

Recebido em out. 2009
Aprovado em jan. 2010

Kalagatos - REVISTA DE FILOSOFIA. FORTALEZA, CE, v. 7 n. 14, VERÃO 2010

SOBRE A PALAVRA CRIADORA DE DEUS E O CARÁTER INCONTÁVEL DOS NOMES PRÓPRIOS

WALTER GOMIDE *

RESUMO

Como a linguagem humana pode recuperar a linguagem de Deus? Para sustentar o universo, o Criador usa uma quantidade infinita de nomes próprios. De acordo com a tradição bíblica, como exemplificada por Santo Agostinho e Gershom Scholem, o universo foi criado por um ato de fala. Tal ato profere, no mínimo, um número incontável de nomes próprios – os nomes que designam os pontos de espaço. Entretanto, a linguagem humana, estritamente finita, pode ser similar à linguagem divina, uma vez que possui a dimensão simbólica – o uso do nome não como uma referência unívoca, mas como um termo equívoco.

PALAVRAS-CHAVE

Linguagem. Deus. Santo Agostinho. Scholem. Contável. Símbolo.

* Doutor em Filosofia pela PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO DE JANEIRO. Dedicou-se à filosofia da matemática, em especial à teoria dos números transfinitos de Georg Cantor. Também tem interesse em filosofia da música (a relação entre a narrativa musical e o tempo). Desde agosto de 2008, professor adjunto I do DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA DA UNIVERSIDADE FEDERAL DE MATO GROSSO.

ABSTRACT

How the human language would recuperate God's language? To sustaining the universe, the Creator uses an infinite amount of proper names. Accordingly to the biblical tradition, as exemplified by Saint Augustin and Gershom Scholem, the universe was created by an act of utterance. Such act utters, at least, an uncountable number of proper names – the names that designate the points of space. But the human language, strictly finite, could be similar to the divine language, since it has the symbolic dimension – the use of the name not as a univocal reference, but as an equivocal term.

KEYWORDS

Language. God. Saint Augustin. Scholem. Uncountable. Symbol.

Em suas *Confissões*, Santo Agostinho nos diz o seguinte:

De que modo, porém, criastes o céu e a terra, e qual foi a máquina de que Vos servistes para esta obra tão imensa, se não procedestes como o artífice que forma o corpo de um outro corpo, impondo-lhe, segundo a concepção de sua mente vigorosa, a imaginação que vê em si mesma, com os olhos do espírito? De onde lhe viria este poder, se Vós lhe não tivésseis criado a imaginação?

O artífice impõe a forma à matéria – a qual já existia e já a continha – isto é, à terra, ou à pedra, ou à madeira ou ao ouro ou a qualquer coisa material [...] Fizestes ao artífice o corpo, fizestes-lhe a alma com que impera aos membros. Criastes a matéria com que fabrica os objetos, a inspiração com que ele concebe a arte e vê internamente o plano que executa no exterior.

Concedeste ao artista os sentidos do corpo, com os quais, servindo-se deles como de intérpretes, transpõe da fantasia para a matéria a figura que deseja realizar. Com eles anuncia ao espírito o que fez, para que este lá dentro pergunte à Verdade – juiz da alma – se a obra foi bem realizada.

Todas estas criaturas Vos louvam como o Criador de tudo. Mas de que modo as fazeis? Como fizestes, meu Deus, o céu e a terra. Sem dúvida, não fizestes o céu e a terra no céu ou na terra, nem no ar ou nas águas, porque também estes pertencem ao céu e à terra. Nem criastes o Universo no Universo, porque, antes de o criardes, não havia espaço onde pudesse existir. Nem tínheis a mão matéria alguma com que modelásseis o céu e a terra. Nesse caso, de onde viria essa matéria com que Vós não criáveis e com a qual

podésseis fabricar alguma coisa? Que criatura existe que não exija a vossa existência?

Portanto, é necessário concluir que falastes, e os seres foram criados. Vós os criastes pela palavra (SANTO AGOSTINHO, *Confissões*, XI, 5).

Na longa citação acima, Santo Agostinho apresenta o argumento pelo qual se demonstra que a criação se fez por meio da palavra. No início, na ausência completa de uma matéria primordial sobre a qual Deus imprimiria o *Mundo*¹, o processo de criação só pode ter sido efetivado pela presença da palavra divina como causa eficiente. Em outras palavras, o argumento agostiniano – expresso com o peculiar tom piedoso do discurso do Doutor da Igreja – aponta que, na hipótese de um *nada* inicial, as coisas só podem vir por força de um ato de fala de Deus; por conseguinte, faz-se necessário que o motor primeiro do surgimento do universo se identifique com a *Voz de Deus*.

Munido da tese de que o Universo se fez pela *Palavra do Criador*, Agostinho passa a se perguntar de que maneira este ato de fala da Divindade se fez. Como reverberou o *som da voz Deus*, se o cenário inicial em que a voz divina teve lugar era o completo nada? Sem um espaço físico em que o ato criador de Deus pudesse se assemelhar a uma propagação acústica, como entender a criação pela palavra?

A fim de decifrar este enigma, Agostinho aponta que a palavra de Deus, *não sendo de natureza física*,

¹ Esta matéria primordial poderia ser a *chora* platônica, substrato primordial sobre o qual o Demiurgo criou o mundo sensível, imprimindo-lhe as formas geométricas ideais de Platão (ver Platão, *Oeuvres Complètes*. Tome X: *Timée – Critias*, [1970]).

não está circunscrita aos limites temporais que determinam qualquer ato de fala; o contexto do qual a elocução de Deus se dá é a *eternidade*. A palavra de Deus ecoa eternamente, criando e sustentando o mundo a cada instante; o som de Deus, misteriosamente, consiste no pilar sobre o qual o mundo físico se apóia. Este ato de fala de Deus – *eterna e continuamente exercido* – consiste no *Verbo de Deus*, causa suprema de toda realidade que existe e que virá a existir. Conforme nos diz Agostinho:

Assim nos convidais a compreender o Verbo, Deus junto de Vós, que sois Deus, o qual é pronunciado por toda a eternidade e no qual tudo é pronunciado eternamente. Nunca se acaba o que estava sendo pronunciado nem se diz outra coisa para dar lugar a que tudo se possa dizer, mas tudo se diz *simultânea e eternamente* [...]

[...] No vosso verbo, porém, nada desaparece, nada se substitui, porque é verdadeiramente eterno e imortal. Por isso, ao verbo que é coeterno convosco, dizeis, ao mesmo tempo e eternamente, tudo que dizeis. E tudo que dizeis que se faça realiza-se! Para Vós não há diferença nenhuma entre o *dizer* e o *criar*. (*idem ibidem*, 7, XI).

Em Deus, o *dizer* e o *criar* se identificam. Sem interferir no mundo de maneira física, como num processo de emanações em que se supõe uma relação de contigüidade entre Deus e o Mundo, o Criador exerce a causalidade que origina o Universo físico por força de um ato de fala; debaixo de cada instante de tempo, há a voz de Deus sustentando o universo, enchendo o mundo com as palavras que servem como *leito* sobre o qual repousa a criação.

A íntima relação que há entre a voz de Deus e a criação é apontada também por Gershom Scholem, um dos teóricos da linguagem mais proeminentes da tradição judaica. Em seu livro *O Nome de Deus*, Scholem nos diz que a criação do Mundo se sustenta no ato de fala primordial de Deus, ressoante desde a eternidade. Por meio do som da palavra de Deus, o Universo se estruturou; mediante a palavra audível do Criador, fez-se o mundo como uma estrutura inteligível. Entretanto, contrariamente a Santo Agostinho, *para quem a palavra de Deus não se manifestou física ou acusticamente*, em Scholem existe a presença do fenômeno audível da infinitude de Deus: em sua expressão verbal, o Criador deixa-se ouvir e, ao fazê-lo, oferece-se como fundamento do Mundo; a voz que sustenta o universo, segundo a tradição cabalística referendada por Scholem, é o próprio Deus feito som.

Scholem enfatiza que a tradição judaica, por conta de sua tradição escrita e oral, considera que a linguagem, *expressão sensível da voz de Deus sobre a qual a Criação se sustenta*, tem uma dimensão essencialmente mística, afastando-se, por conseguinte, de uma dimensão puramente informativa e instrumental (SCHOLEM, *ibid*, p.60). Scholem nos diz que, perpassando a argumentação cabalística a favor de uma compreensão mística da linguagem, há três temas que ocupam um lugar destacado. Dos três temas, o primeiro é o que diretamente vai nos inspirar no decorrer deste artigo. Conforme Scholem:

A concepção que criação e revelação são ambas, principal e essencialmente, auto-representações de

Deus ele mesmo, na qual, como uma conseqüência e em consonância com a natureza infinita da divindade, certas instâncias do divino são introduzidas, as quais só podem ser comunicadas em termos de símbolos [que se encontram] no finito âmbito das coisas criadas. Um fator diretamente associado com isto é a concepção posterior que a [*linguagem é a essência do universo*] (SCHOLEM, *ibid*, p. 63).

Os outros temas apontam para o papel central do nome de Deus como origem metafísica das linguagens e à relação dialética entre mágica e mística na *teoria dos nomes de Deus*. Os três temas citados por Scholem servem como evidência, por assim dizer, de que a linguagem, como sinônimo do que é dito pela voz divina no ato criador, é muito mais que um instrumento de ordenação conceitual da realidade, ordenamento este ao qual cabe atribuir uma função epistemológica, ou reflexiva da ordem lógica ou matemática sob a qual o mundo físico se mostra. Sem dúvida, o ordenamento da realidade por meio de conceitos – expressos lingüisticamente sob a forma de “predicados” – subordinados às leis da lógica ou do entendimento é a condição necessária pela qual *a razão humana pode gerar conhecimento consistente desta mesma realidade*. Sem uma linguagem repleta de relações conceituais, por meio das quais o que é diverso pode ser reunido – ou, em outras palavras, através de que o que é singular, com todas as especificidades, pode ser sintetizado no múltiplo –, o conhecimento torna-se tarefa vã. Para que o homem possa dispor os dados de mundo de forma unificada, torna-se fundamental o intermédio do conceito. Por

consequente, se a intenção humana é ordenar a multiplicidade infinita de dados fenomênicos de tal forma a obter uma *síntese* do diverso no uno, do singular no múltiplo, não há como por de lado a linguagem compreendida como um *universo de relações conceituais*.

A imperiosa necessidade do conceito – *da síntese unificadora*, como fundamento da possibilidade do *conhecer humano* – é salientada também por Kant, em sua *Crítica da Razão Pura*, no apêndice à Dialética Transcendental. Segundo Kant, todo conhecimento do mundo baseia-se em uma gradual passagem do âmbito dos indivíduos ou singularidades para o domínio das *classes destes indivíduos* (espécies), a partir daí sendo gerado o *gênero* (classe de classe de indivíduos). Esta possibilidade de redução do particular no geral se dá por força do papel do *conceito* como este princípio de unificação. Para Kant é preciso:

[...] procurar uma certa unidade sistemática de todos os conceitos empíricos possíveis, na medida em que podem ser derivados de outros mais altos e mais gerais, é uma regra clássica ou princípio lógico, sem o qual não haveria nenhum uso da razão, porque só podemos inferir do geral para o particular, na medida em que tomamos por fundamento as propriedades gerais das coisas, às quais se encontram subordinadas as propriedades particulares (KANT, A 652/ B 680).

Sem a ação unificante do *conceito*, não se verificaria a subordinação do singular no múltiplo. É somente porque tal ação se verifica que o supracitado *princípio lógico dos gêneros* – isto é, a submissão do

que é particular no geral - se mostra como ordenador da ordem fenomênica. Mais ainda: não só a função unificadora do conceito é necessária para a apreensão do mundo como estrutura inteligível, como também o próprio mundo fenomênico, de alguma maneira, por conta de um princípio transcendental de caráter regulador, *permite-se* ser apreendido pela linguagem conceitual; a subordinação do que é dado a nós ao conceito só se faz por conta do pressuposto de que os fenômenos *não são absolutamente diversos entre si*: por um princípio transcendental de caráter regulador, os fenômenos partilham, em um grau que não se determina, de um *parentesco*. Este “parentesco”, *assegurador do caráter análogo entre as coisas*, Kant denomina de *homogeneidade*. Conforme Kant:

Se houvesse tal diversidade entre as coisas que se nos apresentam, não direi quanto à forma (pois aí podem assemelhar-se), mas quanto ao conteúdo, isto é, quanto à diversidade dos seres existentes, que nem o mais penetrante conhecimento humano pudesse encontrar a menor semelhança, comparando uns com os outros (um caso que é bem concebível), a lei lógica dos números não se verificaria, nem sequer um conceito de gênero ou qualquer conceito geral; conseqüentemente, nenhum entendimento, pois que este só desses conceitos se ocupa. O princípio lógico dos gêneros supõe, pois, um princípio transcendental, para poder ser aplicado à natureza (entendendo aqui por natureza só os objectos que nos são dados). Segundo esse mesmo princípio, na diversidade de uma experiência possível deverá supor-se, necessariamente, uma homogeneidade (embora não

possamos determinar *a priori* o seu grau), porque, sem esta, não haveria conceitos possíveis, nem, por conseguinte, experiência possível (*idem ibidem*, A 654/ B 682).

Na citação acima, Kant nos adverte que a possibilidade do conhecimento conceitual do mundo só se dá por intermédio de uma postulada homogeneidade entre as coisas, homogeneidade esta cujo grau é indeterminado *a priori*. Se o entendimento humano pode reunir o que é singular no múltiplo, *sob um conceito*, é porque a razão, de antemão, *plasma* no mundo fenomênico um princípio regulador segundo o qual os objetos, *mesmo que absolutamente singulares e, portanto, diversos essencialmente*, são análogos entre si; como contraponto da singularidade irreduzível ao múltiplo, o entendimento postula uma certa homogeneidade entre os objetos, o que garante e fundamenta o conhecimento do mundo mediante conceitos.

Mas o princípio transcendental da homogeneidade, sede originária da lei lógica dos gêneros, faz-se necessário se estivermos considerando que o acesso ao mundo fenomênico só se efetua por um entendimento que regula as intuições mediante conceitos. A experiência espaço-temporal, ordenada por uma compreensão deste tipo, tem de pressupor a homogeneidade, sob pena de só conseguir se relacionar com o mundo por meio de *nomes próprios*, expressão na linguagem da singularidade, do que é radicalmente único e diverso.

Sem dúvida, a interação epistemológica com o mundo dos fenômenos, baseada em nomes próprios, é muito insatisfatória para um *entendimento humano e*

limitado, posto que a linguagem humana dispõe de uma quantidade relativamente pequena de nomes, para dar conta de um número muito maior de objetos. Além disto, uma relação com o mundo fenomênico que se dá por intermédio de nomes próprios, ao contrário do que ocorre com a interação conceitual, *é de natureza imediata*, isto é, os objetos se mostram não como determinações de gêneros ou de espécies, mas como imediatamente dados como únicos; o nome próprio, *em sua radicalidade*, de maneira oposta ao conceito, pressupõe que haja uma completa intimidade entre o que conhece e o que é conhecido, uma vez que *aponta univocamente para um, e somente um objeto* – o conceito, por sua vez, aponta para muitos simultaneamente, revelando que aquele que conhece não dispõe de uma descrição exaustiva e completa dos objetos com os quais interage, mas, por analogia (a homogeneidade kantiana), adquire uma caracterização parcial e incompleta.

A diferença entre o conhecimento do mundo realizado por conceitos (o entendimento fundamentado na homogeneidade) e uma atividade epistemológica ancorada em nomes próprios nos remete a distinção entre os entendimentos humano e divino do mundo. No seio da tradição judaico-cristã, tal distinção está nitidamente dada na forma de como Deus se relaciona com o mundo: *Deus sustenta o mundo pela palavra*. Mas a palavra divina sobre a qual o Universo se estrutura não é o conceito, posto que o conceito é o artifício de quem só conhece de maneira não exaustiva, de forma mediata; *o conceito pressupõe a ignorância do*

parentesco entre as coisas, isto é, admite que a homogeneidade se manifesta de forma indeterminada, sem se precisar até que ponto os objetos admitem ou não serem vistos como análogos. Por conseguinte, ao postularmos um entendimento que conhece até a exaustão, este tem de fazê-lo mediante nomes próprios. Sob esta perspectiva, o Deus que cria pela palavra não necessita de conceitos para interagir com o mundo; a sua obra ele acessa com a autoridade de Criador, de quem deu *nome* às coisas, estas sendo compreendidas em sua mais absoluta individualidade – para Deus, o conceito é um artifício desnecessário e, por que não, até mesmo *ofensivo* ao seu *status* de causa primeira da criação.

É interessante notar que a interpretação da linguagem como originariamente coincidindo com este *proferimento criador de Deus* nos permite trazer à tona a teoria dos números transfinitos de Cantor², a fim de responder a uma questão de ordem matemática e, ao mesmo tempo, *mística*, até onde isto for possível. Uma vez que a quantidade de nomes próprios que saem de *boca de Deus* deve sustentar toda a realidade criada, *tudo que existe deve ter um nome próprio dado por Deus*. Como já foi visto neste artigo, segundo a tradição bíblica o mundo se fez pela palavra divina: por um

² A teoria dos números transfinitos foi criada pelo matemático alemão Georg Cantor em 1883, a fim de dar conta de inúmeras questões relativas aos conjuntos e aos seus respectivos *tamanhos*. Também a teoria cantoriana dos números transfinitos é de importância capital para a noção de ordem entre os elementos de um conjunto. Quando a teoria dos números transfinitos é utilizada com este fim, ela se denomina teoria ordinal dos números transfinitos (ver CANTOR, [1941] e [1999]).

ato de fala, que ecoa desde a eternidade, a realidade se sustenta. Neste ato de fala divino, pois, todas as criaturas são nomeadas, de uma só vez. A quantidade de nomes próprios, por conseguinte, que é necessária para dar conta de todas as criaturas é, no mínimo, igual à quantidade de pontos que existe no espaço; posto que o espaço também é criado, as suas partes constitutivas mínimas também foram, são e serão *ad semper* nomeadas propriamente por Deus. Ora, é sabido da teoria dos números transfinitos que existe um *contínuo* de pontos do espaço. Se este contínuo for analisado ponto a ponto, cada um tomado em sua singularidade, chegamos à conclusão que há um número, usualmente chamado de *cardinal do contínuo*, que é representativo de *quantos pontos há no espaço*. Obviamente, se há um tal número de pontos, temos de ter um número igual de *nomes próprios* para os pontos do espaço, porquanto cada ponto espacial está nomeado de maneira única. Por conseguinte, o ato de fala inicial de Deus – que repercute incessantemente no tempo -, espalhou pelo mundo, *pelos menos*, um número *contínuo* de nomes próprios; vista como possibilidade mínima de nomeação das coisas criadas, a linguagem de Deus se mostra como necessariamente *contínua*.

Destas considerações, podemos inferir que a linguagem de Deus é completamente não *traduzível* para a linguagem humana. A razão disto se encontra nos próprios pressupostos matemáticos subjacentes à teoria cantoriana. De fato, é um teorema da teoria de Cantor que o cardinal do contínuo, associado aos *nomes dos pontos espaciais*, é maior que qualquer número finito

de nomes. Se dispuséssemos todos os nomes presentes na linguagem humana em uma lista, a lista resultante de todos os nomes usados para denominar o espaço seria muito maior; há muito mais nomes referentes aos pontos geométricos do que a linguagem humana pode conceber. Mesmo que postulamos que a linguagem humana seja infinita, o número que mediria o seu tamanho (denominado por Cantor de \aleph_0 , isto é, o *primeiro Aleph*) seria muito menor que o cardinal do contínuo. Portanto, se tivermos em mão uma linguagem que disponha de um número \aleph_0 de nomes próprios (uma linguagem enumerável), esta linguagem é incapaz de nomear um por um os pontos do espaço; sempre haverá pontos espaciais que não serão nomeados. Mas é justamente por tal razão que a linguagem humana, levando em conta o que foi nomeado por Deus, deve admitir que há um essencial *silêncio*: mesmo considerando que o ato nomeador de Deus se restringiu somente a atribuir nomes próprios aos pontos do espaço, deixando o restante da criação inominada, não há como a linguagem humana, *finita* ou *enumerável* (isto é, de tamanho igual a \aleph_0), nomear um por um os pontos do espaço. Mas é evidente que não só os pontos do espaço receberam nomes da divindade; todo o resto – ou seja, qualquer criatura concebível, *assim como as suas propriedades constitutivas* – é conhecido por Deus exaustivamente e, portanto, é própria e intimamente nomeada por Deus.

Segue-se que a finita ou, se infinita, enumerável linguagem humana simplesmente não é capaz de atribuir nomes próprios ao que se manifesta como

objeto – a infinidade de objetos existentes, a totalidade da criação, só pode ser alcançada, *se muito*, por meio de relações conceituais que, como visto anteriormente, pressupõe a homogeneidade kantiana.

Mas o conhecimento conceitual abre mão da *atitude de intimidade com o objeto, patente no ato de dar nomes próprios*; a possibilidade de acessar o mundo de forma mais originária, mais próxima daquilo que Deus faz como criador (como doador de nomes próprios) só pode ser atualizada, no reino das criaturas, pelo homem que nomeia, *mas declina do convite de conceituar*: ao dar nomes próprios aos objetos, o homem reverencia, rememora, o gesto amoroso do Criador e, neste sentido, situa-se como lugar privilegiado onde Deus se faz como modelo de exercício da linguagem; *ao nomear, o homem se santifica*.

O filósofo Walter Benjamin, amigo pessoal de Gerschom Scholem, nos diz que “a essência lingüística do homem é, pois, o fato de ele designar as coisas.” (BENJAMIN, [1992], p.180).

Ao homem cabe recuperar a nomeação originária de Deus; é no homem que a palavra de Deus encontra uma possibilidade de ser rememorada como palavra criadora – a plena identidade entre palavra e coisa que se pressupõe na criação é parcialmente recuperada pelo exercício humano de nomear.

Mas como, mediante uma linguagem finita ou enumerável, a nomeação original de Deus pode ser minimamente recuperada, posto que no vocabulário divino há, *pelo menos*, um número contínuo de nomes próprios? Para dar conta da nomeação de Deus com

os limites estruturais da linguagem humana, o artifício a ser utilizado é a palavra vista como *símbolo* – cada nome próprio da linguagem humana deve permitir a equivocidade da designação, de tal forma que para cada nome utilizado possamos associar uma quantidade infinita de coisas designadas. Assim, se a linguagem humana for, por hipótese, composta de \aleph_0 nomes próprios, *no uso simbólico dos mesmos não se pressupõe a nomeação como um emparelhamento perfeito entre nomes e objetos*: não se pressupõe que haja uma mesma quantidade de nomes e objetos, de tal forma que, para cada nome, seja associado um único objeto e *vice-versa*. O paralelismo da nomeação, *pedra de toque do ato divino de nomear*, dá lugar aqui a uma relação entre nome e objeto de caráter não-funcional, isto é, o nome não aponta *unicamente* um objeto, mas, na qualidade de *imagem errante*, pode apontar vários ao mesmo tempo. De fato, a dimensão simbólica da linguagem é o que permite trazer à tona o seu caráter místico, por meio do qual a mesma linguagem se mostra como não sendo essencialmente informativa ou conceitual. Segundo Scholem “o que exatamente é este ‘segredo’ ou dimensão ‘recôndita’ da linguagem, sobre cuja existência os místicos de todos os tempos estão unanimemente de acordo? [...]. A resposta é, sem nenhuma hesitação, a seguinte: é a natureza simbólica da linguagem que define tal dimensão [recôndita]” (SCHOLEM, *Op.cit*, p.60-61).

Por conseguinte, a palavra humana se volta à linguagem original de Deus, composta de infinitos nomes próprios, quando redimensionada à sua

natureza simbólica. Sob tal enfoque, a palavra humana é esvaziada de sua natureza conceitual e, cada termo utilizado, é uma nomeação própria, feita de forma *pluridirecional*, equívoca; e é esta equivocidade plasmada no símbolo que possibilita que algo da linguagem do Criador possa ser parcialmente posta em evidência.

Havendo na linguagem humana uma quantidade finita ou enumerável de nomes próprios, podemos conceber que cada nome próprio se refere ao objeto nomeado de forma equívoca, isto é, podemos colocar de lado o paralelismo pressuposto em uma nomeação *perfeita*. O resultado é um aumento significativo na capacidade humana de nomear; da atribuição enumerável de nomes, passamos a um contínuo de objetos *equivocamente* denotados pelo nome; o símbolo, portanto, torna-se necessário para que a linguagem humana possa refletir a potência nomeadora de Deus, potência esta que sustenta o mundo na intimidade imediata entre Criador e criaturas: *os nomes próprios* que estão plasmados no universo e que saíram diretamente da *Voz divina*.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BENJAMIN, W. *Sobre a Linguagem em Geral e a Linguagem Humana*. Ed. Relógio D'Água, Lisboa, [1992].

CANTOR, G. “Beiträge zur Begründung der Transfiniten Mengelehre”. *Contributions to the Founding of the Transfinite Numbers I*”. Dover Publications, New York, [1941].

_____. Cantor's *Grundlagen*. IN: EWALD, W, ed. *From Kant to Hilbert. A Source Book in the Foundations of Mathematics*. Volume I. Clarendon Press, Oxford, [1999].

KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Mourujão. Introdução e notas de Alexandre Fradique Mourujão. Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, [1966?].

PLATÃO. *Oeuvres Complètes*. Tome X: *Timée – Critias*. Texte établi et traduit par Albert Rivaud. Société d'Édition *Les Belles Lettres*. Paris, [1970].

SANTO AGOSTINHO. *Confissões*. Col. “Os Pensadores”. Tradução de J. Oliveira Santos, S. J., e Ambrósio de Pina, S. J. Nova Cultural, São Paulo, [2000].

SCHOLEM, G. *The Name of God and the Linguistic Theory of Kabbala*. Translated by Simon Pleasance. Offprint DIOGENES, [1970].