respeito, na verdade, à circunstância na qual o locutor dispõe e apresenta o seu estilo, suas crenças, suas competências linguísticas e enciclopédicas, apenas por meio de sua fala, articulação e pela relação que este estabelece com os seus dizeres (PINTO, 2001, p. 249).

Em conformidade com tais compreensões, é interessante colocar o seguinte direcionamento:

Através da palavra dita ou escrita, o enunciador diz de si no ato da enunciação e põe à prova sua capacidade de levar o outro a incorporar um conjunto de atitudes subjetivas e objetivas subjacentes ao discurso. Trata-se de um processo que está ligado à retórica e, mais especificamente, à linguagem [...] (AURÉLIO, 2012, p. 2).

A respeito das representações do *ethos* social, além da utilização para a apresentação de um determinado indivíduo por intermédio de seu discurso, ainda cabe enfatizar a pertinência do conceito de *ethos* na compreensão do discurso midiático.

Nessa perspectiva, observamos que as produções verbais da mídia organizam-se cada vez mais de modo a estabelecer uma produção efetiva de uma

suposta aura de seriedade (“bom caráter, bom senso e boas intenções”), sendo este um “cenário” que remete diretamente e intrinsecamente ao *ethos*, e que faz captar o leitor/espectador pela emoção mais do que pela razão, exemplificação que leva diretamente ao *pathos* (que se refere às paixões e sensações despertadas em um determinado ouvinte por intermédio daquilo que é conferido ao discurso).

A respeito das representações sociais referentes ao *ethos*, a perspectiva política coloca-se como um extenso campo de possibilidades a serem estudadas. Assim, em referência a estas perspectivas, Coracini (1991) afirma que:

[...] o discurso político, visando a atingir seus objetivos, faz uso, dentre outros recursos, da estrutura inversa de transitividade (ex. Ao povo cabe decidir), de vocábulos carregados de pressupostos ideológicos (ex. honestidade, coragem, religião, Nação...). O apelo à situação sociopolítica e à intenção subjacente de ir ao encontro das expectativas do público eleitor se revelam nos argumentos (CORACINI 1991, p. 45).

Para Urbano e Miranda (2015) o *ethos* de um discurso é o resultado direto e essencial de uma interação entre os dois fatores, sendo estes: *ethos* pré-discursivo, *ethos* discursivo (o *ethos* mostrado e destacado neste estudo). Também cabe destacar que o *ethos* discursivo encontra-se nitidamente correlacionado com fragmentos da fala discursiva, nos quais o enunciador eleva a sua própria enunciação – diretamente (sendo um exemplo: “é um amigo que lhes fala”) ou indiretamente, por meio da utilização de metáforas ou ainda da realização de alusões a outras partes da enunciação (URBANO, MIRANDA, 2015, p. 494).

Por fim, cabe destacar que, quanto ao *ethos* discursivo, disposto por Maingueneau e Philippe (2002), desenvolvem-se as seguintes correlações e/ou etapas essenciais:

- a enunciação da obra: confere uma “corporalidade” ao fiador, ela lhe dá corpo;
- o destinatário: incorpora, assimila um conjunto de esquemas que correspondem a uma maneira específica de se remeter ao mundo habitando seu próprio corpo;
- essas duas primeiras incorporações permitem a constituição de um corpo da comunidade imaginária dos que aderem ao mesmo discurso (MAINGUENEAU, PHILIPPE, 2002, p. 351).

2.2 A Teodicéia confessional agostiniana

“Portanto, penso que agora já vê: depende de nossa vontade gozarmos ou sermos privados de tão grande e verdadeiro bem. Com efeito, haveria alguma coisa que dependa mais de nossa vontade do que a própria vontade?”

Santo Agostinho, O livre-arbítrio

Inicialmente, é necessário tratar e destacar o conceito referente à teodiceia, que é essencialmente a representação do “Problema do Mal”, porém, antes mesmo de qualificar a teodiceia como sendo um problema, é essencialmente importante reconhecer que o mal não precisa ser considerado um problema no sentido filosófico do termo.

Desta feita, em conformidade com os entendimentos compilados em meio aos estudos de Piauí (2007, p. 423), teodiceia é um conceito fundamental que procura explicar ou compreender por que um Deus bom, entendido como sendo a personificação da plenitude do amor, permite que os males aconteçam.

Ademais, dimensionando tal área em uma perspectiva historicamente definida, importa que esta é uma questão que vem intrigando estudiosos da Bíblia desde que começaram os estudos dos textos sagrados, embora seja primordial destacar que o termo “teodiceia” é atribuído ao filósofo e matemático alemão Gottfried Leibniz, em 1710.

Assim, corroborando o conceito de Teodicéia acima desenvolvido e enfatizado, que seria a busca pelos porquês da ocorrência do mal, cabe observar a seguinte passagem bíblica:

Juízes 6:13

Mas Gideão lhe respondeu: Ai, Senhor meu, se o SENHOR é conosco, *por que tudo isto [mal, adversidade] nos sobreveio?* E que é feito de todas as suas maravilhas que nossos pais nos contaram, dizendo: Não nos fez o SENHOR subir do Egito? Porém agora *o SENHOR nos desamparou*, e nos deu nas mãos dos midianitas. (BÍBLIA ONLINE, 2016, grifo nosso).

A indagação feita na transcrição bíblica anteriormente apresentada, “por que tudo isto nos sobreveio”, é a essência do entendimento buscado em meio à teodiceia.

Assim, cabe retomar e evidenciar a explicação tradicional da teodiceia cristã, na qual se compreende que o problema do mal no mundo encontra-se intrinsecamente derivado do pecado bíblico (do pecado essencial referente a Adão e Eva), enquanto se estratifica que o sofrimento individual deriva, essencialmente, do pecado pessoal (BRANDÃO, 2011, p. 205).

Em continuidade, na perspectiva elucidada por Neiman (2013), é possível concluir, sem sombra de dúvidas, que a origem do mal se refere, diretamente, ao afastamento e à desobediência dos homens à vontade de Deus, porém, mesmo que possa parecer muito simplista essa afirmação, entende-se que “Aquele que possui Nele mesmo todas as coisas e no qual habita toda a plenitude, assim determinou em sua soberana vontade” (AGOSTINHO, 2002c, p. 89).

A este respeito, das explicações possíveis para a origem essencial do mal que acomete a humanidade, tem-se o seguinte direcionamento bíblico (base das explicações agostinianas):

Eclesiastes 7:9

Logo, a busca da independência de Deus, primeiramente de Lúcifer, e depois do homem, levou o mundo, que era perfeito, ao atual estado de perversidade e sofrimento (BÍBLIA ONLINE, 2016).

Ainda demonstrando passagens bíblicas que evidenciam pressupostos referentes à teodiceia, segue destacado abaixo um dos trechos de Romanos (3:1-4), em que a mesma se estratifica como significando a procura por compreensões a respeito da bondade de Deus em face do mal, e assim segue:

Romanos 3:1-4

1 Que vantagem, pois, tem o judeu? ou qual a utilidade da circuncisão?

2 Muita, em todo sentido; primeiramente, porque lhe foram confiados os oráculos de Deus.

3 *Pois quê? Se alguns foram infiéis, porventura a sua infidelidade anulará a fidelidade de Deus?*

4 De modo nenhum; *antes seja Deus verdadeiro, e todo homem mentiroso; como está escrito: Para que sejas justificado em tuas palavras, e venças quando fores julgado* (BÍBLIA ONLINE, 2016, grifo nosso).

Em continuidade, deve-se mencionar que, ao longo do percurso da história do pensamento ocidental, a questão do mal foi um objeto do esforço filosófico de vários

pensadores, seja considerado enquanto falta ou tomado no conceito de uma teodiceia (de um problema do mal) (cf. PERINE, 1987, p. 25). Desta feita, é nesse contexto essencial que o problema do mal é discutido por autores e pensadores como Leibniz, o qual possui uma visão que nitidamente se aproxima das compreensões estabelecidas por Santo Agostinho.

Assim, destaca-se que, em meio aos entendimentos de tais autores, o mal é uma privação de bem e não pode ser imputado à autoria de Deus, ou seja, o mal não é responsabilidade divina (CHAGAS, 2016, p. 40); desta forma, tal como segue destacado na passagem bíblica de Romanos 3:1-4, disposta acima, leva-se em conta que apenas Deus pode ser sumamente perfeito e, até mesmo antes do pecado original, o homem, bem como o restante das criaturas terrenas, já possuía uma limitação originária que o faz pender inerentemente e diversas vezes para o pecado.

Isto posto, em continuidade às explicações aqui evidenciadas, verifica-se que na teodiceia tradicional a bondade e o amor do Deus criador pelos homens não conseguem explicar o problema do sofrimento, pois este é diretamente correlacionado ao pecado, que é inerente ao ser humano (AMOSSY, 2005, p. 125).

A esse respeito, cabe destacar que a teologia agostiniana procuraria remediar essa dificuldade da explicação do problema do mal por intermédio da vinda (ou volta) do Cristo, que se tornaria, então, um mediador entre os homens e Deus, buscando facilitar o acesso da humanidade diretamente à iluminação que se encontra em meio ao “amor do Pai” (SAMANES, TAMAYO-ACOSTA, 1999, p. 300).

Ademais, é necessário dimensionar que a tradução agostiniana existente sobre a felicidade se coloca sobre a visão de bondade e amor ligados diretamente a Deus, do melhor, da representação do amor como sendo Ele. Desse modo, nessa perspectiva, segue uma premissa comum aos filósofos platônicos e neoplatônicos, tal como destacado nos estudos desenvolvidos por Samanes e Tamayo-Acosta (1999, p. 300), a saber: somente naquilo que permanece em meio ao mal, à adversidade, é que o homem pode encontrar o melhor, a felicidade (cf. MATTOS, 2011, p. 104).

Assim, para ser absolutamente feliz, pleno em amor, é necessário que o homem:

[...] procure um bem permanente, livre das variações da sorte e das vicissitudes da vida. Ora, não podemos adquirir à nossa vontade, tampouco conservar para sempre, aquilo que é perecível e passageiro. [...], por

consequente, aquele que ama e possui [bens sujeitos à mudança] não pode ser feliz de modo absoluto (AGOSTINHO, 2002c, p. 34).

Isto posto, é notável, tal como depreende Dascal (2009, p. 221), que em suas obras Agostinho faz da ordem social um prolongamento inteiramente correlato com a ordem moral interior, sendo assim, uma organização ideal dos homens em sociedade, que deve ser fundamentada essencialmente no amor, não possui outra finalidade senão aquela que se faz referente a garantir a paz ou a felicidade temporal dos homens, com vistas a possibilitar efetivamente a paz eterna ou a verdadeira felicidade a todos os envolvidos.

2.3 O sujeito ético

Não se aprende pelas palavras, que repercutem exteriormente, mas pela verdade, que ensina interiormente.

Santo Agostinho, A Natureza do Bem

Cabe estabelecer que a filosofia desenvolvida por Santo Agostinho se encontra diretamente condicionada à fé religiosa e, especificamente, à ética cristã.

Na Idade Média, quando retomada a ética agostiniana, o período histórico encontrava-se preconizado, essencialmente, pela ruína econômica e política da sociedade, na qual a religião cristã sustenta a “unidade social” deste mundo particular, diluído e que estabelece um poderio religioso-moral profundamente rigoroso que irá conduzir e influenciar a reflexão intelectual da referida época, tal como dimensiona Vazquez (2002, p. 53).

Neste passo de nossa investigação, ainda é necessário sublinhar que a filosofia cristã se baseia, de forma essencial, nas verdades reveladas para estabelecer um princípio regulador do parâmetro ético e, assim, tem-se que: “Se antes a referência da moral era a *pólis* (para Aristóteles), o universo (para os estóicos e os epicuristas), agora [no período medievo e teocêntrico] Deus é a suprema verdade onde tudo é orientado para ele: a moral e a perfeição” (SILVA, 2016, p. 5).

Assim, é necessário destacar e desenvolver o fato de que a ética de Agostinho foi, então, desenvolvida sobre as bases de uma ideia teológica estabelecida em meio às categorias de ordem e de fim. Ademais, compreende-se que as elucidações filosófico-éticas agostinianas se colocam como sendo o marco de uma primeira reflexão filosófica cristã.

É igualmente relevante mencionar que, no âmbito da ética desenvolvida por Agostinho (autor que nunca publicou nada sobre esta temática específica e, assim, o que resta são os entendimentos de teóricos que comentaram a obra do Bispo de Hipona e compilaram a existência de direcionamentos a respeito de uma ética intimamente agostiniana), a ordem é atribuída em um significado ontológico¹⁹ e ético.

Com isso, articula-se à ideia de fim, compreendendo-se que a ordem se coloca como sendo um elemento que estabelece a condução do homem ao fim último: a plena realização.

A elucidação da ética agostiniana faz-se necessária, primeiramente, numa exposição sucinta de que Santo Agostinho herdou do platonismo, consoante de forma diretamente estabelecida ao pensamento filosófico greco-antigo, o entendimento de uma finalidade intrínseca ao homem, qual seja, a felicidade.

Neste sentido, conforme dimensiona Sangalli (2008, p. 41), entende-se que “a ética agostiniana, marcadamente ‘eudemonista’²⁰, faz jus ao pressuposto ético básico dos filósofos anteriores ao considerar a máxima de que todos os homens tendem para a felicidade”.

Destarte, consoante estratifica Horn (2003, p. 56), a tese agostiniana compreende que a meta última, finalística e essencial do homem é a plenitude da vida feliz, em que existe uma plenitude com o divino, e assim, inaugura um tipo específico de ética, a saber: “ética teleológica (em grego: *telos* significa “alvo”)”.

Espinosa (2003, p. 30), explicando mais profundamente a ética teleológica, entende que este tipo essencial de ética pretende, necessariamente, conduzir o ser

¹⁹ Compreende-se a ontologia como sendo uma parte da filosofia que tem por objeto o estudo das propriedades mais gerais do ser, apartada da infinidade de determinações que, ao qualificá-lo particularmente, ocultam sua natureza plena e integral (cf. WACHE et al., 2001).

²⁰ “O eudemonismo é a doutrina que enfatiza o sentido de busca pelo sujeito de sua felicidade. A absorção do princípio eudemonista pelo ordenamento altera o sentido da proteção jurídica da família, deslocando-o da instituição para o sujeito, como se interfere da primeira parte do §8º do artigo 226 da CF: o Estado assegurará a assistência à família na pessoa de cada um dos componentes que a integram” (DIAS, 2007, p. 52-53).

humano à realização de uma vida feliz, conseguindo o máximo de prazer, o mais alto grau de plenitude consigo, para o maior número de pessoas possíveis.

Assim, compreende-se que as ações teleológicas são essencialmente boas em função da presença de um *telos* que a ação procura efetivamente atingir, sendo a “felicidade” o fim a ser alcançado precipuamente; nesta perspectiva, a vida moral se constitui e se direciona na perseguição de tal objetivo (ESPINOSA, 2003, p. 20).

Complementando entendimentos sobre a ética e a moralidade buscadas por Agostinho, pode-se dizer, com Horn (2003), que

[...] deve ser entendida como uma concepção de moral que confere ao ser humano uma tendência almejada ao mesmo tempo natural e racional [...] [que] estaria voltada para bens bem determinados, objetivamente identificáveis. Em última análise [...] deveria desembocar até mesmo num único bem (HORN, 2003, p. 230).

Compreende-se ainda, conforme o direcionamento dos autores Pirateli e Pereira Melo (2011), que o Bispo de Hipona em suas reflexões filosófico-éticas constatou pontos importantes para o estabelecimento de uma ética cristã, sendo estas entendidas como expressivas e diretamente conciliadoras, entre si, e que marcam intrínseca e profundamente o caminhar histórico e formativo do Homem, proporcionando-lhe a composição de elementos como o livre arbítrio e a graça, em que deve ser entendido que a primeira possui como característica a ação do Homem, enquanto a segunda constitui-se, necessariamente, na ação de Deus.

Sobre tal perspectiva ainda pode ser evidenciado o seguinte entendimento objetivado por Costa (2002):

E é justamente por possuir a razão que o homem tem a capacidade de identificar ou conhecer a “perfeita ordem” dos seres criados, estabelecida por Deus, e, conhecendo-a, poder escolher livremente (livre-arbítrio) entre respeitá-la, contribuindo, assim, para reta ordem, ou transgredi-la, gerando a desordem, ou o mal. Assim, diferentemente dos demais seres do universo, que não têm a capacidade de escolher, mas estão programados deterministicamente para agirem sempre de acordo com a ordem, o homem é livre para seguir ou não a ordem estabelecida por Deus (COSTA, 2002, p. 288).

Na perspectiva central para esta seção de nosso trabalho, de compreender o sujeito ético em meio às acepções de Agostinho, destaca-se que um dos objetos de mais complexa conceituação no âmbito das ciências (especialmente as sociais) é o sujeito. Desta feita, toma-se neste estudo a compreensão de que o sujeito é constituído como evento, assim ele acontece em meio à trama na qual se estabelece

a relação de um determinado indivíduo com outros seres humanos (como por exemplo: mãe, família, grupos humanos, dentre outros).

O sujeito ético pode ser visto como o representante de uma autonomia alcançada através dos pressupostos referentes à alteridade (do alcance e do respeito ao Outro, partindo do conceito de si próprio), ademais, em tal sujeito, qualquer tipo de acontecimento é colocado e desenvolvido como sendo um evento (no sentido de que ele vem e interpela o indivíduo) (cf. JOSGRILBERG, 2008, p. 20).

Em conformidade com as determinações elucidadas por Marcos Costa (2013, p. 403), compreende-se, claramente, que o sujeito ético cristão, ou ainda o sujeito ético dimensionado precipuamente nas obras de Agostinho vive essencialmente em meio à tensão entre tudo aquilo que o ajuda a constituir-se como cristão, as forças de interação estabelecidas entre Deus e os humanos e entre estes últimos, em relação com as forças mais importantes que estruturam a vida cotidiana da humanidade.

Complementando os entendimentos em referência à compreensão a respeito do sujeito ético cristão, é necessário mencionar a seguinte reflexão proposta por Josgrilberg (2008):

A constituição do sujeito em geral, ou a constituição do sujeito ético, ou, ainda mais especificamente, a constituição do sujeito ético cristão é dada com a constituição do mundo que nos une[m] a todos e dos diferentes mundos nos quais nós vivemos (JOSGRILBERG, 2008, p. 82).

O sujeito ético cristão deve buscar um caminho que leve, diretamente, a uma vida bem-aventurada, sendo apresentada por Santo Agostinho, e que deve ser o espaço para a busca essencial da sabedoria e do bem viver pessoal e coletivo.

A respeito da referida boa-aventurança, cabe destacar parte da obra de Agostinho, que oferece entendimentos sobre esta perspectiva específica:

[...] é-se de fato bem-aventurado somente quando se goza daquele bem por causa do qual se deseja possuir os demais, enquanto se ama a esse não em vista de um outro, mas por si mesmo. Diz-se, além disso, que neste está a perfeição, visto que não se encontra outro bem que o ultrapasse ou ao qual o mesmo possa ser referido. Neste, enfim, se apaga toda aspiração, neste tem-se a segurança do gozo, neste reside a alegria mais serena do amor mais completo. [...] [assim] o sumo bem do homem está somente em fruir de Deus, pois só Ele é sabedoria imutável e a mesma verdade sempre idêntica a si mesma (AGOSTINHO, 1948, p. 45).

Ou seja, deve ser compreendido que o cerne essencial da vida ética cristã do ser humano deve ser encontrado no princípio ontológico da criatura que, já que se

fez criada no tempo à imagem e à semelhança divinas, quando ao fruir do eterno deve se fazer “efetivamente participante da eternidade, da felicidade e sabedoria eternas” (AGOSTINHO, 2007, p. 56).

Partindo para as acepções nitidamente referentes à construção da auto-ética ou do auto-ético, Nalini (2004, p. 403) estabelece que o indivíduo, necessariamente, perpassa pelo processo de exclusão - que, segundo destaca esse autor, significa que ninguém pode ocupar o espaço egocêntrico onde o EU individual se exprime - e pelo princípio referente à inclusão (que permite que seja incluído, progressivamente, o EU em NÓS).

Ademais, em conformidade com Edgar Morin (2002), um dos principais estudiosos que trabalharam a respeito da construção de auto-ética, cabe destacar a seguinte acepção:

A construção da auto-ética está ligada à religação com o outro, com a comunidade, com a sociedade e com a espécie humana, pois trata-se de uma religação individual, passando pelo processo de inclusão e exclusão. O ato de religar impõe um ato moral, [...], é inato ao ser humano, ou seja, natural do ser humano; pois o indivíduo tende a religar com o outro e conseqüentemente criar a afetividade, levando o altruísmo, valor da religação (MORIN, 2002, p. 33).

Assim, compreende-se que, no processo do estabelecimento de uma auto-ética, entende-se que deve ser desenvolvida uma operação de incluir o EU em NÓS, possibilitando situações em que se eleva o altruísmo, se continua com a singularidade (sem que esta interfira na coletividade), e em que são possíveis finalmente o estabelecimento e o desenvolvimento de afetividade em função do procedimento de (re)ligação.

Como já observamos, numa perspectiva intimamente histórica, é necessário destacar que a noção de *ethos* (do grego ηθός, personagem) compreende uma conceituação que, essencialmente, remonta à Antiguidade Clássica e assim designa, em conformidade com os apontamentos de Amossy (2005, p. 50), a imagem de si que determinado locutor constrói através de seu discurso, objetivando exercer certa influência a seus interlocutores.

Em continuidade de sua reflexão sobre a noção de *ethos*, Aristóteles (2007) aponta que:

O caráter [ethos] pessoal do orador alcança a persuasão, quando ele nos leva a crer no discurso proferido. Acreditamos mais nos homens de bem por

serem mais preparados e íntegros do que outros. Em geral, isso é verdadeiro, qualquer que seja a questão, e absolutamente verdadeiro onde a certeza exata é impossível e as opiniões estejam divididas. Assim como as demais, essa espécie de persuasão será alcançada por aquilo que é dito pelos oradores, e não pelo que o povo pensa a respeito do seu caráter antes do início do discurso (ARISTÓTELES, 2007, p. 23-24).

Porém, é necessário destacar que: “Vê-se que o *ethos* é distinto dos atributos “reais” do locutor. Embora seja associado ao locutor, na medida em que ele é a fonte da enunciação, é do exterior que o *ethos* caracteriza esse locutor” (MAINGUENEAU, 2005, p. 12).

Ademais, Maingueneau (2005) ainda complementa entendimentos dimensionando que o *ethos* encontra-se crucialmente ligado ao ato de enunciação (compreendendo a constituição do *ethos* discursivo), como foi demonstrado anteriormente, porém, não se pode ignorar o fato de que o público constrói também representações específicas do *ethos* que ocorrem antes que o enunciador fale (consistindo na efetivação do chamado *ethos* pré-discursivo).

Ou seja, o *ethos*, desde os pressupostos dimensionados na Antiguidade Clássica, é definido partindo de duas posições essenciais, a saber: de um lado, o *ethos* é compreendido como sendo um dado intimamente preexistente ao discurso, sendo, portanto, pré-discursivo; e de outro lado, ele é tomado enquanto um dado discursivo, compreendido e construído em meio à enunciação e no qual o orador produz uma imagem de si por intermédio de seu próprio discurso (SILVA et al., 2012, p. 404).

Desta forma, admite-se essencialmente que o *ethos* possui uma dupla dimensão: uma compreendida enquanto discursiva, denominada, portanto, de *ethos* discursivo ou *ethos* construído, e uma dimensão entendida como pré-discursiva, denominada, então, de *ethos* pré-construído ou pré-discursivo.

Assim, complementando tais representações e esclarecimentos, é necessário destacar as elucidações trazidas por Charaudeau (2006), que entende o *ethos* da seguinte forma:

De fato, o *ethos*, enquanto imagem que se liga àquele que fala, não é uma propriedade exclusiva dele; ele é antes de tudo a imagem de que se transveste o interlocutor a partir daquilo que diz. O *ethos* relaciona-se ao cruzamento de olhares: olhar do outro sobre aquele que fala, olhar daquele que fala sobre a maneira como ele pensa que o outro o vê. Ora, para construir a imagem do sujeito que fala, esse outro se apoia ao mesmo tempo nos dados preexistentes ao discurso – o que ele sabe a priori do locutor – e nos dados trazidos pelo próprio ato de linguagem (CHARAUDEAU, 2006, p. 115).

De tal maneira generalizada, com base nas demonstrações de Charaudeau (2006, p. 30), há o entendimento de que o *ethos* se constitui como um dos processos linguageiros ou linguísticos diante dos quais o enunciador (locutor ou locutário) é inserido quando ele passa a tomar a palavra ou o discursivo como forma de influenciar, diretamente, o seu destinatário e, em consequência, a sua perspectiva sobre determinado assunto.

Sendo assim, tomando por base essencial tais compreensões e perspectivas, é enfático afirmar que: “[...] se diz que o *ethos* é um efeito de discurso, supõe-se que podemos delimitar o que decorre do discurso; mas isso é muito mais evidente para um texto escrito do que numa situação de interação oral” (MAINGUENEAU, 2005, p. 16).

Ademais, Antônio Galvão (2010) dimensiona que Agostinho, ao tentar didaticamente em sua obra *Confissões* determinar explicações para a teodiceia, passa a desenvolver essencialmente todo o seu pensamento ideológico. Desse modo, com base fundamentada em tal perspectiva, este é, efetivamente, o resultado da teodiceia explicada por Santo Agostinho, em meio ao essencial esforço de evidenciar explicações sobre todo o mal acometido à humanidade desde a ação humana nas suas primeiras articulações referentes aos pressupostos de pecado e castigo (cf. GALVÃO, 2010, p. 404).

Por fim, Galvão (2010) determina que a teodiceia existente na obra de Santo Agostinho consiste, essencialmente, em uma teodiceia que possui a pretensão de deixar tudo o que ocorre (de bom e de ruim) na vida humana explicado e esclarecido sem nenhuma sombra de dúvidas; deste modo, o mal deixaria de ser colocado no âmbito do mistério desde os seus pressupostos mais essenciais, para ser colocado na ambiência de um problema a ser resolvido.

Em continuidade, ainda é necessário dimensionar entendimentos sobre a teodiceia do livre-arbítrio (sendo o livre-arbítrio um dos pressupostos mais essenciais das teorizações efetivadas por Agostinho em sua obra). Partindo da perspectiva de que Deus concedeu aos homens o livre-arbítrio, eles escolheram o mal por sua livre e espontânea vontade e, desta forma, a origem e as razões para o acometimento do mal (para a ocorrência da teodiceia) encontra-se nas realizações humanas e, portanto, não é atribuível a Deus; com base nestes fundamentos, a teologia

apresenta a constituição de uma teodiceia justificativa ou de uma teodiceia do livre-arbítrio (SAYÃO, 2012, p. 20).

Sobre este entendimento de que o mal não pode ser atribuído a Deus, cabe retomar a transcrição de uma das passagens da obra de Agostinho:

Procurei o que era a maldade [o mal] e não encontrei uma substância, mas sim uma perversão da vontade desviada da substância suprema – de Vós, ó Deus – e tendendo para as coisas baixas: vontade que derrama as suas entranhas e se levanta com intumescência”. (AGOSTINHO, 1997, p. 190).

No percurso da abordagem efetuada acerca do *ethos* desde Aristóteles à análise do discurso (Maingueneau), notamos que o primeiro, conforme os parâmetros da retórica clássica, indicava o termo *ethos* como a criação de uma imagem de si designada a assegurar o triunfo do empreendimento oratório; ao passo que a visão da análise do discurso conceitua o *ethos* como presente em todas as apresentações do discurso, já que o mesmo se concebe em uma extensão enunciativa pertencente à identidade de um posicionamento discursivo. Dessa feita, observamos que o homem age com certa postura perante cada situação que experimenta. Assim, o *ethos* se institui na apresentação de si produzida pelo orador em sua fala. Quando falamos sobre apresentação de si, não estamos afirmando que o orador enumere seus feitos, muito menos que fale nitidamente de si; mas que ele retrate seu estilo, suas crenças, seus conhecimentos linguísticos e enciclopédicos no relacionamento que estabelece com seu dizer.

2.4 Agostinho e Kant: uma correlação acerca da responsabilidade e da vontade

E denomino sábio a quem a verdade manda assim ser chamado. Isto é, aquele cuja vida está pacificada pela total submissão das paixões ao domínio da mente.

Santo Agostinho, O livre arbítrio.

A vontade é a faculdade de escolher só aquilo que a razão, independentemente da inclinação, reconhece como praticamente necessário, quer dizer, como bom.

Immanuel Kant, Fundamentação da metafísica dos costumes.

Kant é a demonstração suprema da ética racionalista, de natureza abstrata, a qual resulta na ética do dever - imperativo categórico²¹ – e na totalidade da razão. Para Kant a filosofia deve questionar as viabilidades e os limites da razão na abrangência das três indagações primordiais que são respondidas pela ciência, religião e ética: o que posso saber?, o que devo fazer? o que me é permitido esperar?

No prefácio da *Fundamentação metafísica dos costumes*, Kant admite a separação da filosofia em ética, lógica e física. A lógica diz respeito à filosofia formal e abrange somente a configuração do entendimento e da razão em si mesmos e das leis universais do pensar, sem diferenciação do objeto. Agora, a física e a ética vinculam-se à filosofia material, isto é, apropriam-se de determinados objetos e das leis a que eles estão sujeitos; assim, a física aborda as leis da natureza e a ética lida com as leis da liberdade.

O propósito de Kant é documentar a moral em princípios literalmente racionais, ou seja, princípios “a priori”. Esse é o trabalho a que se coloca a metafísica dos costumes. Isso porque Kant entende que só é possível uma ética se, e unicamente se, esta estiver amparada na metafísica.

Efetivamente, a opinião kantiana da moral se organiza em três tópicos que equivalem às três seções da *Fundamentação metafísica dos costumes*. A primeira seção indica a passagem do conhecimento moral da razão trivial para o conhecimento filosófico. No conhecimento moral da razão trivial surgem duas ideias centrais: a noção de boa-vontade e de dever que lhe é adequada. A segunda seção aponta a alteração da filosofia moral popular para a metafísica dos costumes. Na metafísica dos costumes serão delimitadas as noções de lei, valor absoluto, ou a

²¹ A norma do mandamento denomina-se imperativo. O Imperativo se divide em hipotético, quando diz respeito aos meios, e categórico, quando se ordena uma ação objetivamente necessária por si mesma.

priori, da razão pura no seu uso prático; dever, utilidade de uma ação com respeito à lei. É um “*a priori*” da razão pura no seu uso prático e, portanto, não é oriundo da experiência. Somente um ser racional tem a aptidão de agir de acordo com a representação das leis, em outras palavras, conforme princípios. A terceira seção representa o acesso do último passo da *Fundamentação metafísica dos costumes* para a *Crítica da razão prática*. Kant dispõe sobre a possibilidade de existir um imperativo categórico. O propósito da *Crítica da Razão Prática* é destacar a liberdade como “*factum a priori*” e, logo, característico da razão pura enquanto prática. A distinção da razão prática denota a autonomia do sujeito moral e o intitulado formalismo ético, ou melhor, a restrição das temáticas “*a posteriore*” da sensibilidade na delimitação da norma na moralidade.

De modo histórico, o termo autonomia, como conceito moral, surge na modernidade com a alegação kantiana de responder a questão: *o que é o homem?* De outra forma, essa posição, por estar unida ao indivíduo possuidor de razão, transpassa uma extensa parte do pensamento antropológico ocidental. A existência da posição da autonomia, manifestada no pensamento agostiniano, é um exemplo disso: apesar de levar em consideração as ressalvas necessárias para a utilização dessa palavra, na conjuntura do estudo de um filósofo medieval, é notável, nas leituras agostinianas, o presságio à noção do homem como ser de autonomia anteriormente ao momento em que as reflexões kantianas organizaram um pensamento moral peculiar a respeito dessa categoria.

Agostinho afirma a plena responsabilidade do homem por seus atos nas suas *Confissões*. Nesse sentido, o homem é movido unicamente por sua vontade. Essa circunstância se aparenta ao pensamento kantiano acerca do homem²², além de demonstrar a necessidade de notar o olhar para a natureza da autonomia na concepção agostiniana.

Para o filósofo moderno, ser livre significa viver segundo suas próprias leis, contanto que elas possam tornar-se universais e sejam caracterizadas por respeitar a hombridade humana:

²² Para Kant, o homem tem dois pontos de vista dos quais pode considerar-se a si mesmo: o primeiro, enquanto pertence ao mundo sensível, sob leis naturais; o segundo, como pertencente ao mundo inteligível, sob leis que, independente da natureza, não são empíricas, mas fundadas na razão. (Cf. KANT. E. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Tradução de Paulo Quintela. São Paulo: Abril Cultural, 1974. p.2)

A autonomia da vontade é aquela sua propriedade à qual ela é para si mesma a sua lei (independente da natureza dos objetos do querer). O princípio da autonomia é portanto: não escolher senão o modo a que as máximas da escolha estejam incluídas simultaneamente, no querer mesmo, como lei universal. (KANT, 1974, p. 238).

O homem, na proposta kantiana, é tão livre quanto para Agostinho, e essa liberdade se firma na moral; dado que o homem é um ser livre, é a precisão de seus atos, ou seja, a natureza moral, o primeiro reconhecimento de sua condição de ser livre. Do pensamento de Kant se retira a plena hegemonia da vontade realçando-se através do Eu:

Quero por amor humano conceder que ainda a maior parte das nossas ações é conforme ao dever; mas se examinarmos mais de perto as suas aspirações e esforços, toparemos por toda a parte o querido eu que sempre sobressai, e é nele, e não no severo mandamento do dever que muitas vezes exigiria a auto-renúncia, que a intenção se apóia. (KANT, 1974, p. 214).

Kant, no rumo de Agostinho e Lutero, sabe que o homem é um ser de ímpetos, desejos, predisposições e a interrogação que então se coloca é: como, mesmo sendo “*curvus*”, deve ser virtuoso? Para isto, a explicação de Kant é que a liberdade constitui um fim em si e para si mesma, e ela se auto finaliza na concordância ao Bem, dando-se a si mesma o seu verdadeiro como virtude.

Perante o exposto, pode-se alegar que tanto Kant quanto Agostinho constroem suas bases teóricas sobre as colunas da responsabilidade e da vontade particular e íntima. Não obstante, o primeiro compreenda ser a lei divina como determinante para as ações humanas e o segundo se oriente na razão como cumpridora das obras do homem, é concordante entre os dois filósofos apenas uma certeza: está ao cargo do próprio indivíduo o compromisso e a habilidade de decidir entre o agir moral sujeitado a razão ou permitir-se guiar por incontáveis paixões.

3 *ETHOS* E IMAGEM DE SI NAS *CONFISSÕES*

Pois bem, entre nome e palavra existe a mesma relação que há entre cavalo e animal. A menos que discordes pelo fato de que por “verbum”, além de “palavra”, pode-se entender “verbo”, isto é, aquela parte do discurso que descreve ação e se declina, como “escrevo”, “escrevi”, “leio”, “li”, o que obviamente não são nomes.

(AGOSTINHO, 1997, p. 225).

[...] o homem que criaste à tua imagem, não recebeu poder sobre os astros do céu, nem sobre o mesmo céu misterioso, nem sobre o dia e a noite que chamaste a existência antes da criação do céu, nem sobre a massa das águas, que é o mar.

(AGOSTINHO, 1997, p. 203).

3.1 *Ethos*

Agostinho destaca, em sua obra *Confissões* – que essencialmente se compreende como um comentário estabelecido sobre as mais diversas fases da vida do bispo de Hipona e de sua procura essencial e recorrente pelo alcance da Iluminação –, que, desde a sua infância, no que tange à percepção da representação, da constituição do *ethos* discursivo e da imagem sobre si, apenas se cuidava de que seu aprendizado se desenvolvesse sobre a composição de discursos categoricamente magníficos e de que aprendesse a persuadir com o uso da palavra (TAURISANO, 2014, p. 203).

E assim, em meio a esta perspectiva específica, é necessário destacar a seguinte passagem da obra agostiniana: “[...] ensinar é melhor que falar, e assim o discurso é melhor que a palavra. Muito melhor que as palavras é, portanto, a doutrina. Mas quero ouvir de ti se por acaso tenhas algo a opor” (AGOSTINHO, 1997, p. 231).

Desta feita, em conformidade com as acepções traçadas anteriormente e segundo depreende Silva (2013, p.15), as *Confissões* agostinianas são, portanto, o lugar da bela palavra, mas essa obra também é compreendida em múltiplos níveis, como sendo um espaço de acolhimento, de escuta e, também, de muitos silêncios.

Assim, as *Confissões* encontram-se longe da constituição de um afastamento da experiência fiducial – ou seja, de uma experiência pautada na constituição efetiva de confiança –, desta forma, na linguagem narrativa estabelecida, especialmente frente à confissão, encontra-se o enlace com a fé em um mesmo movimento interremissivo, ou seja, há uma relação profunda estabelecida entre linguagem e ser (SILVA, 2013, p. 403).

Em meio aos pressupostos inicialmente lançados, a obra *Confissões* eleva-se como uma das principais de Agostinho, colocando-se como uma obra-mestra no que tange aos aspectos artístico, teológico e filosófico. Ademais, tal texto de Agostinho foi o mais estudado ao longo do século XX, além de seguir atraindo a atenção de uma grande diversidade de historiadores, teólogos, filósofos, filólogos e psicólogos; assim, através de tal obra, os fatos intimamente relativos à juventude de Agostinho são conhecidos melhor e em maior profundidade do que o de qualquer outro personagem da Antiguidade (cf. STREFLING, 2007, p. 300).

Strefling (2007) ainda esclarece que as *Confissões*, em sua totalidade, podem ser tomadas como uma obra que descreve como se deu uma ascensão da mente humana – que seria a mente de Agostinho – a Deus; ademais, destaca-se que o livro X das referidas *Confissões* comporta-se como sendo um microcosmo. Agostinho ascende desde o pressuposto de uma criação material até a observação da constituição do “si-mesmo” e, assim, o referido filósofo depreende a distinção do “si-mesmo”, da chamada imagem de si, do homem, mediante um processo de análise da memória – que é compreendida por Santo Agostinho como sendo o presente das coisas passadas – em meio à procura de sua felicidade, que se encontra, em

conformidade com a teoria agostiniana, no processo de alcance da presença de Deus.

Esta perspectiva do “si-mesmo”, da imagem de si, complementa a construção do texto da obra *Confissões* e aquilo que até então se estabelecesse como uma leitura intimamente interessante e sedutora, passa a se mostrar como um procedimento que leva o indivíduo a direcionar um olhar fascinante para dentro de um outro mundo totalmente novo, compreendendo um verdadeiro autodespertar, um reconhecimento do grito do próprio coração do leitor, assim como aconteceu no percurso da vida de Agostinho.

Ademais, em continuidade à perspectiva do discurso que foi elucidada anteriormente, entende-se que é por intermédio da linguagem que o homem constrói e habita efetivamente o seu *ethos*, o seu lugar de representatividade no mundo (SILVA, 2007, p. 404); tal pressuposto ainda se encontra estratificado em meio à seguinte passagem: “[...] a experiência de fé não pode existir desligada da palavra primeira que a exprime (credo). A fé deve chegar à linguagem e não ficar muda, extática e cega; ela não é um grito apenas. A fé do carvoeiro não existe; é apenas um mito da consciência infeliz” (SILVA, 2013, p. 56).

Os autores Capitanio et al. (2011, p. 130) designam que, seguindo a perspectiva dimensionada até o momento, o “*ethos*” é o pressuposto que proporcionará ajuda ao ser humano para que o mesmo possa viver de acordo com o amor em Deus, pois há o entendimento agostiniano de que Ele se estabelece como sendo a finalidade de toda a criação, a verdadeira salvação e, assim, de forma geral em Santo Agostinho, o *ethos* gira, necessariamente, em torno da ideia de que a felicidade do homem consiste no empreendimento de união do sujeito com o seu Criador.

Desta feita, nota-se que, mais do que proporcionar a comunicação, a palavra confessante interessa-se essencialmente por manifestar, revelar e abrir determinadas possibilidades de sentido, e assim, a palavra aparece como *ars fidem inveniendi*, ou seja, há o estabelecimento da palavra de vida e não de uma mera representação à distância, compreendida como tardia e, também, como capaz de ser tornada mais facilmente em fórmula vazia a ser repetida (SILVA, 2013, p. 30).

A esse respeito, é relevante recordar que, apesar da suspeição da imposição de dogmas religiosos sobre a fé que se encontra apresentada em meio à constituição

do *ethos* e da imagem de si (da auto-compreensão de si) frente à obra de Santo Agostinho, Loisy afirma a seguinte percepção de que:

[...] a necessidade de impor dogmaticamente a fé, mais do que ajuda na sua auto-compreensão, seria já um sintoma de descrença: fixa-se por escrito e impõe-se aquilo de que já não vivemos nem nos lembramos de cor, [...], que já não trazemos junto do coração e que, por isso, corremos o risco de esquecer (LOISY, 1990 apud FOURNIER, 2007, p. 4).

Em continuidade, no que tange à imagem de si que pode ser compreendida nas *Confissões*, segundo Agostinho (1997), encontra-se na perspectiva de que, se outra nomeação apresenta-se efetivamente ao espírito, não há associação a tal pessoa e, assim, ocorre o afastamento do indivíduo, até que se apresente uma percepção (uma iluminação a que, segundo o Bispo de Hipona, somente se chega por intermédio da fé) que concorde com a representação habitual de cada pessoa.

Sendo assim, ressalta-se que, na obra *Confissões*, o Bispo de Hipona apresenta-se como o sujeito – compreendido como sujeito de si e que possui, portanto, imagem de si – que descobre o essencial fundamento subjetivo da certeza da vida, não somente tomado como fundamento de carácter intimamente cognitivo, mas que, também, se estabelece como sendo um fundamento categoricamente moral-filosófico (STREFLING, 2007, p. 304).

E assim, com base na perspectiva traçada anteriormente, é necessário destacar a seguinte reflexão de Strefling (2007) a respeito do encontro da imagem de si frente às disposições de Agostinho: “A alma adquire a certeza de si mesma, mas a adquire, se assume a sua própria história, se assume o seu arraigamento num conjunto de condições reais que implica um fundo que a sustenta e que é, por sua vez, invisível” (STREFLING, 2007, p. 259-260).

Em conformidade com Silva (2013), do ponto de vista prático, pode-se destacar que o *ethos* designado nas obras de Agostinho apresenta correlação direta com a teoria das paixões de Aristóteles, que interessava, profundamente, à tradição grega. Tal pressuposto correlacionado se dá pelo fato de que a Teoria das Paixões remete e estabelece fronteiras com o *ethos* e, assim, constitui-se essencialmente como horizonte onde o humano pode encontrar-se verdadeiramente situado.

Em continuidade, tem-se a seguinte percepção de que:

É na experiência prática da vida que nos lançamos de forma inteira no desejo de ser feliz, obviamente, para o homem foi sempre embaraçoso

encontrar o horizonte que aponta as condições de possibilidades da felicidade e evitar o que nos torna infelizes e miseráveis diante do imenso desejo de ser (SILVA, 2013, p. 27).

Ademais, Nilo Silva (2013, p. 215) postula que a descrição referente ao termo paixão²³ no que tange à doutrina aristotélica encontra-se intimamente inserida frente a uma metafísica do ser e do não-ser, quando passa a ser buscada a conceituação definitiva do ser diante da filosofia prática e, também, quando são qualificadas as ações humanas na relação com os outros, pressuposto que estabelece a ética diante das relações humanas.

Silva (2013) ainda esclarece que a teoria da emoção ou das paixões que é sugerida por Aristóteles estabelecia contribuições intrínsecas à formulação do conceito da vontade ao longo do percurso evolutivo da filosofia ocidental, porém, de forma anterior a isto é impreterível estabelecer a distinção clara entre a noção de vontade (compreendida nesta percepção como possuindo o sentido de desejo) na Antiguidade tardia e a noção (tomada frente à perspectiva de decisão) de vontade fundamentada pelos modernos.

E assim, enfaticamente, para o pensamento desenvolvido na Antiguidade, a vontade se manifesta como sendo a potência resultante de forma direta do desejo, enquanto, para a percepção moderna, a vontade efetiva manifestação como sendo potência de decisão (como, por exemplo, pode ser observado em meio às especificidades da deontologia de Kant) (cf. SILVA, 2013, p. 30). Nas palavras do estagirita:

Quando digo afecções, falo do desejo, da ira, do medo, da audácia, da inveja, da alegria, da amizade, do ódio, da saudade, do ciúme, da compaixão e, em geral, de tudo aquilo que é acompanhado por prazer e ou sofrimento. Dizemos que as capacidades são condições de possibilidade para sermos afetáveis por afecções. De acordo com elas, somos capazes de ficar irados, ou passar por sofrimentos ou sentirmos compaixão (ARISTÓTELES, 2007, p. 56).

Claramente, há o entendimento de que as paixões impulsionam a vontade e desejo do homem para efetivar a ação, a práxis humana verdadeiramente estabelecida. Desse modo, Silva (2013, p. 20) destaca que as categorias

²³ O termo grego *pathos* Πάθη foi traduzido no corpus aristotélico por “paixões” ou “emoções”. Contudo, há ambivalências e variações do termo na doutrina aristotélica, de acordo com estudos em filosofia aristotélica. A ética aristotélica atribuiu um lugar privilegiado às emoções, afecções ou paixões, pois em grego trata-se sempre do mesmo termo: *ta pathê* (ZINGANO, 2009, p. 50).

compreendidas frente ao ato e à potência colocam-se como princípios essenciais referentes à Metafísica aristotélica e que, desta forma, determinam especificamente as realidades diante da sua potencialidade, ou seja, em meio a sua capacidade de assumir ou receber alguma forma específica.

Desta feita, há o esclarecimento de que em nas obras de Agostinho de Hipona – especialmente nas *Confissões* –, tem-se, portanto, o entendimento de que:

[...] a faculdade de desejar torna-se indissociável do exercício das faculdades da mente e da razão. Querer Ser é o que caracteriza efetivamente o humano e isso para Agostinho é uma manifestação natural da condição humana no exercício pleno da liberdade (SILVA, 2013, p. 28).

Complementarmente, a respeito da compreensão do *ethos* sobre as limitações proporcionadas pelas paixões, há o entendimento de que, ao considerar, de forma efetiva, que a possibilidade e a busca extrema do ser humano colocam-se como sempre sendo a perspectiva de se tornar excelente, é necessário depreender que “o caminho em busca dessa excelência não passa apenas pela virtude e o saber fazer, mas também pelo horizonte do sentir, isto é, pelo autoconhecimento da intensidade de suas paixões” (SILVA, 2013, p. 27).

Recorrentemente Agostinho retoma na obra *Confissões* o postulado de que o homem é feito à imagem e semelhança de Deus; assim, o referido autor reitera a necessidade do reencontro com tal característica essencial do humano, afinal, os homens, em sua essência, são limitados de compreensões sobre a grandiosidade divina (KIRWNA, 2001, p. 40). Tal pressuposto é evidenciado de maneira crescente na obra, cabendo destacar a seguinte passagem: “Contudo, fizeste o homem à tua imagem, e eis que ele, da cabeça aos pés, é limitado pelo espaço” (AGOSTINHO, 1997, p. 34).

Além disso, importa mencionar que o reencontro de Santo Agostinho com sua imagem feita em semelhança a Deus também foi tardio, em função do seu histórico de mudança de perspectivas filosóficas-religiosas; esta circunstância pode ser efetivamente evidenciada na seguinte passagem do texto de *Confissões*:

Tarde te amei, Beleza tão antiga e tão nova, tarde te amei! Eis que estavas dentro de mim, e eu lá fora, a te procurar! Eu, disforme, me atirava à beleza das formas que criaste. Estavas comigo, e eu não estava em ti. Retinham-me longe de ti aquilo que nem existiria se não existisse em ti. Tu me chamaste, gritaste por mim, e venceste minha surdez. Brilhaste, e teu

esplendor afugentou minha cegueira. Exalaste teu perfume, respirei-o, e suspiro por ti. Eu te saboreei, e agora tenho fome e sede de ti. Tocaste-me, e o desejo de tua paz me inflama (AGOSTINHO, 1997, p. 45).

3.2 Entre a enunciação e a recepção: Agostinho por si mesmo e por Gil Vicente

“Santo Agostinho doutor, Jerônimo, Ambrósio e Thomas meus pilares”.

(VICENTE, 1942, p. 24).

Inicialmente, tal como esclarece Silva (2010, p. 20), há o entendimento de que o ato de comunicação efetiva-se como o essencial produto da troca estabelecida entre uma determinada instância de enunciação (compreendida diante da forma do locutor-emissor do processo comunicativo) e outra de recepção (entendida perante a forma do interlocutor-receptor de uma comunicação); portanto, o sentido produzido é intimamente dependente da relação de intencionalidade que se encontra estabelecida entre tais instâncias essenciais e específicas.

O conceito de enunciação emerge do contexto encontrado em meio aos trabalhos de Émile Benveniste, assim deve ser compreendido como amplo, não diretivo e, principalmente, caracterizado por possuir uma não-unicidade (FLORES, 2010, p. 40).

Tal perspectiva de não-unicidade, em conformidade com as percepções de Flores (2010), se deve essencialmente à impossibilidade de se afirmar que os textos de Benveniste, que pode ser definido como o “pai” de uma primeira Teoria Enunciativa, são comumente atribuídos a um direcionamento teórico que não forma, esclarecidamente, um conjunto homogêneo. Isto se dá pelo fato essencial de que cada um dos referidos textos foi produzido em momento totalmente diferente e, assim, resta claro que as relações que podem se encontrar estabelecidas entre eles não são estratificadas como sendo nem de linearidade, nem de homogeneidade.

Ademais, Arantes (2014, p. 50) denota que a tradição objetivada frente aos estudos desenvolvidos sobre a recepção pode ser visitada como uma teoria que estabeleceu a procura de resgate dos verdadeiros sujeitos enunciativos, seja em

meio a uma teoria literária definida a partir da fenomenologia de Heidegger²⁴ (1889-1976) ou ainda em meio aos estudos sobre comunicação, desenvolvidos a partir dos anos 1920.

Em continuidade a nossa investigação, é imprescindível esclarecer que o termo “recepção” foi cunhado e é utilizado em determinadas pesquisas acadêmicas, essencialmente, para referir-se a quaisquer tipos de práticas presentes na recepção midiática, e assim, isto se coloca pois, “em nosso ambiente já se consolidou seu uso tanto para designar as relações que se estabelecem entre os membros da audiência e os meios, quanto para denominar a área de estudos sobre tais questões” (ESCOSTEGUY; JACKS, 2005, p. 14).

Sobre os estudos referentes à recepção, cabe destacar que, no contexto latino-americano, as pesquisas desenvolvidas sobre comunicação entre os anos 1970 e parte dos 1980 focalizaram-se, segundo Martín-Barbero (1987, p. 50), na perspectiva da busca de esclarecimentos sobre uma concepção intimamente reprodutivista de cultura, motivação pela qual não foi alcançado o ambiente propício ao florescimento de uma visão compreendida como sendo intimamente menos maniqueísta no que tange, de forma essencial, aos textos populares, ou seja, aos conteúdos que passaram a ser recorrentes nas indústrias culturais.

No entanto, em continuidade com o advento da produção científica-acadêmica proporcionada a partir do final dos anos 1980, sobretudo os estudos desenvolvidos por Martín-Barbero no ano de 1987, os estudos sobre a recepção – elemento do processo comunicativo – latino-americanos passaram a efetivamente ganhar força e a configurar uma vertente de esclarecimentos compreendida como sendo muito mais contextualista, deixando de apresentar apenas a sua característica de reprodução esclarecida anteriormente (ARANTES, 2014, p. 60).

Além disso, com o avanço dos estudos encontrado a partir do ano de 1980, a grande transformação para o pressuposto contextualista se deu pelo fato da descoberta esclarecida da presença de um sujeito-receptor que resignificava, profundamente, as mensagens midiáticas, identificando as suas especificidades e negociações, além de esclarecer resistências à lógica dos meios de comunicação em alta no período em questão (ARANTES, 2014, p. 60).

²⁴ A fenomenologia para Heidegger não se apresentava como um movimento independente da filosofia em sua história, e sim como aquilo que os gregos já experimentavam, originariamente, no cerne do seu pensamento (RUBENICH, 2009, p.80).

Seguindo os pressupostos da teoria enunciativa e as suas especificidades, tem-se a presença do chamado tempo linguístico/discursivo e o tempo, como um todo, é vastamente abordado na obra de Santo Agostinho.

A enunciação e a recepção, que se encontram correlacionadas, em Santo Agostinho, partem da seguinte perspectiva de que: “Integrando [...] mito e ciência, as reflexões consideram a maneira como o tempo é concebido pela mitologia grega, pela bíblia, pela filosofia para, enfim, alcançar a temporalidade linguística” (FULANETI, 2015, s/p).

Neste ínterim, Fulaneti (2015) dimensiona e esclarece que Santo Agostinho, no livro XI da obra *Confissões*, reflete de forma prolongada acerca de compreensões e percepções específicas sobre o tempo, e assim, tem-se estratificado o entendimento de que o único tempo passível de mensuração é o presente.

Além disso, o presente destacado na obra agostiniana encontra-se, de forma necessária, dividido em três partes específicas: o presente das coisas passadas: a memória; o presente das coisas futuras: a espera; e o presente das coisas presentes: o olhar. Desta forma, com base nas especificidades demonstradas, aquilo que se mede sobre o tempo é a impressão daquilo que as coisas deixam no espírito em cada um dos estados temporais refletidos no presente (FULANETI, 2015, p. 30).

Assim, tal como Neves (2008) apresenta, para o bispo de Hipona o tempo encontra-se compreendido em meio ao espírito; a anteriormente definida tripartição comumente realizada que se faz entre presente, passado e futuro é, na verdade, a divisão entre três modalidades de presente (que seriam o presente do presente, o presente do passado e o presente do futuro). Esclareçamos: o passado encontra-se no presente numa representação essencial efetivada pela memória; o futuro está no presente e representa-se pela espera; e o presente é presente em função da atenção daquele que olha.

Complementarmente, ao assumir a compreensão em referência ao tempo linguístico, Fiorin (1996) desenvolve a aceção de que a temporalização em meio à linguagem imprime-se através da discursivização, e assim, considera-se que, ao narrar, essencialmente, o homem constrói por intermédio das funcionalidades do discurso o simulacro de suas ações estabelecidas frente ao mundo, ademais, demonstra-se que “[...] o que é passado, o que não é mais, o que ainda não é, tudo encontra-se presentificado na linguagem” (FIORIN, 1996, p.140).

Além disso, Fiorin (2010) apresenta que o argumento agostiniano demonstra que, ao condicionar a criação do mundo, Deus cria o tempo, o espaço e os seres, os quais se colocam como categorias/elementos essenciais e inerentes à enunciação que passam a existir a partir do momento em que estas são enunciadas; assim, encontra-se estabelecida a percepção de que o homem também designa a criação de tempos, espaços e pessoas na enunciação por meio do discurso.

Sobre a enunciação e, também, em referência à recepção compreendidas nas obras de Santo Agostinho, que denotam a perspectiva da figura de Agostinho por si mesmo, é essencial destacar o entendimento de que:

A diferença para Santo Agostinho é a de que o Verbum divino é eterno, enquanto o *uerba* humanos está submetido ao tempo. Fiorin observa que há em Santo Agostinho um embrião de uma teoria linguística do tempo ou uma teoria discursiva da temporalização, e conclui que o tempo é realmente uma categoria da linguagem manifestada diferentemente por cada língua (ABRAÇADO, SILVA, 2014, p. 228).

Acerca da representação enunciativa e receptiva da figura de Santo Agostinho no *Auto da Alma* de Gil Vicente, é relevante destacar a perspectiva na qual se demonstra que a crítica de Gil Vicente, na obra destacada, costuma ser analisada como a recepção de uma mera ilustração da doutrina de Santo Agostinho, que é retomado em meio ao *Auto da Alma* como sendo o Doutor da Alma.

E assim, a presunção de que Vicente dimensiona sua obra sobre a doutrina teológica-filosófica-religiosa agostiniana se dá em função de que a expressão “Doutor da Alma” encontra-se utilizada, em seu sentido etimológico, em razão da derivação da importância concedida por Gil Vicente a Santo Agostinho, que ocupa lugar de relevância significativa em meio à trama compreendida no *Auto do Alma* (CORRADIN, 2010, p. 50).

3.3 Pregações e Contradições

Christus descendit, inferi patuerunt.

Christus ascendit, superna claruerunt.

Christus in ligno, insultent furentes.

Christus in sepulcro, mentiantur custodientes.

Christus in inferno, visitentur quiescentes.

*Christus in caelo, credant omnes gentes.*²⁵

(HIPPONENSIS - Sermo 265/A).

Convém primeiramente esclarecer que, antes de tudo, a pregação se estabeleceu como uma das principais atividades de Santo Agostinho enquanto bispo. Tal prática foi exercida por aproximadamente 40 anos da vida do Bispo de Hipona em várias cidades do norte da África, mas principalmente em Hipona (sede da Diocese na qual ele atuava) e, também, em Cartago; além disso, Agostinho deixou cerca de 1.000 sermões (VARGAS, 2008, p. 20).

Na obra agostiniana, é de passível análise a presença de diferentes gêneros literários utilizados; dentro de tal variedade, Vargas (2008, p. 50) detém-se em profundidade no gênero homilético²⁶ dos seus sermões, que possuíam a finalidade prática e intrínseca da edificação dos fiéis (VARGAS, 2008, p. 50).

De forma complementar, há o entendimento de que a terminologia “sermo” passa a colocar-se como o termo mais usual e mais universal utilizado para dirimir e expressar a realidade que deve ser vivenciada frente à pregação, seja ela de caráter catequético²⁷, exegético²⁸ ou parenético²⁹; assim, com base nestes pressupostos, tal termo é o que coloca um acento mais característico frente ao caráter pastoral da pregação e sobre a sua finalidade de edificação da fé dos ouvintes (VARGAS, 2008, p. 102).

²⁵ “Cristo desceu, os infernos se abrem; Cristo ascendeu, os céus se glorificam; Cristo na cruz, insultam-no os furiosos; Cristo no sepulcro, mentem os guardas; Cristo nos infernos, sejam visitados os que repousam; Cristo no Céu, creiam todos os povos” (Tradução de Jean Lauand, 1998, p. 50).

²⁶ “Homilética é a disciplina teológica que estuda a ciência, a arte e a técnica de analisar, estruturar e entregar a mensagem do evangelho” (UNIVERSIDAD POPULAR, 2017, s/p).

²⁷ Compreendido como referente ao processo de catequização, de catequese, que se coloca como o processo de aprendizagem dos ensinamentos e das Escrituras Divinas e, assim, uma pregação categoricamente catequética coloca-se como sendo um procedimento pedagógico em que o ensino é, essencialmente, ministrado por preleção (CANÇÃO NOVA, 2017).

²⁸ A exegese deve ser contemplada frente à interpretação profunda de um texto bíblico, jurídico ou literário e, assim, a exegese, como todo saber, possui práticas intrinsecamente implícitas e intuitivas; além disso, o processo de exegese dos textos sagrados contidos na Bíblia possui prioridade e anterioridade efetivada em relação aos demais textos (CANÇÃO NOVA, 2017).

²⁹ Numa perspectiva geral, cabe compreender que a parenética coloca-se como sendo a essencial arte de pregar para proporcionar a constituição de ensinamentos morais essenciais, de discursar por intermédio de sermões que devem possuir eloquência categoricamente sacra, sagrada ou religiosa (CANÇÃO NOVA, 2017).

Há a compreensão de que, no período em que Santo Agostinho pregava, o sermão colocava-se como complementação das leituras litúrgicas desenvolvidas na missa e, assim, o sermão, enquanto estabelecido como pregação oficial da Igreja, também expressa o seu caráter nitidamente hierárquico. Destaca-se, desse modo, que o bispo falava de sua cátedra, geralmente sentado e, por sua vez, os fiéis ouviam as pregações de pé, muitos deles munidos de espécies de cajado para apoiar-se (JUNGMANN, 1963, p. 105).

De forma complementar, Lauand (2017) discorre em seus estudos acerca do caráter-funcional de educação que se encontra contido em meio aos sermões agostinianos; desta feita, destaca-se que os assuntos doutrinários e teológicos desenvolvidos no discurso homilético de Santo Agostinho continham, necessariamente, para os seus ouvintes (compreendendo desde os nobres mais honoráveis até os camponeses mais paupérrimos) um significado intimamente único.

De forma geral, com base na perspectiva da função educadora do discurso de Santo Agostinho, há o entendimento de que os seus sermões não eram vistos como um elemento acessório ao cotidiano dos anteriormente destacados ouvintes, estabelecendo-se na verdade como algo vívido e vivido, com a presença de um profundo alcance existencial; assim, salientando considerações apenas a este vínculo estabelecido entre religião e vida, é possível compreender o impacto educacional que a homilética do discurso do Bispo de Hipona provocava em todos aqueles que a recepcionavam (LAUAND, 2017).

As observações anteriores nos permitem entender que:

O último camponês analfabeto e o trabalhador mais rústico podiam estar destituídos de tudo. Tinham, porém, uma riqueza inalienável: a de encontrar na Igreja (e na igreja) a abertura da alma para a grandiosidade, tanto arquitetônica e plástica como a da inteligência e a da palavra (LAUAND, 2017 s/p).

Desta forma, destaca-se que, essencialmente, “[...] a pregação para Agostinho tem uma função eminentemente prática: consiste em dispensar a Palavra de Deus, em ouvir a Palavra inspirada por Deus e formulá-la de maneira a tornar-se compreensível por outros” (VARGAS, 2008, p. 157).

Em continuidade, é impreterível destacar que outros tratados agostinianos (um dos gêneros literários observados em meio às pregações e à obra como um todo de Santo Agostinho) ressaltavam a perspectiva de que o pregador possui a

essencialmente difícil tarefa de provocar no ouvinte o percurso transcorrido de forma inversa ao original da Palavra Divina contida nas Escrituras. Isto se dá pelo fato de que a Palavra advém, necessariamente, do seio de Deus (o Verbo), criando, ordenando e organizando toda a Criação; posteriormente, encontra-se em um momento interior ao homem e finalmente se expressa por intermédio da linguagem (cf. VARGAS, 2008, p. 502).

Complementando entendimentos, Vargas (2008) ressalta a existência de uma tradução portuguesa realizada por José Augusto Rodríguez Amado, no ano de 1944, que traz a “obra madura” de Agostinho, tratando especialmente de 124 sermões desenvolvidos sobre o Evangelho de São João.

Ademais, destaca-se que nessa compilação específica os primeiros 54 sermões possuem um estilo claramente mais dinâmico e livre, sendo os mesmos seguramente pregados na região de Hipona (os primeiros por volta de 406-407 d.C. e os demais por volta do ano de 414 d.C.); os que restaram, compreendidos do sermão 55 em diante, possuíam um estilo completamente mais formal e rígido, e possivelmente foram ditados a partir de 418 d.C. (VARGAS, 2008).

Salientando a grande quantidade de gêneros discursivos que se apresenta na obra de Santo Agostinho, seguindo a perspectiva de Führer (2003, p. 203) é possível classificar ao menos os escritos exegéticos – compreendidos como aqueles que possuem a finalidade primordial de análise, comentário e transmissão de textos bíblicos – do Bispo de Hipona entre seis gêneros discursivos distintos, sendo estes:

a) Comentários: representam determinados textos utilizados para comentar uma obra, livro ou parte específica da Bíblia em sua totalidade ou pelo menos em grande parte;

b) Escólios: compreendidas, essencialmente, como notas explicativas direcionadas a um problema particular;

c) Glosas: notas explicativas estabelecidas de forma exclusiva a determinadas palavras;

d) Prédicas: são, de forma geral, sermões que foram utilizados em forma de pregação ou ditados e que, comumente, buscam a explicação versículo por versículo de um longo texto bíblico;

e) Questões e respostas: respondem, de maneira generalizada, a problemas exegéticos que realmente foram levantados pelos interlocutores (receptores dos demais gêneros presentes nos textos exegéticos agostinianos aqui destacados);

f) Tratados: referem-se a um texto completo ou a várias passagens dele, que não procuram esclarecidamente por explicação textual, sendo assim, objetivam a explicação ou o esclarecimento sobre determinado texto com referência a um assunto ou a uma pergunta compreendida como universal e fundamental.

Ademais, Dantas (2010) salienta que inicialmente os sermões de Santo Agostinho colocam-se como sendo de um estilo muito sobrecarregado e com excesso de citações bíblicas, porém, com o passar evolutivo da prática homilética de Agostinho, este compreenderá em maior profundidade o entendimento de que a função da pregação é a dispensação essencial da Palavra de Deus, circunstância que supõe, impreterivelmente, um caráter carismático, contemplando a beleza do discurso e não a demonstração de vasto conhecimento bíblico; assim, o estilo da condução das pregações agostinianas passa a ser simples e direto.

É importante destacar ainda que o pensamento de Santo Agostinho disposto em meio às suas pregações possui ponto de partida essencialmente posicionado frente à defesa dos dogmas (compreendidos como pontos de fé indiscutíveis) inerentes ao cristianismo, principalmente no que tange à luta contra o paganismo por meio do uso de armas de caráter intelectual disponíveis e que provêm, diretamente, da filosofia helenístico-romana, em especial dos filósofos neoplatônicos como Plotino³⁰ (PORTAL..., 2017, s/p).

Porém, ainda é destacável que, para efetivar a pregação do novo Evangelho, é indispensável conhecer a fundo as Escrituras, pelo fato de que somente podem ser bem interpretadas e repassadas para demais fiéis da Palavra através da fé, afinal, apenas há o entendimento de que é nas Escrituras Sagradas que se encontram todas as revelações de verdades divinas existentes e, assim, é simples: compreender para crer e crer para compreender, é a regra a ser seguida para o alcance da verdadeira Iluminação (PORTAL..., 2017, s/p).

Por intermédio das pregações e dos sermões do bispo de Hipona, compreende-se, tal como informa Lauand (2017, p. 40), que seu principal interesse

³⁰ “Um dos aspectos mais importantes do sistema ético de Plotino é sua doutrina da união da alma e do Intelecto: essa união é o objetivo das práticas de purificação, o topo da prática dialética e a base da experiência mística” (BRANDÃO, 2007, p. 481).

coloca-se sobre o alcance de uma perspectiva pastoral (de condução do rebanho divino ao melhor caminho) e não retórico, embora, para alcançar o primeiro interesse, deveria apresentar discursos de indiscutível beleza.

Assim, de forma geral, os sermões agostinianos voltavam-se para o homem comum, buscando-se ancoragem, tal como faziam todos os “educadores” da época, na sensibilidade e na memória de seus ouvintes, pois àquela época era comum a interação, mesmo que mínima, dos interlocutores no processo das pregações (LAUAND, 2017, p. 104).

O entendimento traçado anteriormente pode ser melhor visualizado por intermédio do seguinte enxerto referente ao sermão de Santo Agostinho, “Sobre a ressurreição de Cristo, segundo São Marcos” (P.L. 38, 1104-1107):

A ressurreição de nosso Senhor Jesus Cristo lê-se estes dias, como é costume, segundo cada um dos livros do santo Evangelho. Na leitura de hoje ouvimos Jesus Cristo censurando os discípulos, primeiros membros seus, companheiros seus porque não criam estar vivo aquele mesmo por cuja morte choravam. [...] Eis quem eram os que ainda não criam, apesar de já verem. Grande, pois, foi a honra a nós concedida por aquele que permitiu crêssemos no que não vemos! Nós cremos pelas palavras deles, ao passo que eles não criam em seus próprios olhos (GOMES, 1979, P.L. 38, p. 1104-1107).

Com base nas exposições trazidas até o momento, pode-se dizer que é essencial a metodologia dos sermões e pregações do Doutor da Igreja - outra denominação dada a Santo Agostinho - e assim, tem-se a seguinte e imprescindível perspectiva demonstrada nos escritos de Meer (1985):

Como Agostinho pregava? A resposta é breve: biblicamente. Agostinho pregava baseando-se nas leituras bíblicas que ocorriam na liturgia ou que ele mesmo escolhia. Sua pregação partia da Bíblia, tratava da Bíblia e se acompanhava da Bíblia [...] Gerações inteiras extasiaram-se ante o modo como ele sabia juntar três ou quatro textos da Escritura, pô-los em harmonia e arrancar um acorde maravilhoso (MEER, 1985, p. 519).

Ou seja, tal como pode ser observado anteriormente e em conformidade com as elucidações desenvolvidas por Lauand (1998), há a compreensão de que Agostinho oferece ao povo – seu público mais almejado por meio das suas pregações – fórmulas-resumo caracterizadas por serem rimadas e ritmadas e que, assim, se tornam um indiscutível gancho de memória estabelecido entre a pregação ouvida no presente e a realidade que se enfrentará posteriormente.

Em relação à questão das contradições, há o entendimento em meio à literatura científica de que Santo Agostinho caiu, durante o processo de amadurecimento de suas pregações, em profundas contradições, e isto de se deu, essencialmente, pelo fato de o referido filósofo ter evidenciado combinações entre o neoplatonismo³¹ e antigas tradições inerentes ao cristianismo popular. Assim, as referidas contradições acontecem especialmente na maneira como o bispo de Hipona passaria a conceituar a predestinação, colocando-a como um ensinamento que exercerá grande influência no pensamento teológico posterior.

Ao correlacionar o neoplatonismo e o cristianismo, Agostinho pretende elucidar que estas doutrinas são supostamente parecidas em vários pontos específicos, entre eles encontrar-se-iam: uma explicação parcial da Trindade Divina (Pai, Filho e Espírito Santo); uma metafísica entre o ser e o não-ser; uma explicação doutrinária acerca do mal colocando-se como a privação do bem; explicações a respeito da divina providência³² e, também, a compreensão de uma teoria epistemológica da Iluminação Divina (STERFLING, 2007, p. 20).

Ainda se destacam algumas das emanções das contradições estabelecidas frente ao discurso das pregações de Santo Agostinho sobre a perspectiva de que, para ele, Deus pode salvar qualquer pessoa, mas ao mesmo tempo ele difere que Deus não tem como anular os sacramentos³³ (PORTAL..., 2017, s/p).

Assim, tal predisposição levou o filósofo a se referir à salvação, aparentando que muitos daqueles indivíduos que se encontram afastados da Igreja e longe da Palavra Divina, na verdade, se encontram ainda inseridos dentro dela, pressuposto

³¹ De modo geral, o neoplatonismo pode ser considerado como sendo o último e supremo esforço do pensamento clássico para resolver o problema filosófico, que se encontrava em meio a um obstáculo intransponível entre o dualismo e racionalismo gregos; cabe destacar que, entre as disputas travadas entre dualismo e racionalismo que nem sequer o gênio sintético e profundo de Aristóteles conseguiu superar (MUNDO DOS FILÓSOFOS, 2017, s/p). O problema da utilização do neoplatonismo em Santo Agostinho coloca-se pelo fato de que tal doutrina filosófica buscava interpretar o platonismo sob uma perspectiva essencialmente mítica (partindo dos mitos), mística e pautada no espiritualismo.

³² “O Catecismo da Igreja Católica (CIC) define a Divina Providência como as disposições pelas quais Deus conduz a Sua criação em ordem a essa perfeição: ‘Deus guarda e governa, pela Sua providência, tudo quanto criou, atingindo com força, de um extremo ao outro, e dispondo tudo suavemente’ (Sb 8,1), porque ‘tudo está nu e patente a seus olhos’ (Hb 4,13), mesmo aquilo que ‘depende da futura ação livre das criaturas’ (CIC 302)” (CANÇÃO NOVA, 2017).

³³ Seguindo Santo Agostinho, em geral, sacramento é tomado um sinal visível de uma realidade invisível, ou ainda, como elucida São Tomás de Aquino, o sacramento coloca-se como o sinal de uma realidade sagrada ao passo que santifica o homem; assim, em meio à doutrina ideológica do catolicismo são encontrados 7 sacramentos, a saber: batismo, eucaristia, confirmação (ou crisma), reconciliação (ou penitência), unção dos enfermos, ordem e matrimônio (PITZ, 2014, p. 40).

que contradiz de forma direta alguns dos mais essenciais dogmas cristãos (PORTAL..., 2017).

Dimensiona-se, conforme as disposições evidenciadas por Sterfling (2007), que as contradições em meio ao percurso da vida de Santo Agostinho se deram em função das leituras neoplatônicas realizadas por tal filósofo e a efetivação de correlação entre os princípios essenciais do cristianismo tradicional e, assim, tal como evidenciado o problema da enunciação sobre a salvação, tem-se que: “Todavia, o que Agostinho não encontrava era a encarnação de Cristo e a salvação por meio da encarnação” (STERFLING, 2007, p. 269); além disso, há o entendimento de que, como resultado direto das leituras de livros categoricamente neoplatônicos, Agostinho teve supostamente várias experiências místicas.

3.4 A representação artística como estudo dos limites da linguagem

[...] o sentido do mundo deve estar fora dele. No mundo tudo é como é e acontece como acontece: nele não há valor — e se houvesse, o valor não teria valor. [...] Por isso não pode haver proposições da ética. Proposições não podem exprimir nada além. [...] É claro que a ética não se deixa exprimir. A ética é transcendental (Ética e estética são um só).

(WITTGENSTEIN, 1968, p. 127).

A linguagem deve ser compreendida como uma das atividades especificamente humanas e que, assim posta, difere os seres humanos dos demais; destarte, tende-se ao entendimento de que falar compreende a nomeação de objetos, a formação de conceitos e a articulação dos mesmos de forma profundamente coerente (ZANON, 2010, p. 50).

Ademais, Zanon (2010) salienta que falar coloca-se necessariamente como sendo a manifestação do pensamento humano sobre o mundo – ou sobre

determinada experiência –, tanto em meio ao mundo subjetivo de pensamentos, sentimentos e desejos, como no que tange ao mundo objetivo, que é compreendido como exterior ao ser humano.

De forma complementar, em conformidade com as disposições evidenciadas por Charaudeau (2001 apud MARI, MACHADO, 2003, p. 30), há a compreensão de que no ato de linguagem não se efetiva um sujeito único, mas, na verdade, a sua representação através do seu próprio desdobramento em quatro elementos/pressupostos, a saber: dois parceiros da comunicação, que são intimamente exteriores ao ato de linguagem (sendo um o sujeito comunicante ou locutor e o outro, o sujeito interpretante ou interlocutor), que possuem as ações diretamente veiculadas às práticas psicossociais e que executam o poder da fala; e dois protagonistas da comunicação que são entendidos como internos ao ato de linguagem (sujeito enunciador e sujeito destinatário), que constituem preliminarmente, na esfera do pensamento, aquilo que será falado.

Explicitando, Charaudeau referencia como sendo o circuito externo da representação do ato de comunicação o pressuposto de analisar o funcionamento efetivo do ato de comunicação partindo das identidades compreendidas sobre os parceiros (respondendo: Quem? Para quem? é destinado o processo comunicativo) e sobre a situação de comunicação (respondendo: Como? Onde? desenvolve a comunicação) (MARI, MACHADO, 2003, p. 70).

Sendo assim, Charaudeau circunscreve a funcionalidade ao contrato de comunicação, partindo do fato de que as finalidades e os propósitos compreendidos como centrais do discurso inscrevem-se diretamente sobre o ato de comunicação e, desse modo, os referidos dados externos seriam representados, essencialmente, pelo conjunto de condições sociais e culturais compreendidas como próprias e limítrofes de cada sociedade específica (MARI, MACHADO, 2003, p. 24).

Partindo de Charaudeau, em conformidade com a acepção de Gomes (2004, p. 20), é a primeira vez que, no âmbito dos estudos da comunicação, os efeitos do processo comunicativo não são abordados a partir da perspectiva dos objetivos do emissor, mas, na verdade, partindo do modo como estes se verificam.

De forma geral, condizente com a perspectiva traçada acima, Wittgenstein depreende sobre a linguagem que: “Os limites da minha linguagem são os limites do meu mundo” (WITTGENSTEIN, 1980, p. 25)

Marselha (2011) ainda entende que, para Wittgenstein, eleva-se uma tarefa de cunho essencialmente filosófico que consiste no processo de analisar a relação estabelecida entre a linguagem e o mundo, além de esclarecer a possível coincidência entre linguagem e realidade.

Assim, ainda segundo Wittgenstein, a chamada filosofia da linguagem trabalha em meio à condução de exames acerca de até que ponto as proposições/enunciações escritas ou ditas representam, de forma essencial, os dados da experiência sensível e, portanto, estas podem possuir sentido ou serem completamente absurdas (MARSELHA, 2011, p. 40).

Tal como salienta Hübner (1990, p. 59), a teoria linguística de Wittgenstein foi implementada por intermédio da obra *Tractatus*³⁴, que foi de grande relevância para o percurso do desenvolvimento da teoria da ciência e que, assim, exerceu uma profunda influência frente à linguística, embora tais pressupostos não sejam aplicados à linguagem cotidiana.

Ademais, é necessário destacar que a obra *Tractatus* de Wittgenstein:

[...] trata de problemas filosóficos e mostra, creio eu, que o questionar desses problemas repousa na má compreensão da lógica de nossa linguagem. Poder-se-ia apanhar todo o sentido do livro com estas palavras: em geral o que pode ser dito, o pode ser claramente, mas o que não se pode falar deve-se calar (WITTGENSTEIN, 1968, p. 53).

De forma complementar, há o entendimento de que a função da linguagem, segundo a obra de Wittgenstein, coloca-se sobre o objetivo de descrever a realidade, pelo fato de que nada pode existir fora da linguagem que possui, como dito anteriormente, os limites do mundo onde o indivíduo vive; assim, o que a linguagem não diz, portanto, não existe no meu mundo e, novamente, retoma-se a máxima de que: “os limites da minha linguagem denotam os limites de meu mundo” (WITTGENSTEIN, 1968, p. 21).

Sobre o significado da linguagem é necessário enfatizar a perspectiva traçada por Peruzzo Júnior (2007, p. 25), o qual esclarece que, de acordo com Wittgenstein – um dos autores mais relevantes acerca da teoria dos limites da Linguagem –, a linguagem apenas pode ser efetivamente interpretada pelo uso (denominada por

³⁴ “O termo ‘Tractatus’, por sua vez, designava nas primeiras gerações cristãs (em Cipriano e Ambrósio, por exemplo) a exposição exegética, seja ela oral ou escrita, cuja finalidade era a reflexão, o exame e o estudo de um texto em vista principalmente do ensino, sendo por isso aplicável à pregação catequética. Distinguir-se-ia sobretudo, pelo seu caráter didático” (VARGAS, 2008, p. 156).

Wittgenstein como: *anwendung*), quando o enunciado construído possuir real validade.

Desta perspectiva emerge uma correspondência clara entre a hipótese culturalista – que compreende que os elementos da língua de uma determinada cultura fornecem a estrutura necessária para que seja pensado o mundo – e a tese de Wittgenstein – que realiza a efetivação de um recorte do mundo em conformidade com as existentes possibilidades sobre as proposições espelharem/representarem a realidade através de jogos linguísticos – e, assim, tal correlação denota esclarecidamente que a linguagem, tal como o pensamento, operacionaliza num recorte compreendido como provisório sobre a experiência vivenciada (PERUZZO JÚNIOR, 2007, p. 24).

Acerca da perspectiva referente à representação artística, que é uma das representações espelhadas nas proposições inerentes à teoria desenvolvida por Wittgenstein sobre os limites da linguagem, é necessário depreender, tal como fazem os autores Voloshinov e Bakhtin (1976, p. 23), que a chamada comunicação artística deriva da base comum da linguagem – que leva ao processo comunicativo – e a outras formas sociais, mas que, ao mesmo tempo, retém, como qualquer uma das outras formas comunicativas, sua própria singularidade e, assim, a mesma se efetiva como um tipo especial de comunicação, possuindo ainda uma forma própria peculiar de representação.

Jensen e Rosengreen (1990, p. 45) esclarecem que é importante compreender que esta forma específica de comunicação realiza-se e fixa-se sobre o material de uma determinada obra de arte – de âmbitos e categorias diversas – que, em continuidade, possui percepções e possibilidades de análise a respeito dos limites encontrados sobre a linguagem.

Ademais, sobre a anterior acepção desenvolvida acerca da correlação entre a comunicação artística e as obras de arte, é impreterível desenvolver o entendimento de que, tal como estratificam Voloshinov e Bakhtin (1976):

Uma obra de arte, vista do lado de fora desta comunicação e independentemente dela, é simplesmente um artefato físico ou um exercício linguístico. Ela se torna arte apenas no processo de interação entre criador e contemplador, como o fator essencial nessa interação (VOLOSHINOV, BAKHTIN, 1976, p. 12).

Por outro lado, assim como enfatiza Gomes (2004, p 60), existe a percepção sobre a comunicação estética – também derivada da linguagem compreendida dentro dos limites de uma determinada realidade – fixada sobre uma obra de arte, e além disso, tal forma de comunicação evidencia-se como sendo inteiramente única e irreduzível a outros tipos de comunicação ideológica, assim como as que são referentes à política, ao campo jurídico, à moral, dentre outras perspectivas específicas.

Complementando, Jensen e Rosengreen (1990, p. 54) destacam que a característica mais essencial da chamada comunicação estética se localiza no fato de que ela é totalmente absorvida e compreendida durante o período da criação de uma determinada obra de arte e, também, sobre as suas contínuas re-criações proporcionadas por intermédio da co-criação dos contempladores – ou dos interlocutores/receptores, se for retomada a perspectiva da linguagem e dos processos comunicativos – e, assim, não requer nenhum outro tipo específico de objetivação.

Paralelamente a esta compreensão fática sobre as proposições, Wittgenstein declara que o Mundo é composto por "fatos", ou seja, por coisas que são efetivadas de uma maneira específica; assim sendo, para o referido teórico as proposições se efetivam como sendo "quadros ou fotografias de fatos", ou seja, são representações dos fatos compreendidos em um determinado Mundo – que pode ser uma sociedade, uma Nação, um bloco econômico, um continente, etc. –, do mesmo modo que mapas efetivam-se como quadros representativos do mundo. Dessa maneira, com base em tais perspectivas, eleva-se o entendimento de que a linguagem proporciona a criação de mundos e, assim, não se limita a representá-los simplesmente (SILVA, 2012, p. 45).

Cabrera (2006) sobre a utilização da representação artística para uma possibilidade do estudo dos limites da linguagem desenvolvidos em meio à teoria de Wittgenstein, esclarece que:

As linguagens têm seus limites, é claro, mas o que não se pode dizer é que a ausência de palavras represente algum tipo de limite absoluto. Wittgenstein quis determinar os limites da linguagem de forma absoluta e definitiva. Mas os limites são relativos ao poder de expressão de cada linguagem e não existe uma linguagem privilegiada a partir da qual possamos julgar as capacidades de todas as outras (CABRERA, 2006, p. 381).

Ou seja, claramente, Cabrera coloca-se como contrário à “absolutização da linguagem” e, portanto, ao discurso, que se encontra em meio à perspectiva traçada por Wittgenstein e, assim, é imprescindível tecer determinadas considerações a respeito de uma análise de caráter semiolinguística sobre o discurso, que segue destacada a seguir:

- 1- Discurso não deve ser reduzido à manifestação verbal de uma língua.
- 2- Discurso não deve ser confundido com texto. Esse último representa a materialização do ato de linguagem. Ele é produto de um processo que depende de um sujeito falante particular e de circunstâncias particulares de produção.
- 3- Discurso não é também uma unidade que ultrapassa a frase. Um conjunto de frases não faz em si um discurso.
- 4- Discurso não é visto aqui no sentido usado por Benveniste que o opõe à história, como dois planos de enunciação diferentes. O discurso compreende a união do componente enunciativo (discurso) e do componente “enunciativo” (história) (CHARAUDEAU, 1983, p. 234).

Ademais, em meio ao cenário evidenciado anteriormente, há o esclarecimento de que Wittgenstein acreditava que elementos relacionados à sensibilidade ou à emoção – como, por exemplo, a representação artística em suas diversas dimensões – não poderiam ser expressos logicamente em uma proposição repleta de compreensões e articulações, uma vez que tais problemáticas se situam essencialmente fora dos limites da linguagem (CABRERA, 2006, p. 42).

Esta percepção se dá pelo fato de que os limites da linguagem são as limitações de um determinado mundo, ao passo que a apreciação e os significados desenvolvidos e inerentes a uma obra de arte, de forma geral, não possuem tais limites, pois, em cada ambiência e cultura específica ou até mesmo em um indivíduo específico, uma arte pode resolver diferentes entendimentos.

Ainda sobre a percepção da correlação entre a representação artística e os limites da linguagem, é importante destacar as reflexões sobre a literatura desenvolvidas por Eliane Brum:

A literatura é a experiência da alteridade, que só se completa na incompletude refletida no olhar do outro. Por isso demanda o movimento de abertura para o desconhecido, mesmo que o sentimento seja incômodo ou mesmo perturbador. Mesmo que não se possa nomear o contato com as palavras disponíveis, mesmo que seja preciso escutar no tempo do outro (BRUM, 2014, s/p).

E assim, novamente, reforça-se a compreensão de que a arte, a exemplo da literatura, se completa por meio das particularidades incompletas de seus receptores,

ou seja, as limitações da linguagem não são estabelecidas para a arte, a representação artística vai além de tais limites e, assim, permite o estudo da linguagem em uma perspectiva mais ampla e complexa, compreendendo a complexidade já inerente a esta e, também, a grande diversidade dos processos comunicativos.

Ademais, de forma complementar, Felício Silva (2011, p. 148) enfatiza que o “mostrar” artístico reverencia a funcionalidade essencial de referenciar aquilo que a linguagem escrita e, até mesmo, a falada – o processo de comunicação –, não consegue, e assim, a arte, de forma geral e compreendendo todas as suas formas, poderia efetivar maior sensibilidade para as falhas que são compreendidas sobre a linguagem referencial.

Importa ainda mencionar que, para Cabrera (2006), por exemplo, o cinema – uma das formas de arte – não somente denota a apresentação de determinados personagens e fatos, pois, na verdade também “dramatiza” e “coloca em cena” tais elementos; de tal forma, cria-se um verdadeiro cenário narrativo que torna possível a vivência ou a experiência sobre aquilo que os personagens e seus problemas morais mais essenciais e presentes passam e demonstram.

Dessa forma, a arte se mostra como um reflexo da imaginação criativa do seu autor, compreendendo os limites e as formas das coisas imaginadas. Tanto no cinema quanto na literatura, o todo abrange o singular, fazendo com que os personagens perpassem a história e reflitam, em certo sentido, o conteúdo presente no imaginário do artista.

3.5 Agostinho por Gil Vicente

Massaud Moisés (1974) observa que o teatro medieval floresceu sobretudo na França. Era um teatro com intenções moralizantes, quase sempre de temas sacros, mas não significa muito dizer que as representações eram esporádicas, vinculadas às datas comemorativas da Igreja: todo o tempo do medievo era “tempo da Igreja”, das datas cíclicas da liturgia. Só mais tarde a Igreja “teve de ceder o lugar a um tempo religiosamente neutro, ligado à vida dos negócios e do trabalho das

comunidades urbanas laicas – o tempo dos mercadores e das torres sineiras das comunas livres” (LE GOFF, 1994, p. 118).

Canonicamente reconhecido pela *paternidade* do teatro português, Gil Vicente escreveu tomando como inspiração algumas tradições informais, juntando primitivismo, improvisação e poesia popular à exortação moral, tecendo comentários sobre a religiosidade e louvando a realeza ao seu modo, sem esquecer de elementos profanos que são marca da sua época. Sobre isso, Ferreira (1994, apud DA CUNHA, 2008) observa que o “seu teatro, como expressão literária, é o espelho daqueles tempos” e que “os reinados de Dom Manuel e Dom João II refletem-se cheios de vida mais genuinamente em todas as suas cenas do que nas crônicas de Garcia de Resende”. Nas palavras de Lopes (1981, p. 218):

No seu conjunto, os autos de Gil Vicente arrecadam um enorme tesouro poético, resumindo toda a tradição peninsular nos seus diversos aspectos popular, clerical e cortês, mas todos fundidos ao calor de uma sensibilidade enraizada na vida popular, aberta aos impulsos mais pujantes da natureza e da sociedade.

O caráter de suas obras se confunde com o espírito da época, conforme aponta Spina (1970, p.82) quando diz que “A sua autonomia intelectual, ortodoxia de suas ideias religiosas e a coragem expressa no seu teatro de crítica social, explicam o parentesco do seu ideário com o pensamento reformista do tempo”. Foi autor de 44 obras ao longo de trinta e cinco anos de produção, sendo 17 delas em português, 11 em castelhano e o restante bilíngues. Seus escritos têm marcas eloquentes da transição cultural de uma medievalidade ibérica para o que se convencionou chamar Modernidade. Embora seus temas fossem em sua maior parte convencionais, o corpus vicentino é reconhecido, sobretudo, por sua notável originalidade: dos chistes que tornam vivazes os seus personagens ao desencadeamento dos seus argumentos morais, em tudo os críticos perceberam a marca de um labor literário que merece a reverência recebida.

A tradição crítica postula que a obra vicentina pode ser vista sob a ótica do desenvolvimento em duas principais fases. A primeira fase está ligada à influência de Juan del Encina, poeta espanhol com o qual divide o protagonismo do teatro na Ibéria, na qual as temáticas religiosas já se anunciavam. Na segunda fase, Gil Vicente adentra o universo da crítica social, introduz o elemento da retratação

(representação) mordaz, da identidade nacional e da manipulação da linguagem oral e dos estilos de diversos estratos sociais segundo a escola plautina.

O autor nunca perdeu, contudo, seus contornos moralizantes: as obras vicentinas seguiram profundamente marcadas pela aceitação absoluta do cristianismo, pela reverência à Igreja e pela obediência às leis religiosas. Frequentemente, vêem-se personagens ligados ao clero, muitas vezes como conselheiros, oradores ou pregadores. É necessário compreender a conjuntura em que viveu. Aos lusitanos do seu tempo, pensava-se, “urgirá (...), não gastar a vida em vão, mas aproveitá-la bem: o que será vivê-la bem para Deus, no temor do Inferno e com o desprezo dos bem terrenos”. Observa ainda que “será esta concepção de vida ascética, vinda dos tempos medievais, a que vemos acentuadamente expressa em Gil Vicente; ou ainda e também, por esses declarados cultores do humanismo...” (LOPES, 1981, p.24).

O *Auto da Alma* foi encenado em 1518, na noite de endoenças³⁵, a pedido da Rainha Dona Leonor. A temática a ser tratada é explicitada por seu argumento:

Assi como foi cousa muito necessária haver nos caminhos estalagens, pera repouso e refeição dos cansados caminhantes, assi foi cousa conveniente que nesta caminhante vida houvesse uma estalajadeira, pera refeição e descanso das almas que vão caminhantes pera a eternal morada de Deus. Esta estalajadeira das almas é a Madre Santa Igreja, a mesa é o altar, os manjares as insígnias da Paixão. E desta perfiguração trata a obra seguinte. (VICENTE, 1997, p.2)

A comparação da vida como peregrinação é uma ilustração bíblica que tem por alusão o êxodo dos hebreus ao caminharem por quarenta anos em direção à terra prometida. Tal acontecimento é visto como o presságio do povo escolhido em sua marcha em direção aos céus.

Percorrendo esse direcionamento, depreendemos que Agostinho, em *A Doutrina Cristã* (2006, p.45), preserva o conceito de peregrinação que o homem vive neste mundo, prevenindo-o a não se render às fragilidades que impossibilitariam o seu alcance aos céus. A proposição da alma peregrina foi amplamente usada na Idade Média, tendo sido empregada em diversas obras e como conteúdo de sermões.

O argumento do *Auto da Alma* (VICENTE, 1997), que abre a peça utilizando um lugar-comum para avisar que o foco do enredo é a Igreja e já demonstrando que

³⁵ Sexta feira da Paixão.

o autor a considera uma mediadora para a vida nos céus, deve ser mostrar o suficiente dessa visão de mundo, evocando o espaço do teatro: “Vem a madre Santa Igreja com seus quatro doutores: S. Tomás, S. Jerônimo, Santo Ambrósio, Santo Agostinho” (VICENTE, 1997, p.1).

O enredo da peça é sintetizado da seguinte maneira: a Alma peregrina tem como guia o Anjo para ir em direção à estalagem (Igreja); lá, irá cear (receber a comunhão), de modo a se fortalecer para dar prosseguimento à trajetória, sendo então tentada pelo Diabo para que se detenha e se afaste de seu caminho. Quando a Alma cumpre o seu objetivo, é narrado o momento da Ceia.

Os Doutores ou Pais da Igreja foram apontados como os homens que nos séculos iniciais da antiguidade cristã idealizaram a trajetória da mesma. Externavam moral idônea e acentuada santidade. O aparecimento dos quatro doutores autentica a mensagem do auto por completa, porquanto se caracteriza como parte da concepção retórica, que é o auxílio às autoridades.

O prólogo é declamado por Agostinho, assim os ouvintes presenciam a fala por alguém que possui autoridade para tal situação:

e diz:
 necessário foi, amigos,
 que nesta triste carreira
 desta vida,
 pera os mui perigosos perigos
 dos inimigos,
 houvesse alguma maneira
 de guarida.
 Porque a alma humana transitória
 natureza vai cansada
 em várias calmas;
 nesta carreira da glória
 meritória,
 foi necessário pensada
 pera as almas,

Pousada com mantimentos,
 mesa posta em clara luz
 sempre esperando,
 com dobrados mantimentos
 dos tormentos
 que o filho de Deus na Cruz
 comprou, penando.
 Sua morte foi avença,
 dando, por dar-nos paraíso,
 a sua vida
 apreçada, sem detença;
 por sentença,
 julgada a paga em proviso,

e recebida. (VICENTE, 1997, p.1-2).

Já a primeira aparição na peça é de Santo Agostinho, referido como um dos Doutores da Igreja ao lado de São Tomás, São Jerônimo e Santo Ambrósio. Em seu discurso, vemos uma explicação da alegoria da estalagem e do viajante, uma louvação a Cristo e uma apresentação da função da Igreja como anfitriã das almas, definindo as funções do padre e do Anjo como guias e conselheiros das Almas.

O que se diferencia na fala do Doutor de Hipona é o aparecimento dos indícios éticos (*ethos*), sua índole moral se estabelece como evidência satisfatória para o alcance do convencimento dos espectadores.

O discurso de Agostinho esclarece os dois planos que constituem o espaço do teatro:

A sua mortal empresa
foi santa estalajadeira
Igreja Madre
consolar à sua despesa
nesta mesa
qualquer alma caminheira
com o Padre.
E o anjo Custódio aio
alma que lhe é encomendada
se enfraquece
e vai tomando raio
de desmaio,
se chegando a esta pousada
se guarece. (VICENTE, 1997, p.3)

O primeiro plano é a morada onde está colocada a mesa e possui os outros três doutores assentados, segundo o argumento. O segundo plano é o trajeto, pelo qual a alma sentirá tentações e o fardo da caminhada.

Sua próxima aparição ocorre para dar abertura à ceia com uma grande carga metafórica de abandono de “toda a cousa mundana”, de atividades pecaminosas e dos “apetitos”, coadunando-se às referências já amadurecidas de um Agostinho santo, próximo de Deus, crente e correspondendo a uma figura de autoridade, de liderança e de representante da Igreja e dos interesses celestiais. Aconselha o santo que a Alma tome o caminho da salvação – “Vós haveis-vos de lavar / em lágrimas da culpa vossa, / e bem lavada.” (VICENTE, 1997, p. 3) – tal qual ele mesmo fizera quando tinha 33 anos e abandonou todos os pecados, a promiscuidade e a vida de satisfação dos prazeres.

Para Antônio José Saraiva (1992, p. 153), no *Auto da Alma* o conflito existente entre os dois mundos, Bem e Mal, só se torna realizável segundo e de acordo com a apreciação da personagem central: a alma, que ao longo do texto é colocada diante de elementos que caracterizam ambos os mundos, podendo optar por apenas um deles. Trata-se da metáfora do sofrimento que carrega a alma humana, que vive a oscilar entre o pecado e a ascese.

Já fizemos referência ao argumento aqui. Agostinho aparece pela primeira vez logo depois do argumento, na sua explicação, falando didaticamente ao público. Há diferentes hipóteses sobre a razão de existir uma explicação do argumento: pode ser que ele não tenha sido apresentado ao público, que não teria acesso ao texto; pode ser, ainda, que Gil Vicente desejasse deixar maximamente claras ao público as suas intenções literárias. Quem melhor que Agostinho para explicar o necessário sobre qualquer texto – e sobretudo o seu texto, que versa sobre a alma? A escolha do santo não pode ser tida como fortuita, uma vez que recupera a imagem do monge estudioso dos textos sagrados, remontando ao conhecimento hermenêutico e investindo na figura do santo o papel de fixar limites da leitura textual. Por isso a presença de Agostinho talvez não represente algo de significativo apenas no campo do conteúdo didático doutrinário, mas também no âmbito formal, em contribuição da construção de alegoria no texto.

Finalizada a mensagem de Agostinho em sua primeira aparição, o olhar se converge para outro plano do recinto teatral, o caminho:

Vem o Anjo Custódio com a Alma, e diz:
 Alma humana formada
 de nenhuma cousa feita
 mui preciosa
 de corrupção separada,
 e esmaltada
 naquela frágua perfeita
 e gloriosa. (VICENTE, 1997, p.4).

O Anjo começa sua fala indicando o que é a alma, estando implícita a contraposição à matéria da qual foi criado o corpo. A totalidade das figuras aludidas agem como enunciados para concluir que a Alma não foi constituída por alguma matéria, simplesmente por ser criada pelo sopro divino:

Planta neste vale posta
 pera dar celestes flores
 olorosas

e pera serdes transposta
em a alta costa
onde se criam primores
mais que rosas;
planta sois e caminheira
que ainda que estais, vois is
donde viestes,
vossa pátria verdadeira
é ser herdeira
da glória que conseguis:
andai prestes.
Alma bem-aventurada,
dos anjos tanto querida. (VICENTE, 1997, p.4)

No *Auto o Anjo* leva a alma até a Santa Madre Igreja, onde quatro teólogos - Santo Agostinho, Santo Ambrósio, São Jerônimo e São Tomás - recebem-na em um banquete que termina em redenção. Sendo assim, considera-se o auto uma alegoria acerca da remissão dos pecados, simbolizada na doutrina cristã da Quinta-feira Santa e da Paixão e Morte de Cristo, que ocorre na Sexta-feira Santa. É dividida em três partes: 1) explicação do argumento; 2) peregrinação da alma, 3) repouso da alma.

A doutrina agostiniana, sem dúvidas, é parte essencial da peça. O seu destaque na peça parece incontestável, mesmo entre os outros doutores, e as afinidades ideológicas ou teológicas se amontoam. Conforme aponta Freitas (2014, p. 45), em Agostinho e na obra de Vicente, “o livre arbítrio serve ao homem para que este entenda o que é certo e o que é errado; mas, nunca será suficiente, pois a salvação será sempre concedida pela vontade de Deus”, pela graça, trata-se de um paradoxo que Agostinho conseguiu conciliar atribuindo à liberdade o status de um bem necessário e à escolha pelo bem com esse arbítrio a verdadeira marca de uma liberdade. Alguns dos elementos mais importantes da constituição da peça estão relacionados à doutrina cristã-agostiniana:

I. O caráter passageiro da vida, evidenciado em “caminhante vida” e o destino do homem, que é o retorno à “eterna morada”,

Necessario foi amigos,
que nesta triste carreira
desta vida (...);

Porque a humana transitória
natureza vai cansada em várias calmas;
nesta carreira da gloria
meritória. (VICENTE, 1997, p. 4)

II. A impossibilidade de todas as almas retornarem à morada, já que a salvação seria concedida somente a algumas almas, o que fica sugerido em “das almas que vão caminhantes”. Nem todos estão em peregrinação para a “estalajadeira das almas” que é a Igreja. A condição de “caminhante” do homem em sua vida é doutrina cristã segundo a filosofia agostiniana. Não é sem razão que o tema da peregrinação já aparece em *Cidade de Deus*, na medida em que se entende que a vida humana é somente uma peregrinação, uma espécie de construção da *Cidade de Deus* e em direção a ela, de forma que qualquer melhoramento humano pode ser visto sob o aspecto do trajeto do peregrino. A vida é, assim, compreendida como um estado transitório. O próprio teólogo, em suas *Confissões*, assume o papel de peregrino, apresentando a vida como um trajeto percorrido por sua memória. Confessa antes de tudo a Deus, de quem espera um entendimento luminoso sobre os fatos da sua própria vivência, mas tem consciência que “homens de fé que se associam à minha alegria e participam de minha condição mortal, meus concidadãos e peregrinos como eu, que me precederam, que hão de seguir-me, ou que me acompanham no caminho da vida” (AGOSTINHO, 1999, p. 87).

III. A Igreja como meio para a salvação, “se chegando a esta pousada/ se guarece” (VICENTE, 1997, p. 3). A Santa Madre Igreja aparece inequivocamente como abrigo e salvação de todos que a buscam, sem o qual é impossível que qualquer alma consiga a salvação. A morada eterna é pré-figurada pela morada terrestre, e não se vai a uma senão pela outra.

A partir do argumento, acontecem as investidas do Diabo e do Anjo. Porém, diferentemente do Diabo, o Anjo adota uma postura mais passiva, sabendo que o Criador deu ao homem livre-arbítrio, sendo a alma responsável pela escolha que deve fazer, na busca da sua salvação ou perdição. Tal posição fica clara nos seguintes versos:

Vosso livre alvedrio,
isento, forro, poderoso
vos é dado
polo divinal poderio
e senhorio,
que possais fazer glorioso
vosso estado.
Deu-vos livre entendimento,
e vontade libertada
e a memória,
que tenhais em vosso tento

fundamento,
que sois por Ele criada
para a glória. (VICENTE, 1997, 6-7)

A figura do Anjo vem para esclarecer e rememorar à Alma a sua condição de criatura que deve retornar ao Criador, mas deixa a seu cargo o peso de tal escolha. O problema do livre-arbítrio é agostiniano por excelência: para Agostinho como para nenhum filósofo antes dele, a liberdade humana era a chave para o entendimento da origem do mal moral. Ele não podia admitir que Deus fosse a causa do mal; para o santo, como aprendera com Plotino e outros mestres, Deus era a origem de toda a realidade, fonte suprema de bem. Daí que o mal não pudesse ter lugar entre as criaturas, tampouco ser mácula na excelência do sagrado. O mal também não tem o poder de afastar o homem que quer encontrar a paz e a felicidade em Deus. Corradin (2010, p. 165) explica que

Santo Agostinho tudo fez para conciliar duas teses opostas: livre-arbítrio e predestinação. Por um lado, todos são livres para escolher o pecado, isto é, a ausência do bem e são responsáveis por tal escolha; por outro, a graça é sobremaneira eficaz, pois a vontade não é capaz de nenhum bem sem seu concurso. Ao fim e ao cabo, apenas um pequeno número de eleitos atingirá a Cidade de Deus.

Ao contrário de Plotino, porém, Agostinho não podia aceitar que a matéria fosse toda de uma ordem inferior, quase maligna. O seu Deus, Bem supremo, criou as coisas por meio do Verbo, e por isso todas as suas obras são boas. A fonte do mal moral, do pecado, está no abuso da liberdade, que contudo é concedida aos homens como um bem, um meio através do qual Deus pode ser encontrado e então pode a pessoa receber as graças compartilhadas. É através do reconhecimento do mal, aliás, que a alma conquista discernimento meritório, consoante se lê no seguinte trecho:

Cal-te por amor de Deos,
Leixa-me não me persigas;
estorvares os erros
dos altos ceos:
que e vida em tuas brigas
se me gasta.
Leixa-me remediar
o que tu, cruel, danaste (...) (VICENTE, 1997, p. 5);

Por tentação sempre presente do mal e também pela fraqueza em que se encontra a alma na sua condição normal, lemos a súplica:

Anjo que sois minha guarda,
olhae por minha fraqueza terreal:
de toda a parte haja resguarda,
que não arda
a minha preciosa riqueza
Cercae-me sempre ao redor,
porque vou mui temerosa
de contenda (...) (VICENTE, 1997, p. 5)

E sempre o percurso da alma aparece cheio das dores do arrependimento e da peregrinação de formato quase canônico, agostiniano. É seduzida pelo diabo, tornam-se fardos roupas e jóias, ela vacila e falha, mas a Igreja se lhe apresenta também da mesma maneira repetidamente: portadora de uma panacéia universal, fixa, constante – aquela que fornece toda capacidade da culpa e dos arrependimentos salvíficos. Como em Agostinho também, a peregrinação da alma humana é voltada à própria morada. Vindo a alma do Criador, a Ele deve retornar um dia; alma de cujo valor não se duvida precisamente por ser imagem e semelhança de Deus. A Santa Madre Estalajadeira está em todos os momentos de portas abertas para quem tenha se deixado seduzir pelo mal, pronta para limpar as almas e aliviá-las dos fardos do pecado.

O livre arbítrio indica a perspectiva que a Alma possui de optar sem ser imposta, deste modo o Anjo não está apto a interferir em suas ações, meramente deve efetuar aconselhamentos. Esse poder de decisão possui como referência o bem e o mal.

À medida que a fala do Anjo procura encorajar a posição já ocupada pela Alma, as palavras do Diabo desejam que ela mude de concepção.

Ao empregar o elemento retórico para redefinir o pecado e indicá-lo de outra maneira para a Alma, o Diabo possuía intenções que se mantinham ocultas, visto que comprometeriam o êxito do seu projeto se fossem reveladas. Ele aspirava iludir a Alma para levá-la à perdição. Entretanto trajou essa ruína de um aspecto amável, através de eufemismos e metáforas, que se tornou fascinante a ela.

O Diabo planejava, por intermédio de toda sua fala, encaminhar a Alma ao inferno, porém é exclusivamente nesse instante de conversa com outro Diabo que

são reveladas suas ambições. A esse respeito, é esclarecedora a seguinte formulação de Lausberg:

A ironia que emprega a tática da ação usa a dissimulação e a simulação como armas do engano: quer, por conseguinte (até que se dê uma eventual alteração da situação), manter, em estado definitivo, o mal entendido. O sujeito falante não quer tomar conhecida a sua própria opinião partidária, pois que a situação não permitiria, apesar de tudo, uma atuação eficaz da própria opinião partidária, por meio da persuasão. Do mesmo modo, a manifestação da própria opinião partidária não cumpriria a finalidade do discurso, visto que teria, como resultado, apenas informar o partido contrário sobre a própria opinião partidária, processo que permitiria ao partido contrário aproveitar este aumento de informação em desfavor do partido, a que pertence o sujeito falante. (LAUSBERG, 2004, p. 251).

Toda a fala do Diabo demonstrava ironia. Por várias vezes empregou-se a linguagem falaciosa para camuflar sua real intenção. A palavra utilizada com o significado irônico é entendida com o sentido oposto do seu próprio. Essa ironia é moralmente mal vista, por pretender esconder essa feição de falar o contrário do que se almeja.

Em uma perspectiva axiológica assim, a Alma faz sua escolha pela salvação nos momentos em que resolve por não escolher o Mal, por recusar sua sedução e por não ouvir o Diabo:

Leixai-me já, tentadores
neste convite prezado
do Senhor,
guisado aos pecadores
com as dores
de Cristo
crucificado
redentor (VICENTE, 1997, p. 20)

Percebemos a predestinação dessa mesma alma no número e no poder de seus intercessores, que a auxiliam abundantemente. Agostinho, que é a figura que aponta para Nossa Senhora como intermediária entre Homem e Deus e também ora trazendo para mais próximo da alma o Cristo, avisa dos pecados da carne mandando “cerrar os olhos corporais” e “deitar ferro aos apetites”. Também é doutrina agostiniana a teoria das potências da alma, da qual Gil Vicente se utiliza de alguma maneira. Como lembra Corradin:

O homem, criatura privilegiada na ordem das coisas, porque feito à imagem e semelhança de Deus, desdobra-se nas três pessoas da trindade, que serão reveladas pelas três faculdades da alma: memória, que se caracteriza pela persistência de imagens produzidas pela percepção sensível, isto é, a

essência — Deus Pai, entendimento: marcado pelo verbo, ou seja, razão e verdade — Filho, vontade: expressão humana do amor — Espírito Santo (CORRADIN, 2010, p. 164).

Relacionamos essa interpretação sugerindo uma equiparação analógica entre a Trindade e a estrutura da própria alma. Qualquer elevação da alma poderia ser compreendida por essa perspectiva assim: depois de provar sofrimento, paixão, a alma se aproxima mais de um entendimento e de uma potência conscienciosa, superando a ambiguidade moral e encontrando sua essência finalmente. Como faz Agostinho em suas *Confissões*, é somente através da posse intelectual dos próprios pecados – realizada pela memória – que um arrependimento efetivo pode acontecer. A redenção da alma acontece também pelo reconhecimento da condição pecaminosa, por meio do qual será cumulada de virtudes e talvez possa vir a conhecer a pureza novamente.

O *Auto da Alma* se afigura, por tudo isso, como uma encenação que demonstra o triunfo do Bem, em uma perspectiva cristã-católica que tem o homem conforme uma perspectiva antropológica e filosófica fundamentalmente agostiniana, embora existam elementos de escolástica que podem ser amplamente explorados. É uma história de peregrinação, uma jornada de sofrimento, dores, seduções e arrependimentos, mas também da recompensa que espera todos os que, para Gil Vicente, demonstram vontade de conhecer e se render ao divino.

A peça parece ser uma alegoria da questão do livre-arbítrio, questão muito cara tanto à filosofia de Santo Agostinho quanto ao espírito de homem religioso de Gil Vicente. A alma, por escolha própria, a partir de sua vontade e, ainda que faça parte do grupo de predestinados, encaminha a si mesma em direção à salvação, demonstrando o funcionamento desta doutrina, conforme apontado no próprio argumento do *Auto*.

Além disso, a figura do Anjo se configura como fundamental em sua escolha, pois atua, não de forma coerciva, mas a partir do método de rememoração, esclarecendo constantemente o papel da vida para a alma humana, pois sendo a Alma uma criatura e, em uma perspectiva cristã, imagem e semelhança de Deus, possui ao menos a potência do entendimento e a vontade, que a levarão ao retorno à morada eterna. Por outro lado, a sua morada terrena deve ser a Santa Madre Igreja, que também se configura no texto como a estalajadeira da Alma na terra.

O anjo, por sua vez, apresenta-se como representante do bem e durante o caminhar da alma, ao ausentar-se, deixa o caminho livre para que o Diabo possa jogar-lhe tentações. Essa estrutura parece estar de pleno acordo com a concepção de Bem e Mal proposta pelo teólogo. Isto é, o mal se dá justamente na ausência do Bem. Assim, Anjo e Diabo nunca aparecem concomitantemente, não dividem cena, mas se alternam em disputa. Por fim, a Alma, ainda que em alguns momentos seja seduzida pelo que lhe oferece o Diabo, continua a se dirigir à eterna morada, porque tem o livre-arbítrio e faz sua escolha pelo caminho do bem. Para isso, antes faz morada temporária na Igreja, redimindo-se dos seus pecados na alegoria da Paixão de Cristo.

A interpretação que faz Gil Vicente da doutrina moral cristã e medieval é própria em sua expressividade, mas se coloca no âmbito da ortodoxia da Igreja e, nesse sentido, se funda em uma visão formulada e difundida por um doutor da Igreja, Agostinho de Hipona.

Para que se analise com mais certeza a presença de Agostinho na obra de Gil Vicente, cabe destacar a primeira fábula, que consiste em percorrer o caminho de uma Alma até a Igreja. Tanto o Anjo como o Diabo são atacantes da alma e querem possuí-la, cada um a seu modo. O Anjo é o Bem, o Diabo, o Mal. De todo modo, a história é a do retorno da Alma ao Criador.

O Anjo, ao contrário do Diabo, insiste para que a alma sempre corra para além, e não volte atrás, não se iluda com o que há atrás de si. Nesse sentido, temos os seguintes exemplos:

Andae prestes. (VICENTE, 1997, p. 4);
Alma bem-aventurada,
dos anjos tanto querida,
não durmais;
hun ponto não esteis parada que a jornada
muito em breve he fenecida, se atentais. (VICENTE, 1997, p. 5);

Andemos a estrada nossa; olhae não tomeis atrás,
que o inimigo
à vossa vida gloriosa
porá grossa (VICENTE, 1997, p. 7);

Oh! Andae; quem vos detém? Como vindes pera e gloria Devagar .
(VICENTE, 1997, p. 11).

A ação, contudo, é toda da Alma, sendo o Anjo apenas aquele que sugere o caminho, que incita a força, que fortalece a coragem, que sustenta a resolução e

mantém em firmeza o desígnio mais profundo que há na Alma: o de voltar-se para o Criador, evitar as armadilhas perniciosas do Diabo e, por fim, ser ela mesma.

Vesti ora esse brial, Metei o braço por aqui:
 ora esparae
 Oh como vem tão real!
 Isto tal
 me parece bem a mi:
 Ora andae.
 uns chapins haveis mister
 de Valença: — ei-los aqui
 Agora estais vós mulher
 de parecer.
 Ponde os braços presumptosos: Isso si. Passai-vos mui pomposa, daqui
 pera ali, e de lá pe-ra cá,
 e fantasiai.
 Agora estais vós fermosa
 Como a rosa; tudo vos mui bem está. Descansae. (VICENTE, 1997, p. 12).

O Diabo se esforça para que a alma permaneça parada, que persista no pecado. O caminho é assim de muita dor e confusão. E a alma, que é fraca, é convencida pelo Mal. Por fim, contudo, a Alma consegue alcançar, junto ao Anjo, a morada da Igreja. Dentro da Igreja, a morada do Senhor, a Alma reconhece:

Sou a triste mézinha, pecadora obstinada,
 perfiosa;
 pola triste culpa minha
 mui mesquinha,
 a todo o mal inclinada,
 e deleitosa.
 Desterrei da minha mente
 os meus perfeitos arreios
 naturais;
 não me prezei de prudente,
 mas contente
 me gozei c'os trajos feios
 mundanaes. (VICENTE, 1997, p.22);

Dali por diante encontra-se a alma na Santa Madre Estalajadeira. A saga da Alma, contudo, deixa claro que Deus dotou-a de livre-arbítrio. Dessa forma, o fato de conseguir alcançar a Igreja - apesar da ajuda do Anjo - ocorre pelo esforço contínuo da alma, pela sua própria vontade e resistência.

Ali a Alma encontra o seu conforto, a sua paz, um alívio; por fim, depois de tanta caminhada dolorida, tanto esforço assim se pondo ao encaço da sua vontade.

Com as presenças de Santo Agostinho, Santo Ambrósio, São Jerônimo e São Tomás tanto a Patrística quanto a Escolástica fazem parte do firmamento da obra. A

Patrística é a filosofia cristã dos primeiros séculos, e foi ali que os primeiros filósofos e teólogos cristãos erigiram a doutrina do cristianismo, dando-lhe substância teórica e firmeza doutrinária. A Escolástica, do século XII em diante, faz uso precípua da filosofia patrística para se erguer. Assim, formam as duas, Escolástica e Patrística, as defensoras dos valores do espírito e dos valores morais de toda a cristandade. Leiamos:

Santo Agostinho doutor,
Jerônimo, Ambrósio e Thomas
meus pilares. (VICENTE, 1997, p. 24).

É de suma importância citar a obra de dois outros representantes da Patrística presentes no auto: Ambrósio e Jerônimo. O primeiro exterioriza-se pelo caráter catequético certificado a sua obra, nunca composta à luz de filosofias especulativas, pregando através da apresentação de hinos e por meio do culto aos santos, estimulava os fiéis à prática da fé cristã. O segundo, conhecido pela interpretação realizada da Escritura; foi autor da Vulgata, a tradução latina do Antigo Testamento, sobressaiu-se pela prudência com que se dirigia às almas.

Três dos mais simbólicos representantes da Patrística aparecem no *Auto da Alma*. O quarto, São Gregório, é substituído por um escolata, São Tomás de Aquino. Posto que o estudo da doutrina do aquinense fortalece um assunto recorrente do auto: o livre-arbítrio.

O aquinense, diversamente dos maniqueístas, dizia não existir o mal. Se retornarmos a uma de suas cinco vias racionais que provam a existência divina: a quarta via - existem graus hierárquicos de perfeição, cujo ponto comparativo é Deus, veremos que Ele é o Bem supremo; sob este enfoque, os homens são bens em potencial; o mal, logo, é a privação do bem, em maior ou menor grau, conforme a deficiência do indivíduo.

Santo Agostinho é convidado a cantar em adoração à Virgem. Logo após explica:

AGOSTINHO Necessário foi, amigos,
que nesta triste carreira
desta vida,
para os mui p'rigosos p'rigos
dos amigos,
houvesse alguma maneira de guarida.
Porque a humana transitória

natureza vai cansada
em várias calmas;
nesta carreira da glória meritória,
foi necessário pousada
pera as almas.
Pousada com mantimentos,
mesa posta em clara luz,
sempre esperando
com dobrados mantimentos
dos tormentos
que o Filho de Deus,
na Cruz, comprou, penando.
Sua morte foi avenc^oa,
dando, por dar-nos paraíso,
a sua vida
aprec^oada, sem detenc^oa,
por sentenc^oa,
julgada a paga em proviso,
e recebida.
A Sua mortal empresa
foi santa estalajadeira Igreja Madre:
consolar à sua despesa, nesta mesa,
qualquer alma caminheira, com o Padre
e o Anjo Custódio aio.
Alma que lhe é encomendada,
se enfraquece
e lhe vai tomando raio
de desmaio,
se chegando a esta pousada, se guarece. (VICENTE, 1997, p. 30)

A alma senta-se à mesa e o Anjo junto a ela, os Doutores da Igreja aparecem com quatro bacias de cozinha cobertas, todos eles cantando, dali que Santo Agostinho diz:

AGOSTINHO Vós, senhora convidada,
nesta ceia soberana
celestial,
haveis mister ser apartada
e transportada
de toda a cousa mundana, terreal.
Cerrai os olhos corporais,
deitai ferros aos danados apetitos,
caminheiros infernais;
pois buscais
os caminhos bem guiados
dos contritos. (VICENTE, 1997, p. 43)

Importante destacar a importância da filosofia de Santo Agostinho dentro da obra de Gil Vicente. Sabemos que o Anjo não tem um papel de auxílio direto, mas apenas sugere as coisas e fortalece a Alma, assim como o Demônio também nada de material poderia lhe fazer, a não ser lhe propor objetos de sedução. Dessa forma, torna-se óbvio que há uma forte presença da doutrina do livre-arbítrio dentro do *Auto da Alma*.

Para Agostinho, o homem é feito à imagem e semelhança de Deus, por isso é privilegiado. À semelhança de Deus, o homem também pode ter sua substância dividida em três elementos: o entendimento, a vontade e o "centro da personalidade humana". Assim, o homem é livre e criador, e Agostinho aceita a hipótese de que o homem pode, por própria vontade, se afastar do Ser - de Deus. O pecado ele próprio é, assim, uma escolha, uma atração inexorável pelo não-ser.

Embora as questões envolvendo livre-arbítrio e predestinação sejam, na obra de Santo Agostinho, tema de bastante complexidade, a jornada da Alma até a Igreja é composta pelas suas próprias escolhas, como reiterado anteriormente.

Por fim, não precisamos ir muito além para certificar a ideia de que, coligado à glosa da Liturgia, o auto é inspirado nas doutrinas de Santo Agostinho, na medida em que a Alma, por ter memória, entendimento e vontade, além de ter herdado a graça divina, decidiu pelo bem e de São Tomás de Aquino, visto que, ainda porque possui inteligência e vontade, nessa ordem, causa e sujeito do livre-arbítrio, procura o reencontro com o Criador.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Não se aprende pelas palavras, que repercutem exteriormente, mas pela verdade, que ensina interiormente.

(AGOSTINHO, 1491/1991, p. 256)

Inicialmente, é importante destacar que Agostinho de Hipona, o Santo Agostinho, o autor central neste estudo, foi um dos maiores pensadores medievos e precursor da Antropologia Cristã que estabeleceu entendimentos que até hoje podem ser compreendidos como atuais e aplicáveis ao contexto contemporâneo.

Ademais, os questionamentos centrais trabalhados pelo comumente denominado Bispo de Hipona se colocam frente ao pensar antropológico cristão ou teológico, elevando-se como sendo de extrema importância as especificidades do pensamento estratificado pelo referido filósofo.

Sendo assim, ressalta-se o fato de que o interesse precípua do desenvolvimento desta pesquisa alocou-se sob a perspectiva de efetuação de um estudo comparado acerca das emblemáticas obras *Confissões*, de Santo Agostinho, e *Auto da Alma*, de Gil Vicente, autor que retomou a figura do Bispo de Hipona como personagem de sua obra.

Importante dizer que Santo Agostinho produziu obras filosóficas, teológicas e epistolares, além de sermões e comentários sobre a Bíblia; desta forma, este pensador passou a configurar-se como um dos mais importantes homens de seu tempo, mas que continua atual e ainda foi fundamental para a difusão e o desenvolvimento da religião cristã como todo. Além disso, passou a ser considerado santo pela Igreja Católica e igualmente reverenciado por vertentes da religiosidade cristã, como, por exemplo, os indivíduos ortodoxos, anglicanos, luteranos e presbiterianos.

Ainda sobre a intenção da condução deste trabalho, esta direcionou-se pela necessidade de estabelecer, de forma explicativa, uma aproximação entre as artes

medieval-renascentista portuguesa e a romana – sendo esta última referente à Era Cristã.

Logo, para a efetivação dos objetivos e interesses intrínsecos desta perspectiva tomou-se como fundamento central, tal como pôde ser claramente observável, a figura histórica de Agostinho de Hipona, que emergiu, essencialmente, como personagem na peça vicentina com apelo religioso – que seria o *Auto da Alma* – e também em meio as suas próprias *Confissões*, em função da personalidade autobiográfica, e assim, com a utilização de todos os direcionamentos anteriormente traçados, foi possível promover efetivamente um estudo teórico das figuras teatrais da personagem e do autor, exemplificando de forma prática tais distintas acepções acerca de Agostinho.

Assim, em função do objeto que foi evidenciado nesta pesquisa, direciona-se ao entendimento do foco principal deste estudo, constituído pela a análise das seguintes problemáticas: o homem real e seu lugar na história (analisando o sujeito discursivo e o sujeito ético); o homem representado e seu *ethos* levando em consideração, necessariamente, o aspecto histórico e as perspectivas referentes à autobiografia existentes na obra *Confissões*; a escrita de si em Agostinho, o compromisso com a verdade (compreendida como sentido de voltar-se a si mesmo e, assim, chegar à iluminação e à verdade essencial, que é Deus); seu *ethos* enquanto personagem teatral quinhentista, dentre outras perspectivas especificamente definidas.

Em conformidade com as acepções revisitadas anteriormente, tem-se o entendimento de que o trabalho consistiu em uma tentativa de análise sobre: a experiência artística tendo como base o teatro, a narrativa autobiográfica de caráter moralizante (especialmente quando observado o conteúdo da obra *Confissões*), a distinção estabelecida entre o personagem na obra vicentina e o autor. Além disso, foi de extrema importância a análise da figura histórica (o sujeito ético) e a figura representada (que seria o sujeito discursivo), possibilitando, desta forma, a habilitação da construção do entendimento dos *ethe/ethos*.

Ademais, a temática abordada como um todo por este estudo justificou-se, essencialmente, em função da presença de crescentes avanços no âmbito das ciências humanas, em especial no que tange às perspectivas referentes à teoria literária e à filosofia.

Ressalta-se que, com a condução efetiva deste estudo, passou a ser cada vez mais compreensível o sentido de que os pensamentos e entendimentos principais de Santo Agostinho voltavam-se recorrente e intrinsecamente para a elevação e a fundamentação da parte moral dos indivíduos, especialmente em função da obra *Confissões*, na qual se eleva a percepção de reconstrução ética e moral do próprio Bispo de Hipona.

Outrossim, retoma-se a atemporalidade das questões desenvolvidas nos trabalhos de Agostinho, que foram necessariamente pautados por questões essenciais – como por exemplo, tal como foi retomado durante a condução deste estudo: Quem é o ser humano? Quais são os princípios que compõem a constituição ontológica do ser humano? Há uma supremacia de um princípio em relação ao outro? As noções de corpo e de alma podem ser remodeladas em seu conteúdo semântico? –, que se desenvolvem acerca das atuações principais da antropologia, aquelas que possuem caráter cristão ou antropológico e que foram revisadas e trabalhadas (e ainda o são) por diversos pensadores que construíram os degraus das perspectivas filosóficas e antropológicas.

Assim, desde logo se disse que Agostinho apresentou ao Ocidente a figura do sujeito histórico e linguístico. Histórico, porque condicionado à política; linguístico, porque simbólico.

Destarte, emerge o entendimento de que a perspectiva de sujeito discursivo na obra agostiniana foi, recorrentemente, aquela chamada de escrita de si, elevando analogias tanto ao pressuposto de ligação simbólica quanto política, sobretudo, com esta compreensão sendo observável nas composições intrinsecamente autobiográficas compreendidas na obra *Confissões*.

Ademais, partindo da acepção analisada neste estudo de Agostinho como sujeito ético, entende-se que este (o sujeito ético) apenas se constitui quando determinado por possuir um poder consciente de si e dos outros, por ser dotado de vontade, como sendo possuidor da responsabilidade, extremamente necessária, de reconhecer a si mesmo como o autor da ação e, além disso, o sujeito deve ser essencialmente livre.

De modo geral, compreende-se que, segundo a perspectiva agostiniana, na construção do sujeito ético deve-se partir de forma necessária de uma busca íntima de nós em nós mesmos, pois esta resulta de forma direta na busca de Deus, quando

há a reconexão com os pressupostos e sentimentos mais profundos existentes no âmago humano.

Com tudo aquilo que foi evidenciado nas perspectivas elucidadas por Santo Agostinho enquanto sujeito ético, destaca-se que o referido filósofo coloca-se como um construtor de uma ética e, também, de uma moral estabelecida, essencialmente, tomando por base princípios originários e nitidamente norteadores para o alcance do amor, ou seja, para alcançar a divindade de Deus.

Acerca do *ethos* conforme as perspectivas e compreensões agostinianas, entende-se que este implica uma forma de estabelecer um determinado movimento em meio a um espaço social especificamente delimitado, objetivando uma disciplina tácita do corpo que é ou deve ser apreendida através de um comportamento entendido como discursivo (especialmente pautada diante do sujeito do discurso).

Assim, em conformidade com as perspectivas aqui traçadas, é possível afirmar que a essência central do *ethos* na obra agostiniana diz respeito, intrinsecamente, à busca e ao alcance do autoconhecimento da alma, em que se deve remeter, de maneira direta, a determinados julgamentos morais que se estabelecem sobre o alcance da verdadeira liberdade. Conforme apresenta a lei divina, a liberdade se coloca como sendo o mais essencial fundamento da justiça, claramente, com base na antropologia cristã que é o enfoque central dos trabalhos agostinianos.

Com base nos entendimentos que foram retomados em meio a neste estudo e nas disposições tangentes à teoria agostiniana, admite-se, necessariamente, que o *ethos* possui uma intrínseca dupla dimensão: uma que é compreendida enquanto discursiva, que diz respeito ao chamado *ethos* discursivo ou *ethos* construído, e outra dimensão entendida como pré-discursiva, que seria condizente com o *ethos* denominado de pré-construído ou pré-discursivo.

O *ethos* constitui-se, como se viu, na apresentação do sujeito cognoscente, a respeito de si mesmo, mediante a demonstração da sua interioridade.

Desse modo, claramente e caracteristicamente, há o entendimento de que, partindo de um ponto de vista prático, destaca-se que o *ethos* existente nas obras de Agostinho apresenta direta correlação com a teoria das paixões de Aristóteles – desenvolvida ainda na Antiguidade – que interessava de forma direta e intrínseca à tradição grega.

A relação entre *ethos* e a Teoria das Paixões designa o fato de que a vontade se manifesta pela potência do desejo. Essa relação estabelece fronteiras e tem por fundamento o ser humano enquanto ser portador de desejos e paixões.

Acerca das perspectivas referentes à chamada teodiceia – o problema do mal, da desgraça humana e da maldade que assola o mundo – confessional agostiniana, destaca-se que a teologia de Santo Agostinho procurou remediar, de forma essencial, a dificuldade existente quanto à explicação do problema do mal, sendo assim, o referido pensador utilizou o pressuposto de que, por intermédio da vinda (ou volta) do Cristo, que passaria a ser um mediador entre os homens e Deus, seria facilitado efetivamente o acesso da humanidade, chegando diretamente à iluminação que se encontra em meio ao “amor do Pai”.

E por meio do voltar-se a si – compreendendo as estruturas inerentes à malignidade humana – e do voltar a Deus, o cerne do mal seria descoberto. Ademais, é necessário depreender que de maneira alguma Deus seja o causador do mal, pois o indivíduo diretamente responsabilizado pela ocorrência da maldade e de toda a desgraça humana é, necessariamente, o homem e, em si, a essência humana.

Em relação às acepções referentes à percepção da auto-ética e do sujeito ético em meio às disposições inerentes à teoria agostiniana, compreende-se que, na condução efetiva do processo do estabelecimento de uma auto-ética, há o entendimento de que deve ser desenvolvida uma estrutura que deve, necessariamente, incluir o EU em NÓS, possibilitando que em determinadas situações de elevação do altruísmo seja dada continuidade à singularidade do indivíduo (sem que esta interfira nas relações desenvolvidas diante da coletividade), com possibilidade de estabelecimento e desenvolvimento de real afetividade em função da realização de um procedimento de (re)ligação com os outros; para Agostinho, tal perspectiva de (re)ligar-se deve ser pautada frente ao alcance da iluminação divina.

De forma geral, as nuances observadas na construção textual das *Confissões* são essencialmente direcionadas a uma composição intrinsecamente autobiográfica, em que Agostinho discorre acerca de seu percurso de iluminação e de reencontro com Deus; sendo assim, em meio à estrutura da obra é observável a presença de passagens muito pessoais do autor e também se verifica a transcrição e explicação

da moralidade de alguns dos sermões que foram realizados pelo Bispo de Hipona durante sua vida.

Em conformidade com o gênero discursivo autobiográfico e com passagens que destacam alguns dos principais sermões de Santo Agostinho, pode-se entender que as *Confissões* agostinianas aportam-se, portanto, como sendo o lugar da bela palavra, mas que é compreendida em múltiplos níveis, enquanto um espaço de acolhimento, de escuta e, também, de muitos silêncios que estabelecerá correlações com as alegorias existentes na obra vicentina, o *Auto da Alma*, que também é um dos objetos mais essenciais deste estudo.

A ideia de reencontro de Santo Agostinho com Deus, que recorrentemente é evidenciada nas *Confissões*, diz respeito ao fato de que o ser humano foi feito à imagem e semelhança de Deus, porém o autor destaca que este processo de autoconhecimento necessário para alcançar a divindade de alguma forma é um andamento árduo; assim, o Bispo de Hipona, por exemplo, depreende que sua volta a si mesmo foi caracteristicamente tardia, em função do seu recorrente histórico de mudança de perspectivas filosóficas-religiosas, sendo esta uma circunstância que pode ser efetivamente evidenciada no andamento do texto das *Confissões* agostinianas.

Ou seja, claramente retoma-se nessa obra a compreensão de que o homem é feito à imagem e semelhança de Deus, desta forma, no percurso da obra, Santo Agostinho reitera a perspectiva de uma intrínseca necessidade do reencontro com tal característica que é essencial do humano, afinal, os homens, em sua essência mais profunda, são limitados por compreensões acerca da grandiosidade divina.

Por outro lado, a estilística observada na obra *Auto da Alma*, de Gil Vicente, é diretamente condizente com a época na qual a mesma foi desenvolvida, pois a história estrutura-se como uma peça teatral a ser encenada e destina-se basicamente a entreter a Corte Portuguesa.

Sendo assim, é fundamental retomar a acepção em que a ética e o sujeito ético em si, com base no auto medieval e a na teoria agostiniana, constrói-se por meio da fé e da perspectiva de seguir os desígnios de Deus, com base, nitidamente, nos preceitos e dogmas determinados pelo Cristianismo do fim da Era Medieval.

Partindo às acepções referentes ao *Auto da Alma* de Gil Vicente tem-se a perspectiva da Alma –o personagem principal de tal peça da dramaturgia – como

uma das figuras entendidas como peregrinas que procura refúgio, paz e alcance da iluminação na “estalagem” – que é a casa de Deus e, neste sentido/caso, diz respeito especificamente à Igreja Católica.

Além disso, é possível evidenciar que o *Auto* trabalha com o desenvolvimento da utilização de uma grande diversidade de alegorias ou de metáforas viabilizadas para possibilitar a demonstração de que o caminho da fé cristã e, assim, o caminho de Deus, eleva-se como sendo o único compreendido como redentor e acolhedor.

Ainda esmiuçando a obra vicentina e tal como já foi abordado, entende-se que o *Auto* encontra-se necessariamente voltado à disseminação da religiosidade e dos principais e diversos interesses da Igreja Católica, ainda dominante mesmo em meio ao declínio de seu período em maior apogeu, que foi o percurso da era medieval como um todo.

Desse modo, há intrínseca possibilidade de inferir que o *Auto da Alma* representa, por intermédio da utilização recorrente de processos alegóricos – a “estalagem” como refúgio da Alma, em que a primeira representa a Igreja Católica e a segunda refere-se ao indivíduo em busca de iluminação divina –, a importância da adesão à doutrinação católica, colocando tal ação como um instrumento essencialmente difundido para que seja possível a aquisição da salvação divina, sendo importante destacar que Santo Agostinho é um dos personagens mais recorrentes na trama desenvolvida no *Auto*.

Ademais, em uma perspectiva intimamente generalizada, compreende-se que o ensinamento moral deixado pelo *Auto da Alma* refere-se, em conformidade com as disposições discutidas recorrentemente neste estudo, ao fato de que a salvação eterna alcança-se em função do livre arbítrio – um dos pressupostos mais importantes na Teoria de Santo Agostinho.

Porém, mesmo assim, depreende-se que a graça ou o caminho a ser percorrido para alcançá-la somente se dará por intermédio da doutrina cristã, também estabelecendo concordância com os desígnios deixados pelo Bispo de Hipona; portanto, é possível destacar que foi até mesmo em razão desta percepção que o referido pensador foi utilizado como personagem do *auto* vicentino.

É importante mencionar que Agostinho destaca em suas *Confissões* que, desde a sua infância, no que tange à percepção da constituição do *ethos* discursivo e da imagem sobre si, apenas era direcionado em seu aprendizado ao

desenvolvimento de discursos categoricamente magníficos, floreados e persuasivos, em que se buscava, especialmente, ensinar a persuadir com a utilização da palavra, ou seja, desenvolvia-se seu caráter apenas como um sujeito sócio-discursivo, deixando de lado a perspectiva da ética e da busca pela imagem de si.

Depreende-se, portanto, que esta perspectiva do “si-mesmo”, ou da imagem de si, complementa, fundamentalmente, a construção do texto da obra *Confissões* e com base nesta percepção, a obra mostra um procedimento que leva o indivíduo aos direcionamentos de um olhar fascinante para dentro de um mundo totalmente novo, onde se compreende a presença de um verdadeiro autodespertar, um reconhecimento das aflições e paixões existentes no próprio coração do leitor, assim como se estabeleceu em meio ao percurso da vida de Santo Agostinho.

Dentre as passagens das *Confissões* agostinianas, destaca-se que o livro X comporta-se como um microcosmo, onde o Bispo de Hipona ascende diretamente ao pressuposto de uma criação material até a observação da constituição do “si-mesmo” e, assim, o pensador em questão entende a distinção do “si-mesmo” – que é a recorrentemente chamada imagem de si – do homem, mediante um processo referente à análise intrínseca da memória.

Partindo às compreensões traçadas a respeito das relações existentes entre a enunciação e a recepção em Agostinho por si mesmo (com base nas *Confissões*) e Santo Agostinho por Gil Vicente (tomado como personagem essencial da obra *Auto da Alma*) e, assim, seguindo os mais essenciais pressupostos da teoria enunciativa e as suas especificidades, entende-se que existe a presença, recorrente, do chamado tempo linguístico/discursivo e o tempo, de forma totalmente abrangente, é abordado de forma amplíssima na obra de Santo Agostinho.

Resta mencionar que o tempo em Agostinho é tomado frente a três percepções diferentes, a saber: o presente das coisas passadas, que diz respeito, essencialmente, à memória; o presente das coisas futuras, que se refere diretamente ao pressuposto da espera; e o presente das coisas presentes, que é o olhar sobre percepções que futuramente serão difundidas. Partindo de tal dimensionamento, pode-se inferir que aquilo que se mede a respeito do tempo é a impressão daquilo que as coisas elevam de forma direta ao espírito em cada um dos estados temporais que estão refletidos no presente.

Acerca da instância de enunciação, observa-se que esta é necessariamente compreendida mediante o estabelecimento da figura do locutor-emissor durante a condução do processo comunicativo e, por outro lado, a perspectiva da recepção direciona-se como sendo a elevação do personagem interlocutor-receptor existente em um processo de comunicação.

Especificamente sobre o termo “recepção” ainda é importante direcionar-se ao entendimento de que o mesmo foi cunhado e é utilizado para referir-se a quaisquer tipos de práticas presentes/existentes em meio à recepção midiática comumente difundida.

Sendo assim, no que tange à representação enunciativa e receptiva da figura de Santo Agostinho configurada no *Auto da Alma*, de Gil Vicente, demonstra-se recorrentemente que existe uma crítica referente ao fato de que Vicente, na obra destacada, costuma trazer uma recepção acerca de uma mera ilustração da doutrina idealizada e realizada por Santo Agostinho, que é tomado no Auto, na grande maioria das vezes, como sendo o Doutor da Alma, que auxilia a mesma ao caminho da “estalagem” – a religiosidade e a perspectiva cristã – e, portanto, ao alcance de Deus e da iluminação divina.

Por outro lado, acerca da enunciação e, também, em referência à perspectiva da recepção que se encontram compreendidas nas obras de Santo Agostinho, denota-se o pressuposto de que na obra agostiniana se diferencia o *verbum* ou verbo (palavra) divino que é eterno. A partir daí, conclui-se que o tempo comporta-se como sendo uma categoria da linguagem manifestada diferentemente por cada processo de comunicação em que se encontram envolvidas, recorrentemente, as perspectivas da enunciação e a recepção.

Especialmente sobre a pregação agostiniana, entende-se que, no período histórico no qual Santo Agostinho pregava, o sermão era a forma mais vastamente utilizada e ainda colocava-se como uma complementação das leituras litúrgicas desenvolvidas no decorrer da realização das missas; de forma geral, o sermão estabelecia-se enquanto pregação oficial e essencial da Igreja. Sobre a pregação agostiniana por intermédio da utilização de sermões cabe destacar a essencial função educadora do seu discurso, e assim, há o entendimento de que os sermões do referido pensador não eram vistos como mais um dos elementos acessórios existentes no cotidiano dos ouvintes.

Desta forma, salientando-se as considerações existentes e voltadas apenas e essencialmente a este vínculo estabelecido entre a religião e a vida cotidiana do período medieval, é possível compreender o impacto educacional da homilética – perspectiva que diz respeito à entrega da palavra de Deus – inerente em todas as bases do discurso do Bispo de Hipona, que buscavam provocar a necessidade da volta a si para alcançar a Deus em todos aqueles que recepcionavam as pregações agostinianas.

É importante dimensionar que, com a transformação da prática homilética presente na composição da obra de Agostinho, o referido pensador passa a compreender e a passar para o leitor, em maior profundidade, entendimentos sobre a funcionalidade de que a pregação é a dispensação essencial da Palavra de Deus, circunstância que se supõe como possuidora de um caráter intrinsecamente carismático.

Assim, nesta perspectiva de dispensação é onde se contempla, de forma recorrente, a beleza do discurso e, também, não apenas a demonstração de um vasto conhecimento bíblico; desse modo, ao invés de ser floreado e magnífico, o estilo da condução das pregações agostinianas passa a ser simples, límpido e direto.

Partindo da questão das contradições, há o recorrente entendimento de que, em meio à literatura científica na qual Santo Agostinho acabou “caindo”, houve a chegada, durante o processo de amadurecimento de suas pregações, em profundas contradições. A esse respeito, é importante dimensionar que isto de se deu, essencialmente, em função do fato de que o referido filósofo passou a efetivar combinações religiosas-doutrinárias entre o neoplatonismo e antigas tradições inerentes ao chamado cristianismo popular.

No que se refere à ocorrência de contradições, é importante direcionar-se ao entendimento de que o doutor da Igreja (denominação dada a Santo Agostinho por Gil Vicente) nem sempre foi dotado de inabalável segurança quanto às suas opções filosóficas e religiosas, afinal, ele passou, recorrentemente, pela aceitação de diversas correntes, direcionando-se desde o maniqueísmo ao neoplatonismo; assim, seus pensamentos, em determinados momentos da vida, encontraram-se brevemente mascarados por inconsistências de entendimentos e compreensões cruzadas entre estes tipos de doutrinações com a perspectiva específica da religiosidade cristã.

Neste passo do trabalho, é de extrema importância esclarecer que as referidas contradições acontecem especialmente na maneira como o bispo de Hipona passa a conceituar os pressupostos referentes à teoria da predestinação, colocando-a como um ensinamento que exercerá grande influência no pensamento teológico posterior, porém, é de entendimento consagrado que, após o fim total e o declínio da era medieval e do tipo de Igreja Católica existente nesta época, tal teoria “cai”, totalmente, “por terra”.

Buscando partir aos direcionamentos referentes à representação artística como estudo dos limites da linguagem, cabe destacar que é por intermédio da linguagem que o homem passa a construir e habitar efetivamente o seu *ethos*, ou seja, o seu efetivo lugar de representatividade em meio ao mundo (que pode ser tomado com sendo uma sociedade específica, uma localidade, um determinado ambiente, etc.). Em continuidade, é impreterível reportar-se à compreensão de que a linguagem deve ser, intrinsecamente, compreendida como uma das atividades que são especificamente humanas e que, assim colocada e desenvolvida, passa a diferir os seres humanos dos organismos vivos.

Destarte, é uma tendência recorrente direcionar-se ao entendimento de que a ação de falar compreende, por exemplo, a nomeação de objetos, a formulação de conceitos, o estabelecimento de interconexões de conceituações e aprendizagens cognitivas e mentais, além do alcance da articulação com os referidos conhecimentos de forma profunda e coerente.

Ademais, é necessário compreender que a linguagem é composta por determinadas “proposições”, também denominadas enquanto declarações enunciativas, que particularmente se constituem a partir de frases essencialmente declarativas sobre determinadas coisas e que, como tal, possuem seu essencial e declarado valor de verdade.

Com base nestes direcionamentos, deve-se retomar a acepção de que o mundo é composto por “fatos”, ou seja, por coisas que são efetivadas de maneira específica, e assim sendo, compreende-se que as proposições efetivam-se como sendo “quadros ou fotografias de fatos” e esta constitui a demonstração/composição essencial da obra confessional e autobiográfica de Santo Agostinho. Ou seja, complementarmente, destaca-se que tais quadros de fatos elevam-se como sendo representações dos fatos compreendidos em meio a um determinado Mundo – que

pode ser, essencialmente, uma sociedade, uma nação, um bloco econômico, um continente, etc. Sendo assim, a percepção evidenciada nas perspectivas traçadas anteriormente, se dá, de forma intrínseca, pelo fato de que os limites existentes em meio à linguagem dizem respeito às limitações de um determinado Mundo.

Importa ressaltar que, de forma geral, não ocorrem tais limites da linguagem na representação artística, pois, em cada ambiência e cultura específica ou até mesmo em meio a cada indivíduo específico, uma arte pode dirimir e condicionar diferentes tipologias de entendimentos.

De maneira complementar ao que até agora foi traçado, é necessário, ainda, dizer que a literatura é experiência do outro. O outro, dessa forma, apenas encontra completude quando sua imagem está refletida na figura de outra pessoa. Novamente, chega-se à compreensão de que a arte, tomando como exemplo a literatura, completa-se por intermédio das particularidades incompletas de seus receptores, ou seja, tal como já dimensionado, as limitações da linguagem não se encontram estabelecidas no campo da arte. Isto se dá em função do fato de que a representação artística vai além de tais limites presentes na linguagem e, também, diante dos processos de comunicação, e assim, permite-se que o estudo da linguagem se eleve a uma perspectiva mais ampla e complexa; desta forma, compreende-se que a complexidade já inerente entre a representação artística e a linguagem.

Sendo assim, ainda mencionou-se a necessidade de um autoconhecimento para que sejam compreendidas as bases do alcance de Deus, neste caso, pautado essencialmente por intermédio da Igreja Católica, que em conformidade com os direcionamentos vicentinos – repleta de analogias e metáforas especificamente definidas –, seria a estalagem onde a Alma (indivíduo) deve passar para serem alcançados os entendimentos, a iluminação e, até mesmo, a salvação divina.

Por fim, cabe enfatizar que se almejou, com a condução do presente trabalho, ajudar a preencher lacunas teóricas a respeito de uma compreensão ontológica, literária e comparativa das obras *Confissões*, de Santo Agostinho, e *Auto da Alma*, de Gil Vicente, com foco na busca por direcionamentos condizentes com entendimentos referentes à construção do *ethos*, da ética e do ser humano enquanto sujeito ético e sujeito sócio-dicursivo com base na busca por um voltar-se a si mesmo para que seja possível alcançar com efetividade a iluminação e a divindade de Deus.

Assim, é importante destacar que tais direcionamentos foram alcançados, especificamente, por intermédio do fornecimento de conclusões teóricas que, além de seu interesse no âmbito da análise literária e da filosofia ou ainda da teologia, ainda podem servir como base fundamental para futuros trabalhos.

REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, N. *Dicionário de filosofia*. Tradução de Alfredo Bosi. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- ABRAÇADO, Jussara; SILVA, Caroline Soares da. Manchetes de jornais on line: grau de transitividade e emprego do presente do indicativo em referência ao passado recente. Rio de Janeiro, *Confluência*, n. 46, p. 221-250, 2014.
- AGOSTINHO, Santo. Bispo de Hipona. *A Cidade de Deus*. 7. ed. Tradução de Oscar Paes Lemes. Rio de Janeiro: Vozes, 2002a. Parte I.
- _____. *A doutrina cristã*. 2. ed. Tradução de Carlos Ancêde Nogueú. Rio de Janeiro: Sétimo Selo, 2006.
- _____. *A natureza do bem*. Tradução de Carlos Ancêde Nogueú. Rio de Janeiro: Sétimo Selo, 2007. p. 3.
- _____. *A Trindade*. 2. ed. Tradução de Agustino Belmonte. Revisão por Nair de Assis Oliveira e Honório Dalbosco. São Paulo: Paulus, 2002b.
- _____. *A Verdadeira Religião*. Tradução de Nair de Assis Oliveira. Revisão por Honório Dalbosco. São Paulo: Paulus, 2002c.
- _____. *Comentário literal ao Gênesis*. São Paulo: Paulus, 2005. (Patrística, 21).
- _____. *Confissões*. 2. ed. Tradução de Maria Luiza Amarante. Revisão de Hinório Dalbosco. São Paulo: Paulus, 1997.
- _____. *O livre-arbítrio*. Tradução, organização, introdução e notas de Nair de Assis Oliveira. Revisão de Honório Dalbosco. São Paulo: Paulus, 1995. p. 354-430.
- AGUSTÍN, San. *La fe y el Símbolo de los Apóstoles*. In: _____. *Obras completas de San Agustín*. Trad., introd. y notas de Claudio Basevi. Madrid: La Editorial Católica/BAC, 1988. v. 29. Edición bilingüe.
- ALTANER, B.; STUIBER, A. *Patrologia* : vida e doutrina dos padres da igreja. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 1972.
- AMEAL, João. *São Tomás de Aquino*. 3. ed. Porto: Livraria Tavares Martins, 1947.
- AMOSSY, Ruth. O *ethos* na análise do discurso de Dominique Maingueneau In: _____. (Org.). *Imagens de si no discurso: a construção do ethos*. São Paulo: Contexto, 2005a. p. 16-17.
- ARANTES, Poliana Coeli Costa. *Recepção e análise do discurso: pontos possíveis de articulação*. In: *XVIII Congresso Nacional de Linguística e Filologia Linguística Textual e Pragmática*. Rio de Janeiro: CIEFIL, 2014.

ARELLANO, Ignacio. *Historia del Teatro Español del Siglo XVII*. 4. ed. Madrid: Cátedra, 2008.

ARENDET, Hannah. *O conceito de amor em Santo Agostinho*. Porto: Instituto Piaget, 1997.

ARISTÓTELES. *Retórica*. Tradução de Marcelo Silvano Madeira. São Paulo: Rideel, 2007.

_____. *Ética a Nicômaco*. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim da versão inglesa de W. D. Ross In: *Os Pensadores*. São Paulo: Nova Cultural, 1973, v.4.

ARTEAGA NATIVIDAD, Rodolfo. *La creación en los comentarios de San Agustín al Génesis*. 2. ed. Zaragoza: M. R. M., 1993. (Monografías de la revista "Mayéutica", 2).

AUKSI, Peter. *Christian plain style: the evolution of a spiritual ideal*. Montreal: MacGill-Queen's University Press, 1995.

BALTHASAR, H. Von. *Teologia da história: compreensões e pensamentos filosóficos*. 5. ed. São Paulo: Fonte, 2005.

BARROS-BRISSEL, Fernanda Otoni de. Genealogia do conceito de periculosidade. *Responsabilidades*, Belo Horizonte, v. 1, n. 1, p. 37-52, mar./ago. 2011.

BELLEI, Ricardo J.; BUZINARO, Délcio Marques. *O livre-arbítrio e o mal em Santo Agostinho*. In: COSTA, Ricardo da (Coord.). *Mirabilia 11. Tempo e Eternidade na Idade Média*. Publicado em: 04 fev. 2010. Disponível em: <http://www.revistamirabilia.com/sites/default/files/pdfs/2010_02_04.pdf>. Acesso em: 10 out. 2016.

BERARDINELLI, Cleonice (Org.). *Gil Vicente: autos*. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2012.

_____. *Antologia do Teatro de Gil Vicente*. Rio de Janeiro: Grifo Edições, 1971.

BERNARDES, José Augusto. *Sátira e lirismo no Teatro de Gil Vicente*. 2 ed. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2006. v.1, 2.

_____. *Revisões de Gil Vicente*. Coimbra: Angelus Novus, 2003.

_____. *Gil Vicente*. Coimbra: Angelus Novus, 2008.

_____. *História Crítica da Literatura Portuguesa*. v. 2 . Lisboa: Verbo, 2003. p.77-153.

BERNARDO, Carlos Eduardo. *Santo Agostinho: a relação moral com o mundo na ordem do frui aut uti*. *Kínesis*, v. 5, n. 09, p. 26-34jul., 2013.

BLACKBURN, Simon. *Dicionário Oxford de filosofia*. Trad. Danilo Marcondes. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.

BOEHNER, Philotheus; GILSON, Etienne. *História Da Filosofia cristã: desde as origens até Nicolau de Cusa*. 7. ed. Tradução de Raimundo Vier. Petrópolis: Vozes, 2000.

BONELLI, Marco Antonio Gusmão. *A liberdade cristã em Santo Agostinho e Juan Luis Segundo: confronto entre duas visões da liberdade e suas implicações para a vida cristã nos dias de hoje*. 2008. Tese (Doutorado) - Departamento de Teologia. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2008.

BRANDÃO, Bernardo G. S. L. A união da alma e do intelecto na filosofia de Plotino. *Kriterion- Revista de Filosofia*, Belo Horizonte, v. 48, n. 116, p. 481-491, dez. 2007.

BRUM, Elaine. Limites da linguagem: uma história em que faltam cada vez mais palavras. *El País*. 04 ago. 2014. Disponível em: <http://brasil.elpais.com/brasil/2014/08/04/opinion/1407154062_015203.html>. Acesso em: 28 jan. 2017.

CABRERA, Julio. *O cinema pensa: uma introdução à filosofia através dos filmes*. Rio de Janeiro: Rocco, 2006.

CÂMARA, J. B. *Apontamentos de História Eclesiástica*. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1957.

CANÇÃO NOVA. *Formação: o que é a divina providência?* Disponível em: <<http://formacao.cancaonova.com/igreja/doutrina/o-que-e-a-divina-providencia/>>. Acesso em: 28 jan. 2017.

CAPANAGA, Victorino. Introducción general. In: *Obras completas de San Agustín*. Madrid: B.A.C., 2004. BAC Normal, volume 10; Coleção Obras completas, 1), p. 1-292.

CAPITANIO, Caryne Abbade; COSTA, Larissa Camargo; ALVIM, Rafael da Silva; HOGEMANN, Edna Raquel. *Ética e moral em Santo Agostinho: uma análise da deontologia agostiniana com fulcro em três célebres obras do autor - Confissões, Livre-Arbítrio e Cidade de Deus*. *Revista Quaestio Iuris*, v. 5, n. 1, p. 124-143, 2011.

CARVALHO, Olavo de. *A nova ciência da política*. *Revista Primeira Leitura*, v. 45, n.3, 2005.

CHAGAS, José Soares das. *O mal no mundo: breve abordagem filosófica com enfoque em Santo agostinho e Spinoza*. In: *Simpósio acadêmico UFT*, 2016. Disponível em: <<https://sistemas.uft.edu.br/periodicos/index.php/perspectivas/article/view/1207/8440>>. Acesso em: 18 ago. 2017

CHARAUDEAU, P. *Discurso político*. Tradução de Angela M. S. Corrêa. São Paulo: Contexto, 2006.

CHARAUDEAU, P. *Langage et discours*. Paris: Hachette, 1983.

CHAUÍ, Marilena. *Convite à filosofia*. São Paulo: Ática, 2000.

CHAUQUI, Tomás A. La Ciudad de Dios de Agustín de Hipona: selección de textos políticos. *Estudios Públicos*, n. 99, p. 273-390.

CICERÓN. *Pour T. Annus Milon*. (Texte établi et traduit par A. Boulanger). Paris: Les Belles Lettres, 1999.

_____. *Pro Milone de Cicerón*. (Présenté par A.M.Guillemin). Paris: Hachette, 1938.

_____. *De l'invention* (Texte établi et traduit par G. Achard). Paris: Les Belles Lettres, 1994.

_____. *Sobre el orador* (introducción, traducción y notas de José Javier Iso). Madrid: Editorial Gredos, 2002.

CINTRA, Maria Adelaide Valle. *Livro de Solilóquio*, cód. Alcob. CCLXXIII/198, ed. Lisboa: Instituto de Alta Cultura, 1957.

CONCEIÇÃO, Gilmar Henrique da. Santo Agostinho e a política: elementos introdutórios. In: *Simpósio Acadêmico Unioeste*, 2007. Disponível em: <<http://www.unioeste.br/cursos/cascavel/pedagogia/eventos/2007/Simp%C3%B3sio>>. Acesso em: 03 out. 2016.

CORETH, Emerich. *Qué es el hombre?* Esquema de una antropología filosófica. Barcelona: Herder, 1991.

CORRADIN, Flávia Maria. Auto da alma: Santo Agostinho mestre de cerimônia do livre-arbítrio? *Todas as Musas*, ano 1, n. 2, jan.-jul. 2010.

CORACINI, M. J. *Um fazer persuasivo: o discurso subjetivo da Ciência*. Campinas: Pontes, 1991.

COSTA, Marcos Roberto Nunes. *O problema do mal na polêmica antimaniquêia de Santo Agostinho*. Porto Alegre: EDIPUCRS/ UNICAP, 2002.

COSTA, Marcos Roberto Nunes. *Santo Agostinho: um gênio intelectual a serviço da fé*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999. 216p.

CRISTIANI, M. *Breve História das Heresias*. 4. ed. São Paulo: Flamboyant, 1962.

CRUBELLATE, João Marcelo. O itinerário da vontade na antropologia de Santo Agostinho. *Acta Scientiarum. Human and Social Sciences*. Maringá, v. 33, n. 2, p. 173-178, 2011.

DA CUNHA, Carlos M. F. A história literária e a "invenção da tradição". *Limite: Revista de Estudos Portugueses e de la Lusofonia*, n. 2, p. 97-114, 2008.

DODARO, Robert. La Iglesia y el Estado: la jurisdicción civil del obispo. In: FITZGERALD, Allan D. (Dir). *Diccionario de San Agustín*. Trad. de Constantino Ruiz-Garrido. Bugos: Monte Carmelo, 2001. p. 674-677.

ESCOSTEGUY, Ana Carolina; JACKS, Nilda. *Comunicação e recepção*. São Paulo: Hacker, 2005.

FIORENZA, F. P.; METZ, J. B. O homem como união de corpo e alma. In: FEINER, J.; LOEHRER, M. (Eds.). *Mysterium Salutis*. Petrópolis: Vozes, 1973. v. II/3, p. 27-72.

FIORIN, José Luiz. *As astúcias da enunciação*. São Paulo: Ática, 1996.

_____. *As astúcias da enunciação: as categorias de pessoa, espaço e tempo*. São Paulo: Ática, 2010.

FLORES, Valdir do Nascimento. *A enunciação e os níveis da análise linguística*. In: *Anais do SITED. Seminário Internacional de Texto, Enunciação e Discurso*. Núcleo de Estudos do Discurso. Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Porto Alegre: SITED/PUC-RS, 2010.

FISCHER, Rosa Maria Bueno. Foucault e a análise do discurso em educação. *Cadernos de Pesquisa*, n. 114, p. 197-223, novembro/ 2001.

FITZ, Francisco Garcia. *Edad Media: guerra e ideologia, justificaciones jurídicas y religiosas*. Madrid: Sílex, 2003.

FOUCAULT, Michel. A escrita de si. In: _____. *O que é um autor?* Lisboa: Edições 70, s/d., p.128-160.

FOURNIER, Marcel. *Marcel Mauss ou a dádiva de si*, 2007. Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/bitstream/handle/123456789/1884/marcel_fournier.pdf?sequence=1>. Acesso em: 28 jan. 2017.

FREITAS, Amanda Lopes de. M.Sc., Universidade Federal de Viçosa, março de 2014. Gênero Moralidade: Uma análise de *Auto da Alma* e *Auto da Barca da Glória*, de Gil Vicente.

FUHRER, Thèrese. Forma y función de los escritos exegéticos de Agustín. In: _____. *Augustinus*. v. 48, 2003, p. 65-82.

FULANETI, Oriana de Nadai. As astúcias d'As astúcias da enunciação. *Bakhtiniana: Revista de Estudos do Discurso*, São Paulo, v. 10, n. 3, p. 46-62, dez. 2015.

GALVÃO, Antônio Mesquita. *A questão do mal e da liberdade segundo Santo Agostinho (SERMO CVII)*. Publicado em: 13 dez. 2010. Disponível em: <<http://www.recantodasletras.com.br/artigos/2669175>>. Acesso em: 28 jan. 2017.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. *Platão, acho, estava doente*. *Kléos*, n. 4, p: 89-95, 2000. Universidade de Campinas - Unicamp.

GARETH, M. B. *Santo Agostinho: a vida e as ideias de um filósofo adiante de seu tempo*. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

GEISLER, Norman L. *A inerrância da Bíblia: uma sólida defesa da infalibilidade das Escrituras*. São Paulo: Vida, 2003.

GILSON, E. *História da filosofia cristã*. Petrópolis: Vozes, 2008.

- GILSON, Etienne. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. Tradução de Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. 7. ed. São Paulo: Discurso Editorial; Paulus, 2006.
- GOERGEN, Pedro. *Educação e valores no mundo contemporâneo*. *Educação e Sociedade*, Campinas, v. 26, n. 92 especial, p. 983-1011, out. 2005.
- GOMES, C. Folch. *Antologia dos Santos Padres*. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 1979.
- GOMES, Itania Maria Mota. *Efeito e recepção: a interpretação do processo receptivo e duas tradições de investigação sobre os media*. Rio de Janeiro: E-Papers, 2004.
- GUERRA, Rafael Angel Torquemada, et al. *Cadernos Cb Virtual 2*. João Pessoa: Editora Universitária, 2011.
- HABERMAS, J. *A ética da discussão e a questão da verdade*. Tradução de Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- HELLER, A. et al. Uma crise da civilização: os desafios futuros. In: HELLER, A. et al. *A crise dos paradigmas em ciências sociais e os desafios para o século XXI*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2009. p. 13-32.
- HILBERATH, B. Doutrina da graça. In: SCHNEIDER, T. (Ed.). *Manual de dogmática*. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2009. p. 13-49.
- HIPPONENSIS, *Augustinus. Sermo 265/A*. Disponível em: <http://www.augustinus.it/latino/discorsi/discorso_371_testo.htm>. Acesso em: 28 jan. 2017.
- HÜBNER, Haulf. Ponto de Vista. *Wittgenstein ou o fim da filosofia*. Universidade de São Paulo, *Revista Psicologia USP*, 195-198. São Paulo. 1990.
- HUISMAN, D. *Santo Agostinho*. In: DICIONÁRIO DOS FILÓSOFOS. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- JENSEN, Klaus; ROSENGREEN, Karl. *Five traditions in search of the European Journal of Communication Audience*, v. 5, p. 207-238, 1990.
- JUNGSMANN, J. A. *El sacrificio de la Misa*. 4. ed. Madrid: BAC, 1963.
- JÚNIOR, Benjamin Abdala; PASCHOALIN, Maria Aparecida. *História social da literatura portuguesa*. São Paulo: Ática, 1985.
- KANT, I. *Crítica da razão pura e outros textos filosóficos*. São Paulo: Abril Cultural, 1974. (Pensadores).
- _____. *Crítica da razão prática*. Lisboa: Edições 70, 1984.
- _____. *Textos seletos*. 7. ed. Petrópolis: Vozes, 2011.
- _____. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Tradução de Paulo Quintela. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

KIRWAN, Christopher. Augustine's Philosophy of Language. In: *The Cambridge Companion to Augustine*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

LADARIA, L. O homem criado à imagem de Deus. In: SESBOÜÉ, B. (Dir.). *História dos dogmas: o homem e sua salvação: séc. V-XVII*. São Paulo: Loyola, 2003. v. 2, p. 87-132.

L'ESTOILE, Benoit de; NEIBURG, Federico; SYGAUD, Ligia. Antropologia, impérios e estados nacionais: uma abordagem comparativa. In: L'ESTOILE, Benoit de; NEIBURG, Federico; SYGAUD, Ligia. (Org.). *Antropologia, império e estados nacionais*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2002. p. 9-37.

LE GOFF, Jacques. *Uma Longa Idade Média*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

LEMOES, Carolina Teles. Religião e sociedade: a eterna busca de sentido. In: LAGO, Lorenzo; REIMER, Haroldo; SILVA, Valmor da (Org.). *O Sagrado e as construções de mundo: roteiro para aulas de introdução à teologia na universidade*. Goiânia – Taguatinga: UCG – Universa, 2004, p. 129-142.

LIMA, Raimundo de. O Maniqueísmo: o Bem, o Mal e seus efeitos ontem e hoje. *Revista Espaço Acadêmico*, São Paulo, ano 1, n. 7, 2001.

LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Escritos de filosofia IV: Introdução à Ética Filosófica* 1. 2. ed.. São Paulo: Loyola, 2002.

LÖSSL, J. *De peccatorum meritis et remissione y De spiritu et littera: su dependencia respecto a De libero arbitrio y a De diversis quaestionibus ad Simplicianum*. 17. ed. In: *Augustinus*, v. 45, 2000. p. 109-146.

LOPES, Óscar; SARAIVA, António José; NEVES, Leonor Curado. *História da literatura portuguesa*. Porto: Porto editora, 1981.

LAUAND, Jean. (Org.) *Cultura e educação na idade média*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

LAUAND, Jean. *Dois Sermões de Agostinho: estudo introdutório*. Disponível em: <http://www.hottopos.com/mp5/agostinho.htm#_ftn7>. Acesso em: 28 jan. 2017.

LAUSBERG, Heinrich. *Elementos de retórica literária*. 5. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2004.

MAINGUENEAU, Dominique. *Pragmatique pour le discours littéraire*. Paris: Colin, 2005.

_____. A noção de ethos discursivo. In: MOTTA, A. R.; SALGADO, L. (Org.). *Ethos discursivo*. São Paulo: Contexto, 2008 a. p.11-29.

_____. *Cenas da enunciação*. Tradução de Sírio Possenti, Maria Cecília Pérez de Souza-e-Silva, Néelson de Barros da Costa et all. São Paulo: Criar Edições, 2008b.

_____. *Discurso literário*. Tradução de Adail Sobral. São Paulo: Contexto, 2006.

MAINGUENEAU, Dominique. *Ethos, cenografia e incorporação*. In: AMOSSY, Ruth. *Imagens de si no discurso: a construção do ethos*. São Paulo: Contexto, 2005. p. 68-92.

_____. *Análise de textos de comunicação*. Tradução de Cecília Pérez de Souza-e-Silva e Décio Rocha. São Paulo: Cortez, 2001.

_____. *Novas tendências em análise do discurso*. Tradução de Freda Indursky. 3. ed. Campinas: UNICAMP, 1997.

MARCONDES, Danilo. *Textos básicos de linguagem: de Platão a Foucault*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.

MARCONDES, Danilo. *Iniciação à história da filosofia: dos pré socráticos a Wittgenstein*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

MARCOS, Evaristo; BRANCO, Judikael Castelo. Wolfhart Pannenberg, para a “fundamentação cristológica de uma antropologia cristã”. *Kairós - Revista Acadêmica da Prainha*, ano 7, v. 1, jan./jun. 2010.

MARI, H.; MACHADO, I. L. (Eds.). *Análise do discurso: fundamentos e práticas*. Belo Horizonte: NAD-FALE-UFMG, 2003.

MARSELHA, Joel Santos de. *A linguagem e seus limites: pensamento extemporâneo – filosofia a qualquer tempo*. Publicado em: 06 fev. 2011. Disponível em: <<http://pensamentoextemporaneo.com.br/?p=1308>>. Acesso em: 28 jan. 2017.

MARTÍN-BARBERO, Jesús. *De los medios a las mediaciones: comunicación, cultura y hegemonía*. Barcelona: Gustavo Gili, 1987.

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

MALEVAL, Maria do Amparo Tavares. Gil Vicente. In: MOISÉS, Massaud (Org.). *A literatura portuguesa em perspectiva: trovadorismo / humanismo*. v 1. São Paulo: Atlas, 1992.

_____. *A retórica antiga e a prédica medieval*. In: ATAS DO I ENCONTRO REGIONAL DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ESTUDOS MEDIEVAIS. Rio de Janeiro: HP Comunicação, 2006.

MAY, James M. *Trials of character: the eloquence of ciceronian ethos*. Chapel Hill; London: North Carolina Press, 1988.

MAZIÈRE, F. *L'Analyse du discours*. Paris: P.U.F., 2005.

MEER, F. van der. *San Agustín: sermones*. Madrid: BAC, 1985.

MONDIN, Battista. *Curso de filosofia: os filósofos do ocidente*. 10. ed. Tradução: Bênoni Lemos. Revisão: João Bosco de Lavor Medeiros. São Paulo: Paulus, 2008. v.11, p. 135-150.

MORAIS, Ana Paiva. O sujeito de si no discurso medieval - em torno do solilóquio (de Santo Agostinho ao Roman de Tristan de Thomas D'Angleterre). *Cadernos do Ceil, Revista Multidisciplinar de Estudos sobre o Imaginário*, n. 1, 2011, Narrativas e Mediação, p. 41-52.

MORIN, Edgar. *Os sete saberes para a educação do futuro*. Lisboa: Instituto Piaget, 2002.

MOSER, Fernando de Mello. Liturgia e iconografia na interpretação do auto da alma. *Revista de Letras de Lisboa*, Lisboa, 3. série, n. 6, 1962, pp. 80—112.

MUNDO DOS FILÓSOFOS. *O Neoplatonismo*. Disponível em: <<http://www.mundodosfilosofos.com.br/neoplatonismo.htm>>. Acesso em: 28 jan. 2017.

NALINI, José Renato. *Ética geral e profissional*. 4. ed. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2004.

NAVARRO, Pedro. O pesquisador da mídia: entre a “aventura do discurso” e os desafios do dispositivo de interpretação da AD. In: NAVARRO, Pedro. (Org.). *Estudos do texto e do discurso: mapeando conceitos e métodos*. São Carlos: Claraluz, 2006, p. 67-92.

NEVES, Maria Helena de Moura. Resenha: *As astúcias da enunciação*. *Filologia e Lingüística Portuguesa*, n. 2, p. 227-231, 1998.

NODARI, Paulo César. A busca de deus nos solilóquios de Agostinho. *Teocomunicação*, Porto Alegre, v. 41, n. 1, p. 150-168, jan./jun. 2011.

NOVAES, Moacyr. O Exame da temporalidade humana em Agostinho. *Cadernos da Cepame*, v. 1, p.29-41 mar-jun. 2012.

OLIVEIRA, Renato Alves de. Da relação corpo-alma à mente-cérebro: a antropologia cristã e as novas antropologias. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 46, n. 129, p. 215-245, maio./ago. 2014.

ORLANDI, Eni Puccinelli. *Análise de discurso: princípios e procedimentos*. 6. ed. Campinas, SP: Pontes, 2005.

PANNENBERG, W. *Filosofia e teologia: compreensões, interações e desafios*. São Paulo: Paulinas, 2008.

PEGORARO, Olinto. *Ética dos maiores mestres através da história*. Petrópolis: Vozes, 2006.

PELBART, Peter Pál. *Da clausura do fora ao fora da clausura*. Brasília: Brasiliense, 1989. (Coleção Loucura e Desrazão).

PEREZ, Léa Freitas. Sincretismo religioso e nomadismo cultural na sociedade contemporânea. In: NETO, Antônio Fausto; PINTO, José Milton (Org.). *O indivíduo e as mídias: ensaios sobre comunicação, arte e sociedade no mundo contemporâneo*. Rio de Janeiro: Diadorim, 2006. p. 123-128.

PERUZZO JÚNIOR, Léo. Os limites da linguagem: a conexão entre pensamento e realidade em Ludwig Wittgenstein. In: *V Congresso Nacional de Filosofia Contemporânea: Mente, Cognição e Linguagem*, 2007.

PESSANHA, J. A. *Os pensadores: Santo Agostinho*. Tradução e revisão de OLIVEIRA SANTOS, S. J.; AMBRÓSIO DE PINA, S. J. São Paulo: Zara, 1999.

PINHEIRO, Luiz Antônio. *Santo Agostinho, primeiro homem moderno!* Publicado em: 22 mar. 2014. Disponível em: <<http://www.epsa.com.br/noticias/ler/124/santo-agostinho-primeiro-homem-moderno>>. Acesso em: 10 out. 2016.

PIRATELI, Marcos Roberto. O conceito de homem em Santo Agostinho. FAFIPA/Faculdade Maringá. In: *VIII Jornada de Estudos Antigos e Medievais. I Jornada Internacional de Estudos Antigos e Medievais. O conhecimento do Homem e da Natureza nos Clássicos*. Maringá: FAFIPA/Faculdade Maringá, 2009.

PITZ, Anderson. *Tema 4: A definição de sacramento*. Publicado em: fev. 2014. Disponível em: <<http://nocoescatolicas.blogspot.com.br/2014/02/tema-3-definicao-de-sacramento.html>>. Acesso em: 28 jan. 2017.

PORTAL ESTUDANTE DE FILOSOFIA. *Santo Agostinho*. Disponível em: <<http://www.estudantedefilosofia.com.br/filosofos/santoagostinho.php>>. Acesso em: 28 jan. 2017.

PRAAT, Oscar de. *Gil Vicente* (notas e comentários). 2. ed., Lisboa, Livraria Clássica Editora, 1970

REALI, Giovanni; ANTISERI, Dario. *História da Filosofia: Patrística e Escolástica*. 2. ed. Tradução de Ivo Storniolo. Revisão de Zolferino Tonon. São Paulo: Paulus, 2004.

REINARES, Tirso Alesanco. *Filosofía de San Agustín: síntesis de su pensamiento*. Madrid: Editorial AVGVSTINVS, 2004. (Coleção Biblioteca Agustiniana, 2).

REIS, Luciana Barbosa. *Mecanismos de persuasão no Auto da Alma e da Feira*. 2008. 95 f. Dissertação (Mestrado em Literatura Portuguesa) – Instituto de Letras, Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2008.

_____. *Retórica e religiosidade em cena: as moralidades de Gil Vicente*. 2013. 151f. Tese (Doutorado em Literatura Portuguesa) – Instituto de Letras, Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2013.

RIBEIRO, Jeferson Silva; REIS, Jaime Estevão dos. A guerra na visão de santo Agostinho. In: *Anais da Jornada de Estudos Antigos e Medievais*, 2012. Disponível em: <<http://www.ppe.uem.br/jeam/anais/2012/pdf/po/p-09.pdf>>. Acesso em: 03 out. 2016.

ROSA, José M. Silva. *As Confissões de S. Agostinho – Retóricas da Fé*. Lusofia Press, 2007. UNIVERSIDAD POPULAR. Homilética. Disponível em: <<http://www.unipop.galeon.com/productos1817344.html>>. Acesso em: 07 fev. 2017.

RUBENICH, Alexandre. O sentido originário da verdade: Heidegger com Aristóteles. *Controvérsia* (UNISINOS), São Leopoldo, v. 5, n. 1, p. 32-41, jan./abr. 2009.

SANTOS, Nailson Gonçalves dos. Antropologia agostiniana: o homem em direção a Deus. *Revista Pandora Brasil*, São Paulo, ano 8, v. 23, n. 40, p. 137-145, mar. 2012.

SAYÃO, Luiz. *O problema do mal no antigo testamento*. São Paulo: Hagnos, 2012, 160 p.

SCHIAVO, Luigi. Conceitos e interpretações da religião. In: LAGO, Lorenzo; REIMER, Haroldo; SILVA, Volmor da (Org.). *O Sagrado e as construções de mundo: roteiro para as aulas de introdução à teologia na universidade*, [S.l.: s.n.] 2008. p. 63-78.

SCIACCA, Michele Federico. *O essencial de Santo Agostinho*. Maringá: Instituto Filosófico Arquidiocesano de Maringá, 2003. (Aula Santo Agostinho, 1)

SILVA, Carlos João da Cunha. *Os limites da minha linguagem são os limites do meu mundo?*. Publicado em: 21 ago. 2012. Disponível em: <<http://agoram.blogs.sapo.pt/47071.html>>. Acesso em: 07 fev. 2017.

SILVA, Elaine Luzia da; ROSADO, Leonardo Coelho Corrêa; MELO, Mônica Santos de Souza. Um estudo do ethos discursivo em audiências de conciliação. *Linguagem em (Dis)curso*, Tubarão, SC, v. 12, n. 1, p. 71-98, jan./abr. 2012.

SILVA, Felício Mulinari. Wittgenstein e a arte: é possível expandir os limites da linguagem pela arte? *Linguagens - Revista de Letras, Artes e Comunicação*. Blumenau, v. 5, n. 2, p. 144-152, maio/ago. 2011.

SILVA, Giani David. A análise semiolinguística do discurso de informação midiático, 2010. Disponível em: <[https://www.unilestemg.br/kaleidoscopio/artigos/volume1/A%20analise%20semiologuistica%20do%20discurso%20de%20informacao%20midiatico%20\(SILVA\).pdf](https://www.unilestemg.br/kaleidoscopio/artigos/volume1/A%20analise%20semiologuistica%20do%20discurso%20de%20informacao%20midiatico%20(SILVA).pdf)>. Acesso em: 07 fev. 2017.

SILVA, Nilo Cesar Batista da. *Agostinho de Hipona: de passionibus animae um estudo sobre o desejo*. 2013. Tese (Doutorado) - Faculdade de Letras, Universidade do Porto. Porto: FLUP, 2013.

SILVEIRA, Elisabeth Santos da. *Relevância em narrativas orais*. 2010. Tese (Doutorado em Linguística) - Universidade Federal do Rio de Janeiro, Faculdade de Letras, Rio de Janeiro, 2010.

SIQUEIRA, Euler David. *Antropologia: uma introdução*. Sistema de Universidade Aberta do Brasil. 6. ed., completa e revisada. Brasília: Editora da UAB, 2013. Disponível em: <https://admpub.files.wordpress.com/2013/06/antropologia_completo_revisado.pdf>. Acesso em: 09 out. 2016.

SOUZA, M.; MELO, J. J. Pereira. *A educação em Santo Agostinho: processo de interiorização na busca pelo conhecimento*. Publicado em: 05 abr. 2012. Disponível em: <http://www.pucpr.br/eventos/educere/educere2009/anais/pdf/1937_1302.pdf> Acesso em: 02 out. 2016.

SPINA, Segismundo. Introdução. In: VICENTE, Gil. *O velho da horta. Auto da barca do inferno. A farsa de Inês Pereira*. São Paulo: Brasiliense, 1965.

SPROUL JÚNIOR., R. C. *O que é pietismo?: doutrina e teologia*. Publicado em: 05 set. 2012. Disponível em: <<http://monergismo.com/rcspro>>. Acesso em: 09 out. 2016.

STERN, David. *Wittgenstein - Philosophical investigations: an introduction*. Cambridge: Cambridge U.P., 2004.

STREFLING, S. R. *A Atualidade das Confissões de Santo Agostinho*. Publicado em: 05 abr. 2012. Disponível em: <<http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/>>. Acesso em: 02 out. 2016.

SUPER INTERESSANTE. *Os limites da minha linguagem são os limites do meu mundo, Wittgenstein*. Publicado em: 29 out. 2015. Disponível em: <<http://super.abril.com.br/ideias/os-limites-da-minha-linguagem-sao-os-limites-do-meu-mundo-wittgenstein/>>. Acesso em: 07 fev. 2017.

TAURISANO, Ricardo Reali. *O enigma do espelho: a retórica do silêncio nas Confissões de Agostinho de Hipona*. Monografia (Pós-Graduação). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. São Paulo, 2014.

TAYLOR, Charles. *As fontes do self: a construção da identidade moderna*. São Paulo: Loyola, 1997. p. 174 - 198.

TEYSSIER, Paul. *Gil Vicente – o autor e a obra*. Lisboa: Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, 1982.

TOMÁS DE AQUINO. *Os pensadores*. 2. ed., São Paulo, Abril Cultural, 1979.

VARGAS, Walterson José. A Forma e a Função do Gênero Literário em Santo Agostinho, Especialmente do Gênero Homilético nos “*Iohannis Evangelium Tractatus*”. *Revista de Cultura Teológica*, v. 16, n. 63, abr./jun. 2008, p. 149-171.

VAZ, Aline Tabosa. *A visão de Santo Agostinho sobre o tempo*. Universidade Federal de Mato Grosso. Instituto de Ciências Humanas e Sociais. Departamento de Filosofia. Cuiabá: UFMT, ICHS, 2009.

VINE, W. E. *Dicionário Vine: o significado exegético e expositivo das palavras do Antigo e do Novo Testamento*. Tradução de Luís Aron de Macedo. Rio de Janeiro: CPAD, 2002.

VICENTE, Gil. *Obras completas* (prefácio e notas de Marques Braga). Lisboa: Sá da Costa, 1942, v. 2.

VOLOSHINOV, V. N.; BAKHTIN, M. M. *Discurso na vida e discurso na arte (sobre poética sociológica)*. Tradução de Carlos Alberto Faraco e Cristovão Tezza. Freudism, New York. Academic Press, 1976.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Tradução de José Arthur Giannotti. São Paulo: Companhia Editor Nacional / Editora da Universidade de São Paulo, 1968.

WISSE, Jakob. *Ethos and pathos from Aristotle to Cicero*. Amsterdam: Adolf M. Hakkert - Publisher, 1989.

ZINGANO, Marco. *Estudo de ética antiga*. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2009.