



UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ
INSTITUTO DE CULTURA E ARTE
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

FRANCISCO LEONARDO BRITO DE OLIVEIRA LOPES

**A CONCEPÇÃO DE LINGUAGEM NO *DE MAGISTRO* DE AGOSTINHO DE
HIPONA**

FORTALEZA

2022

FRANCISCO LEONARDO BRITO DE OLIVEIRA LOPES

A CONCEPÇÃO DE LINGUAGEM NO *DE MAGISTRO* DE AGOSTINHO DE HIPONA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará (UFC), como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia. Linha de Pesquisa: Filosofia da Linguagem e Conhecimento.

Orientador: Prof. Dr. José Carlos Silva de Almeida.

FORTALEZA

2022

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação
Universidade Federal do Ceará
Biblioteca Universitária

Gerada automaticamente pelo módulo Catalog, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

L852c Lopes, Francisco Leonardo Brito de Oliveira.
A concepção de linguagem no De Magistro de Agostinho de Hipona / Francisco Leonardo Brito de Oliveira Lopes. – 2022.
90 f.

Dissertação (mestrado) – Universidade Federal do Ceará, Instituto de cultura e Arte, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Fortaleza, 2022.

Orientação: Prof. Dr. José Carlos Silva de Almeida.

1. Agostinho. 2. Filosofia da linguagem. 3. Signos. 4. Filosofia da interioridade. 5. Teoria do conhecimento. I. Título.

CDD 100

FRANCISCO LEONARDO BRITO DE OLIVEIRA LOPES

A CONCEPÇÃO DE LINGUAGEM NO *DE MAGISTRO* DE AGOSTINHO DE HIPONA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará (UFC), como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia. Linha de Pesquisa: Filosofia da Linguagem e Conhecimento.

Aprovada em: 23/06/2022.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. José Carlos Silva de Almeida (Orientador)
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Prof. Dr. Fabrício Klain Cristofolletti
Universidade Vale do Acaraú (UVA)

Prof. Dr. Nilo César Batista da Silva
Universidade Federal do Cariri (UFCA)

A Deus: porque é bom e seu amor dura para sempre (Salmo 136).

A Márcia: reflexo do amor de Deus.

AGRADECIMENTOS

Agradeço a Jesus Cristo, meu Caminho, Verdade e Vida.

Grato a Deus pelas inúmeras pessoas que conheci ao longo desta jornada de vinte anos na Filosofia, tanto professores quanto alunos. Depois de duas graduações e um mestrado percebi que os melhores livros a serem lidos são as próprias pessoas.

À Silvana e Dulce Maria, mãe e tia. Ambas, cada uma a seu modo, me mostraram a importância que eu deveria dar aos estudos.

À Márcia, esposa. Pela dedicação e amor.

Ao Prof. Dr. José Carlos Silva de Almeida, orientador. Exemplo de seriedade e excelência acadêmica.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior- Brasil (CAPES)- Código de Financiamento 001.

Aos professores participantes da banca examinadora: Prof. Dr. Fabrício Klain Cristofolletti e Prof. Dr. Nilo César Batista da Silva, pelo tempo, pelas valiosas colaborações e sugestões.

Aos colegas do mestrado, pelas reflexões críticas e sugestões recebidas.

A todas as pessoas anônimas que me proporcionaram formação acadêmica através da universidade pública, gratuita e de qualidade. Espero, de coração, poder devolver à sociedade o que um dia recebi.

E, contudo, se eu dissesse que há uma vida bem-aventurada e eterna para onde eu desejaria ser conduzido, sendo Deus, isto é, a própria verdade, nosso guia, por certas etapas adequadas ao nosso fraco passo, receio que poderia parecer ridículo por ter começado a entrar neste caminho tão importante não pela ponderação das mesmas coisas que são significadas, mas pela consideração dos sinais. Desculpar-me-ás, portanto, se faço contigo considerações preliminares não para brincar, e sim por exercitar as forças e a agudeza da mente com as quais possamos não somente suportar, mas também amar o calor e a luz daquela região, na qual se encontra a vida bem-aventurada. (AGOSTINHO, 2008, p. 388-389).

RESUMO

Esta pesquisa tem por objetivo fundamental elucidar a concepção de linguagem no *De Magistro* (389 d.C.) de Agostinho de Hipona. Parte-se da ideia de que tal texto possa ser dividido em duas teses antagônicas, porém complementares. A primeira tese nos diz que “nada se ensina sem signos” (*Mag.* I-VII) e a segunda tese nos diz que “nada se ensina com signos” (*Mag.* VIII-XIV). É necessário destacar que para Agostinho palavras representam signos. Os signos linguísticos, segundo Agostinho, parecem não se fechar em si mesmos, de *per se*, em termos de significação proposicional. Esta noção afastaria a teoria da linguagem em Agostinho de um âmbito semântico da significação? Como entender a plena elucidação do significado proposicional, na interioridade humana, a partir de uma insuficiência dos signos contraposta a uma suficiência ontológica advinda de Deus? Pretende-se, pois, nesta dissertação demonstrar quais argumentações Agostinho utiliza para sair da primeira tese (necessidade das palavras) para a segunda (insuficiência das palavras). Almeja-se demonstrar que a insuficiência epistemológica dos signos linguísticos aponta para a solitude da interioridade da alma racional do ouvinte, na qual o processo de formação de conhecimento será elucidado por um viés de base ontológica, conforme a ação do Mestre Interior. Finalmente, procurar-se-á refletir acerca da ideia de que a explicitação proposicional se encontra menos em um sentido semântico e muito mais na presença iluminadora de Deus.

Palavras-chave: Agostinho; filosofia da linguagem; signos; filosofia da interioridade; teoria do conhecimento.

ABSTRACT

This research aims to elucidate the conception of language in the *De Magistro* (389 AD) of Augustine of Hippo. It is based on the idea that this text can be divided into two antagonistic but complementary theses. The first thesis tells us that "nothing is taught without signs" (*Mag.* I-VII) and the second thesis tells us that "nothing is taught with signs" (*Mag.* VIII-XIV). It is necessary to emphasize that for Augustine words represent signs. Linguistic signs, according to Augustine, seem not to be closed in on themselves, *per se*, in terms of propositional signification. Would this notion move Augustine's theory of language away from a semantic realm of signification? How to understand the full elucidation of propositional meaning, in the human interiority, from an insufficiency of signs opposed to an ontological sufficiency coming from God? The purpose of this dissertation is to demonstrate which arguments Augustine uses to move from the first thesis (the necessity of words) to the second (the insufficiency of words). It is intended to show that the epistemological insufficiency of the linguistic signs points to the solitude of the interiority of the rational soul of the listener, in which the process of knowledge formation will be elucidated by an ontological basis, according to the action of the Inner Master. Finally, we will try to reflect on the idea that propositional explicitness is found less in a semantic sense and much more in the illuminating presence of God.

Keywords: Augustine; philosophy of language; signs; philosophy of interiority; theory of knowledge.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

Acad.	Contra os acadêmicos
an. Quant.	Sobre a potencialidade da alma
Conf.	Confissões
Dial.	Princípios de Dialética
en. Ps.	Comentários aos Salmos
Lib. Arb.	O livre-arbítrio
Mag.	Do mestre
Mus.	De musica libri sex
S.	Sermões
Vera rel.	A verdadeira religião
Sol.	Solilóquios

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	10
2	SIGNOS LINGUÍSTICOS: DA NECESSIDADE À INSUFICIÊNCIA.....	18
2.1	Nada se ensina sem signos.....	27
2.2	Nada se ensina com signos.....	36
3	A INSUFICIÊNCIA EPISTEMOLÓGICA DAS PALAVRAS.....	40
3.1	A primazia da memória sobre a aprendizagem pelas palavras.....	42
3.2	O canto e a reza: demonstrativos da insuficiência epistemológica das palavras.....	47
4	O HOMEM INTERIOR.....	50
4.1	Pronunciada uma palavra, a atenção se volta, imediatamente, para a memória do objeto designado e não para o signo linguístico (sonoro ou gráfico)	52
4.2	Aprendemos os signos linguísticos com as coisas, não as coisas com os signos linguísticos.....	55
5	O MESTRE INTERIOR.....	60
5.1	Há um inatismo em Agostinho?.....	61
5.2	Visão, recordação e “audição” racional na alma.....	65
5.3	Mentira e dissimulação.....	68
5.4	O autoengano.....	70
5.5	O contato com o Mestre Interior.....	76
6	CONCLUSÃO.....	82
	REFERÊNCIAS.....	89

1 INTRODUÇÃO

Esta dissertação pretende apresentar a concepção de linguagem presente no *De Magistro* (389) de Agostinho de Hipona. Sua abordagem acerca de tal concepção essencialmente nos indica dimensões argumentativas que oscilam ora em torno de uma necessidade epistemológica dos signos linguísticos (*Mag.* I-VII), ora para uma verificação da total nulidade ou ineficácia destes em torno do processo gerativo de conhecimento (*Mag.* VIII-XIV).

O *De Magistro* levanta o questionamento acerca da capacidade ou não de geração de conhecimento a partir das palavras. Seriam as palavras, os signos linguísticos, de fato, insuficientes desde um ponto de vista epistemológico sociocomunicativo? Para além da sociabilidade discursiva, exterior, estaria o indivíduo apto, na interioridade de sua alma racional, a gerar conhecimento a partir dos signos linguísticos, entendidos desde um ponto de vista epistemológico? Verificar as dificuldades inerentes a um desdobrar da relação das palavras com o conhecimento, que visa à verdade, é um dos pontos a que se propõe este trabalho.

O *De Magistro* se mostra como a obra agostiniana essencial para tratar acerca do fenômeno da linguagem. Tal fato pode ser atestado pela circunstância dela ter passado incólume nas revisões propostas por Agostinho nas *Retratações*. Ao longo do texto verificar-se-á em que sentido se pode entender o fato de que a investigação primeira do Hiponense é a proposta de que somente a partir dos signos linguísticos temos o instrumental necessário, conceitualmente falando, para articular o conhecimento (*Mag.* I-VII). Igualmente pretende-se avaliar, posteriormente, a emergência de uma noção, contrária à tese precedente, de que para além do signo linguístico há uma dimensão de interioridade, que em dado momento prescinde da exterioridade, no que diz respeito a uma elucidação epistemológica da realidade.

Nesta busca pode-se dizer que Agostinho divide sua obra em duas teses, a saber, a primeira: “nada se aprende sem signos” (*Mag.* I-VII). A segunda: “nada se aprende com signos” (*Mag.* VIII-XIV). E aqui tem-se um problema fundamental, pois uma tese é antítese da outra e vice-versa, e não se aparenta ter no texto agostiniano nenhuma mediação ou, muito menos, uma síntese. Há, aparentemente, apenas uma passagem de uma tese (a necessidade dos signos) para sua antítese (a insuficiência radical das palavras para gerar conhecimento). Diz-se “aparentemente” porque tal passagem não é fortuita, mas articulada em torno do que nomeamos no texto de “desgaste” das palavras em seu sentido gerador de conhecimento.

Esta é a motivação maior para a redação desta dissertação, ou seja, explicar, primeiramente, qual a concepção de linguagem de Agostinho no *De Magistro* e,

correlacionado a isto, como se passa de uma tese (suficiência vocabular) para outra (insuficiência vocabular). Explicitar, igualmente, como Agostinho retira a primazia das palavras sobre os objetos referenciados, ou dizendo de outro modo: a forma como ele “desgasta” as palavras é mais uma dificuldade para quem tenta compreender esta obra. Resumidamente, pode-se dizer que a motivação maior para esta dissertação é a investigação do que seja a concepção de linguagem no *De Magistro* e, para a aquisição deste entendimento buscou-se entender a relação entre insuficiência externa dos signos linguísticos e suficiência ontológica, via Mestre Interior, na interioridade da alma humana.

Uma boa compreensão do *De Magistro* traz, sobretudo, a necessidade de se ter um esforço por parte do leitor do século XXI em fazer um exercício acerca do ato de se pensar em termos ontológicos e, por conseguinte, procurar um tipo de explicação para a fundação do conhecimento que está fortemente vinculada à noção de alma, termo este, em Agostinho, que não pode ser bem entendido sem uma dupla vinculação: sua origem epistemológica platônica, ou melhor dizendo, neoplatônica e, por outro lado, pela Palavra Revelada.

Qual a justificativa para se trazer um texto já tantas vezes trabalhado academicamente? Haveria algo de novo a se acrescentar às leituras anteriores? O *De Magistro* já foi lido, relido e comentado por inúmeros luminares da História da Filosofia ao longo de mais de dezesseis séculos e influenciou inúmeros pensadores tanto no medievo quanto para além. Norteou muitos filósofos tanto em ideias concernentes a um sentido pedagógico do conhecimento quanto, igualmente, em suas lições sobre uma concepção de linguagem.

Aborda-se esta obra a partir desta linha de entendimento, ou seja, pelas duas teses supracitadas, pois pretende-se elencar dois pontos principais: realizar uma correta exegese textual e demonstrar, em sentido mais geral, a importância de uma elucidação epistemológica da realidade que não está totalmente atrelada ao convencionalismo linguístico, mas fortemente vinculada a uma noção de presença ontológica de Deus na esfera da elucidação da verdade ao seu requerente, ou seja, o ser humano.

Com relação ao primeiro ponto, supracitado, pode-se dizer que o exercício exegético é fundamental para a formação acadêmica na medida em que faz refletir acerca dos problemas imanentes à obra. A atividade exegética procura justamente sanar problemas advindos de um errôneo entendimento do texto a partir de posturas anacrônicas e de questões estranhas ao mundo em que esta obra foi produzida.

Em segundo lugar, concernente ao objetivo de demonstrar a noção de insuficiência epistemológica das palavras, podemos dizer que Agostinho prescinde da forma inferencial básica “ $p > q$ ”, e que posteriormente gerará “ $(p > q) > x$ ”. Almeja-se refletir acerca da forma como Agostinho entende a questão da referência mais imediata das proposições e se

estas referenciarão indefinidamente a outras proposições ou se, ao contrário, sua atividade está em apontar para a interioridade da alma, aonde referenciarão a verdade em termos ontológicos.

Em que sentido a presença do Mestre Interior coroa uma forma nova e criativa de entender a fundação do conhecimento e a aquisição da verdade? Pretende-se refletir acerca desta questão e entende-se que ela se explicitará na medida em que ocorrer a passagem da comunicabilidade exterior para a solitude da interioridade humana e seu contato, posteriormente, com o Mestre Interior.

Há a pretensão de investigar a noção de interiorização da verdade, que pode ser expressa pela ideia de que quando uma palavra é dita, proferida, o discurso pode seguir por duas vias: ou se sabe o que é o objeto designado ou não se sabe. É fundamentalmente sobre isto que se pretende esclarecer, pois diz respeito fortemente à explicitação do conceito de linguagem em Agostinho. Dizendo de outro modo: pretende-se entender o que o texto agostiniano nos fala quando diz que ao soar um signo linguístico a atenção se volta primeiramente para o referenciado e não para as palavras (*Mag.* VIII,23).

Objetiva-se também refletir sobre o fato de que a verdade, em Agostinho, não pode prescindir de uma dimensão volitiva e ligada aos querer e desejos. Pode-se perguntar: a decisão pela verdade é volitiva ou meramente intelectual? Isto é importante para mostrar que, de fato, sob um ponto de vista meramente lógico-formal as proposições parecem não dar conta de alcançar a verdade, pois esta aparenta mostrar-se sob a égide das ações volitivas dos indivíduos, a qual pretendemos refletir se pode ser entendida como a responsável (a vontade) pelo dizer “sim” ou “não” a Deus. Tematizar a relação entre vontade e conhecimento intelectual é necessário para demonstrar que as palavras, talvez sob um ponto de vista meramente gramatical epistemológico, não sejam insuficientes para a elucidação do que vem a ser o real, material e/ou inteligível.

A metodologia utilizada para explicitar a concepção de linguagem de Agostinho no *De Magistro* se constitui em tratamento exegético ao texto no qual se busca elucidar os meandros argumentativos da obra.

Neste sentido, o texto pode ser dividido em duas linhas de entendimento. A primeira que nos diz que a parte inicial da obra (*Mag.* I-VII) pode ser compreendida pelo contexto de que “nada se ensina sem signos” e o posterior (*Mag.* VIII-XIV), sendo sua antítese, que nos diz que “nada pode ser ensinado com signos”. A exegese pretendida forma o “fio de Ariadne” a ser utilizado para oferecer ao leitor um razoável comentário desta obra e finalizar com a explicação do que vem a ser a concepção de linguagem em Agostinho.

Ao procurar uma compreensão exegética do texto não podemos deixar de levar

em conta que não somente deve-se abordar a obra sob um viés de comentadores deste, mas, para não incorrer em anacronismos ou falhas interpretativas é mister associar isto ao próprio *modus operandi* de Agostinho.

Agostinho elaborou uma concepção de linguagem, no *De Magistro*, que é criativa e fruto de uma vasta herança filosófica que lhe foi legada. Tais influências dizem respeito ao modo como reelaborou o pensamento clássico greco-romano, mormente Platão, ou melhor dizendo, neoplatônico, e como coligou isto à tradição judaico-cristã. Criou, assim, uma forma única de escrever, pensar e filosofar. No *De Magistro*, utiliza o método de argumentação dialógico. A partir desta metodologia, refletir-se-á em que sentido Agostinho supostamente levaria Adeodato a “desgastar” a noção de que as palavras são o meio mais excelente para se chegar à verdade.

Acerca da questão da pesquisa bibliográfica, uma questão inicial diz respeito à escolha da edição do *De Magistro* a ser examinada. Utilizou-se, em primeiro plano, a tradução realizada por Antônio A. Minghetti (2015). Entende-se que esta tradução aproxima o leitor da capacidade comunicativa e rítmica do encadeamento linguístico próprio à língua latina. Sendo assim, acredita-se que esta tradução abre novos horizontes de entendimento ao leitor de língua portuguesa. Em segundo plano, mas não menos importante, utilizou-se a edição da editora *Paulus*, cuja tradução foi realizada por Agostino Belmonte. Esta é uma boa tradução do texto agostiniano, mas entende-se que as notas de estudo realizadas por Minghetti adicionam um atrativo ao leitor que pretende se aprofundar no *De Magistro*. De fato, as notas e estudos introdutórios, presentes na tradução de Minghetti (2015) auxiliam muito o leitor do século XXI a entrar em contato com a antiguidade desta obra. Outras questões presentes em diferentes obras de Agostinho podem ser trazidas à tona, por se entender terem relação com o tema da concepção de linguagem presente no *De Magistro*. É nesse sentido que evocamos algumas passagens, ao longo do texto, de obras como *As Confissões* ou os *Solilóquios*.

Pretende-se correlacionar o pensamento agostiniano com algumas noções trazidas por Platão. Almeja-se direcionar a pesquisa em torno da verificação das divergências e convergências, em primeira análise, do pensamento platônico, mormente no *Crátilo*, e em um plano secundário pretende-se uma aproximação, breve, com o termo *lexikon stoicum* dos estoicos, assim como correlacionar ao neoplatonismo de Plotino e a influência de Cícero de uma forma geral e, especificamente, no que foi importante para a elaboração do *De Magistro*.

No que diz respeito aos comentadores de Agostinho, encontra-se em Horn (2006) um eixo fundamental para a elaboração desta pesquisa pela acuidade de percepção que este tem acerca da não elaboração de uma teoria semântica por parte de Agostinho, assim como, para além dos signos linguísticos, a tentativa de encontrar algo de divino na interioridade

humana, que suplante a suposta suficiência vocabular presente na exterioridade sociocomunicativa. Horn faz assim um apanhado das principais características que levam o *De Magistro* a se afastar de uma noção meramente semântica da significação e adentrar as dimensões estético-sensoriais (visão, p.ex.) e aprofundar, posteriormente, uma noção de subjetivação de profunda interioridade, em que a verdade aparece na solitude da alma pela mediação ontológica do Mestre Interior.

Percebe-se em Filho (2009) uma elaboração instigante no que diz respeito a constituir uma interessante via de entendimento da passagem de uma tese inicial que pode ser intitulada como “nada se ensina sem signos” (*Mag.* I-VII) para a sua antítese, ou seja, “nada se ensina com signos” (*Mag.* VIII-XIV).

Gilson (2006) contribuiu, de uma forma mais ampla, a partir de uma estruturação um pouco mais sistemática do assim chamado agostinianismo, e do tema da linguagem em sentido particular, mormente no *De Magistro*.

Por fim deve-se o entendimento, nesta dissertação, acerca da questão do inatismo em Agostinho à clara noção trazida por Filho (2010).

Uma das perguntas fundamentais que podemos formular acerca da ação do Mestre Interior com relação ao desvelar da verdade é se tal presença, ou seja, Deus, constitui condição inata de possibilidade do conhecimento ao ser humano. Encontrou-se na obra de Filho (2010) um ponto de meridiana clareza acerca deste tema e concorda-se com tal postura na medida em que nos explicita que o que há de inato no ser humano, para Agostinho, é sua capacidade de conhecer, via a presença ontológica do Mestre Interior.

Em torno das teses e dissertações, referenciadas ao final do texto, dá-se especial destaque à noção de presentificação ontológica do Mestre Interior, que nos foi legada a partir do trabalho de Araújo (2013).

Espera-se, nos parágrafos subsequentes, delimitar as ideias essenciais a serem tratadas nesta pesquisa em vista da elucidação deste objeto de estudo, ou seja, a concepção de linguagem no *De Magistro* de Agostinho.

Pretende-se primeiramente, no capítulo dois, estabelecer uma via de acesso ao texto *De Magistro* de ordem exegetica, que indaga pelas pretensões agostinianas acerca de uma possível teoria semântica em torno dos signos linguísticos ou não. O que significa dizer que palavras representam sinais? Qual o sentido de tratar os signos enquanto sinalizadores que conduzem à significação proposicional para além da exterioridade sociocomunicativa? São alguns dos questionamentos a serem elucidados na medida em que se analisa epistemologicamente a própria natureza dos signos, mormente, os linguísticos.

Em torno desses questionamentos parte-se de uma interpretação fortemente

baseada em Filho (2009) de que esta obra agostiniana pode ser dividida em duas partes. Este é o “fio de Ariadne” para avançar em torno do objeto de estudo pretendido. É o paradigma fundamental do texto, ou seja, a divisão deste em duas teses. A primeira pode ser intitulada segundo a proposição “nada se ensina sem signos” (*Mag.* I-VII). A segunda parte (*Mag.* VIII-XIV) pode ser indicada pela proposição “nada se ensina com signos”.

Em que sentido os signos linguísticos aparecem como o elo mais fraco da cadeia argumentativa que almeja encontrar a verdade? O que significa dizer que quando uma palavra é soada ou lida gera uma referência direta ao objeto mesmo e não à sua forma gramatical? São dois questionamentos que devem ser respondidos para que se entenda o processo de interiorização da verdade.

No capítulo três verificar-se-á também em que sentido Horn (2006) aponta para a ideia de que o entendimento primário da linguagem em Agostinho é acerca do objeto referenciado e não sua estrutura semântica. Pontua-se que, neste passo do texto, tratar-se-á deste assunto para a obtenção de uma compreensão, mais clara, da noção de não fechamento semântico em torno das palavras.

Igualmente no capítulo três, em vistas da elucidação da ideia acerca da força epistemológica das palavras, pretende-se evocar a importância do conceito de memória em Agostinho. Este tópico é uma herança da noção de reminiscência platônica como, por exemplo, no *Ménon*, em que Platão mostra que a virtude não pode ser aprendida, mas tão somente recordada pela via dialética. Agostinho ressignifica tal conceito de memória platônica, pois não aceita uma preexistência da alma ou a noção de que nossa alma já tenha, por ocasião do nascimento, a posse das verdades a serem recordadas. Pretende-se, ao contrário, demonstrar em que sentido a via estético-sensorial, principalmente o sentido da visão, é fundamental para termos em Agostinho, via experiência e memória, mecanismos que facultem ir além do convencionalismo linguístico e de uma teoria meramente semântica para que possamos nos perguntar acerca de uma elucidação ontológica da realidade mediada pela presença divina de Deus.

Almeja-se, ainda no capítulo três, tratar da questão do canto e da reza enquanto possibilidade de demonstração da insuficiência epistemológica das palavras. Planeja-se realizar um desdobramento das questões tratadas no início da obra (*Mag.* I) acerca destes tópicos. Tais concepções são introdutórias à questão inicial da obra que é: “O que almejamos quando falamos?” (*Mag.* I,1). Em que sentido a questão do canto e da reza aponta para a fragilidade vocabular? Como deve ser entendido a forma como estas ideias são trabalhadas dentro de um contexto geral do *De Magistro*? São questões importantes, pois intenciona-se mostrar que é a partir de suas resoluções que o *De Magistro* tem a possibilidade de sair de

uma finalização teológica para avançar em direção a uma demonstração racional da busca da verdade pelas inquirições agostinianas acerca da linguagem.

Cogita-se tratar, ao longo do capítulo quatro, da contraposição entre o homem exterior e o homem interior, ou, falando em outros termos, tematizar acerca do burburinho sociocomunicativo contraposto à solitude da alma humana. Um possível contraste entre uma concepção teórica meramente semântica das palavras e uma doutrina da presença ontológica de Deus no ser humano é o fio condutor para tal empreitada.

As ideias principais em torno do capítulo cinco dizem respeito à passagem do assim chamado homem interior agostiniano para o seu contato com o Mestre Interior. Aspirase desenvolver as concepções teóricas que correlacionarão a presença ontológica de Deus na interioridade da alma humana ao tema da função referenciadora dos signos linguísticos e à busca da aquisição da verdade.

Tratar acerca do tema da mentira e da dissimulação neste passo se justifica pela necessidade de tematizar melhor a noção fundamental no *De Magistro* de que o ambiente sociocomunicativo da exterioridade aparentemente é um *locus* hostil à emergência da verdade.

Tais temas, mentira e dissimulação, são tratados de forma breve por Agostinho em sua obra (*Mag.* XIII,42), mas entende-se que devem ser tematizados em nossa pesquisa justamente porque suscitam um problema fundamental, qual seja, o fato de que a verdade aparenta ocorrer somente na interioridade da alma humana, em sua solitude, pela via de contato com o Mestre Interior. Ou seja, a verdade apenas aparenta se desvelar pela via sociocomunicativa e talvez a investigação de tal fato se dê pela forte presença da mentira e da dissimulação nos discursos humanos.

O tema do autoengano é outra chave de entendimento essencial a ser abordado no capítulo cinco a fim de se avançar em direção à compreensão da presença ontológica do Mestre Interior, que preside a nossa interioridade. A este ponto se tratará deste outro mal linguístico, mas agora no âmbito da interioridade. Em que sentido se pode entender este tema enquanto mentira de si para si?

Dissimulação e mentira aparentemente se radicam na exterioridade sociocomunicativa, mas a questão do autoengano seria própria da alma humana? Assim como nas outras ideias debatidas (mentira e dissimulação) Agostinho também não dá pormenorizado tratamento a esta questão, pelo menos não nesta obra radicada no ano de 389. Procurar-se-á perceber tal tema quando Agostinho dá o exemplo da pessoa que acredita em algo, mas faz passar como verdade o contrário do que acredita, inclusive para si mesma (*Mag.* XIII,41). Pretende-se, de forma secundária, em *As Confissões*, principalmente na passagem da

conversão de Agostinho no jardim de Milão (*Conf.* VIII,8), refletir acerca da dimensão de luta interior de Agostinho para não cair em autoengano. Entende-se que tematizando tal tema surgirá a possibilidade de se avançar para um melhor entendimento da relação da alma humana com a questão da verdade, que somente pode ser ensinada pelo Mestre Interior (*Mag.* XIV,46).

2 SIGNOS LINGUÍSTICOS: DA NECESSIDADE À INSUFICIÊNCIA

O *De Magistro* é a obra principal de Agostinho acerca do fenômeno da linguagem. Foi escrita em 389 d.C. O jovem Agostinho a escreveu, nesta data, mas, já anteriormente, havia escrito dois outros textos sobre a linguagem. Cerca de três anos antes da obra principal, ou seja, em 386, o pensador de Hipona escreveu os assim intitulados: *De Grammatica* e *De Dialectica*, ou *Princípios de Dialética*. O texto sobre gramática foi perdido, mas o outro não.¹

O *De Dialectica* é uma espécie de esboço, que visa tratar da arte argumentativa da dialética, mas já traz uma ideia fundamental, que será explorada no texto posterior, *O Mestre*. Tal argumento diz respeito a que: Uma palavra é um sinal do que quer que seja (*Dial.* V, 86). É ainda uma ideia pouco desenvolvida, no *De Dialectica*, mas que vai dar origem ao contexto mais elaborado no texto posterior, que pode-se adiantar, enquanto sendo a noção fundamental de que palavras não somente são sinais significantes, que não se fecham em si mesmas, mas que sinalizam para a interioridade da alma racional e que tem desdobramento explicativo a partir do Mestre Interior. A análise de alguns problemas levantados no *De Dialectica* pode exemplificar o que será argumentado quando falarmos do *De Magistro*. No *O Mestre (De Magistro)* é que ocorrerá uma dinâmica da linguagem, embora assistemática, extremamente elaborada. Sua concepção sobre a filosofia da linguagem é criativa e diferente.

Seu foco ao analisar a linguagem não está na problemática semântica, mas numa epistemologia de base ontológica. Mas, isto não é visualizado tão bem no *De Dialectica* quanto no *De Magistro*. É importante analisar o que já direcionava para o texto de 389. O *De Dialectica*, conforme dito, anteriormente, não tem um rigor técnico como o encontrado no *De Magistro*. Trata-se mais de um fragmentário esboço acerca da arte da dialética e sua ligação com uma epistemologia da significação, de base ontológica. Esta noção de que signos

¹ Horn (2006) aponta em seu trabalho que o *De Grammatica* agostiniano seria uma obra perdida. Mesmo considerando sua pesquisa como muito bem abalizada em torno da questão da linguagem no Hiponense deve-se atestar um equívoco neste ponto. Muitos pesquisadores, e referenciaremos a partir das análises de Sales (2017) indicam que há muito acerto em dizer que o texto *Ars Breviata* é autêntico, em Agostinho, e se assemelha ao que ele indicou como sendo esta suposta obra perdida (*De Grammatica*). Sales (2017) nos indica que: “Em *De Grammatica*, Agostinho se atém a expor as estruturas da língua ou da linguagem, na intenção de ordená-la, a fim de que aqueles que a dominem de modo razoável estejam aptos tanto a proferir bons discursos como escrevê-los e/ou interpretá-los. **Quanto à autenticidade da obra, antes problemática, ela tem sido amplamente reconhecida pelos estudiosos do Hiponense- e contada entre as demais,** como em: *S. Aurelii Opera Omnia: Patrologiae Latinae Elenchus*. Disponível em: <<http://www.Augustinus.it/latino/index.htm>> Acesso em: 20 junho. 2015. Na cronologia de Agostinho (vida e obras), na biografia de Peter Brown (*Augustine of Hippo*, 2000), o *De Grammatica: Ars Breviata* (e o *De Dialectica*) não é mencionado. Do mesmo modo, não aparece na lista das obras do Hiponense, no início do livro de G.R Evans, *Augustine on Evil* (1991). Ao contrário dos comentadores que aceitam a originalidade da obra, Nair de Assis Oliveira afirma que “um *De Grammatica liber*, que por um longo tempo lhe foi (a Agostinho) atribuído é apócrifo” (OLIVEIRA, Nair de Assis. Introdução. In: AGOSTINHO, Santo. A doutrina cristã: manual de exegese e formação cristã. Trad. de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 2002. p. 29 [Col. Patrística, 17]). Conforme percebido, pela análise de Sales (2017) há um quase consenso de que o *De Grammatica* e o *Ars Breviata* são a mesma obra e neste sentido Horn (2006) se equívoca neste quesito ou não toma partido entre os que assim não o entendem. Os grifos são de nossa autoria.

linguísticos apontam para algo que lhes é exterior é o ponto central da concepção de linguagem agostiniana, de uma forma geral e, sobretudo, radicada no *De Magistro*.

Em Agostinho a palavra representa um sinal. Não é meramente um signo gramatical ou proposicional, mas a palavra está representando um sinal, ou seja, um signo, um sinalizador que faz com que ela não se feche em si mesma, ou em sua relação com os demais termos da oração gramatical, mas que sinalize ao espírito do ouvinte. Este tema foi esboçado na obra *De Dialectica* e será, posteriormente, desenvolvido com desenvoltura no *De Magistro*. No *De Dialectica* temos que:

Que outra coisa, de fato, mostram as letras escritas, senão elas mesmas aos olhos e, a parte de si, vozes a alma? Porque pouco antes dissemos que o signo é tanto o mostrar-se mesmo à percepção como o mostrar algo distinto de si a alma? Portanto, o que lemos não são palavras, senão signos das palavras. (*Dial.* V, 10).²

Pelo excerto acima temos a indicação primeira, ainda em estado de crisálida, que forma o ponto fundamental de compreensão do que virá a ser melhor elaborado três anos depois no *De Magistro*. Já no texto *De Dialectica*, Agostinho pontua que uma letra escrita é apenas o “desenho” de algo. A letra “a”, por exemplo, isolada de qualquer pretensão de se buscar um significado mais profundo é apenas esse desenho específico, que nos jardins de infância, de antigamente, as professoras se esforçavam pedindo aos jovens alunos que caprichassem em “puxar a perninha” da letra “a”.

A indicação e a formação de significação, ao contrário, não se encontra na exterioridade gramatical, quer seja sonora ou gráfica, mas na interioridade, na alma racional.

Temos um bom exemplo no *De Magistro* (II. 3) quando se procura o significado da palavra “*nihil*” (nada). A única indicação encontrada foi a de que esta palavra aponta para a sensação de frustração, presente na alma, quando se procura algo e não o encontra. Dizer, apressadamente, que “nada” significa “nada” seria um contrassenso ao consenso, de Agostinho com Adeodato, de que toda palavra necessariamente deva significar algo. Nesse sentido, o signo linguístico se apresenta a si (palavra *nihil*), assim como sinaliza para a interioridade da alma racional aonde acontecerá a formação de significação (frustração, quando se procura e não se encontra algo). Então, neste sentido, todas estas letras que se leem nesta dissertação, ora apresentada, na verdade apontam para si mesmas, ou correlatas com todas as outras e seus capítulos e sessões, mas o que se percebe com os olhos são somente esses “desenhos de letras”, suas formas, curvas e distâncias de uma para as outras. Mas, o

² Tradução livre, de minha parte, a partir do original em espanhol: “Qué otra cosa, en efecto, muestran las letras escritas, sino ellas mismas a los ojos y, aparte de sí, voces al alma? Porque poco antes dijimos que el signo es tanto el mostrarse del signo mismo a la percepción como el mostrar algo distinto de sí al alma. Por lo tanto, lo que leemos no son palabras sino signos de las palabras”.

significado, porém, é encontrado não nelas mesmas, pois são sinais convencionados e epistemologicamente incapazes de me ensinar algo. Se leio a palavra “maçã”, por exemplo, não vou aprender o que seja uma maçã simplesmente pelo fato de ser ensinado por esta palavra. Ela me indicará no máximo uma lembrança de outras maçãs que já tenha visto ou degustado em minha vida. A relação entre ver e conhecer será tratada ao longo deste trabalho, mas por ora apenas se saliente este ponto para, posteriormente, desenvolvê-lo.

Acerca da obra *De Magistro*, ainda à guisa de introdução, recorre-se ao panorama que nos dá, desta obra agostiniana, Minghetti (2015):

No diálogo, o pai, professor de retórica durante a juventude, enceta uma análise ampla que envolve a linguagem e o signo, o significado dos signos, as palavras como signos e, os objetivos da linguagem, todos evidenciados na gramática e na semântica. Para tanto, o retor parte do inferior para o superior, do exterior para o interior e, nesta interioridade antevê o encontro com o verdadeiro Mestre, o único a ensinar a verdade das coisas; foco este determinante na definição do nome da obra, retirado da Sagrada Escritura: [...] vós não vos façais chamar mestre, porque um só é vosso Mestre, e vós sois todos irmãos. (Mt 23,10). (Minghetti, 2015, p. 10).

A *Editio Princeps* do *De Magistro*, ou seja, a primeira edição impressa e não somente manuscritos copiados à mão, surge a partir de 1491 e foi impressa por Angelus Ugoletus em Parma/Itália. Sua edição ficou por conta de Eusébio Conrado e Thaddaeus Ugoletus, juntamente com outras obras de Agostinho como, por exemplo: *Contra Acadêmicos*, *A Grandeza da Alma*, entre outras. Peregrino Pasquele procedeu, na mesma época, uma reimpressão em Veneza. Estas primeiras edições impressas não traziam a divisão em quatorze capítulos como hoje comumente adotado. Utiliza-se para esta pesquisa a divisão em quatorze capítulos com a divisão em capítulos e subcapítulos, ou parágrafos. Para efeito de referência, nesta dissertação, utiliza-se a nomenclatura da obra conforme o *Augustinus-Lexicon* (MAYER, 1996): o capítulo indicado em algarismo romano e os parágrafos em algarismos arábicos. Quanto ao conteúdo da obra: capítulos, parágrafos e indicação do conteúdo destes ou de blocos de capítulos ou subcapítulos, procurou-se seguir como norteador da pesquisa, com algumas variações aonde se julgou pertinente, a excelente indicação programática de Minghetti (2015), em sua tradução, notas e comentários da obra *De Magistro*. A seguir elencamos seus apontamentos acerca deste tema e que muito auxiliaram no desenvolvimento desta presente pesquisa dissertativa:

De Magistro Princeps Editio foi redigida em forma cursiva e não tem originariamente capítulos e subcapítulos, conquanto, manteve na tradução a numeração dos textos do *corpus*; os titulei a fim de lhes situar comentários que julguei pertinentes. Constam desta obra quatorze capítulos, divididos em três partes. **A primeira parte com os capítulos I-VII**, contém um estudo da linguagem e dos signos que a compõe. No capítulo I, Agostinho trata do propósito da fala com o objetivo de ensinar ou aprender; no capítulo II, relaciona as palavras a signos; no capítulo III, apresenta sua primeira proposição, e afirma que nada pode ser mostrado

sem um signo, mas que podemos mostrá-lo se estamos executando o ato sobre o qual nos interpelam; e, nos capítulos IV a VII, estabelece a reciprocidade dos signos. **Na segunda parte, capítulos VIII-X**, Agostinho procede a análise dos significados: Em VIII, analisa a necessidade de refletir sobre a coisa significada; em IX, afirma que o conhecimento das coisas é mais importante que seus signos; e, no X, apresenta sua segunda proposição, e afirma que não existe nenhuma comunicação verbalizada de ideias e juízos sem signos, exceto certos fenômenos naturais e ações em espetáculos teatrais, que se dão sem o uso das palavras. **Na terceira e última parte, nos capítulos XI-XIV**, Agostinho expõe suas reflexões pedagógicas. Em XII, afirma que as palavras não introduzem verdades novas em nossas mentes e que, mesmo com palavras, não ensinamos; em XIII, *De Magistro* adverte-nos a buscar a Verdade em nosso interior e, em XIV, conclui que aos homens não se deve nominar professores porque Cristo é o único Mestre. (Minghetti, 2015, p.25-26. Grifos nossos)

Antes de adentrar-se a uma exposição mais pormenorizada dos meandros argumentativos e do fluxo fundamental dialógico do *De Magistro* é conveniente, neste ponto desta pesquisa, que se fale de forma geral, mas objetiva, das principais características do ato pedagógico presente no *Trivium* e no *Quadrivium*, mesmo em seus caracteres iniciais, no período intitulado Antiguidade-tardia. Não se trata, pois, de sua forma acabada do que viria a ser na Idade Média. Contudo, a partir do entendimento de como funcionava, na prática, a educação e a relação entre professor e aluno poder-se-á ter certos vislumbres dos porquês de Agostinho ter tratado desta ou daquela maneira as dimensões epistemológicas utilizadas, em torno da gramática, e de uma teoria dos signos e da significação. Ressalta-se, porém, que a filosofia da educação a ser apontada deva funcionar enquanto um reforço ao entendimento da filosofia da linguagem, em Agostinho.

Faz-se necessário uma rápida compilação de dados, em sentido histórico e cultural, acerca da educação e das relações professor-aluno à época de Agostinho. Dentro de tais observações pode-se ter intuições e *insights* importantes para a elucidação da insuficiência epistemológica dos signos, no *De Magistro*, tal qual a base ontológica de aquisição do conhecimento.

De uma forma geral, pode-se dizer que havia uma educação primária, na Roma antiga, aonde as crianças, por variadas razões, deviam ser acompanhadas por um *paedagogus*. Sentadas, geralmente com seu material de escrita apoiado sobre os joelhos as crianças aprendiam suas primeiras lições com um mestre, um professor, que muitas vezes não era reconhecido pela sociedade romana enquanto alguém que devia ter uma remuneração à altura da investidura do cargo. Diversas são as semelhanças com os dias atuais, mas não é o caso ter-se que se tratar deste ponto aqui. Ao longo de um dia de estudos, geralmente muito severo, os alunos aprendiam as letras, isoladamente, seguindo-se do aprendizado das sílabas e respectivas conexões entre estas. Do *abecedarii* ao *syllabarii* se chegava, então, aos *nominarii*. A memorização era a tônica pedagógica da época, sempre prezando por sucessivas

repetições e exercícios de caligrafia, exaustivos. A declamação era também um tipo apropriado de ação didática. Castigos faziam parte do ensinar.

A educação mais básica, porém, era menos bruta. Havia uma maior percepção por parte dos educadores de estímulos enquanto recompensas para que se avançasse nos estudos, sobretudo, nesta fase, que se aparenta muito com o posterior *Trivium* (gramática, retórica e dialética).

Destaque-se, contudo, que esta fase de estudos já era exclusividade de uma elite romana. Como destacado, o sistema de memorização era bem acentuado enquanto mecanismo didático. Há alguma relação entre a severidade do aprendizado das primeiras letras e uma noção de insuficiência epistemológica em Agostinho? Fugiria ao escopo deste trabalho explicitar esta questão, mas não parece fora de propósito pensar que há alguma influência.

Nos estudos secundários vemos a figura do *grammaticus* com maior realce. Este goza de melhores condições, em todos os sentidos, do que seus antecessores na cadeia de ensino. Sua remuneração é bem melhor, embora não se possa estabelecer, que havia a segurança de um pagamento regular e seguro, por assim dizer. A gramática e o estudo dos clássicos, mormente, Cícero e Homero, constituem a tônica dos estudos nesta época. O estudo da gramática se torna hermético e talvez, um tanto quanto enfadonho, pelo excesso de fórmulas de aprendizado e definições. Em que ponto isto influenciou Agostinho na noção da debilidade cognoscitiva da exterioridade sociocomunicativa é algo inconcluso em termos de entendimento. O excesso de teoria, no entanto, com certeza distância do entendimento natural e espontâneo de uma língua. Este parece ser um ponto de suma importância para Agostinho, pois suas reflexões no *De Magistro*, em certo ponto, prescindem do excesso teórico e se voltam para o núcleo de aprendizagem: o Mestre Interior.

A vocação aos estudos do que será conhecido, no medievo, enquanto *Quadrivium* (geometria, aritmética, astronomia e música) não são tão desenvolvidos nesta fase de estudos, ao contrário dos estudos de nível superior em que também se faz uso de mais amplos estudos em retórica. Agora, no nível superior, temos a figura do *rhetor*, profissional que desfruta de melhores pagamentos, assim como, muitas vezes, fazem parte da folha de pagamento de cargos estatais. O retórico, mestre de nível superior, também dispunha no mais das vezes de salas próprias, inclusive com decoração à altura. A retórica e a oratória eram ensinadas, juntamente às demais artes liberais do *Quadrivium*.

No conjunto, tais estudos, denotam uma ascensão das primeiras letras até as dimensões cósmico musicais. Não havia um estudo apurado do grego clássico, mas sim a transliteração dos manuais gregos para o entendimento das obras clássicas de Homero, sobretudo. O retórico ensina regras para se deliberar em torno de discursos públicos

aceitáveis, bem ao modo sofisticado. Discorria-se em torno dessas regras em um amplo espectro de conhecimentos, que iam desde o histórico ao jurídico. Eivado de empavonamento retórico e de muito eloquente vaidade podemos afirmar, com certa dose de aproximação, que isto influenciou Agostinho a perceber a nulidade de muitos discursos humanos e a necessidade de um grau de introspecção e interioridade para se voltar a si mesmo e à fonte do conhecimento para se garantir a verdade dos discursos.

Atente-se ao fato de que Agostinho era um professor e retórico por formação e se perceberá profundas ilações, no agostinianismo, da experiência pessoal do antigo *rethor* com o agora cristão por conversão. De uma forma geral Agostinho tratará a palavra como algo bom, no *De Magistro*, mas também nos fará vislumbrar que os signos linguísticos são como um animal frágil em meio a lobos, que se assemelham a mentiras, dissimulações, retórica vazia e empavonamento vaidoso. Estes "lobos" são uma comprovação de que o ambiente de vislumbre da verdade deve ser outro que a exterioridade sociocomunicativa; em uma palavra: interioridade.

Tal compilação de dados, supracitada, demonstra uma base muito fundamental para entender que Agostinho parte da arte liberal gramática, assim como da forma como esta era ensinada, mas a “hipertrofia” num sentido a dar-lhe um matiz filosófico com a qual possa analisar a capacidade gerativa ou não dos signos linguísticos em fornecer significação proposicional. A este respeito encontra-se respaldo no que nos diz Ribeiro (2011) quando nos esclarece que:

Para empreender o diálogo com Adeodato, a disciplina que serve de ponto de partida para Agostinho são as Letras e, dentro dessa, analisa-se a linguagem. [...] Agostinho enumera a palavra falada e escrita entre as diversas coisas que podemos chamar boas, posto que é pela palavra que o homem se comunica e se exprime de modo mais imediato, somando-se a isso a questão de a linguagem conservar uma possibilidade de comprovação, através do estudo de nossa fala e de nossos pensamentos, de uma realidade divina, o que faz com que o pai da Igreja oriente seus esforços no tocante a sua análise não em direção a uma “filosofia sistemática”, mas com base em uma “pretensão teológica”. É no *De Magistro* que a teoria da linguagem, inicialmente tratada nos trabalhos *De grammatica* e *De dialectica* (onde o tema é desenvolvido de modo teórico e assistemático), será abordado de modo mais coerente, com melhores argumentos. (RIBEIRO, 2011, p.20).

Para uma correta compreensão do que venha a ser o ato da palavra representar sinais e deste aparecimento da verdade na interioridade da alma racional faz-se necessária uma análise mais pormenorizada do *De Magistro*, o qual passa-se a demonstrar a seguir.

Agostinho de Hipona tem uma concepção de linguagem que, tanto contemplou a tradição que recebeu, notadamente a neoplatônica, como também inova e amplia o entendimento dos fenômenos linguísticos ao fazer dialogar uma antiga tradição com os novos

tempos em que vive. A sua pergunta inicial no *De Magistro*, que é o principal texto sobre linguagem deste pensador pode ser dita como: por que falamos? Ou: qual a função do falar? É com essa indagação inicial, desta obra de sua juventude que se inicia este texto.

A resposta de Agostinho é dupla: nós falamos ou para ensinar ou para recordar. Interessante, que para ele, mesmo quando perguntamos estamos somente a querer ensinar ao outro, a quem perguntamos, acerca daquilo sobre o qual desejamos aprender. Notadamente importante, também, é o clássico tema do suscitar recordações, pois para Agostinho todo conhecer é uma reminiscência; não ao sentido platônico, pois a alma para Agostinho não é preexistente como para aquele pensador, mas para o filósofo de Hipona toda palavra dita com significação remete a um objeto já conhecido anteriormente e, por isto, gravado em nossa memória. Este, enquanto tal, passível de ser lembrado quando é enunciada uma palavra que o designa. O tema da recordação é um ponto chave para se entender a concepção de linguagem em Agostinho.

Logo no início do texto, Agostinho lança a questão acerca do significado de três palavras advindas de uma frase da *Eneida*, de Virgílio. A frase é a seguinte: “se é do agrado dos deuses que nada reste de tão grande cidade”. (VIRGÍLIO, *Eneida*, II, 659). Agostinho questiona Adeodato, seu interlocutor e filho, acerca do significado da palavra “se”. Adeodato indica que não consegue encontrar nenhuma outra palavra que signifique esta a não ser que “se” indica dúvida e que esta talvez se encontre na alma. Aqui, temos uma primeira orientação de que as palavras, em si mesmas, ou mesmo em correlação aos demais termos oracionais não aparentam denotar significado. Ao contrário, o significado parece estar contido para além dos signos linguísticos, na alma racional, conforme nos indica Adeodato.

A próxima palavra analisada por Adeodato é *nihil* (nada). A está ele responde que tal palavra não tem significado. Isto gera um problema, pois eles haviam definido que toda palavra é um sinal significante e, enquanto tal, aponta e sinaliza para um significado. Ao refletirem melhor chegam à conclusão que *nihil* aponta para uma sensação de frustração, que está presente na alma e que pode ser caracterizada como a desilusão de quando se procura algo e não se encontra este algo. Ou seja, é a ausência do objeto procurado e sua posterior frustração, presente na alma racional.

Acerca da palavra nada (*nihil*) percebe-se que tal vocábulo, para Agostinho, aponta para um significado, no sentido da indicação de que designa algo, no caso em questão referência a ausência de algo. Portanto, conforme acordado antes com Adeodato é uma palavra, que representa um signo. É a indicação de uma ausência ou frustração por não ter encontrado o que se procura e tal sensação é indicada como estando presente na alma racional humana. A este respeito, ou seja, acerca do uso da palavra *nihil* nos esclarece Minghetti

(2015) quando nos diz que:

Em *De Magistro* Agostinho leva Adeodato a concluir pela existência de Deus, em que trata da existência do inexistente, para que conclua pelo reverso, a partir da teoria do pré-socrático Demócrito de Abdera (460 – 370 a.C.), a partir de sua célebre afirmação: nada nasce do nada, nada retorna ao nada, portanto o nada existe tanto quanto alguma coisa (in PRÉ-SOCRÁTICOS, 2000, p.260). Questiona-o como poderia a palavra nada ser uma referência real, se não cita qualquer coisa; já que se referenciasse, tornar-se-ia algo e aí entraria em contradição com a sua designação. Na verdade, Agostinho preparava Adeodato para uma reflexão sobre a criação do mundo a partir do nada: “[...] Deus, Trindade Una e Unidade Trina, fora de vós nada havia com que pudesses criar: por isso fizestes o céu e a terra, aquele grande e esta pequena, porque sois onipotente e bom para fazer tudo bom, um grande céu e uma pequena terra. Só vós existíeis e nada mais, e fizestes o céu e a terra, dois acontecimentos, um próximo de vós, a outra próxima do nada, esta do qual vós sois o superior, e o outro que em nada seria inferior a ela. [...] foram feitas por Vós do nada, não, porém, da vossa substância ou de certa matéria pertencente a outrem ou anterior a Vós, mas de matéria concriada, isto é, criada por Vós ao mesmo tempo em que ela, e sem nenhum intervalo de tempo, fez passar da informidade à forma” (in CONFESSIUM LIBRI XIII – XII. 07 e VIII.33). Agostinho retomou o tema do nada quando estudou o tempo e a criação do mundo: “[...] atrevo-me a dizer sem receio de contestação que, se nada sobreviesse, não existiria tempo futuro, e se agora nada houvesse, não teria o tempo presente” (in CONFESSIUM LIBRI XIII – XI.15). (MINGHETTI, 2015, pp.85-86.).

A última palavra analisada da frase de Virgílio é “*ex*” e, aqui, temos um problema maior, pois Adeodato explica o significado desta palavra a partir de outra palavra, que é “*de*”. Agostinho elucida que Adeodato explicaria uma palavra a partir de outra e vice-versa. São palavras que tem mútuo significado. No medievo serão chamados de termos sincategoremáticos, ou seja, que se explicam não em si mesmos, mas a partir de sua inserção e correlação com outros termos gramaticais de uma oração.

Agostinho de Hipona é um autor do período tardo-antigo. Sua bagagem cultural e filosófica abrange desde o mundo grego antigo, mormente o platonismo, o plotinianismo até a vasta cultura latina, sobretudo em pensadores como Cícero, dentre outros filósofos. É importante avaliar, mesmo que brevemente, a herança de pensamento recebida por este autor, assim como a forma como a ressignificou.

Sobretudo no *Crátilo*, Platão lega a noção da constituição do problema das palavras serem convencionais ou naturais, tal qual uma possível correlação ontológica.

O entendimento do problema colocado por Platão acerca do convencionalismo ou não das palavras é importante para a compreensão posterior da ideia, levantada no *De Magistro*, de que é fundamental haver um conhecimento prévio do objeto para que sua referência, pelas palavras, contemple o fato de que tais signos linguísticos elucidem, em termos significativos, este conhecimento anterior. Percebe-se, a questão fundamental de Agostinho: se já conheço o objeto qual a necessidade de reconhecê-lo via construções gramaticais ou epistemológicas?

Acerca do convencionalismo ou naturalismo das palavras percebemos que Filho (2010) bem nos explicita o problema quando diz:

O naturalismo caracteriza-se por defender que há uma relação natural entre o signo e a coisa significada: o signo deveria possuir uma natureza comum com a coisa que significa, contribuindo assim para o conhecimento desta. O convencionalismo, enquanto alternativa ao naturalismo, consiste em uma tese mais fraca sobre a relação entre palavras e coisas, segundo a qual não há nada em comum entre elas: são apenas convenções estabelecidas em uma determinada sociedade. (FILHO, 2010, p. 14).

Concorda-se também com Lopes, acerca da problemática levantada no *Crátilo* que:

O problema levantado no *Crátilo* é a questão de que existem palavras diferentes, porque existem muitas línguas, que se referem a um mesmo objeto. Neste sentido, “apple”, “maçã” e “manzana” são palavras diferentes, mas se referem a um mesmo objeto. A defesa do naturalismo é a de que há uma relação natural entre o signo e o que ele significa, de modo, que, deveria ter havido uma língua originária, que representaria fidedignamente a verdadeira natureza dos objetos. (LOPES, 2017, p. 13).

O que nos diz Platão acerca desta linguagem originária?

Sócrates- E agora, quem é que há de reconhecer se a forma conveniente da lançadeira foi reproduzida nesta ou naquela qualidade de madeira? O carpinteiro que a fabrica, ou o tecelão que dela faz uso? **Hermógenes-** De preferência, Sócrates, o que faz uso dela. **Sócrates-** E quem usa o trabalho feito pelo fabricante de liras? Não será o mesmo que sabe indicar a melhor maneira de executá-lo, e julgar, depois de concluída a obra, se está ou não bem-feita? **Hermógenes-** Perfeitamente. **Sócrates-** E quem é ele? **Hermógenes-** O tocador de lira. **Sócrates-** E a obra do construtor de navios? **Hermógenes-** O piloto. **Sócrates-** E agora, quem será mais capaz de melhor dirigir os trabalhos do legislador e de julgá-los, quer seja ele executado entre nós, quer entre os bárbaros? Não é quem dele faz uso? **Hermógenes-** Sim. **Sócrates-** A mesma pessoa que também sabe responder. **Hermógenes-** Sim. **Sócrates-** E a quem sabe interrogar e responder dá o nome que não seja o de dialético? **Hermógenes-** Não; esse mesmo. **Sócrates-** Assim, o trabalho do carpinteiro consiste em fabricar lemes sob a direção do piloto, para que a peça saia bem-feita. **Hermógenes-** É certo. **Sócrates-** E a do legislador, ao que parece, é o de dar nomes, sob a direção do dialético, caso deseje criá-los com acerto. **Hermógenes-** É isso mesmo. **Sócrates-** Então, Hermógenes, talvez não seja atividade tão despicienda como imaginas, a de instituir nomes, nem é trabalho de gente sem préstimo nem mesmo para todo o mundo. Sendo assim, Crátilo tem razão de dizer que os nomes das coisas derivam de sua natureza e que nem todo homem é formador de nomes, mas apenas o que, olhando para o nome que cada coisa tem por natureza, sabe como exprimir com letras e sílabas sua ideia fundamental. (PLATÃO, *Crátilo*, 1988, 390b-d).

Percebe-se pela passagem acima que para Platão o conhecimento recai em sua teoria da reminiscência, que em última análise diz respeito a um conhecimento prévio herdado em uma espécie de pré-vida, ou pré-encarnação, evocada por Platão em diversas figuras e alegorias. Atente-se que em Agostinho tal fato se dá pelo rememorar também, mas muito mais por um contato inicial, simples e original, já em vida, seja quando for (infância, p.ex.), e

depois com a conseqüente coligação ao objeto já conhecido (visto, p.ex.) com as palavras apreendidas convencionalmente em uma dada cultura.³

2.1 Nada se ensina sem signos

O *De Magistro* pode ser resumido, em certo sentido, enquanto texto que se desloca de uma tese para sua antítese. A tese inicial, que norteia boa parte do texto, é: “nada se ensina sem signos” (capítulos I-VII) e a tese posterior, que é sua antítese: “nada se ensina com signos” (capítulos VIII-XIV). São teses radicalmente opostas e a segunda diz respeito ao que é buscado desde o início do texto, que é a pergunta de Agostinho acerca da coisa mesma, ou seja, mostrar aquilo para o qual o signo linguístico não mais sinaliza.

Uma primeira grande tentativa de Adeodato é indicar que a ostensividade, ou seja, o apontar com o dedo é o grande trunfo para se chegar à indicação da coisa mesma sem o uso de signos linguísticos. Porém, a ostensividade é repleta de ambigüidades como bem observa Agostinho. Se, por exemplo, apontamos para uma parede branca estamos a querer mostrar a brancura da parede ou a parede mesma? O próprio apontar com o dedo já é um signo gestual. De fato, parece que nada se ensina sem signos, mas, e se perguntarmos algo a uma pessoa e esta passar a executar este algo? Não mostrará pela simples execução o que esta coisa é, sem o uso de signos linguísticos? O exemplo dado no texto se refere à pergunta “O que é o caminhar?”, mas, tal tentativa também se mostra frustrada, pois explicar algo apenas executando este não escapa do emaranhado de ambigüidades que a ostensividade carrega. Perceba-se: pode-se caminhar por cinco metros e o aprendiz ficará confuso caso, posteriormente, se caminhe dois metros. É um método confuso de aprendizagem. A ostensividade também pode se mostrar confusa no sentido de que se alguém caminha apressadamente poderá confundir o aprendiz, posteriormente, caso venha a caminhar lentamente. Ou seja: a ostensividade não é um método confiável, pois é repleta de ambigüidades.

Seguindo com a análise do texto temos que a primeira parte do *De Magistro* pode ser descrita como a tese que nos diz que nada se ensina sem signos, e exalta a tentativa de

³ Atente-se que embora persistam alguns elementos platônicos em Agostinho a questão da memória, contudo, guarda no Hiponense especificidades que o diferenciam fortemente de Platão. Para o bispo de Hipona o ato de conhecimento é, no *De Magistro* (*Mag.* XIV, 46) a ação do Mestre Interior que nos elucida as ideias, ou seja, a dimensão do *eidós*, com a qual temos a garantia de vir a apreender as formas primárias do mundo e que serão complementadas quando da inserção social das palavras e signos, convencionalmente formatadas pela cultura. No seu caso pela língua latina. Não há em Agostinho uma “vida” preexistente que ao se encarnar lembrará, mais ou menos, das ideias eternas contempladas no assim chamado “Mundo das Ideias” platônico. Neste sentido, a memória para Agostinho não é a reminiscência de Platão, mas a aquisição, via Mestre Interior, do recordar das coisas sensíveis ou não (entes matemáticos, p.ex.) a partir das formas ideais fornecidas por Deus aos seres humanos pela sua graça e atividade do Mestre Interior.

mostrar a inter-relação entre o signo e o significado, porém, à medida que o texto transcorre temos a noção de que o significado se desloca para fora do contexto gramatical e mesmo do contexto semântico, além de escapar a outros tipos de signos como, por exemplo, o corporal.

Há um desgaste constante que atinge o signo linguístico e vai imprimindo uma outra natureza, ou fim, para se acessar o significado dos discursos. A palavra vai aparecendo enquanto um apontador ou sinalizador de algo que escapa às dimensões gramaticais e aquilo que é o mais importante, ou seja, o significado, vai aparecendo como fluindo da gramática para as dimensões da alma racional agostiniana. A “palavra” ganha generalidade e superficialidade tamanhas, que é impossível não perceber o quanto, aos poucos, vai se distanciando do processo de significação.

De fato, o destino de uma palavra é se tornar um “nome”, pois só assim, com maior especificação, pode vir a pleitear a pretensão de fornecer significado. Boa parte da contemplação da tese inicial do texto (nada se ensina sem signos), é um perceptível processo de substantivação de termos gramaticais, mas, que acabam demonstrando um notório escape das dimensões gramaticais para um contexto, inicialmente, corpóreo (audição e visão) e, posteriormente, intelectual (instâncias abstratas), aonde são contemplados os principais elementos da alma, tais quais: a memória, a atenção e a formação das ideias inteligíveis, na visão filosófico espiritual dos suprassensíveis.

Dentro do processo de desgaste da palavra, do signo linguístico, Agostinho mostra que o destino e sinalização de uma palavra é ser elevada ao nível da memória, pois somente nesta teremos a garantia de um conhecimento fundamental e originário do objeto a ser conhecido, que poderá ser acessado, comunicativamente, a partir das palavras que soam exteriormente nos variados discursos sociais. Cresce no decorrer do texto, uma desconfiança de que o signo linguístico, em si mesmo, ou articulado junto aos demais termos gramaticais de uma oração possa vir a gerar algum significado. Ao contrário, mostra Agostinho, que com uma palavra qualquer sempre teremos o repercutir desta no ouvido e pela audição será levada ou elevada, melhor dizendo, à memória aonde formará um repositório mnemônico. Tal lembrança só poderá ser acessada quando se ouvir, novamente, a palavra associada ao objeto.

Temos que o nome “palavra”, em latim, é traduzido comumente por *verbum*, que advém do termo *verberare*, que pode ser traduzido, em português, como ferir ou repercutir. Uma palavra fará exatamente isto: ela fere a audição através de um som ou ruído como, por exemplo, a palavra “maçã”. Nossos ouvidos são feridos com este ruído e som (“maçã”), que se transformará em um “*nomen*”, em latim, que origina em português a palavra “nome”; em que “*nomen*” é uma variante de “*noscere*”, que em português pode ser traduzido como “conhecer”. Se escuto, por exemplo, o som “flopinsky”, posso dizer, certamente, que este

verbum ferirá meu ouvido, mas não se transforma em um “*nomem*”, visto ser apenas um ruído e som, que não se associa a nenhum objeto conhecido, pois nunca ninguém me apresentou um objeto e me disse: eis aí um flopinsky!

Já um ruído como “maçã” será um “*nomem*”, ou seja um “nome”, pois advém de um “*noscere*”, ou seja, um conhecimento, pois ao ferir o ouvido se transforma em nome que é acessado pela memória, visto que me faz lembrar de saborosas maçãs, que, anteriormente, foram degustadas ou visualizadas. Qual a finalidade de Agostinho ao definir signos linguísticos como sinalizadores? O pensamento contemporâneo, falando de uma forma bem geral, entende que a palavra funciona de forma substitutiva, como sendo uma espécie de “etiqueta” ao objeto a ser analisado. Se determinamos o que é um objeto X é porque se chegou a um consenso entre um corpo de especialistas, que tem a autoridade, sobretudo acadêmica, de dizer ao mundo o que significa tal objeto. A palavra gerada muitas vezes funciona como uma etiqueta ao objeto. De fato, não é necessário que eu tenha visto tal objeto X, desde que um corpo de especialistas tenha se debruçado, por exemplo, em fórmulas matemáticas ou procedimentos técnicos e, a partir destes, definido o que é o objeto X.

Tal é o caso, por exemplo, de um buraco negro. Nunca ninguém se dirigiu a mim e disse: olhe, eis um buraco negro! De fato, pode-se especular acerca deste fenômeno através de imagens espectrométricas, que demonstram por uma alteração no padrão de cor e forma que ali pode existir tal fenômeno, assim como um conjunto de fórmulas matemáticas ou os famosos suportes *ad hoc* podem embasar com sucesso a existência de um buraco negro e eis que vem a lume a palavra: “buraco negro”. De posse desta palavra, o cinema produz filmes e teorias as mais extravagantes acerca do que tem dentro de um buraco negro, etc.

Exemplifique-se isto a partir de um grande pensador do século XX, Wittgenstein. Pode-se dizer que para ele a função substitutiva da linguagem funciona da seguinte forma:

Para Wittgenstein, por conseguinte, os signos linguísticos, quer se trate de palavra quer de enunciado, são exemplos particulares da função representativa da linguagem, que ele chama de imagem. O que torna comuns todos os modos de representar, baseados no conceito de imagem, é a capacidade de tais signos de estarem, pelos objetos, representados. No caso da linguagem, que é constituída de palavras e de enunciados, as palavras estão no lugar das coisas e, pelo diferente modo de combinar as palavras, surgem os enunciados, os quais, por sua vez, descrevem como estão as coisas (“a proposição é a descrição de um estado de coisas” 4.023). (BOTTIN, 2007, p.7).

Contudo, não é esta a proposta de análise de conhecimento que Agostinho levanta ao questionar se as palavras têm “força”, em um sentido epistemológico para elucidar o real, ou se, ao contrário, são apenas estímulos a que venhamos a conhecer, não pela força da gramática ou das palavras sonantes, mas em outra instância.

Agostinho tem uma concepção de linguagem caracterizada pelas estruturas conceituais do período tardo-antigo, situado historicamente na Patrística. Sua noção do que seja a linguagem é fortemente marcada por uma base ontológica, herdada, principalmente de Plotino, e caracterizada como um exercício racional em torno das Sagradas Escrituras e seus mistérios, como por exemplo, a Trindade. A metafísica é o grande elo de formatação do pensamento deste autor, que tenta a partir de então explicitar as noções mais fundamentais do conhecimento. Para tanto, se movimenta racionalmente no sentido de questionar se os signos linguísticos dão conta de explicitar e conhecer a realidade e, pelo menos na obra *De Magistro*, tal empreitada é marcada por forte frustração.

Plotino é uma das principais influências agostinianas. Macedo (1992) atesta tal importância quando nos esclarece que:

É conhecida a imensa dívida de Santo Agostinho a Plotino. Este permitiu-lhe não só alcançar concepções cada vez mais isentas de sensorialidade e de materialidade, como lhe deu a impressão, sem dúvida ilusória, de que os principais conteúdos espirituais do cristianismo se encontravam no neoplatonismo, o que pelo menos nesse momento levava Santo Agostinho a pensar que tais conteúdos tinham sido alcançados pela razão embora pela razão de um só sábio ou de uma quantidade mínima de sábios. (MACEDO, 1992, p. 35).

Em torno do quesito linguagem, e especificamente a relação entre signo linguístico e referência objetual, pode-se perguntar quais os aspectos mais fundamentais herdados do pensamento plotiniano no que concerne a uma concepção de linguagem.

A influência de Plotino sob Agostinho é tremenda. O platonismo agostiniano, mais acertadamente dizendo, é o neoplatonismo, advindo sobretudo das obras legadas a Agostinho por Mário Vitorino acerca das obras do Atenense e do contato que teve com o pensamento plotiniano a partir daí (*Conf.* I, VII, 9). Pode-se fazer uma primeira aproximação e correlação entre o senso de contemplação plotiniana e a *Visio Dei*, visão beatífica em Agostinho.

A segunda hipóstase plotiniana, intitulada *nous* ou intelecto, se mostra enquanto o ambiente da articulação racional acerca da dimensão do *eidos*. As ideias eternas, racionalmente percebidas pelo intelecto em dado momento se mostram insuficientes para um alcance e elevação à primeira hipóstase (Uno). Parece residir aí uma apreensão de Agostinho a uma noção de que, em dado momento, os signos linguísticos não dão mais conta de elevar o ser humano à fonte primordial de sua existência.

O *nous*, radicado enquanto segunda hipóstase plotiniana, advém do Uno, em processão contínua que em seu fluxo de devir determina este momento em que o intelecto humano pode vir a captar as ideias eternas. Igualmente, no *De Magistro*, Agostinho nos

mostra que o Mestre Interior ilumina os seres humanos com relação às ideias eternas, tanto as que se radicam na fisicalidade quanto aquelas que são genuinamente metafísicas, ou seja, os entes geométricos ou as ideias mais elevadas, como as da justiça, do belo e do justo, assim como a própria ideia do Bem (*Mag.* XII,40). Parece haver uma ampla correlação entre a segunda hipóstase plotiniana e a matéria tratada nos primeiros sete capítulos do *De Magistro*, ou seja, a tese de que as palavras dão conta de gerar significação mais profunda acerca do real.

Contudo, o acesso ao Uno, em Plotino, vai além das palavras, além da segunda hipóstase com destino à primeira, ou seja, o Uno. Este não pode ser acessado pela via intelectual, que é mediada pelas ideias, mas somente pela via de ascese espiritual contemplativa. Parece residir aí forte vinculação de Agostinho a Plotino. O Hiponense, de fato, reorganiza a noção contemplativa em Plotino para sua própria filosofia no sentido de que a via da fé transcende a via do intelecto e alcança uma visão beatífica de Deus.

Retome-se o que o próprio Agostinho já tinha em mente após somente três de sua conversão, ou seja, a ideia de que diante de Deus não podemos almejar ensinar-lhe nada e nem lembrá-lo de nada (*Mag.* I,2). Ensinar e suscitar recordações são as vias mais fundamentais do usufruto da linguagem (*Mag.* I,1), mas entre seres humanos. Diante de Deus a melhor opção é o silêncio (*Mag.* I,2).

Neste sentido, parece residir aí, na contemplação mística da primeira hipóstase plotiniana, o Uno, uma das fontes principais que Agostinho utiliza para retratar no *De Magistro* a noção de que a insuficiência epistemológica das palavras se mostra como ponto de apoio para um contato do homem com Deus, mediado pela ação do Mestre Interior.

O Uno e a contemplação que lhe acompanha, assim como o silêncio, por não se poder ensinar nada a Deus ou lembrá-lo (*Mag.* I,2), indicam, pois, a característica de ininteligibilidade, pela mediação dos signos linguísticos em si mesmos, para a elucidação do princípio capaz de tornar o real inteligível. Ao contrário o acesso ao Uno, em Plotino, se dá pela via mística, em tons de ascese em que o intelecto é suprimido para que se possa ter uma contemplação místico espiritual. Parece que este é um dado ao qual Agostinho dá importância para constituir sua *Visio Dei*, ou, dizendo de outra forma, sua visão beatífica de Deus. A este respeito concorda Macedo quando nos diz:

O bem já não é o supremo inteligível como já se disse e este nome, que ainda é relativo, deverá ser substituído por outro que o seja menos: o Uno que como a mais indivisível fonte dos seres não é a unidade das matemáticas hipostatizada mas talvez o conceito de individualidade em si conquistando por este novo escândalo de linguagem e de conceito o seu carácter especificamente estranho tal como acontece com a característica de infinito. Pólo ininteligível e denso para onde aponta toda a inteligibilidade, não há grandes preocupações em demonstrar a sua existência: a

experiência possível de si torna-o desnecessário. (MACEDO, 1992, p. 39).

De fato, no *De Magistro*, as palavras aparecem como sinalizadores de uma instância ontológica que é muito mais apta a fornecer significação. Os contemporâneos, ao contrário, são marcados pela noção de que uma comunidade de falantes deve deliberar e reconhecer uma teoria como sendo apta a descrever a realidade. Dizendo de outra forma, uma simples fórmula matemática pode me descrever um objeto astronômico; não há a necessidade de que seja visto por alguém, mas apenas descrito cientificamente.

Desta forma, o século XX, sobretudo, produz um tipo de epistemologia extremamente contrária a de Agostinho, pois para o Hiponense é necessário um contato sensorio, inicial, para que se venha a conhecer originariamente, e, então, gravar na memória para, só então, posteriormente relembrar tal objeto quando a palavra que o designa vier a ser citada, comunicativamente falando. Para os contemporâneos a palavra, ao contrário, é um substituto para a coisa, pois não necessito entrar em contato com nenhum objeto desde que tenha uma palavra que o defina. Neste quesito concorda-se com Ribeiro quando este nos diz:

A ideia do jovem Wittgenstein parece ser a de que a concepção de linguagem para Agostinho se assemelha ao ato de afixarmos como que “etiquetas linguísticas” no momento em que nomeamos as coisas ou seus estados. No entanto, no *De magistro*, o Hiponense parece apresentar uma ideia oposta a essas “etiquetas linguísticas” - não parece haver certeza de que uma determinada palavra esteja em relação a um “objeto de referência indicável”. (RIBEIRO, 2011, p. 23).

Para Agostinho todo conhecimento é uma rememoração; não ao estilo platônico, pois não temos no Hiponense a dimensão de uma existência prévia da alma como em Platão, mas é, em Agostinho, uma rememoração no sentido de que sensorialmente, de forma presente, aquilo que é percebido, sobretudo visualmente, é conhecido de uma forma originária e primária e isto gerará uma memória, assim como uma imagem mnemônica sobre o objeto conhecido. Diz-se isso dos objetos presentes, ou seja, daqueles que estão sendo visualizados no momento exato em que se apresentam a mim. Isto não quer dizer que a base do conhecimento, para Agostinho, seja empírica, pois sempre há a presença ontológica do Mestre Interior que faz a intermediação, em nossa interioridade, entre os elementos sensíveis e os suprassensíveis.

Esta forma primeva de conhecimento é, sobretudo, o reconhecimento do eterno no presente e, neste sentido, difere radicalmente de Platão. O pensador de Atenas diz que a rememoração é a presença do Absoluto (*eidos*) no não-ser. Ou, dizendo de outro modo: daquele que virá a ser, em uma dimensão anterior à presentificação da percepção da realidade, que ocorrerá quando alguém vier a nascer e com o tempo inteligir e, como tal, recordar acerca das ideias atemporais e eternas. Para Platão, este tempo de conhecimento, depois

rememorado, se é que se pode chamar de tempo, é o tempo mito-filosófico, presente no mundo das Ideias. Há, para ele, um coligar do mito ao filosófico, como também uma ampla consonância à *metempsychose* órfica, mormente de Pitágoras. A este respeito (i.é, sobre a rememoração) nos esclarece de forma meridianamente clara o texto de Castro quando nos diz que:

[...] Estruturalmente, as concepções platônica e agostiniana divergem: a primeira aponta para uma noção de memória como recordação do passado intemporal; a segunda para uma noção de memória como reconhecimento do eterno no presente. Contudo podemos dizer que a dimensão que St. Agostinho aborda inauguralmente ao tratar da memória é a da interioridade [...] (CASTRO, 1988, p. 2).

Eu já sabia o que era uma maçã, pois já tinha visto uma e, por isto, tal palavra, “maçã”, quando ouvida sinaliza para uma lembrança acerca deste objeto, convencionalmente organizado em um vocabulário por uma sociedade que decide dar um nome X a um objeto Y.

Acerca da questão do conhecimento por rememoração, coligado a outros aspectos epistemológicos de Agostinho concorda-se com o que diz Minghetti quando nos esclarece, em sua tradução do *De Magistro* que:

Para Agostinho, a linguagem falada (*dicibilis*) se baseia em determinados sons (*sona*) e se apresenta como um sistema de signos à palavra (*verbum*); o significante (*sonus*) é o que percute em nossa audição e ao significado (*significatio*), só poderemos acessar se dele tivermos um conhecimento anterior, ou seja, a palavra se constitui numa rememoração e não propriamente em ensino. Isto levou Eco (1991) a citar que Agostinho, na esteira dos estoicos, chamou de *dictio* aquele *verbum vocis* que não só *foris sonat*, mas que é reconhecido enquanto um correlato a um *verbum mentis*. (MINGHETTI, 2015, p. 85).

Em termos da influência estoica sobre Agostinho podemos dizer que esta escola de pensamento teve uma grande influência sobre o pensamento agostiniano. Em termos de linguagem temos que o assim chamado *Lexikon Stoicum* teve um impacto direto nas ideias acerca de uma possível teoria dos signos no Hiponense.

Em linhas gerais, tal termo, nos estoicos, determina que proposições referenciam proposições, talvez até mesmo em sentido contínuo sem chegar a uma definição ou mesmo caindo em aporias.

Para Agostinho, nos primeiros sete capítulos do *De Magistro*, há uma aposta muito forte neste sentido, ou seja, de que as palavras estariam aptas a referenciar um sentido último proposicional. É a tese intitulada nesta dissertação enquanto "nada se ensina sem signos" (*Mag.* I-VII). Porém, nos últimos sete capítulos do *De Magistro*, Agostinho aponta a insuficiência das palavras em gerar significação mais profunda. Ao contrário, dirá que palavras ensinam palavras (*Mag.* XI,36), e tão somente isto, assim como a primeira tese parecerá evidente, mas não ao fim da obra (*Mag.* X,32).

Aos poucos vai aparecendo a tese de que "nada se ensina com signos" (*Mag.* VIII-XIV) e as palavras, enquanto substantivadoras dos nomes (*Mag.* V,16) e geradoras de memória, na alma humana, apontam para instâncias mnemônicas a serem elucidadas em termos das ideias suprassensíveis, pelo Mestre Interior (*Mag.* XII,40)

A respeito do *Lexikon Stoicum* nos afirma Filho:

Terão sido os estoicos a divisar signos linguísticos, a inaugurar a inclusão da linguagem entre os signos. “Até os estoicos, a noção de signo não se distinguia da noção de índice”. Os estoicos consideraram a linguagem também como portadora de signos, no quadro de uma teoria da inferência. Com efeito, é cabível tomar o enunciado antecedente como signo do enunciado conseqüente. Nesse caso, não se trata de investigar nexos entre coisas, como o nexo entre um sintoma e um estado orgânico, a febre e a doença, mas nexos propriamente entre expressões verbais, enunciados. Na sentença “Se p, então q”, o enunciado “p” é considerado um signo do enunciado “q”. [...] Enquanto o enunciado/signo estoico remete a um significado que é ele também outro enunciado, para Agostinho cada palavra será como que um trampolim que levará a outra coisa, tal como os signos em seu sentido primitivo: a fumaça, a cicatriz, etc. Esta outra coisa (significada) não será necessariamente uma palavra: as palavras são signos que podem remeter a coisas que estão além da linguagem. (FILHO, 2009, p. 47-48).

Para Agostinho um nome é mais importante que uma palavra, pois em sua própria etimologia o nome atingirá a memória, pois deriva da palavra latina “*nomen*”. É um substantivo com a propriedade de ativação de memórias, que são mnemonicamente falando, os alicerces para que o conhecimento ocorra, já que o Hiponense segue a forma platônica, não em seu sentido original, mas derivada, de que todo conhecimento é uma rememoração. Um termo gramatical como as conjunções, para citar um exemplo, deu bastante trabalho para Agostinho ao longo do *De Magistro*. Solução? Substantivação de tal termo.

Nomes sinalizam para memórias e imagens mnemônicas apontam mais facilmente para Aquele que as pode explicitar na interioridade da alma racional, ou seja, o Mestre Interior. De fato, o signo linguístico funciona como um sinalizador mnemônico, digamos assim, pois não tem significado em si mesmo, mas aponta para o significado que é dado, via memória, e, como posteriormente será explicitado, iluminado pelo Mestre Interior.

A própria natureza criada, numa clara menção, embora não explícita, da *Epístola aos Romanos* (Rm 1, 20), é repleta de significado no sentido de que aponta e sinaliza, de forma imediata e inequívoca para o seu criador. Assim, ao olharmos para a lua, por exemplo, esta funcionará como um signo que aponta para seu criador, Deus. Há também uma menção não explícita do Salmo dezenove (Sl 19,1), no mesmo sentido anteriormente citado. Mas, a mesma facilidade não ocorre quando falamos em termos da linguagem humana. Os seres humanos ao usarem palavras para comunicar a verdade não sinalizam com tanta facilidade para o significado, que no mais das vezes requer longas argumentações filosóficas para a

explicitação da verdade.

A atenção ou o foco e concentração da mente, se volta sempre para a coisa significada e não para os signos linguísticos. Quando percebemos pela audição uma palavra ou pela visão um signo linguístico grafado segue-se que a atenção se volta não para as palavras, mas para a própria coisa que esta palavra significa, ou, dizendo de outro modo, que sinaliza. A partir do tema da atenção emerge no texto um confronto à tese original (nada se ensina sem signos) e começa, lentamente, a ganhar força a sua antítese (nada se ensina com signos). O signo linguístico vai mostrando um desgaste e começa a declinar em termos de capacidade de significação. Um novo paradigma vai então surgindo e a tese de que a palavra é complementar e secundária e, por isto, menos importante, vai aparecendo.

Horn também nos informa a respeito quando diz:

A orientação primária da linguagem é sua referência objetual [...] as coisas designadas e o seu conhecimento possuem uma primazia diante das palavras como mero sinais para elas. As palavras estão meramente a serviço do conteúdo indicado através delas [...] agora, pois, defende a convicção oposta de que o objeto de apreensão primária é o designado, não o sinal (10, 32) [...] Muito pelo contrário, **são os objetos que ensinam as palavras**. Supondo-se que a palavra “cabeça” me fosse desconhecida, palavra essa que alguém utiliza numa conversa; nesse caso, aprendo a palavra pelo fato de que apreendo qual objeto conhecido por mim ela designa. (HORN, 2006, p. 11-12. Grifos meus).

Ainda sobre a relação primária objetual do falar e acerca da necessidade de uma experiência sensível para com o objeto que se pretende referenciar (ver, p.ex.) esclarece-nos Sales quando afirma:

A palavra, por si mesma, não nos mostra a coisa que significa. Pode-se ouvir que "coifa" é algo que se usa para cobrir a cabeça, mas o entendimento do que isso seja não é pleno; ademais, não há somente um tipo de coifa. A compreensão só será plena quando virmos uma ou algumas coifas, relacionando o nome (a palavra) à coisa nomeada. [...] Portanto, não são as palavras que me levam ao conhecimento, mas a experiência sensível com as coisas nomeadas. (SALES, 2020, p. 269).

Porém, Adeodato tenta salvar os signos linguísticos mostrando que é melhor conhecer a palavra “lama”, por exemplo, do que ter contato com a própria lama. De fato, podemos pensar em uma série de outras coisas no mesmo sentido, que sejam um tanto quanto desagradáveis para manter contato direto. Parece, realmente, em muitos casos, que é melhor conhecer somente a palavra do que ter contato com a coisa mesma.

Adeodato continua em sua tentativa de salvaguardar os signos linguísticos e diz que é melhor conhecer a palavra “vício” do que ter um. Mas, Agostinho lembra que é melhor ter a virtude do que apenas conhecer a palavra “virtude”, pois, afinal, possuir e conhecer tal palavra sem a viver na prática é um grande problema. Entra em cena, novamente, a clássica

questão agostiniana da superioridade de termos. Virtude é superior ao vício e por isto, a argumentação sobre a virtude igualmente o é sobre a do vício.

Como virtude é superior a vício e, muito mais ainda do que uma simples lama, acaba por prevalecer a tese de que a coisa mesma tem prevalência sobre a palavra. Porém, como mediania, chega-se a um acordo, momentâneo; uma espécie de “acordo entre cavalheiros”, mas estratégico do ponto de vista da argumentação agostiniana de que o conhecimento das palavras, e não a palavra mesma, é superior à coisa mesma, à coisa em si, para se usar um termo anacrônico, porém útil de um ponto de vista pedagógico.

De qualquer forma, esta cadeia argumentativa serviu para colocar o signo linguístico, em si mesmo, ou seja, a palavra, gramaticalmente entendida, no último elo da cadeia e, por isto, seu desgaste é total. Não se trata de passar de uma tese (suficiência) para sua antítese (insuficiência) dos signos linguísticos, de forma aleatória, mas da mudança de paradigma que ocorre por conta da percepção argumentativa de que a palavra é insuficiente para fornecer significação a partir da exterioridade comunicativa. Está dado o passo para o salto ao novo e mais forte paradigma do texto: nada se ensina com signos.

2.2 Nada se ensina com signos

A atenção, ou seja, o ato de se concentrar em algo ou focalizar algo é um item que também é utilizado por Agostinho para demonstrar a insuficiência epistemológica do signo linguístico. De uma forma geral, quando algo nos é apresentado por meio de palavras, nunca intencionamos o signo linguístico, em si, ou mesmo correlato aos outros termos da oração, mas, nossa atenção e foco se volta para a própria coisa, o próprio objeto, que já foi visto em algum momento ou sentido por algum outro sentido e, por isto, conhecido.

A referência primária das palavras é objetual. As palavras são meros sinais para a coisa designada. Quando ouvimos uma palavra só percebemos o seu significado se nossa atenção, após ouvir o ruído (forma sonora da palavra) ou gráfica (forma visível da palavra), se volta em atenção e, posteriormente, pela memória, à sua referência objetual. Desta forma, levamos no âmago de nossas memórias a imagem mnemônica do objeto, que pode ser acessado por uma palavra, convencionalmente articulada em determinada cultura e sociedade.

Em sua fragilidade o signo linguístico apenas “liga o botão”, coloquialmente falando, que acessa a coisa mesma, que nada mais sinalizará em nossas memórias, mas mostrará o objeto referenciado em si mesmo, ou melhor dizendo, sua imagem mnemônica, que foi conhecida por algum sentido sensorial (visão, p.ex.).

É por isto que memórias acessadas por palavras são o elo final do processo

comunicativo e podem ser ditas também como aquilo para o qual não há mais via de sinalização significativa. Com relação a esta questão da atenção e foco, que se volta para a coisa mesma e não para o signo linguístico, Agostinho usa o seguinte exemplo que destacamos a seguir:

[...]AG-diz-me se o homem é homem (*utrum homo homo sit*)[...] Mas negarás que estas duas sílabas unidas formam um ‘‘homem’’? AD-Quem o negaria? AG-Pergunto-te, pois, se tu és estas duas sílabas unidas? AD- De modo algum. Mas vejo para onde pretendes ir. [...] a pergunta foi sobre estas duas sílabas ou sobre a própria coisa que elas significam? AG- Antes, responde em que sentido tomaste a minha pergunta, pois se ela é ambígua, deverias, precaver-te disso [...] AD-Concordo contigo que **de modo algum podemos tratar dos assuntos se a mente, depois de ouvir as palavras, não se voltar àquelas coisas das quais as palavras são sinais.** (*Mag.* VIII, 22. Grifos nossos).

O desgaste da palavra, do signo linguístico, foi ao longo de boa parte do *De Magistro* a tônica do texto. Investigou-se se realmente os signos linguísticos resistiriam aos testes e desafios, na maior parte deles gramaticais. Pesquisou-se se os sinais linguísticos estavam aptos a gerar significado e a resposta foi: não.

A palavra foi desgastada ao ponto de aparecer como elo mais fraco dentro do processo epistemológico e, no mais, o fenômeno linguístico e de produção de significação mostrou a necessidade de comportar itens não gramaticais, tais quais: memória, sentidos corporais (notadamente a visão) e o próprio senso de atenção e foco que mostrou que se volta, antes para coisa significada do que para as palavras que supõe significar. Diante do desgaste da palavra realizado ao longo da parte inicial do texto emerge uma nova tese com mais força que é: nada se ensina com signos.

O texto segue mostrando que a natureza criada tem a capacidade de se mostrar, em si mesma, e sinalizar para sua fonte, Deus, de forma imediata. Para tanto, Agostinho usa, inicialmente, o exemplo de um caçador de passarinhos que, envaidecido de sua arte, desvela a um curioso observador semelhante técnica.

Adeodato ainda tenta refutar dizendo que mostrar tal arte é utilizar signos corporais e, por isto, não se sai da tese de que “nada se ensina sem signos”. Porém, Agostinho mostra que a própria técnica se desvela, de forma imediata, intuitiva e visual, ao observador, que pelo simples fato de a ver consegue apreendê-la.

Se um signo linguístico me é apresentado e não sei do que ele é sinal, de nada me servirá. Será meramente um som, um ruído, que não apontará para nada conhecido. Sendo assim, para Agostinho, tal signo nada poderá me ensinar, pois já fui ensinado caso o tenha visto (o objeto), anteriormente, com meus próprios olhos.

Gilson deixa este tópico meridianamente claro quando nos esclarece que:

Será possível descrevê-lo sob a condição de usar com ele palavras e gestos correspondentes às coisas que já tenha visto; ou poderemos desenhá-lo para torná-lo visível e, neste caso, será a visão mesma da coisa, e não palavras, que ensinará o que ela é. Em nenhum caso, o professor teria feito penetrar no espírito de seu aluno qualquer ideia que ali não se encontrasse ou cujos elementos ali já não se encontrassem. (GILSON, 2006, p. 144).

Notadamente para Agostinho, pode-se dizer que o âmbito do significado não está na exterioridade sonante ou gráfica das palavras, articuladas gramaticalmente, mas a significação de uma proposição é dada pela simples visão do objeto.

Para citar um exemplo prático pode-se pensar em um bebê que vê uma maçã, pela primeira vez. Se a toca e sente sua textura, então, já tem, junto com a ativação das papilas gustativas, sensação do cheiro da maçã e do seu gosto um certo tipo de conhecimento. Há um conjunto de experiências sensoriais que lhe garantem conhecer, de uma forma não intelectual, o objeto. Tal conhecimento existe e ocorre, pelo menos no que diz respeito a um conhecimento originário, primevo. Contudo, ressalta-se que o conhecimento para Agostinho não parte do sensível, da materialidade, mas justamente da ação intermediadora do Mestre Interior que nos garante, em um sentido eidético, as ideias universais acerca de tais objetos conhecidos na sensibilidade.

Neste sentido, as palavras, os signos linguísticos, não dão conta epistemologicamente falando, de fornecer estas primeiras impressões e, por isto, conhecimento primário. Mas, e a palavra, para que serve? Agostinho dá a entender que serve para que o bebê consiga comer uma próxima maçã. E outra e mais outra. De forma bem pragmática, as palavras são como “braços” para se conseguir alcançar um objetivo, cujo conhecimento primitivo já me foi dado, talvez unicamente porque foi visto com meus olhos. Em algum lugar da minha alma racional, em minha mente e intelecto, mais propriamente na minha memória foi gravado não só a imagem do objeto, em si mesmo, mas, também, o som e o ruído que as pessoas designam para adquiri-lo, ou seja, a palavra “maçã”.

Resumindo, para Agostinho, o processo de apreensão de um objeto é, originariamente, sensitivo e sensório e a palavra é importante, mas como secundária e utilizada até mesmo com fins pragmáticos. Assim sendo, as palavras são um estímulo para que se procure os objetos. Quando escuto uma palavra tenho que procurar na cultura e na sociedade o momento em que este signo, convencionado, emergiu entre tal povo. Para que um nome auxilie no processo de significação de um objeto é preciso ver o objeto para gravá-lo na memória e, posteriormente, com auxílio da palavra, convencionada na cultura, é que o significado é atribuído a este objeto. Interessante notar que na contemporaneidade não temos mais a necessidade de ver um objeto, por exemplo um objeto de conhecimento científico, para

atribuir significado a este. Muitas vezes, basta que tenhamos um grupo de intitulados especialistas para que a partir, não da visão do objeto, mas de fórmulas matemáticas e conjecturas *ad hoc* tenhamos o conhecimento de algo.

Isto acontece bastante na Astronomia, por exemplo, mas também em outras ciências. De fato, as dimensões sensoriais são para Agostinho de suma importância, sobretudo o sentido da visão, que garantirá a formação das imagens mnemônicas, mas é pelo sentido da audição que tudo principia. Ouvir uma palavra me garante de imediato saber se conheço ou não o seu significado. Se escuto uma palavra que não conheço é porque nunca vi seu objeto referente ou experienciei tal objeto de algum modo e, enquanto tal, o som de seu vocábulo será um mero ruído que contém sonoridade, mas não significação. A este respeito há consonância com o que nos explica Galindo, aliando linguagem com educação, e reforçando também no campo educativo a noção de que as palavras são inúteis, ou meros sons e ruídos esquisitos, caso não tenhamos, de antemão, o conhecimento/visão do objeto a que a pretensa palavra pretende referenciar:

El lenguaje no es más que un sistema de signos y de sonidos. Estos son sólo medios para significar ideas o senalar objetos. Es difícil que el alumno pase del "signo" al objeto que intenta significar; por eso, corre el riesgo de retener materialmente el signo, de quedarse con el "medio", sin llegar al conocimiento del objeto real. De ahí proviene la enseñanza verbalista, vacía e ineficaz, *la repetición* literal de unas palabras no comprendidas, que se quedan muertas en la memoria. (GALINDO, 2002, p. 133).

3. A INSUFICIÊNCIA EPISTEMOLÓGICA DAS PALAVRAS

Pretende-se com este capítulo tratar da insuficiência epistemológica dos signos linguísticos no *De Magistro*, e, no capítulo posterior, concluir e passar para a noção de que “nada se aprende com signos linguísticos”. Como já citado anteriormente, tal deficiência vocabular, em sua capacidade de gerar significação, pode ser indicada nos primeiros oito capítulos do texto do *De Magistro*. Embora o presente trabalho se mova em torno de uma exegese textual, tal metodologia não seguirá uma via estritamente linear, no sentido mais geral de se explicitar parágrafo por parágrafo. Procurar-se-á, ao contrário, buscar o tema “insuficiência epistemológica das palavras”, com vistas a um molde central, que é a suficiência ontológica da presença do Mestre Interior na interioridade da alma humana.

Neste sentido, no presente capítulo, o tema da memória deve ter lugar de destaque no contexto principal, de que nestes oito primeiros capítulos do *De Magistro*, é o eixo central (a memória), que faz com que a significação se volte da exterioridade para a interioridade.

Agostinho, de uma forma geral, nos traz a ideia fundamental de que quando ouvimos uma palavra ou sabemos o seu significado ou não sabemos. Se sabemos é porque um dia já tivemos contato com o objeto referenciado, seja porque o vimos com nossos próprios olhos ou por tê-lo experimentado de alguma forma. Ao soar a palavra ou ao ler tal vocábulo, isto ativará a memória de quando inicialmente tivemos contato com o objeto de referenciação. Se nunca tive um contato primário com o objeto a ser referenciado, seja vendo-o, por exemplo, então a palavra, falada ou escrita, será muito provavelmente apenas um som e ruído que não gera nenhuma significação. É por isto que a memória, no sentido descrito acima, deve ser tratada com vistas à explicitação da insuficiência epistemológica das palavras.

Por último, neste capítulo, trataremos acerca da questão do canto e da reza. Cantar e rezar são paradigmáticos no Cristianismo, não somente porque são ações que se mantiveram ao longo de toda liturgia judaico-cristã, desde seu início até o momento presente, mas também porque são muito significativas para Agostinho em vários segmentos de seu pensamento, inclusive em torno do tema da linguagem. Em Agostinho, o tema do canto e da reza no *De Magistro* poderiam ter transformado esta obra de 389 em uma epístola, uma carta, que seria então composta somente pelo primeiro capítulo.

Este é o primeiro ponto: mostrar que o Agostinho teólogo poderia ter tido uma economia de texto ao tratar o que tratou em apenas um capítulo. Cantar pode ser feito de uma forma a-locucional, ou seja, sem palavras e rezar pode ser feito em silêncio, pois nada se pode almejar ensinar ou recordar a Deus (*Mag.* I, 2). O Agostinho filósofo, ao contrário, precisa escrever e argumentar para explicitar as duas funções da linguagem estipuladas por ele:

ensinar ou suscitar recordação (*Mag.* I, 1).

Trabalhar-se-á nesta linha para mostrar como o canto e a reza são itens paradigmáticos que já demonstram a proposta de linguagem em Agostinho, desde o primeiro capítulo da obra, ou seja: mostrar que há uma insuficiência das palavras, epistemologicamente falando, e uma suficiência ontológica do Mestre Interior que ilumina a alma humana e transmite a verdade na interioridade dos homens. Pedagogicamente, para Agostinho, é um professor muito melhor aquele que nos apresenta aos olhos um objeto a ser conhecido.

Esta seção pretende explicitar a noção da insuficiência epistemológica das palavras, conforme expresso em *De Magistro* (I- VII).

Pretende-se, ao longo dos tópicos a seguir, explicar a noção agostiniana, em torno dos capítulos supracitados, de que o “desgaste” dos signos linguísticos tem por base o fato de que se não tenho um acesso sensorial básico (visual, p.ex.) em torno do objeto referenciado então, de igual forma, não terei a aquisição do significado, via sinal linguístico.

De uma forma bastante geral a noção contemporânea de ciência funciona no sentido de substituir a coisa pelo conceito científico, ou, o objeto pela palavra que o referencia. Por exemplo: sei o que é um fenômeno espacial como um “buraco negro”, porque, em última instância, acredito nas teorias científicas em torno deste evento. Existem cálculos matemáticos e teorias *ad hoc* sobre isto, mas não é a mesma coisa que alguém chegar e me dizer: “Veja! Olhe! Eis um buraco negro!”. Para Agostinho se pudesse ver tal fenômeno o gravaria na memória e aí sim as palavras teriam pleno significado. Este pensador traz a noção de que há um poder sensório-estético, que é muito importante para o ato de conhecimento, embora a base da aprendizagem seja a ação intermediadora do Mestre Interior. O conhecimento, pelo menos em um sentido primevo e originário, virá pelo simples fato de ver os objetos e não pelas palavras que o referenciam, pois estas apenas estimulam a que se procure no âmago da memória se tal conhecimento já existe, ou seja, quando uma palavra é dita gerará significação caso, anteriormente, eu já tenha tido algum contato com o objeto por ela referenciado. Não aprendi o que é uma maçã, por exemplo, pela apresentação da palavra, gráfica ou sonora, que a representa, mas porque um dia eu vi, senti o cheiro, degustei e posteriormente a sociedade linguística em que vivo me apresentou esta palavra para designá-la.

3.1 A primazia da memória sobre a aprendizagem pelas palavras

A palavra em si mesma não gera significado para Agostinho. Para ele, se ouvimos uma palavra acontecerá que: ou sabemos o que significa ou não o sabemos. Se o sabemos é porque já vimos o objeto algum dia e, por isto, acessamos a memória correspondente em nossas almas. Aqui o tema do início do *De Magistro* ganha explicitação argumentativa: falamos para suscitar recordações (*Mag. I, 1*).

Toda esta seção é bem expressa por Agostinho quando este nos diz:

Ag. Até aqui as palavras contribuíram com sua força, as quais, apesar de lhes atribuirmos muito valor, apenas nos incitam a procurar os objetos, porém não os mostram para que os conheçamos. Entretanto, quem me ensina algo é aquele que me apresenta aos olhos, ou a qualquer sentido do corpo, **ou também à própria mente**, o que desejo conhecer. Portanto, com as palavras não aprendemos senão as palavras ou, melhor, o som e o ruído das palavras; pois se as coisas que não são sinais não podem ser palavras, ainda que eu tenha ouvido uma palavra, contudo não sei que seja palavra enquanto não saiba o que significa. Portanto, conhecendo-se as coisas, completa-se também o conhecimento das palavras; ao passo que, em se ouvindo as palavras, não se aprendem sequer as palavras. Pois não aprendemos as palavras que conhecemos, nem podemos afirmar que tenhamos aprendido as que não conhecemos, a não ser depois de percebermos o seu significado, o que não ocorre pelo fato de ouvirmos as vozes proferidas, e sim pelo conhecimento das coisas significadas. Sem dúvida, é muito verdadeira a consideração e com muita razão se diz que, quando se pronunciam palavras, ou sabemos o que significam, ou não o sabemos. Se sabemos, ouvindo as palavras, recordamos mais do que aprendemos; se não o sabemos, sequer recordamos, mas, talvez, somos estimulados a procurar saber o que significam. (*Mag. XI, 36*. Grifos nossos).⁴

Se as palavras, em si mesmas, ou correlatas a outras na oração a que pertencem não geram significado, então, aonde se encontra a significação? Para Agostinho, o significado de uma palavra não ocorre na exterioridade gramatical e nem no burburinho das vontades humanas, mas a verdade está presente na interioridade da alma racional, que é presidida na mente e cuja memória acessa as experiências outrora vivenciadas a partir do estímulo gerado pelos signos linguísticos que nos fazem consultar Aquele que nos pode ensinar, ou seja, o Cristo, que nos ensina no assim chamado homem interior. Com relação ao aprendizado dos objetos materiais, das coisas sensíveis de uma forma geral, Agostinho nos diz que sua apreensão se dá pelo simples fato de estarem presentes e, por isto, visíveis. Para dar um exemplo prático: se observo a lua, tal contemplação visual me garante conhecer este objeto celeste. Pelo menos em um sentido primeiro, primevo e originário, ressaltando-se, porém, que o conhecimento principia pela intermediação iluminadora do Mestre Interior na interioridade.

⁴ O “grifo” em questão se justifica pela observância de que nem todo conhecimento principia pela observação do sensível em Agostinho. O conhecimento não seria possível se, anteriormente, a qualquer ato de análise do mundo já não houvesse a presença ontológica do Mestre Interior que nos elucida a dimensão suprassensível. Igualmente, alguns conhecimentos nos veem não porque vemos um objeto, mas porque são estritamente inteligíveis pela razão. É o caso dos entes matemáticos. Não preciso e nem posso ver que $2+2=4$, na natureza, mas conheço tal relação somente pela pura racionalidade.

Vendo-o com meus olhos apreendo sua forma geométrica e tenho a noção de espacialidade e temporalidade presentes a ele. Tal noção parece ter forte conexão com as Sagradas Escrituras, principalmente no que é exposto em Romanos 1.20 e no Salmo 19.1, entre outros inúmeros capítulos da Bíblia.⁵ Enfim, quando perceber que as três letras que formam o vocábulo (l+u+a) designam um objeto celeste, terei o significado do que a lua é e poderei, igualmente, comunicar isto a outros, não porque um dia obtive este aprendizado por palavras e gramática, mas porque fundamentalmente a vi com os meus olhos. Agostinho enfatiza que as coisas sensíveis devem estar presentes ao observador e que caso este não pudesse enxergar apenas acreditaria nas palavras, mas não viria a conhecer o objeto em análise.

Num futuro hipotético, o observador do exemplo acima perceberá que leva no âmago de sua memória a imagem da lua devido a um dia tê-la visto. A palavra que a designa, “lua”, traz um significado da existência do corpo celeste outrora visto, pois completa a visão inicial e primeira desta. Quando se ouve a palavra “lua”, então se recorda do referido objeto, um dia visto. Ao falar da lua para outra pessoa não se ensinará nada deste corpo celeste a partir de palavras, dirá Agostinho, mas se a outra pessoa já viu a lua, então esta palavra vai acessar as imagens de memória (mnemônicas) que esta outra pessoa experimentou um dia em um dado luar.

Agostinho nos esclarece bem este assunto quando nos diz que:

Para que compreendas isto mais claramente, suponha que agora estamos ouvindo pela primeira vez a palavra ‘cabeça’. Ora, não sabendo se esta palavra seja apenas um som ou se também significa alguma coisa, perguntamos o que é ‘cabeça’[...] no sinal existem duas coisas, o som e o significado, certamente não percebemos o som pelo sinal, mas pelo fato de ter soado ao ouvido, ao passo que percebemos o significado ao ver a coisa que é significada. [...] Esforço-me para convencer-te, se eu puder, que nada aprendemos pelos sinais que se chamam palavras porque, como já disse, pelo conhecimento da coisa significada é que aprendemos o valor da palavra, isto é, o significado que está por trás do som, e não que aprendemos coisa por meio do sinal. (*Mag. X*, 34).

No caso dos assim chamados inteligíveis ou suprassensíveis, temos que estes não estão presentes ao observador, pois são termos abstratos e invisíveis. Não podem ser acessados visualmente ou fisicamente e muito menos recordados, mas, os seres humanos têm conhecimentos acerca da virtude e da sabedoria e escrevem tomos e mais tomos de livros para descrever tais assuntos. De onde vem tais conhecimentos? Os objetos suprassensíveis e

⁵ Acerca do texto Sagrado temos que no Salmo 19, versículo 1, a própria natureza criada “declara” a majestade de Deus. Este declarar, obviamente, não se dá por palavras, mas, ainda assim, pontua significado. Da mesma forma, na carta aos Romanos, em seu capítulo 1 e versículo 20, temos que a natureza criada aponta, qual símbolo claro, para a glória de Deus. Novamente e obviamente, a natureza criada não o faz por palavras, mas porque, diferentemente da linguagem humana, tem uma indicação direta à glória de Deus criador. Conferir o texto sapiencial, sobremodo, na versão King James atualizada.

inteligíveis são conhecidos a partir da ação reveladora de Deus que os ilumina às pessoas.

Tal tema tem também forte ancoramento nas Sagradas Escrituras, notadamente no *Evangelho de João*, uma das fontes primordiais de Agostinho. Cristo é descrito, no começo deste Evangelho, como a luz que ilumina todos os homens (Jo 1.9). No mais, o tema da luz e da iluminação remonta a uma longa tradição. Fugiria ao escopo desta dissertação tratar de tal tema (luz/iluminação), mas apenas se indica que o jovem Agostinho começa aqui, no *De Magistro*, a tratar deste assunto que será fundamental nas suas obras de maturidade.

A tese fundamental presente no *De Magistro* que nos diz que “nada se ensina sem signos” (*Mag.* I-VII) se desloca, gradualmente, para “nada se ensina com signos” (*Mag.* VIII-XIV). Os signos linguísticos vão, processualmente, se configurando enquanto vocábulos que ao soar exteriormente são analisados pelos ouvintes, que passam a julgar se foram ditas coisas verdadeiras ou não, e isto fazem contemplando a verdade que preside a sua interioridade, segundo suas forças. A graça de Deus em Agostinho não inválida o esforço individual para se buscar a Deus, conforme a máxima agostiniana que nos diz que: à fé segue-se o compreender e ao compreender, novamente à fé (*Acad.*, III, 20, 43).

É na interioridade da alma racional que os alunos aprendem e, de pronto, fazem o elogio aos seus mestres sem perceber que entre o tempo de locução e o tempo de aprendizagem não existe intervalo de tempo e o aprendizado é quase que simultâneo à exortação de quem ensina. O julgamento de um aprendizado externo é feito de forma errônea, pois aprende-se interiormente na alma racional, que é iluminada por Deus e não a partir dos professores humanos.

É conforme nos mostra Agostinho:

[...]quando tiverem explicado (mestres) com palavras [...] as disciplinas da própria virtude e da sabedoria, então os que se dizem discípulos consideram consigo mesmos, se foram ditas coisas verdadeiras contemplando aquela verdade interior segundo as suas próprias forças. Então é quando aprendem. E quando tiverem descoberto interiormente que são verdadeiras as coisas que foram ditas, elogiarão seus mestres [...] Mas se enganam os homens ao chamar mestres aos que não o são, porque na maioria das vezes não existe nenhum intervalo de tempo entre o tempo da locução e o momento em que se trava conhecimento, uma vez que, após a exortação do que fala, os discípulos logo aprendem interiormente, julgam ter aprendido exteriormente daquele que ensinou. (*Mag.* XIV, 45).

Ainda sobre a questão da interioridade há de se notar que ela é o resultado de um longo processo vivencial e existencial de Agostinho, que inicia com a fé, elemento redentor do intelecto para este autor, e que agora revigorado (a intelecção) pode vir a compreender. Tal ato de entendimento, robustecido, é acompanhado da esperança e do amor de conhecer mais e mais a Deus. Esta compreensão racional, que brota da fé, é um tipo de entendimento que pode ser dito enquanto *caritas* e que contempla, plenamente, o amor *ágape*, tanto entre os seres

humanos, assim, como, fundamentalmente se volta para Deus.

Mas, ainda que saibamos que a fé é, para Agostinho, o elemento redentor do intelecto e que todo processo de conhecimento principia por esta, conforme nos diz a clássica fórmula agostiniana: crer para compreender; compreender para crer (*Acad.*, III 20, 43), podemos, no entanto, nos perguntar: qual o papel da razão antes da fé?

De fato, segundo um entendimento geral do agostinianismo, pode-se inferir que a razão antes da fé é algo que necessita ser esclarecida. Neste sentido, das complexas relações entre fé e razão, podemos acompanhar o percurso de Agostinho antes da sua conversão para que se possa avaliar melhor esta relação entre fé e razão, sobretudo, da razão anterior ao ato de fé. Toma-se partido, nesta dissertação, de que há uma compreensão geral do agostinianismo que nos diz que tudo principia com a fé, mas também uma clara noção advinda da onipresença de Deus de que o ato racional acompanha o movimento que leva à fé, sempre conduzido e regido por Deus aos seres humanos.

Concordamos com Pegueroles (1972) de que antes da fé iniciar o processo metodológico do conhecimento de Deus e dos seres humanos, tem-se dimensões em que é possível o uso da razão, aparentemente sem o auxílio da fé, pois é um Agostinho não convertido que se apaixona pelo *Hortensius* de Cícero, é um Agostinho sem fé, talvez no máximo um cristão nominal, que percebe as contradições no Maniqueísmo, é um Agostinho que usa a razão, de certa forma independente da fé, para perceber o engodo que o ceticismo da nova academia platônica estava lhe fornecendo e, sobretudo, é esta razão para alguns, independente da fé, que descobre as verdades matemáticas. Entretanto, é a partir da visão da comunidade cristã, a seu tempo, e dos diversos testemunhos cristãos a que Agostinho entra em contato que fazem com que nosso autor se frustre e se decepcione com uma forma de enxergar a realidade que não leva em conta a fé cristã e a Igreja.

Analise-se o que Pegueroles nos diz para que se possa ter uma visão mais completa desta relação da fé com o conhecimento em Agostinho:

Precisemos primero lo que no dice san Agustín. San Agustín no dice que, antes de creer, la razón no pueda conocer ninguna verdad. Hemos visto cómo pone una etapa racional anterior a la fe; refuta el escepticismo sin recurrir a la fe; nunca ha dicho que para conocer las verdades matemáticas, deba el hombre creer primero. La fe no es necesaria para conocer las verdades de la scientia, sino para conocer la verdad de la Sapientia, es decir, *ad magna quaedam quae capi nondum possunt*. [*Epist* 120 1 3 PL 33 453] San Agustín no se coloca en un plano teórico: ¿qué puedo conocer con la razón sola?; sino en un plano práctico, como hemos visto al principio del capítulo: ¿puede resolver la razón sola el problema del destino humano?, ¿puede darle a conocer al hombre el bien supremo? La filosofía de su tiempo tenía una problemática preponderantemente moral y reflexionaba con preferencia de *finibus bonorum et malorum, de beata vita...* Situado en este ambiente y perspectiva, san Agustín afirma: la razón, la filosofía solas no resuelven el problema del fin del hombre, no alcanzan la verdad plena y cierta acerca de Dios y del hombre. Y en este

sentido dice que «somos impotentes para hallar por la razón sola la verdad» [*Conf VI 5 8*] y que el resultado de una filosofía separada de la fe es en definitiva *desperatio inveniendi verum*. [*Apología pro vita sua, cap. V*]. (PEGUEROLES, 1972, p. 17).

Após esta rápida digressão sobre a complexa relação entre fé e razão, voltemos a tratar da dimensão da interioridade da alma racional agostiniana e sua relação com a aquisição ontológica do conhecimento. A interioridade é o único espaço seguro para Agostinho, para o encontro fundamental com o Mestre Interior, Jesus Cristo, que ilumina os seres humanos em sua carência não somente intelectual, mas sobretudo volitiva. É a descoberta deste espaço interior dos seres humanos, enquanto ambiente fundamental de ressonância tanto das misérias humanas, quanto do poder e soberania de Deus, assim como de seu amor, que faz com que Agostinho perceba e clarifique no *De Magistro* o porquê do ambiente sociocomunicativo não ser o espaço fundamental para a aquisição da verdade, pois, de fato, esta habita no interior.

Sobre estes pontos concorda-se com Minghetti (2015), na observação feita por ele em sua tradução de *O Mestre*, mormente quando ele nos fala dos elementos processuais inerentes a este caminhar dos seres humanos a Deus, graças a fé fornecida pelo próprio Deus, e que leva os seres humanos em um caminho ascendente rumo ao fundamento da realidade. Atente-se então para o dito de Minghetti:

Agostinho explica a Adeodato que a Deus se chega e se conhece através da experiência introspectiva. Desta relação inferida, acena com a questão gnosiológica da busca da Verdade pelo homem, que lhe seria intrínseca pela derivação da parte de seu todo e que, por conceito, ali também residiriam o princípio formal da existência. Alguns meses após ter finalizado o *De Magistro*, escreveu: “Não procures fora, retorne a você mesmo; a Verdade habita o homem interior; e se você encontrar que sua natureza é inconstante, transcenda a si próprio. Mas, eu mesmo quando me elevo, penso transcender-me a alma. Conduzo-me a aquilo donde a luz mesma da razão ilumina” (in DE VERA RELIGIONE Liber I - 39.72). É pela dialética agostiniana que se dá a condução à Verdade, na locução do *Verbum* com o homem, este um eu ocluso em sua mônada e encerrado em um cotejo com sua razão; ambos conduzidos pelos sentidos ao Uno. (2015, p. 129).

O resultado final do *De Magistro* é que as palavras, os signos linguísticos, têm a função de estimular e apontar para a instância fundamental de significação, que é a interioridade da alma racional. O Mestre Interior, Jesus Cristo, interiormente nos admoesta pelos signos linguísticos exteriores para que nos voltemos a Ele, na interioridade da alma racional.

Para Agostinho o conhecimento ocorre quando se tem contemplado os seguintes passos: o conteúdo deve ser ensinado por um professor capacitado, que nos exortará, via signos linguísticos e proposições lógicas os diversos conteúdos concernentes às mais variadas ciências e áreas do conhecimento. Após, perceber-se-á que os alunos aprenderão ou não as matérias ensinadas. Se não aprenderam não deverão procurar a fonte dessa falta na

exterioridade, mas em suas interioridades. Segundo Agostinho o professor exterior não pode ensinar, nunca, pois somente o Mestre Interior ensina.

Em outra situação, o aluno, talvez, ainda não possa aprender do Mestre Interior, pois é preciso que o discente também exercite suas forças para buscar a Deus, que o admoesta por sinais exteriores para que haja o aprendizado na interioridade da alma racional. Em Agostinho, a graça de Deus nunca invalida a necessidade da busca, por parte do aluno, de alcançar o conhecimento da verdade. A graça é a *conditio sine qua non* e o conhecimento e apreensão da verdade nunca poderiam ocorrer sem esta, mas o exercício da razão humana, posteriormente, condiz com um esforçar-se do aluno.

Concluimos esta seção com a clara análise que Horn faz acerca do Mestre Interior:

A intenção com a qual essa teoria é apresentada é a comprovação de que, através da nossa experiência ou através dos mestres humanos, não aprendemos nada, mas exclusivamente através de Cristo como o ‘Mestre Interior’ ou através da ‘luz interior’ (11,38). Somente o Mestre Interior intermedeia os conteúdos sensíveis e os espirituais, aos quais os mestres humanos podem meramente chamar atenção por meio do seu uso de sinais. (HORN, 2006, p. 13).

3.2 O canto e a reza: demonstrativos da insuficiência epistemológica das palavras

Esta seção, que tratará do canto e da reza (*Mag. I*), talvez devesse ter sido escrita no início desta pesquisa, mas ali, apresentou-se o tema a título de introdução das reflexões iniciais agostinianas acerca da linguagem no *De Magistro*.

Pode-se dizer, evocando a fórmula agostiniana que nos diz que: primeiro a fé, depois a compreensão; e a esta a fé novamente (*Acad.*, III 20, 43), que o sistema aberto do pensamento agostiniano não é fechado justamente porque não é meramente um conjunto de proposições intelectuais, mas que é a expressão filosófica de algo maior, intitulado “fé cristã”.

Por uma dimensão de fé, caso fosse um texto estritamente teológico, a obra poderia ter acabado ali no capítulo 1, quando Agostinho nos diz que a função do falar é ensinar ou suscitar recordações.

Se não fosse necessária a explicitação argumentativa, o texto poderia ter acabado ao se dizer que se pode cantar sem palavras, mas, ainda assim, com plena significação.

Estaria satisfeito o quesito teológico quando se falou que a oração deveria ser, prioritariamente, em silêncio, pois o que se pode almejar ensinar ou recordar a Deus? Adeodato conclui, ainda no que diz respeito a este quesito, que o que Cristo ensinou, na oração do Pai Nosso não são palavras, mas que por meio de palavras ensinou as próprias coisas e que a memória age sobre estas coisas conhecidas na interioridade da alma racional.

O que mais falta? Aparentemente nada. Contudo, isto não seria Filosofia, pois

ainda carece de explicitação argumentativa. Todo o *De Magistro* está ali, no capítulo 1, mas somente teologicamente falando.

Porém, a fórmula agostiniana nos diz que a fé deve levar à compreensão e o texto segue passando pelas noções de que “nada se ensina sem signos”, paradoxo que é quebrado a partir do desgaste que sofrem as palavras, e que culmina na tese seguinte: “nada se ensina com signos”.

É a noção de que há de se ter um exercício racional em torno da fé que leva Agostinho a continuar o texto e explicitar sua “aposta” inicial de que os signos linguísticos são aptos a produzir conhecimento e sentido epistemológico. Sem a Filosofia não se poderia ter essa argumentação em torno do que se crê. Como será melhor explicitado mais adiante, esta aposta é frustrada na medida em que uma tese mais forte surge e que mostra que não há suficiência vocabular, mas somente “força” ontológica, mediante a ação de Deus na interioridade da alma humana.

Neste sentido esta compreensão deve levar novamente à fé, agora, uma fé racional. Ou, se se quiser dizer de outro modo: uma fé explicitada. O próprio Agostinho nos aponta em vários pontos do *De Magistro* que ter fé não dá ao crente o conhecimento de “mão beijada”, para se usar uma expressão bem popular, mas que deve haver um esforço de compreensão por parte daquele que tem fé, para que haja um aperfeiçoamento na busca por amar a Deus e usufruir de um tipo de felicidade eternamente perene, que é o próprio Deus.

Em torno da questão do cantarolar sem palavras e da reza em silêncio é que se aborda nesta seção as implicações que isto, canto e reza (*Mag. I*), apresentam no que diz respeito à insuficiência epistemológica das palavras. O que se pretende e se almeja tratar em breves linhas são pontos que levem a um melhor desdobramento da noção de que, de fato, as palavras são insuficientes desde um ponto de vista epistemológico e que a excelência do processo de constituição de conhecimento e significação, em Agostinho, é o ambiente da interioridade da alma racional em consonância com o agir soberano e excelentemente pedagógico do Mestre Interior, em sua plena presença ontológica na alma humana.

No início do *De Magistro* (*Mag. I, 1*), Agostinho define o falar enquanto o ato de ou suscitar recordações ou ensinar; “ensino” no sentido também de admoestar. Em seu princípio de conversação com Adeodato ambos excluem o ato de cantar, e Adeodato diferencia o canto a-proposicional do proposicional. Também, um pouco após, Agostinho explica que a reza deve ser realizada em silêncio, pois os princípios básicos da fala, ensino e recordação, não podem ser dimensionados na reza, pois nada se pode ensinar ou recordar a Deus.

O canto e a reza são ações que podem demonstrar, de uma outra forma, a

insuficiência epistemológica das palavras. Existe uma significação em um e em outro ato, mas prescindem dos signos linguísticos, já que o canto pode ser realizado sem palavras e a reza pode ser realizada em silêncio, já que nada se pode pretender ensinar ou recordar a Deus.

É o que nos explica Lorenzo Mammì quando nos indica que:

Nessa ótica, canto e reza não são propriamente atos linguísticos. Cantar, quando não for uma profissão, é uma atividade que busca apenas o prazer pessoal, não a comunicação de um conteúdo específico. Por outro lado, rezar é dirigir-se a Deus, procurando um contato que dispensa a mediação dos signos. A prova de que canto e reza se situam fora da linguagem, pelo menos parcialmente, é, no caso do canto, a possibilidade de cantar sem palavras; no caso da reza, a possibilidade de cumpri-la a sós, em silêncio (MAMMÌ, 2000, p. 1).

Algumas perguntas podem ser feitas acerca desses pontos: qual a natureza desse canto? Obedece às regras retóricas? Qual a função, por exemplo, dos cânones da lógica aristotélica, na oração silenciosa? Se é silenciosa como se pode dizer que é uma oração, ou seja, um contato direto com Deus? É meramente uma oração, ou mesmo um canto, contemplativos? Há palavras silenciosas? Se sim, qual a função da gramática para com essas palavras silenciosas? Pode haver comunicação silenciosa entre almas diferentes? Esse conjunto de questionamentos e inquietações suscitam muito mais perplexidade do que a certeza de virem a ser respondidas a contento, e muito menos ao modo de definições categorizantes.

Se o pensamento de Agostinho é assistemático ou no máximo é um sistema aberto, tais perguntas refletem o porquê de ser assim. Pode-se dizer que são ações (cantar e rezar) paradigmáticas para se analisar a questão que está sendo tratada neste trabalho: a insuficiência epistemológica das palavras e a comunicação (silenciosa?) para com o Mestre Interior. As perguntas supracitadas são importantes, mas não há como respondê-las facilmente nem deve ser tentado agora, pois isto fugiria ao escopo principal desta dissertação, que é a análise da concepção de linguagem no *De Magistro*.⁶

⁶ Para tanto, para que não se permaneça somente com as perguntas, sem o mínimo de indicação resolutive, pontua-se que a análise destas proposições deve ser observada, principalmente, no *De Musica* e no *De Ordine*. Assim como no *De Magistro*, em sua passagem do exterior ao interior, da insuficiência epistemológica vocabular à suficiência ontológica mediada pelo Mestre Interior, o *De Musica* e o *De Ordine* trazem a noção fundamental de que há um processo de ascese em que a busca da verdade aparece acompanhada de dimensões de abstrações inteligíveis, no tocante a um aprofundamento dos aspectos contemplativos. A característica de elevação do espírito, pela música, e a presença de graus de ordenação da realidade, que partem da ordem do sensível e alcançam níveis mais complexos em termos filosófico-espirituais é indicativo da consonância destes textos com a obra *De Magistro*. Indica-se também o excelente artigo do professor Lorenzo Mammì (2000) para um elucidar destas questões, pois percebe-se consonância entre seu pensamento e as noções trazidas no *De Magistro* acerca da insuficiência epistemológica das palavras em vista de um núcleo significativo ontológico, no caso do artigo de Mammì seria a música.

4 O HOMEM INTERIOR

Tratar-se-á, neste capítulo, do assim chamado homem interior agostiniano e sua noção de interioridade. Até aqui fizemos uma explanação em torno de dois momentos fundamentais do *De Magistro*: um momento inicial que trata da tentativa de explicar a linguagem humana a partir do significado gerado pelos signos linguísticos em si mesmos ou correlatos a outros termos oracionais. Neste sentido, a gramática, para Agostinho, se torna filosófica, pois busca contemplar princípios fundamentais que visam explicitar a linguagem humana sob a égide de proposições referenciais que têm como base a gramática. Desta forma, esta arte liberal é alçada à dimensão filosófica pela pretensão de, através dela, explicitar os fundamentos da linguagem humana.

Falou-se, também, de um momento posterior em que se faz uma passagem para a antítese, ou seja, mostra-se que o conhecimento não é da ordem da exterioridade e nem é da ordem do gramatical. A verdade não aparece exteriormente em um mundo no qual os discursos vêm “recheados” de mentiras e retóricas vazias. Os signos aparecem, neste contexto, como insuficientes para elucidar o real. Ao contrário, este real aparecerá no assim chamado homem interior.

Em outro momento, tratou-se daquilo que opera essa passagem de uma pretensa suficiência dos signos (*Mag.* I-VII) para a sua inutilidade (VIII-XIV), pelo menos em um sentido gerador de significado e, como tal, fundador de conhecimento. Agostinho opera um “desgastar” da palavra, ao perceber inúmeras contradições ao longo dos primeiros sete capítulos, tais quais: a ambiguidade da ostensividade, a necessidade de substantivação para se sair de um plano gramatical de difícil geração de significado (ex. conjunções), assim como a contradição existente no fato de que ao soar uma palavra duas coisas podem acontecer: ou me lembro do que ela significa ou será um mero som, ruído ou sinal gráfico sem significação.

Agostinho desgasta as palavras, ao longo de todo o *De Magistro*, pelo menos no seu sentido gerador de significado e conhecimento. Os signos linguísticos se tornam epistemologicamente inúteis e é preciso verificar para onde a fundação de significado e conhecimento se deslocam. E esse “local” é o homem interior. Mas, antes de “chegar” neste homem interior, há os elementos ou itens que não podem ser desconsiderados enquanto epistemológicos no pensamento de Agostinho.

Produzir conhecimento envolve ter a esperança de que esse conhecimento virá a frutificar ou gerar tecnologias úteis. Para Agostinho, a fé e o amor (no *Solilóquios*, p.ex.), assim como a atenção e a memória (no *De Magistro*), são fundamentais para coligar esta passagem das proposições formais, via signos linguísticos, para seu destino final: a

interioridade da alma racional, aonde aí sim, conhecimento e significado serão gerados e fundados.

A título de conformação destas ideias supracitadas, pode-se referenciar a obra *Solilóquios*. Tal texto exemplifica bem a noção de uma epistemologia não usual e não “ortodoxa” presente nos diversos manuais de Filosofia. Tais elementos são: a fé, a esperança e o amor. Veja-se o que nos diz Agostinho acerca disto na referida obra:

Razão- O olho da alma é a mente isenta de toda mancha do corpo, isto é, já afastada e limpa dos desejos das coisas mortais, o que somente a fé, em primeiro lugar, lhe pode proporcionar. Pois o que ainda não lhe pode ser mostrado enquanto esteja manchada e envolta em vícios- uma vez que ela não pode ver se não estiver sã- se não crê que verá, ela não se dá ao trabalho de procurar a sua saúde. Mas, mesmo crendo que assim ocorra e que ela verá, se puder, porém, perde a esperança de ficar sã, não irá ela resistir e menosprezar a observância das prescrições do médico?
Agostinho- Realmente é assim, principalmente porque o doente sente o rigor de tais prescrições médicas. **Razão-** Portanto, à fé deve-se acrescentar a esperança.
Agostinho- É o que acho. **Razão-** É o que acontecerá se, mesmo crendo que assim é e esperando que possa ficar com saúde, mas não gosta nem deseja a própria luz que é prometida, mas julga que deva se satisfazer com as trevas que são as suas enfermidades, porque já se habituou com elas, por acaso ela não rejeitará inteiramente o médico? **Agostinho-** Certamente que sim. **Razão-** Portanto, em terceiro lugar entra como necessário o amor. **Agostinho-** Nada mais é tão necessário. **Razão-** Por isso, **sem essas três coisas nenhuma alma fica sã para poder ver, isto é, entender** o seu Deus. (*Sol.* I, VI, 12. Grifos nossos).

O homem interior é um dos pontos máximos da filosofia agostiniana. De uma forma bem geral, para não se dizer generalíssima, o mundo antigo greco-romano, sobretudo grego, mormente nos pensamentos de Platão e Aristóteles, trazem a noção de individualidade um tanto quanto misturada a uma ideia da função política que cada pessoa ocupa dentro de uma *Pólis*. A naturalização ontológica das pessoas, que em Aristóteles, por exemplo, define o lugar do senhor e do escravo, não dava muito espaço para que cada um fosse cada um, digamos assim. Tudo isto é descrito em termos bem gerais, pois não é do escopo deste texto abordar mais pormenorizadamente este assunto.

Agostinho, com sua noção de homem interior, inaugura em certo sentido, o entendimento do que pode ser dito enquanto indivíduo. Para ele, cada um, independente do status social ou da nação em que nasceu, haverá de prestar contas a Deus, individualmente. Os relatos de sua adolescência, nas *Confissões*, são uma clara noção de que a lei moral age em cada um criando um universo de pessoalidade, que pode ser descrito enquanto “o homem interior”.

4.1 Pronunciada uma palavra, a atenção se volta imediatamente para a memória do objeto designado e não para o signo linguístico (sonoro ou gráfico)

Para a elucidação do que seja o homem interior, é necessário demonstrar inicialmente que este, em termos da filosofia da linguagem agostiniana, se encontra alocado na tese “nada se ensina com signos”.

Tratou-se anteriormente no *De Magistro* (*Mag.* I-VII) da tese “nada se ensina sem signos”. Agostinho iniciou esta obra “apostando” no poder epistemológico das palavras e na sua capacidade de, a partir de uma organização gramatical e posteriormente em um âmbito filosófico, obter a formação de conhecimentos e significados para qualquer objeto que viesse a ser analisado. Realiza ao longo desta primeira parte do *De Magistro* um “desgaste” dos signos linguísticos, em sua capacidade de geração de significado, ao longo da constatação de inúmeras contradições a serem explicitadas um pouco mais adiante, e, a partir deste desgaste, percebe a incapacidade dos signos linguísticos de fundarem conhecimento.

O ponto alto disto se encontra na diferenciação entre a palavra “virtude” (*Mag.* IX, 28) e a posse da virtude em si mesma, também a ser explicitada um pouco mais adiante. A coisa mesma (a virtude) é melhor do que a palavra que a referencia. Dizendo de outro modo: a coisa mesma é mais excelente do que a palavra ou nome que a designa. Porém, Agostinho, a título de mediação, concordou temporariamente que o conhecimento do signo linguístico “virtude” seria melhor do que a coisa mesma, ou seja, o próprio possuir a virtude e, por isto, o texto prosseguiu. No *De Magistro* VIII, 22, Agostinho inicia a caracterização essencial do que vem a ser a assim chamada “interioridade agostiniana”. Neste passo do texto, Agostinho lança a seguinte pergunta: “diz-me se o homem é homem (*utrum homo homo sit*)”? Adeodato, evidentemente, pensa que é uma brincadeira. Só compreende a seriedade da pergunta quando Agostinho faz outra pergunta: “Pergunto-te, pois, se tu és estas duas sílabas unidas?”

A questão é justamente esta: quando uma palavra é emitida, para onde se volta a atenção? Qual o papel da memória neste ato? Os itens, aos quais consideramos elementos epistemológicos não formais (fé, esperança e amor), foram tratados anteriormente, e aqui vamos nos limitar a destacar que é a partir de dois deles, a saber, a memória e a atenção, que se faz a difícil passagem da tese que explica a primeira parte do texto (“nada se ensina sem signos”), para a última (“nada se ensina com signos”). Na pergunta feita por Agostinho a Adeodato, temos que ao soar a palavra “homem” a atenção de Adeodato o leva à memória de um homem qualquer e, por isto, de fato, a resposta é que “um homem é um homem”.

Um homem não é a união das letras que formam a palavra, ou dizendo de outro modo, a atenção nunca se volta primeiramente para os signos linguísticos, mas para o objeto

referenciado pelo som e ruído da palavra. Agostinho inicia em *De Magistro* VIII,23 com a seguinte pergunta: “Vê também se, juntando-se estas duas sílabas se faz um homem?” Claro que Adeodato não concorda, pois um homem, ou qualquer coisa que seja, não é a junção de suas letras ou sílabas. Estes são signos linguísticos sinalizadores e a resposta é conforme a ordem da argumentação precedente para o qual se inclinou, ou seja:

[...]concordamos, e corretamente, que a atenção, depois de lhe ter sido apresentado o sinal, se volta ao que por ele é significado e, com base nesta consideração do significado, concede ou nega o que se diz. Mas, concordamos que aquelas duas sílabas são o que soaram porque pronunciadas separadamente, ecoaram sem nenhum significado (*Mag.* VIII, 23).

Esta seção argumentativa serviu para que Agostinho demonstrasse que a palavra é nome e enquanto tal é um sinal, que sinaliza para a coisa significada. E é para a coisa significada que a razão e a atenção se inclinam quando soadas as palavras. Dizendo de outro modo: as palavras, em seu contexto social, apontam, via atenção do ouvinte, para a coisa significada, que é lembrada por experiências já vivenciadas e das quais a mente utiliza para gerar significado, quando soadas exteriormente as palavras.

A partir do capítulo IX, 25, o texto condensa uma série de concatenações lógicas provenientes daquilo que sinteticamente pode ser entendido como o “desgastar” das palavras em seu sentido gerador de conhecimento. E em embate final, segue-se um intrincado debate com Adeodato no qual o conhecimento dos signos aparece como superior, mais excelente do que os próprios signos. Em IX,26, seguindo essa linha de argumentação, o conhecimento de um signo aparece enquanto superior ao próprio signo em si mesmo. Conhecer um signo, uma palavra qualquer, seu som, sua grafia, seu ruído, a forma como está organizado gramaticalmente acaba por ser inferior ao conhecimento de como aquele signo específico direciona a atenção e a memória de um ouvinte para a referência de um objeto qualquer. Em suma, Agostinho afirma que o uso de uma palavra é melhor do que a própria palavra.

Embora não esteja tão claro neste momento, mas posteriormente se verá que o uso só pode vir pela atenção e memória ao objeto referenciado, assim como o uso das palavras é melhor do que a palavra em si. Agostinho vai aos poucos deslocando o signo linguístico para “o canto da parede”, para se usar uma expressão popular, e, assim, “desgastando” lentamente as palavras em si mesmas enquanto fundadoras de conhecimento. Dizendo de outro modo: é melhor usar as palavras do que só conhecê-las, e ao se usar as palavras elas mesmas deslocam o significado para a interioridade da alma racional já que em soada uma palavra é a sua imagem mnemônica que trará à lembrança do ouvinte o que é significado por aquela palavra, que não é ela própria em sua exterioridade o significado, mas meio para a significação que se dará na interioridade da alma.

Ao final desta seção, Agostinho utiliza o exemplo da palavra “virtude”. Por esta palavra entende que o conhecimento da coisa mesma (a virtude) deva ser preferido ao simples sinal (palavra “virtude”), pois de nada adianta conhecer a palavra virtude se não se possui na prática a virtude. Porém, como efeito mediador, temporariamente se designa que o conhecimento do signo linguístico “virtude” seja melhor que a coisa mesma. Este ponto de mediação permite deslocar o signo linguístico, “lançando-o” para o quarto lugar na ordem de preferências epistemológicas, ficando o “pódio” para o conhecimento dos signos, que vem seguido pelo conhecimento da coisa mesma, o próprio objeto referenciado e, por último, a palavra “virtude”. Com isso abre-se espaço para em outro contexto se analisar novamente, mas sob outro paradigma, a questão das coisas que “aparentemente” podem se mostrar sem fazer uso de signos. Vejamos o que nos diz Agostinho:

[...] o conhecimento das coisas significadas é melhor que os próprios sinais, embora não seja superior ao conhecimento dos sinais. Por isso, discutiremos ainda mais aquele gênero de coisas que dizíamos que podem mostrar-se por si mesmas sem necessidade de sinais como, por exemplo: falar, andar, estar sentado, estar deitado, e outras semelhantes (*Mag*, IX, 28).

É interessante que em X, 30, mesmo após ter declinado os signos linguísticos para o grau mais ínfimo dentro do processo cognitivo de aquisição de conhecimento e significação, Agostinho ainda tente salvaguardar a tese de que “nada se ensina sem signos”. Ele apela para a noção de que há uma diferença entre ensinar e falar. Tal distinção é importante, pois mostra que, como não são a mesma coisa, então pode-se ensinar sem sinais. Pelo menos é o que se está investigando por ele e Adeodato. Sabe-se, que é possível ensinar sem signos linguísticos (gestos pantomímicos, apontamento com o dedo e etc.), assim como se faz a distinção, decorrente desta primeira diferenciação, entre significar e ensinar, na qual Agostinho e Adeodato entendem que primeiro significamos para só depois ensinarmos. Abrem-se dois campos distintos: o que é visto em primeiro ponto é que o ato de ensino é para a significação (uso das palavras) e que tal ato de ensino é um signo, um sinal, de forma, que só por esta via não se sairia do contexto de que “nada se ensina sem signos”. O ato inicial de significação e o posterior ato de ensino são correlatos e, por isso, não se demonstram por si mesmos, mas pelo uso de sinais e signos que criam estas correlações entre ambos (significação e ensino).

A própria linguagem de uma forma geral é em si mesma um sinal. Por conseguinte, nada haveria que se possa ensinar sem signos. Contudo, deve-se também perceber aquilo que não foi escrito e delineado, mas que também está presente, ou seja, que a significação é anterior ao ato de ensino. Se ao ensinarmos, falamos, e o falar é para que haja compreensão significativa, então, tomando por base a tese agostiniana de que a significação é

anterior ao ensino, pode-se perceber que há uma “chave” de entendimento para a noção de que algo pode ser demonstrado sem signos.

No limiar da passagem da tese “nada se ensina sem signos” para sua antítese, temos a noção de que a significação de uma proposição é anterior ao próprio ato de seu ensino. É a chave para entender a primazia do assim chamado homem interior e da alma racional humana enquanto originador do conhecimento e da significação das proposições. O discurso tem, por fim, uma necessidade de se voltar a este homem interior que é um núcleo espiritual-racional de capacitação para o processo epistemológico de elucidação do conhecimento.

Já se avizinha que é a partir do “desgaste” operado nas palavras que se vislumbra a debilidade epistemológica dos signos vocabulares em fornecer uma base segura para a elucidação do conhecimento e significação das proposições. Ao contrário, tal fraqueza das palavras, gráficas ou sonoras, aponta para uma instância de maior força epistemológica que, em tons de mediação, se localiza no dito de que “o conhecimento dos signos é mais forte do que o conhecimento da coisa mesma”. Conforme o desenrolar do texto, temos o exemplo dado em torno da palavra “virtude”. A situação muda de tom, pois como é dito no *De Magistro*, de nada adianta ter todos os conhecimentos possíveis, etimológicos, gramaticais, linguísticos em torno dessa palavra se, na prática, na vida corriqueira, não se consegue ter a experiência da virtude.

Agostinho aponta como grande suplício conhecer a virtude (talvez a partir de livros), mas não a possuir no sentido de ter atos virtuosos. Desta forma, a partir das análises em torno da palavra “virtude” temos que o conhecimento dos signos linguísticos decresce em força, e a coisa mesma, no caso a virtude em si mesma, ganha força epistemológica. O possuir a coisa mesma, ou dizendo melhor a sua significação, é mais importante do que os signos linguísticos ou o seu conhecimento. Está aberta a porta que leva à próxima tese: “nada se ensina com signos”.

4.2 Aprendemos os signos linguísticos com as coisas, não as coisas com os signos linguísticos

A difícil passagem da tese “nada se ensina sem signos” para “nada se ensina com signos” aparentemente se dá de forma completamente aleatória em uma leitura rápida do *De Magistro*. É por isto que uma boa exegese textual é necessária para dar suporte aos leitores que queiram conhecer com mais profundidade esta obra. Há uma tendência em se compreender esta passagem como sendo aleatória, mas quando se observa melhor o fluxo

argumentativo do texto, percebe-se que já de muito Agostinho estava “desgastando” os signos linguísticos em sua pretensa capacidade de gerar conhecimento. Pode-se elencar algumas situações que realçam isto no *De Magistro* da seguinte forma:

a) a palavra “ex” denotou sua incapacidade de significar algo ao ser significanda meramente por outra palavra (“de”);

b) o apontamento com o dedo (ostensividade) mostrou-se repleto de ambiguidades. Por exemplo: a questão de se apontar para a parede. Aponta-se para a parede? Ou seria para a sua cor?;

c) as palavras, por sua própria condição etimológica na estrutura da língua latina, apenas alcançam as dimensões de exterioridade, ou seja, o repercutir nos ouvidos (*verbum, verberare*);

d) a necessidade constante de substantivar as palavras para que venham a se tornar nomes (*nomen, noscere*), para que assim se alcance uma dimensão de conhecimento;

e) o conhecimento de algo se torna mais importante do que o conhecimento de sua estrutura gramatical. Veja-se o exemplo da palavra “virtude” (supracitado). De nada adianta conhecer toda a lógica gramatical- proposicional em torno desta palavra, se ao final de contas, a pessoa não possuir no sentido de ação prática, a virtude em si mesma;

f) a atenção se volta para o objeto referenciado tão logo soada a palavra ou lida. Ou seja, se não sei a que se refere a palavra muito menos saberei a qual objeto ela tenta referenciar;

g) a própria designação de que a significação é anterior ao ato de ensino aponta que, para além das palavras, há uma dimensão de interioridade mais importante no sentido da significação de proposições.

A história do caçador de passarinhos, contada por Agostinho em *Mag. X, 32*, ilustra bem a tranquilidade do pensador de Hipona em dar esse salto para a segunda tese (insuficiência dos signos). Diante do “desgaste” sofrido pela palavra e da sua insuficiência para a elucidação epistemológica do conhecimento, é natural, dialogicamente falando, que se passe para a “tese não desgastada”. Aparece de maneira forte a noção de que os signos, sejam linguísticos ou mesmo gestuais e até mesmo visuais, são incapazes de gerar significação. A noção fundamental aqui é de que as coisas se mostram por si mesmas e ao assim fazerem, geram um conhecimento, primevo e originário, notadamente marcado pela memória de tal objeto. De forma convencional e culturalmente falando, tal objeto recebe um nome por parte de um corpo de falantes, no caso falantes do latim. Ao se soar tal palavra em um outro momento, este nome suscitará a memória original de tal objeto e assim se completará o

processo cognitivo gerador de significado diante de uma dada proposição ou conjunto de sentenças gramaticais. Vejamos como Agostinho expôs esta seção:

[...] alguém, desconhecendo as armadilhas para pegar aves, que se preparam com varas e visco, encontrou um caçador munido dessas armadilhas, o qual não estava caçando, mas seguindo o seu caminho. Ora, vendo-o, o homem apressava o seu passo e pensava consigo mesmo como foi acontecer, estranhando e perguntando a si mesmo o que significaria a munição daquele homem. E o caçador de pássaros, sentindo-se observado e movido pelo desejo de mostrar-se, apresentando as varas com visco, pegou e prendeu um passarinho que estava voando por ali. Ora, o caçador não estaria ensinando ao seu observador, sem sinal algum, mas com a mesma coisa, o que ele deseja saber? [...] conclui-se que algumas coisas podem ser ensinadas sem sinais e que é falso o que há pouco nos parecia evidente, isto é, que nada havia que se pudesse mostrar sem sinais. Disso tudo, ocorre à mente não uma ou outra coisa, mas milhares de coisas que, sem nenhum sinal, podem mostrar-se por si mesmas. Então te pergunto: como haveremos de duvidar? Pois, sem falar dos inumeráveis espetáculos em que os homens, em todos os teatros, sem sinais representam pelas mesmas coisas então, por acaso Deus e a natureza não mostram por si mesmos aos que contempla este sol e a luz que ele derrama e envolve todas as coisas, alma e os demais astros, a terra e os mares e os inumeráveis seres que neles são gerados? (*Mag. X, 32*).

De forma que a partir de agora os sinais declinam em sua função geradora de conhecimento e a palavra é “desgastada” de tal maneira que a significação será buscada em outro ponto, ou seja, nas próprias coisas. Como dito por Agostinho “Quando um sinal me é apresentado e eu não saiba de que coisa ele é sinal, ele nada pode ensinar-me” (*Mag. X, 33*).

Se já se sabe o que seja o referenciado, o que a palavra pode ensinar? A palavra não mostra o objeto, pois em si mesma é apenas um som, um ruído, que sem a devida conformação social, nada pode referenciar. Ao contrário, há um contato primevo e originário no simples ato da visão e isto garante um conhecimento prévio do objeto, que será complementado em termos sociocomunicativos a partir da evocação de um consenso linguístico entre uma comunidade de falantes.

No dito de Agostinho, acerca da primazia do ato de ver, da visualização do objeto, diante da precariedade de um conhecimento que principia dos signos linguísticos, temos que:

[...] como se dizia com frequência a palavra “cabeça” e, notando e observando quando ela era pronunciada, descobri que a palavra denotava uma coisa que já me era muito conhecida por a ter visto. Mas antes de descobrir isto, essa palavra era para mim apenas um som; aprendi que ela era um sinal quando descobri de que coisa ela era sinal; e esta coisa certamente fiquei sabendo, como disse, não pelo significado, mas porque a vi. Portanto, uma vez conhecida a coisa, mais se aprende o sinal que a coisa depois de ser dado o sinal (*Mag. X, 33*).

Como já falado em outro ponto, e agora para reforçar, se escuto pela primeira vez, por exemplo, a palavra “trotolobolis”, não saberei se este é apenas um som ou se é também um ruído com significado. A pergunta óbvia é: o que é um “trotolobolis”? O questionamento é pelo sinal, muito embora nossa atividade cognitiva “se ative” pela memória, para formatar

imagens mnemônicas da coisa que esta suposta palavra pode vir a referenciar. Mas, de que coisa esta palavra é sinal? Se alguém me mostra com o dedo e diz: “- Eis um trotolobolis!”, então aprenderei o que é a coisa pelo simples fato de alguém mostrá-la e como um bônus, digamos assim, aprenderemos o sinal. Quando ouvirmos novamente esta palavra poderemos talvez dizer: “- Não, não se trata de um trotolobolis, pois eu já vi um e não é isto.” No sinal existe o som, primeiro, e o significado, segundo. O som é percebido não pelo sinal, mesmo que seja gráfico (escrito), mas porque soa ao ouvido. Lembremos que para Agostinho o termo “palavra”, em português, deriva etimologicamente do latim “*verba*”, que advém de “*verberare*” (repercutir, ferir). Ou seja, o som da palavra atinge e “fere” o ouvido.

Nesta linha de raciocínio temos que o significado é apropriado ao ver e em última instância a um ver espiritual, no sentido de que a palavra “nome” deriva do termo latino “*nomen*”, que por sua vez advém de “*noscere*” (conhecer, conhecimento). A significação, em seu termo primitivo, procede do simples ato de ver, que me garante um conhecimento originário do objeto referenciado. O ato ostensivo de apontar com o dedo sinaliza para o próprio objeto e não para a palavra, sonora ou gráfica. O próprio ato ostensivo de apontar com o dedo é, por si mesmo, também um signo que indica, enquanto sinal gestual, para o objeto que se quer conhecer e significar. Agostinho nos explicita isto quando afirma:

[...] Esforço-me para convencer-te, se eu puder, que nada aprendemos pelos sinais que se chamam palavras porque, como já disse, pelo conhecimento da coisa significada é que aprendemos o valor da palavra, isto é, o significado que está por trás do som, e não que aprendemos coisa por meio do sinal. (*Mag. X*, 34).

O aprendizado de coisa que se ignora não vem pela apresentação de uma palavra, mas pelo ato de ver a coisa mesma. O ver a coisa nos faz conhecer e ter a memória do que significa o nome que referenciou o objeto. A palavra “maçã” designa o objeto por ela referenciado não pela sua própria constituição gramatical ou etimológica, mas porque foi a palavra que foi convencionada para o objeto específico que alguém viu, sentiu a textura, provou, observou a cor e a forma geométrica. Defende-se, neste texto, e acredita-se estar em consonância com Agostinho, que o objeto é conhecido de uma forma pré-linguística, mas que seu significado total necessita da palavra de referência para a sua aplicação sociocomunicativa. Como diz Agostinho: “não acredito em palavras de outros, mas sim nos meus olhos; porém, talvez eu tenha acreditado também nas palavras para prestar atenção, isto é, para procurar com o olhar o que devia ser.” (*Mag. X*, 35).

Conclui-se este capítulo atentando para que a mudança fundamental do paradigma da necessidade das palavras para a constatação de sua debilidade está no fato de que, em soadas as palavras para Agostinho, o conhecimento se dará de forma imediata ou não

ocorrerá. Se nos falam e escutamos a palavra “maçã”, de imediato sabemos do que se trata, mas se ao contrário me é dito a palavra “furca”, poucas pessoas saberão. Talvez, se entre os ouvintes tivermos um dentista, um médico ou algum profissional da saúde, este logo diga que o termo diz respeito à anatomia bucal e pode, entre outras coisas, se referir à zona da divisão da raiz de um dente do tipo molar.

A consideração que é feita na contemporaneidade e que Agostinho não poderia aceitar é a de que algum profissional odontólogo venha a me dizer o termo e eu aceite unicamente porque é um termo científico, dito por um especialista da área. Para Agostinho, ao contrário, somente a palavra “furca” e a sua explicação, pelo dentista, não vem a constituir conhecimento seguro acerca desta área bucal. Caso Agostinho pudesse ver uma radiografia bucal e alguém apontasse: “- Eis a furca! É essa zona escura ao redor deste dente”. Neste caso Agostinho diria que conhece uma furca, assim como tem o significado quando a palavra é emitida por algum emissor. Em suma, o conhecimento se completa. Termina-se esta seção com a explicação que o próprio Agostinho nos fornece:

Até aqui chega o valor das palavras, das quais, porque quero atribuir-lhes muito, direi que apenas incitam a procurar as coisas, sem, porém, mostrá-las para que as conheçamos. No entanto, ensina-me algo quem apresentar, diante dos meus olhos ou a um dos sentidos do corpo ou também à própria mente, as coisas que quero conhecer. Com as palavras não aprendemos senão palavras; antes, o som e o ruído das palavras, porque, se o que não é sinal não pode ser palavra, não sei também como possa ser palavra aquilo que ouvi pronunciado como palavra enquanto não lhe conhecer o significado. Só depois de conhecer as coisas se consegue, portanto, o conhecimento completo das palavras; ao contrário, ouvindo somente as palavras, não aprendemos nem sequer estas. Com efeito, não tivemos conhecimento das palavras que aprendemos nem podemos declarar ter aprendido as que não conhecemos, senão depois que lhes percebemos o significado, o que se verifica não mediante a audição das vozes proferidas, mas pelo conhecimento das coisas significadas. Ao serem proferidas palavras, é perfeitamente razoável que se diga que nós sabemos ou não sabemos o que significam; se o sabemos, não foram elas que no-lo ensinaram, apenas o recordaram; se não o sabemos, nem sequer o recordam, mas talvez nos incitem a procurá-lo. (*Mag.* XI, 36).

5 O MESTRE INTERIOR

Antes da conclusão desta dissertação, é necessário falar do Mestre Interior. Para tanto, é necessário, inicialmente, refletir um pouco sobre a relação entre Filosofia e Teologia em Agostinho. Pode-se afirmar que, se em uma das mãos o pensador de Hipona tinha Platão, Plotino, Cícero, entre outros grandes luminares da Filosofia clássica, na outra, porém, tinha as Sagradas Escrituras. Neste sentido é que para se fazer uma leitura mais acurada deste filósofo podemos dizer, por exemplo, que sua “Teoria da Iluminação” não é uma derivação única de temas filosóficos clássicos, mas que é também tributária da Bíblia.

Dito isto, lança-se a base para a tônica deste último capítulo: mostrar que a relação de Agostinho com o conhecimento e com a essência deste coincide com uma “presença”, de base ontológica, do Mestre Interior. Por certo, as grandes obras clássicas da Filosofia, greco-latinas, influenciaram o pensamento de Agostinho, mas a “Iluminação agostiniana” é, e principalmente, no período eclesiástico do bispo de Hipona, uma derivação marcadamente bíblica que, pode aclearadamente ser localizada em alguns livros da Revelação, mormente, no início do *Evangelho de São João*, em que Cristo é descrito como o *Logos*, que já estava presente desde a eternidade.

Pretende-se tratar neste capítulo acerca do momento máximo do *De Magistro*, ou seja, sobre o Mestre Interior. Este é descrito como Aquele que habita na interioridade humana e é apto para excelentemente ensinar aos que conseguem sair do burburinho dos signos linguísticos para, no silêncio da oração meditativa (*Mag. I.2*), na interioridade, ouvi-lo.

A iluminação dada pelo Mestre Interior pode ser descrita, metaforicamente, enquanto o sol que ilumina nosso planeta. Sem tal luz não haveria a visão e, por conseguinte, o conhecimento daquilo que vem a ser iluminado.

Deve-se atentar para esta possível correlação entre este sol, metafórico, e a presença ontológica do Mestre Interior, que iluminará o conhecimento, mormente, o dos inteligíveis. A este respeito concorda-se com Araújo quando nos diz que:

A melhor explicação para isso é a metáfora que Agostinho desenvolveu para a teoria da Iluminação Divina, na metáfora do sol: o sol se manifesta aos nossos olhos corpóreos, com sua luz, enquanto é Deus o responsável pela fonte de toda essa luz espiritual (Gilson 2006). Deus é o sol que ilumina com sua luz (*luce*) divina a alma dos seres humanos. Em outras palavras, o aprendizado é uma tentativa de conseguirmos uma melhor compreensão do que o homem receberia de Deus, o conhecimento (*notitia*) das verdades eternas (*veritatum aeternarum*). (ARAÚJO, 2013, p. 15).

Gilson também nos esclarece sobre este assunto fazendo uma correlação de Platão com Agostinho e coligando isto à questão da aquisição da verdade pela alma humana:

Na verdade, Platão tem razão em dizer que a alma encontra a verdade em si mesma; conclui mal, a partir disto, que ela se lembra da verdade como nos lembramos de um conhecimento passado. É verdadeiro que a verdade sempre está a nosso alcance, graças ao Mestre Interior que a ensina para nós, basta somente prestarmos atenção ao que ele nos ensina. (GILSON, 2006, p. 155).

Porém, antes de elucidar a figura do Mestre Interior, a partir da aprendizagem que ocorre na interioridade da alma racional, é necessário tratar de uma questão preliminar: há algum tipo de inatismo em Agostinho?

5.1 Há um inatismo em Agostinho?

Há em Agostinho uma certa postura inatista no que diz respeito à elucidação epistemológica, de base ontológica do conhecimento. Tal consideração pode ser feita ao se avaliar a presença sempre constante do Mestre Interior, que preside à interioridade da alma humana. Procurar-se-á explicitar este tema nos parágrafos subsequentes.

Apelar para um viés de inatismo seria delimitar o entendimento de que existe algo de inato no homem que permite que, por sua própria natureza inatista, se tenha a certeza de que há algo prévio, que garantirá a elucidação, transmissão e significação de um conhecimento específico, seja este material ou inteligível. Concorde-se com esta posição, ou seja, um certo inatismo em Agostinho, desde que ressalvada a observação supracitada.

Para Agostinho, a natureza criada aponta diretamente para o seu Criador e isto só é possível porque o próprio Deus ilumina este conhecimento ao homem. Em consonância com o exposto e em torno do amálgama feito por Agostinho entre Teologia e Filosofia, recorre-se ao teólogo Karl Barth, que nos mostra que, de fato, ao ser humano é impossível partir das coisas criadas e se chegar ao conhecimento de Deus sem que o próprio Deus nos tivesse informado acerca de tal verdade. Tal base teológica é necessária para avançar sobre o estritamente filosófico em Agostinho. A obra da criação atesta o Criador na medida em que este assume tal feito, justamente porque ao ser humano não caberia tal conhecimento e sobremodo, tal poder de conhecer. Atente-se às palavras de Barth:

O conhecimento da criação é o conhecimento de Deus e, por consequência, conhecimento de fé, no sentido mais rigoroso e mais exclusivo. [...] Como pretenderíamos reconhecer a existência do Pai se ele não nos tivesse sido revelado de antemão em seu Filho? Nós não saberíamos extrair a ideia de um Deus criador a partir da existência do mundo como tal, em toda a sua diversidade. O mundo tal como é, com todos os seus pesares e alegrias, jamais poderá ser para nós mais do que um espelho obscuro, mais que uma ocasião de exprimir nosso otimismo ou nosso pessimismo; ele permanece incapaz de nos fornecer o mínimo conhecimento do Deus criador. Ao contrário, cada vez que o homem quis partir das coisas criadas - o céu estrelado acima dele, sua própria imagem no fundo de si mesmo para atingir a

verdade, ele não conseguiu mais do que inventar um ídolo. (BARTH, 2006, p. 68-69).

Ainda consoante às zonas de intersecção entre Teologia e Filosofia, Karl Barth nos informa, em clara concordância com Agostinho, acerca da noção de insuficiência da linguagem humana em falar acerca do real. Acompanhe-se:

[...]a importância de todas as representações e todas as concepções não repousam nas próprias representações e concepções, mas em sua subsistência enquanto bens. Todas as nossas atividades de pensar e falar podem ter somente uma importância secundária, e, como atividades da criatura, não conseguem, possivelmente, coincidir, com a verdade de Deus, que é a fonte da verdade no mundo. (BARTH, 2005, p. 237)

Persevera-se um pouco mais sobre esta dimensão da importância da fé para o ato cognoscente, pois concluímos que, para Agostinho, é o fundamento de todo conhecimento, embora, como já exposto em outro momento deste trabalho, há uma atividade racional anterior à fé. As verdades matemáticas, encontradas pelo Agostinho ainda não convertido, não foram fruto de uma dimensão de fé, assim como sua inserção e saída do ceticismo da nova academia platônica também não. Podemos dizer que a função da fé é conduzir aquele que crê a um momento em que descobre o fundamento de si mesmo e assim pode ser feliz, ou seja, estar na presença de Deus. A aquisição da verdade, para Agostinho, envolve ter fé para que se dê início a um processo epistemológico, de base ontológica, de aquisição da verdade.

Em consonância com a ideia da insuficiência da razão vocabular, linguística, pode-se dizer que o resultado é um discurso que busca uma linguagem negativa. A razão humana se vê insuficiente e debilitada para declarar, a partir de uma palavra humana, a verdade. Filho nos esclarece acerca deste complexo assunto quando diz:

[...] a procura da sabedoria se realiza na tensão entre o reconhecimento dos limites da razão e o seu impulso para ir além dos mesmos limites. Em primeiro lugar, os insucessos na abordagem de um problema podem levar a razão às conhecidas estratégias negativas[...] Nesse caso, parece que a razão humana deverá cautelosamente recuar para uma linguagem negativa, balizada por aquilo que não se sabe ou não se pode dizer[...] a razão finita descobrirá que talvez seja ainda mais prudente examinar a incidência da negação no outro polo, isto é, no mundo e no homem, e não mais em Deus. Tal deslocamento implica novas exigências, porque projeta a positividade para o transcendente e requer da razão, concomitantemente, a consciência de sua condição. (FILHO, 2009, p. 18).

Conforme o exposto nos parágrafos supracitados pode-se dizer que é pertinente o entendimento de que há uma noção de elucidação do conhecimento a partir de algo inato, em Agostinho. Tal inatismo garantiria a elucidação epistemológica, em uma base ontológica de significação, dada pela presença interior da luz divina.

O que poderia ser inato em Agostinho é que há um Mestre Interior, ao qual nosso pensador claramente identifica como sendo Jesus Cristo, que é o responsável por ensinar aos

seres humanos na interioridade, por sua graça e amor. O conhecimento não mais vem pelo burburinho sonante ou gráfico das palavras, mas pelo silêncio presente na alma racional e iluminado por Deus (*Mag. I.2*). Concorda-se com a postura de qualquer pensador que tente trazer algo de inato ao pensamento agostiniano, no que diz respeito à elucidação epistemológica pelas palavras, sob um forte viés ontológico da iluminação e presença interior do mestre. Tal concordância ocorrerá, desde que cumpridas as exigências de se perceber um processo epistemológico exterior, por uma insuficiência dos signos linguísticos, e uma atividade cognoscente interior, mediada pela presença inata do Mestre. Acata-se, por exemplo, as ideias de Filho (2010), que faz uma leitura muito interessante do *De Magistro*, e não se equivoca no quesito inatismo, quando ele nos diz:

O diálogo *De magistro* (c.389) nos permite compreender bem a posição agostiniana a respeito da questão do inatismo. Seu ponto de partida e seu desenvolvimento são semelhantes em muitos aspectos ao diálogo *Ménon*, de Platão, em que se discute o que é a virtude (*areté*) e se ela pode ser ensinada. A resposta de Platão é negativa, a virtude não pode ser ensinada: ou já a trazemos conosco, ou nenhum mestre será capaz de introduzi-la em nossa alma, uma vez que é uma característica da própria natureza humana. Para Platão, a função do filósofo é precisamente a de despertar essa virtude adormecida na alma de todos os indivíduos e trazer a lembrança (*anamnese*) desse conhecimento. Na mesma linha, Santo Agostinho começa se interrogando sobre o que é ensinar e apreender – o que torna esse diálogo, em sua parte inicial, um dos textos clássicos da pedagogia. Indaga-se, em seguida, sobre o papel da linguagem e da comunicação no processo de ensino e de aprendizagem, fazendo do diálogo também um dos clássicos da teoria da linguagem e do significado, assunto de que Santo Agostinho se ocupou frequentemente em várias de suas obras, sendo sua teoria do signo de grande influência na tradição filosófica e linguística (foi retomada, por exemplo, na *Lógica de Port-Royal*, no século XVII. [...] Após uma detalhada consideração da natureza do signo e do processo de comunicação (*Mag. I-VIII*), Santo Agostinho conclui, na linha das concepções tradicionais na Antiguidade (Platão, Aristóteles, os estoicos), que dada a sua convencionalidade – isto é, as palavras variam de língua para língua e são sinais arbitrários das coisas –, o signo linguístico não pode ter qualquer valor cognitivo mais profundo. Portanto, não é através das palavras que conhecemos, e assim sendo não podemos transmitir conhecimento pela linguagem. A possibilidade de conhecer supõe algo de prévio, que torna inteligível a própria linguagem, ou seja: a luz interior. Sua posição é, assim, na mesma direção da platônica, inatista, supondo que o conhecimento não pode ser derivado inteiramente da apreensão sensível ou da experiência concreta, mas necessita de um elemento prévio que sirva de ponto de partida para o próprio processo de conhecer. Santo Agostinho apelará então ao “Mestre Interior”, Cristo, que representa, nesse sentido, nossa capacidade inata de conhecer. (FILHO, 2010, p. 28).

Contudo, para uma ampla abordagem acerca deste tema, ou seja, o inatismo em Agostinho, se faz necessário um complemento com a noção trazida por Porto (2006) em seu livro sobre filosofia da educação, que nos mostra que a questão do inatismo deve ser entendida antes enquanto inspiração advinda do Mestre Interior, que é o único apto a nos ensinar a partir de um processo pedagógico que se inicia com as palavras, em seu sentido exterior, apontativo para uma dimensão de significação, que é fornecida pela inspiração

interior, que advém da presença ontológica de Deus.⁷ Ao professor caberia a função de indicar o caminho a este supremo mestre que nos adverte interiormente em nossas almas racionais. Os vocábulos são signos que, em si mesmos, só ensinam a si, ou seja, palavras só ensinam palavras, ou antes ruídos, pois para serem ditas enquanto “vocábulos” devemos já conhecer a que objeto elas se referem, sob pena de serem meros ruídos e sons estranhos, esquisitos, mas nunca palavras ou mesmo nomes. Como tal, jamais indicativas de uma realidade a ser conhecida, seja ela tangível ou intangível.

Atente-se ao percurso e excelente síntese que Porto (2006) faz da ineficácia dos signos linguísticos em um sentido epistemológico, assim como da excelência significativa ontológica advinda do Mestre Interior, e, em meio à exposição, ele nos esclarece que aquilo que Agostinho herda de Platão (Teoria da Reminiscência) deve antes ser entendido enquanto uma teoria da inspiração, que Deus nos fornece, o que, mais adiante, será entendido por Agostinho enquanto a sua famosa “Teoria da Iluminação”.

Nos diz Porto:

Nos primórdios da Igreja Católica, surge a patrística (séculos II a V da nossa era), cujo objetivo era dotar a nova fé de argumentos filosóficos para combater seus detratores. É nessa tradição que se insere o pensamento de santo Agostinho, teólogo e filósofo que encontrou na filosofia platônica inspiração para os seus escritos. O principal livro que escreveu sobre educação, *De Magistro* (Sobre o mestre), não inicia com uma exposição sobre os objetivos da educação; em vez disso, aborda inicialmente a linguagem. Palavras, proferidas ou escritas, são consideradas sinais por Agostinho, que pergunta: como podemos apreender o significado desses sinais? Não pode ser através de outros sinais, pois os sinais, em si mesmos, não possuem significado, apenas indicam algo. A resposta parece óbvia: aprendemos o significado das palavras quando nos é indicado o que uma palavra significa. Um dos modos de fazer isso é apontar para um objeto e dizer o seu nome. O filósofo nos lembra, todavia, que o gesto de apontar nada mais é do que um sinal; assim, só se pode indicar o significado de um sinal usando-se outros sinais. Então, conclui que “com as palavras não aprendemos senão palavras; antes, o som e o ruído das palavras, porque, se o que não é sinal não pode ser palavra, não sei também como possam ser palavras aquilo que ouvi pronunciado como palavras enquanto não lhe conhecer o significado”. A última parte dessa conclusão requer um esclarecimento. Palavras, quando não se conhece seu significado, sequer são palavras, mas apenas ruídos ou traços no papel — é o que experienciamos ao lermos ou ouvirmos uma língua que não conhecemos. Portanto, ao apontarmos para um objeto dizendo o seu nome, precisamos saber que o nome é uma palavra, não um ruído ou rabisco, e só podemos ter esse conhecimento sabendo o significado da palavra, segundo Agostinho. A solução para esse dilema encontra-se num conhecimento anterior ao empírico, ou seja, anterior àquele que os sentidos nos fornecem: é o conhecimento da verdade

⁷ Entende-se que a complexa questão do inatismo deve ser entendida em Agostinho não como conteúdo inato ao ser humano, mas enquanto a presença ontológica do Mestre Interior, que é a própria condição de possibilidade do conhecimento. Assim como nos diz Filho (2010) a insuficiência epistemológica dos signos linguísticos, percebida a partir do capítulo VIII do *De Magistro*, e, posteriormente, ampliado até o final do texto indica uma saída do campo da exterioridade para o da interioridade. E é na alma humana, sede da racionalidade, que Agostinho apontará não o conteúdo inato, mas Aquele que garante que este conteúdo venha a ser elucidado. Neste sentido há uma inspiração de ordem divina como nos aponta Porto (2006) e que prenunciará a “Teoria da Iluminação” agostiniana a ser desenvolvida em textos de sua maturidade. Ou seja, o que há de inato no ser humano é a presença da “Luz Divina” que realiza a intermediação entre os entes sensíveis e as ideias suprassensíveis. Tal intermediação é inata ao ser humano na medida em que é garantida pela graça de Deus.

interior. Assim, a nossa mente já contém o significado das palavras, a saber: as coisas às quais elas se referem. E quem fornece a verdade à nossa mente é o “... Cristo que habita ... no homem interior, isto é: a virtude incomutável de Deus e a sempiterna Sabedoria, que toda alma racional consulta ...” O dilema é similar àquele enfrentado por Platão; a solução, contudo, difere, porquanto em Agostinho não será a rememoração, mas a inspiração divina o que dará a base para o nosso conhecimento. Ambos os filósofos concordam, no entanto, que a função do professor não é transmitir conhecimento, mas conduzir o aluno na descoberta do conhecimento que está latente em seu interior. (PORTO, 2006, pp. 10-11).

Seja a lembrança platônica de ideias que já estão presentes no ser humano quando este nasce, ou a inspiração de Deus para Agostinho, o que culminará, posteriormente, na sua teoria da Iluminação temos que o conhecimento, via signos linguísticos é retroativo, ou seja, visa a relembrar o que está esquecido. De forma que se pode afirmar com Agostinho que o conhecimento não visa ao novo, mas ao que precisa voltar à tona. No caso do Hiponense o conhecimento do novo é ilusão, pois já é sabido em um tempo de aprendizado quase imperceptível (*Mag.* XIV, 45). Julgamos aprender de outros mestres, mas estes não o podem ser, pois nada podem nos ensinar (*Mag.* XIV, 46). Somente o Mestre Interior ensina e neste sentido relembra as verdades que já estão presentes em nós. É interessante como esta questão volta, séculos adiante, na figura de um pensador como Kierkegaard. Atente-se para a explicação de Roos *apud* Sales (2020) acerca disto:

A verdade está esquecida. Deste modo, todo procurar, todo aprender não passa de um recordar, lembrar-se daquilo que já se sabia. Sócrates, portanto, não traz a verdade ao indivíduo, mas auxilia no “parto” da verdade que já estava lá. Para ele, este auxílio é a relação suprema que acontece entre os seres humanos, “dar à luz é algo que só cabe ao deus [é expressão de Kierkegaard]. Nesta compreensão, o instante não terá importância, será contingente, pois no momento em que o aprendiz descobre que a verdade estava todo o tempo nele, este instante é reabsorvido na eternidade. (SALES, 2020, p. 270).

5.2 Visão, recordação e “audição” racional na alma

Em tudo aquilo que compreendemos, e que por isto também, de antemão cremos, conforme a clássica fórmula agostiniana, temos que a consulta à verdade não se dá pelas vozes sonantes exteriores, mas que consultamos a verdade “que dentro de nós preside à própria mente, incitados talvez pelas palavras a consultá-la.” (*Mag.* XI, 38). Ou seja, a Verdade é do âmbito da interioridade e aquele que a ensina é o Cristo, que habita no homem interior.

Esta compreensão, que vem inicialmente pela fé, deve levar-nos novamente a uma fé, agora racionalizada e robustecida, e que apontará para o supremo Mestre, que ensinará ao homem acerca dos objetos referenciados, sejam eles sensíveis presentes, sensíveis passados ou suprassensíveis.

Analisar-se-á como se dá essa elucidação epistêmica das coisas sensíveis presentes, ou dizendo de outro modo, aquilo que estamos vendo; que estamos experienciando no exato momento em que as vemos.

As coisas sensíveis presentes são aquelas que estamos vendo e que como tal estão diante de nós. A obra criada aponta, em uma linguagem silenciosa, mas, ao mesmo tempo, estridente, que há um criador. Em Agostinho, por conta do pecado original, descrito em *Gênesis*, houve uma ruptura na relação criador/criatura. A linguagem humana passa a se dirigir ao seu criador e a religar essa ruptura, que apenas pela graça de Cristo Jesus, supremo mediador, é que pode ser refeita.

As coisas sensíveis são conhecidas, inicialmente, pela visão da criação. Caberia aqui uma pergunta fundamental: a visão e conhecimento dos objetos sensíveis presentes pode prescindir da figura do Mestre Interior? A atuação deste, em nossa interioridade, está presente em todos os momentos do processo cognitivo, visto que se entende que não é possível conhecer o que seja um ente material sem ter acesso à ideia que legitima este ente. Dizendo de outro modo: se conheço uma pedra não é simplesmente porque tenho acesso a uma pedra no mundo físico, mas porque parto da noção de que tenho sido ensinado pela luz interior acerca da ideia de pedra. Ou seja, sem esta ideia, que é inteligível, ensinada por Cristo, não posso acessar o real visível e presente aos meus olhos. Por isto a necessidade de termos tratado da questão do inatismo em Agostinho, anteriormente.

O conhecimento fundamentado, ou o saber com entendimento, pode prescindir da memória e por isto, está além do mero conhecimento sensível. Para Agostinho, no *De Magistro*, é necessário que haja uma base sensível para que o conhecimento, via memória do visto e, posteriormente, da aquisição dos signos linguísticos aconteça. Porém, há um alicerce mais firme sem o qual nem a visão do objeto e nem a aquisição de uma palavra que o referencie são suficientes para que o saber ocorra. Esta base é a presença do Mestre Interior. Quando observo uma pedra e adquiro um conhecimento imediato sobre está tenho que atentar que tal conhecimento me veio, originalmente, da presença ontológica inata da ação iluminadora de Deus.

Apesar de boa parte do *De Magistro* lançar a tese de que "conheço porque vi", deve-se entender isto à luz, no mesmo texto (Mag. XII,40) da base cognitiva fundamental doada pelo Mestre Interior no chamado conhecimento dos suprassensíveis. Contextualizando, quando vejo uma pedra tenho um conhecimento básico que vem pela visão, pelo ato de visualizar a pedra, mas o que é condição de possibilidade para este ato mesmo é o fato que num tempo imperceptível (Mag. XIV,45) o Mestre Interior já me iluminou a "ideia de pedra". Sem esta noção eidética eu não teria como visualizar a pedra e apreender desde sua forma até

sua presença espacial, pois estas são categorias que já vem permeadas pela linguagem e, em Agostinho, pela presença de Deus que ilumina as ideias suprassensíveis aos seres humanos.

No que diz respeito às formas geométricas dá-se algo paradigmático para o entendimento da questão. Obviamente, eu não encontro o "um", ou o "dois" na empiria, pois são entes abstratos, invisíveis. Mas, posso aplicá-los na contagem de objetos e assim perceber empiricamente sua presença. Obviamente, essa aplicação e percepção do "um" quando conto "um objeto" não é primordial, ou primevo, mas derivado da iluminação da "ideia de um" que O Mestre Interior me trouxe. Novamente, elencamos que quando Agostinho, em boa parte do *De Magistro*, afirma que "conheço porque vi" deve ser entendido isto como caminho metodológico que leva ao Mestre Interior. Um entendimento mais completo da questão seria: "conheço porque vi, já que, de antemão, o Mestre Interior me iluminou a essência deste objeto".

No caso dos objetos sensíveis vistos no passado, temos que seu acesso só pode se dar através da formação de imagens mnemônicas. Escreva-se, por exemplo, a palavra "montanha" e a partir desta palavra procure-se no raio de visão uma montanha. Muito provavelmente não se encontrará este objeto material no exato momento em que se lê esta palavra, mas de fato a palavra em questão suscita a memória de uma montanha ou várias, as quais já tenhamos tido acesso um dia. A formação da imagem de uma montanha em nossa alma racional é a consideração de que tais objetos, que não estão presentes, só podem ser acessados a partir de imagens mnemônicas, ou seja, da memória.

No que diz respeito aos objetos inteligíveis percebe-se que seu acesso não se dá de forma presente ou recordada. Não se pode ver "a justiça" da mesma forma como vejo uma maçã, ou não posso ver "a liberdade" da mesma forma como enxergo uma pedra. A elucidação destes entes, ditos inteligíveis ou suprassensíveis, só pode ocorrer quando ensinados pelo Mestre Interior. Soadas as palavras, em situações e circunstâncias específicas, o Cristo nos elucida tais inteligíveis e nos capacita a formatar discursos que contenham esta verdade.

O processo cognitivo, em sua integralidade, é realizado pela ação do Mestre Interior. Ao se conhecer um objeto material é preciso ter a noção de que seu conhecimento advém de uma ideia que já era presente, ou seja, uma essência ensinada por Cristo que me fornece a ideia deste objeto. Dizendo de outro modo: se conheço uma pedra é porque já tinha sido ensinado interiormente acerca da ideia de uma pedra. Agostinho explicita bem esta parte em uma extensa, porém necessária passagem que deve ser analisada com cautela para bem entender este, que é um ponto fundamental da concepção de linguagem agostiniana no *De Magistro*.

Quando, pois, se trata das coisas que percebemos pela mente, isto é, através do intelecto e da razão, estamos falando ainda em coisas que vemos como presentes naquela luz interior de verdade, pela qual é iluminado e de que frui o homem interior; mas também neste caso quem nos ouve conhece o que eu digo por sua própria contemplação e não através das minhas palavras, desde que ele também veja por si a mesma coisa com olhos interiores e simples. Por conseguinte, nem sequer a este, que vê coisas verdadeiras, ensino algo dizendo-lhe a verdade, porque aprende não pelas minhas palavras, mas pelas próprias coisas, que a ele interiormente revela Deus; por isto, interrogado sobre elas, sem mais, poderia responder. Ora, que absurdo maior do que crer ter sido instruído pelas minhas palavras aquele que, se interrogado antes de eu falar, poderia responder sobre o assunto? O caso que frequentemente se dá de uma pessoa interrogada negar algo e depois, estimulada com ulteriores perguntas, acabar por concordar, depende da fraqueza de quem enxerga e que não pode consultar sobre todas as coisas a luz interior, e está sendo estimulado a fazê-lo, parte por parte, pelas interrogações sobre estas mesmas partes, das quais se compõe aquela verdade, que ele não estava capacitado a intuir, numa vez, no seu conjunto. Se chegar a isto pelas palavras de quem pergunta, não quer dizer que as palavras lhe ensinaram alguma coisa, mas apenas que lhe proporcionaram a maneira de tornar-se idôneo para enxergar no seu interior; assim como se eu te perguntasse sobre o que neste momento estamos tratando, isto é, se é possível ensinar algo pelas palavras, e tu, incapaz de abranger com a mente toda a questão, julgasses, no primeiro momento, absurda a pergunta. Precisava por isso apresentar a pergunta como o permite a tua capacidade de ouvir aquele mestre interior, e dizer-te, portanto, aquelas coisas que, quando me ouvesses falar, confessas serem verdadeiras e delas tens certeza e que afirmas conhecê-las bem; onde as aprendeste? Responderias, talvez, que fui eu quem tas ensinou. E então eu acrescentaria: Como? Se eu dissesse que vi um homem voando, as minhas palavras dar-te-iam tanta certeza como se me ouvisses dizer que os homens sábios são melhores que os tolos? Tu, sem dúvida, depois de negar, responderias não acreditar na primeira destas duas coisas, ou, mesmo que acreditasses, que ela é para ti completamente desconhecida, e, no entanto, que sabes com certeza a segunda. Daqui compreenderias claramente que nada aprendeste pelas minhas palavras: nem aquilo que ignoravas enquanto eu o afirmava, nem aquilo que já sabias otimamente; pois juradas, ao ser interrogado parte por parte sobre as duas coisas, que a primeira te era desconhecida e a segunda conhecida. E então chegarias a admitir tudo o que antes negavas ao conhecer que são claras e certas as partes de que a questão se compõe; isto é, que a respeito de todas as coisas de que falamos, quem nos está ouvindo ou ignora que são verdadeiras, ou não ignora que são falsas, ou sabe que são verdadeiras. No primeiro destes três casos, ou crê, ou opina, ou dúvida; no segundo, nega; no terceiro, afirma: em nenhum dos três aprende. Seja quem, depois das minhas palavras, ignora a coisa, seja quem conhece que ouviu coisas falsas e quem, interrogado, poderia responder as mesmas coisas que foram ditas, demonstra que nada aprendeu pelas minhas palavras. (*Mag.* XII, 40).

5.3 Mentira e dissimulação

Ao se encaminhar para o final desta obra, Agostinho nos dá uma clara indicação de que a verdade habita na interioridade da alma racional humana pela mediação do Mestre Interior. Deus ilumina as verdades inteligíveis ao requerente da verdade, que passa a ter acesso aos entes suprassensíveis. De posse das ideias inteligíveis como por exemplo a liberdade, a justiça, o amor, entre tantas outras, torna-se possível ir ao mundo para conhecê-lo. Tal processo epistemológico ocorre inicialmente de forma bastante simples: pelo ato da visão do objeto a ser conhecido. Tal visualização do objeto de conhecimento, unido à noção de que

o Mestre Interior elucida as ideias inteligíveis em torno dele (dos objetos de conhecimento), conduzem a uma dimensão social em que as palavras vêm, de forma secundária, para “coroar” o processo de aprendizagem em um nível comunitário. Pela articulação da memória virá a lembrança do que já foi conhecido (visto), e tal instância (a memória) estabelecerá as devidas conexões com as palavras que designam os seres, as quais, por sua vez, foram gestadas em sentido sociocomunicativo a partir de consensos linguísticos de uma dada cultura ou povo.

A verdade habita na interioridade e pode-se perceber a dificuldade da apreensão de discursos verdadeiros na exterioridade, pois os discursos humanos são repletos de mentiras, dissimulações, engodos, retórica vazia, vaidade e soberba. Como a verdade pode habitar em meio a isto? O que a exterioridade demonstra é uma grande confusão discursiva aonde não se consegue nem mesmo saber o que uma pessoa está pensando. Apenas do Mestre Interior podemos aprender, segundo Agostinho, e só Ele pode, pois, ensinar.

Uma das provas desta dificuldade do aparecimento da verdade discursiva na exterioridade é que muito do que é pensado não é dito, ou, quando o é, de forma dissimulada é realizado. Tome-se por exemplo alguém que tem uma crença X, mas precisa ensinar acerca de uma crença Y. Ele considera que Y é completamente falsa, mas terá que fazer passar esta verdade (Y) ensinando-a da forma que pareça o mais convincente possível. Seus pensamentos demandam verdade para X, mas faz passar Y como verdade. Também pode ocorrer que haja dissimulação e mentiras associadas, como no caso de um professor que tem uma crença W, mas diz que ensinará acerca de uma crença J e no momento do ensino articula uma depreciação de J, no sentido de demonstrar sua crença original W como verdadeira.

É possível toda sorte de confusões, que revelam que aquilo que se tem em mente não é articulado verdadeiramente na exterioridade. É possível ocorrer também o caso de pessoas que não sabem o que dizem e neste sentido, mesmo de forma honesta, não conseguem articular o que pensam ao que dizem. Assim como também é comum notarmos outra figura, que articula discursivamente o contrário daquilo que pensa: o mentiroso.

Aquele que mente esconde o que tem em mente e articula discursos contrários ao que pensa, unicamente pelo fato de querer atingir um fim que julga útil para si. Para Agostinho, a mentira, assim como todo pecado, é um errar o alvo no sentido de que sempre buscamos ser felizes, mas quando nos voltamos para uma circunstância contrária a Deus (a mentira), de forma alguma esta poderá gerar a felicidade. Pode-se acrescentar ainda que muitas vezes temos lapsos de memória ou fala e que, por isso, falamos confusamente. Atente-se para o modo como Agostinho nos explica tal situação:

Por este motivo, nem sequer resta às palavras o ofício de, ao menos, manifestarem o pensamento de quem fala, pois é incerto se este sabe ou não o que diz. Acrescenta o

caso dos mentirosos e enganadores e facilmente compreenderás que, com as palavras, eles não só não revelam, mas até ocultam o pensamento. De maneira alguma duvido que as palavras das pessoas sinceras se esforcem e, por assim dizer, façam questão de manifestar o espírito de quem fala, o que conseguiriam, com aprovação de todos, se não fosse permitido aos mentirosos falarem. Entretanto, várias vezes experimentamos em nós mesmos e nos outros que as palavras não expressam o que se pensa; e vejo que isto pode acontecer de duas maneiras: ou quando as palavras que gravamos e muitas vezes repetimos saem da boca de quem pensa em algo diferente, o que acontece volta e meia quando cantamos um hino; ou quando, ao contrário, nos escapam umas palavras, em vez de outras, contra a nossa vontade, por um lapso da própria língua; também aqui não são ouvidos os sinais das coisas que temos na mente. Os mentirosos, sem dúvida, pensam também as coisas que dizem, de forma que, embora não saibamos se falam a verdade, sabemos porém que eles têm em mente o que dizem, a não ser que lhes aconteça uma das duas coisas que disse acima: e se alguém objetar que, às vezes, podem acontecer, e que, quando acontecem, aparecem, ainda que possam frequentemente ficar ocultas e que eu, ao ouvi-las, às vezes também fique enganado, não me oponho. (*Mag.* XIII, 42).

Sobre a arte da definição Agostinho dá a entender que ela é útil no sentido que ao se definir pode-se evitar cair em confusões linguísticas, que podem advir de alguém que pensa em algo certo, mas, por falta de definição articula um discurso falso. Tal emissor não trata falsamente de um assunto porque é um mentiroso, mas porque, pela falta de definição, tratou de algo certo por meio de palavras erradas.

5.4 O autoengano

O autoengano é um outro exemplo de dissimulação. O problema desta prática é que não se radica mais na exterioridade, mas na interioridade. Mas, Agostinho não disse que a verdade habita na interioridade? Este é um dos problemas mais graves a que a pessoa pode chegar, pois é a decisão não somente intelectual, mas volitiva de rejeitar a verdade. E isto só pode se dar na interioridade da alma racional. Em *As Confissões*, por exemplo, os pecados de sua juventude apontam para um Agostinho que tinha pleno conhecimento da verdade, mas, ainda assim, desejava sentir-se mal ou perverso. Nesse sentido, um exemplo é o evento narrado por ele e que pode ser intitulado “o roubo das peras” (*Conf.* II, 4).

No *De Magistro*, Agostinho chega à noção de que a verdade não pode habitar na exterioridade. O mundo da interioridade é o único em que não se tem que lidar com a mentira, a dissimulação, a retórica vazia e as vaidades, tão presentes entre as pessoas no mundo da discursibilidade sociocomunicativa. Ao contrário, a interioridade da alma racional é o único “local” em que a verdade aparece, porque é lá que temos o contato com o Mestre Interior. Aquele que nos adverte em nossa alma é o mesmo que alerta que os signos linguísticos são como o sinalizador de um marinheiro que está perdido no mar revolto (das mentiras, p.ex.), e que somente com a mediação de Cristo é possível oferecer conhecimento verdadeiro. Porém, ressaltou-se bastante neste trabalho que Agostinho não é um neoplatônico justamente pelo

fato de que o *Logos*, para o Hiponense, habitou entre os homens (cf. *Evangelho de João*, cap. 1).

O autoengano deve ser entendido como uma busca de uma chave que abrirá o acesso à verdade. Porém, não é o homem que a abre, meramente por sua atividade intelectual, mas que pede, por sua boa vontade, que outro (Deus) abra a referida porta. Neste sentido, tal dissimulação envolve as noções de um intelecto forte, porém limitado, de uma vontade titubeante, mas que pode se decidir por Deus pela fé e, por último, Àquele que é o doador da verdade (Deus).

Para exemplificar a questão do autoengano vamos recorrer, de forma secundária e breve, ao evento intitulado “a conversão de Agostinho”, descrita em *As Confissões VIII*, 8.

É necessário abordar a conversão de Agostinho ao cristianismo e coligar isto à questão do autoengano, que é um dos indicativos mais claros de que, além da verdade não habitar na exterioridade, também pode não habitar na interioridade por conta da má vontade humana. Acreditamos que o evento da conversão no jardim de Milão (*Conf. VIII*, 8) pode auxiliar, de forma secundária, naquilo que é o principal desta obra: a insuficiência epistemológica dos signos linguísticos e a suficiência ontológica, que ocorre na interioridade da alma humana, da significação do real.

O ato da conversão de Agostinho ressalta um momento em que as palavras não têm mais qualquer poder decisório. Alípio, testemunha ocular do evento, conforme narrado por Agostinho, não pode tentar suprimir a dor de seu amigo com um discurso ou um circunlóquio. Alípio apenas observa. Agostinho dá vazão não mais às palavras, mas a gestos (apertar as pernas, etc.), que denotam uma necessidade de introspecção muito intensa. Em sua “viagem interior”, Agostinho se desdobra na percepção de uma vontade que se cinde em si mesma, ora coerente ao que ele quer, ora disforme e discordante a ele, até descansar em Deus. Tal repouso direciona o intelecto e a vontade de Agostinho para um reto apaziguar de suas inquietações.

Por muitos anos Agostinho viveu a questão do autoengano. Sua primeira grande decepção vem com o fracasso da experiência maniqueia, eivada de contradições que foram aparecendo ao longo daqueles anos. Agostinho percebeu a heresia maniqueia no sentido de que ela não compreendia com clareza a noção de luz espiritual, assim como não colocava o abstrato em contraposição ao material. Muito deste engodo, presente nesta época de sua vida, pode ser atribuído não a uma dificuldade intelectual, mas moral no que diz respeito a ainda estar muito preso às dimensões de eloquência retórica e orgulho pessoal.

Após a saída do Maniqueísmo, Agostinho permaneceu cético por algum tempo, aderindo ao assim chamado ceticismo da nova academia platônica. Sabia que a verdade não

estava entre os acadêmicos de sua época, mas ali permaneceu por um tempo, não porque não percebia os erros de seu novo caminho, mas porque, como dito no livro I de Solilóquios, era como um doente sem esperança de cura e que se acostumava a uma dor suportável.

Foi, ao contrário, na matemática e em suas certezas que encontrou algum alento na busca pela verdade. A matemática lhe forneceu um clarão de luz de que poderia sair do ceticismo e continuar a buscar a verdade, pois esta se lhe vislumbrava claramente neste ramo de conhecimento. Mas, “ $2+2=4$ ” não é a mesma coisa que encontrar a verdade acerca da correção dos atos. Há um abismo entre resolver uma equação matemática e agir de forma ética. Diante de sua nova decepção, é na vivência da vida cristã e de suas comunidades, que Agostinho vai finalmente descansar seu coração em relação à busca pela verdade.

A conversão de Agostinho recai novamente naquilo que vem sendo falado ao longo deste texto, ou seja, uma radical percepção deste autor acerca da incapacidade humana de fundamentar um conhecimento seguro acerca do real, a partir das palavras. No *De Magistro*, Agostinho nos mostra uma “fraqueza”, uma deficiência muito intensa das palavras, organizadas vocabularmente por uma gramática. Há uma noção muito forte de insuficiência dos signos linguísticos, mesmo em proposições lógicas supostamente infalíveis.

A que diz respeito a conversão de Agostinho? Ele não se converte a uma ideia porque simplesmente desiste de encontrar a verdade ou se sente incapaz de fazê-lo. Além de tentar, por várias vias, e sua vida é testemunho disto, ele também percebe o óbvio, ou seja, que esta verdade lhe veio ao encontro. É pela graça de Deus que a teoria do conhecimento agostiniana principia, pois fora dela não é possível encontrar a verdade, visto que para obtê-la é preciso principiar pelo crer, assim como nos diz a célebre fórmula agostiniana: “crer para compreender; compreender para crer” (*Mag.* XI, 37). É pelo crer que tudo principia, seguindo-se a este todo um conjunto de teorias, proposições, inferências lógicas etc., que visam conhecer mais e mais a verdade. Deus se manifesta inicialmente e se dá a conhecer pela sua graça, e, posteriormente, “se esconde”, para vir a ser não somente conhecido pelo intelecto, mas, sobretudo, amado pela volição humana. Tal amar a Deus conduz em última análise à vida feliz, em Agostinho.

Atente-se, em princípio, ao relato no jardim de Milão acerca de sua conversão, para posteriormente tecer-se outras considerações sobre este magnífico evento e suas correlações com a insuficiência epistemológica das palavras, a suficiência ontológica da luz divina e o tema da possibilidade do autoengano:

Afastei-me para o jardim e Alípio seguiu-me, passo a passo. Mesmo com ele estar presente, a minha solidão continuava. Como me havia ele de deixar, naquele estado? [...] Eu rangia em espírito, irando-me com turbulentíssima indignação, por não poder seguir o vosso agrado e aliança, ó meu Deus, pela qual todos os meus ossos

clamavam, erguendo-vos louvores até ao céu.[...] Com efeito, não só o ir ao céu, mas também o atingi-lo, não são mais que o querer ir, mas um querer forte e total, não uma vontade tibia que anda e desanda daqui para ali, que luta entre si, erguendo-se num lado e caindo no outro. [...] agarrei o cabelo, feri a fronte, apertei os joelhos entre os dedos entrelaçados. Fiz todos estes gestos porque quis. [...] Não fiz o que incomparavelmente desejava muito mais, apesar de o poder fazer logo que quisesse, porque para o querer basta querer sinceramente. Ora, aqui a faculdade de poder identificava-se com a vontade; o querer era já praticar'' (Conf. VIII, 8).

Observa-se que o evento do jardim em Milão principia com uma sensação de solidão, mesmo Agostinho estando na companhia de Alípio. Tal solidão denota, sobretudo, uma sensação emocional, em que as palavras já não mais interessavam e não podiam ajudá-lo. É como que o encontro de Agostinho consigo mesmo, mas não mais em um sentido de um “conhece-te a ti mesmo” socrático. Agostinho se conhece na medida em que se desconhece e, ao estranhar-se o faz porque percebe que sabe e conhece que é limitado, que seu vasto conhecimento não lhe garante sair da solidão na qual adentrou. Não procura no conhecimento argumentativo um escape para sair da citada solidão, mas quer encontrar Aquele que outrora já lhe veio ao encontro, mas não sabe muito bem como fazê-lo. Seria pela via da argumentação lógica? Ele poderia se virar para Alípio e sair de tal solidão conversando com este, argumentando, dialogando e perpetrando um bom diálogo? Não. Alípio é apenas uma testemunha que não consegue avançar sobre esta barreira chamada solidão.

O ranger no espírito, como diz Agostinho, denota uma sensação na qual as palavras já não conseguem descrever uma saída para tal turbulenta situação. A filosofia, como tradicionalmente entendida, o levou até ali, no entanto, percebe-se que o filosofar se torna inoperante naquele momento. O ranger no espírito já denota um outro campo em efervescência; não mais no campo das palavras. Agostinho percebe que quer ir a Deus, mas inquieta-se por não conseguir. O intelecto lhe manda fazer isto, mas há algo que o impede de fazer. Se racionalmente ele sabe que deve executar isto, ir a Deus, o que o impede de fazer? Se as palavras fossem a via insuperável de acesso ao real, deveriam ajudá-lo a lograr êxito. Mas, não é o que se observa. O ir a Deus é descrito como um “querer ir”. Simplesmente isto, desde que um querer forte e total. E este querer já não está no âmbito do intelecto, mas da vontade.

E nesta contraposição entre intelecto e vontade é que reside a possibilidade do autoengano. Este é um elemento pernicioso de acesso ao real, pois não é fruto da discursibilidade sociocomunicativa exterior, mas da luta interna entre vontades autodiscordantes.

O intelecto e a vontade são duas vias que andam lado a lado em Agostinho, mas a decisão final vem por um “sim” ou um “não”, e estes não se resumem na concatenação lógica de proposições intelectivas, mas em um querer e querer da forma mais forte possível. Este

querer deve ser consoante a si mesmo, não fragmentado, não em luta consigo mesmo, mas um querer total, não separado em suas partes.

Os gestos corporais acompanham o forte querer. É como se o intelecto fosse até certo ponto, mas o seguir-se disto é ultrapassar os limites que este encontra no processo. Os gestos corporais acompanham o querer, e no caso querer a Deus, na medida em que o gestual segue uma outra “gramática”.

A vontade se identifica, neste momento com o próprio querer, ou como foi dito por Agostinho, supracitado: “para o querer basta querer sinceramente”. Este “sinceramente” é o sentimento, que também é uma razão da alma, que faz com que o intelecto se mova junto à vontade e reassuma seu papel na integralidade do ser humano. Conforme dito por Agostinho nos parágrafos finais do *De Magistro*, a comunicação humana entre as pessoas é sempre eivada de problemas, quer sejam confusões com palavras ou até mesmo em seu nível mais deteriorado, a mentira. Um querer sincero é, neste sentido, uma reabilitação pela via da vontade da própria racionalidade argumentativa, na medida em que esta não cessa no indivíduo. É, pois, uma antítese da dissimulação própria, que é caracterizada por um querer fraco e dúbio.

A faculdade de poder se identifica com a vontade na medida em que a vontade é reabilitada pelo próprio querer, forte e sincero. Este forte querer almejará então ser capaz de executar uma ação virtuosa, buscar e atingir a Deus. E, neste sentido, o querer se torna praticar o bem, que é a busca e o atingir a verdade.

Em Agostinho quando a alma, comandante do corpo, dá ordem a si mesma, sente resistência. Esta é a ideia que a conversão ocorrida no jardim de Milão apresenta. Mas, como entender tal fato? Seria uma alma que não se comunica consigo mesma? Duas almas? De fato, não; apenas uma alma, porém mais do que uma vontade. Sim, com certeza duas vontades divergentes e dissonantes em luta. A causa e circunstância deste insólito fato é, para Agostinho, motivo de profundos questionamentos. Como a alma pode não obedecer a si mesma? Se a alma comanda que a vontade faça e tenha um agir ético, porque então, o resultado quase sempre é um agir pernicioso ou vicioso?

E é aqui que voltamos à totalidade do que vem sendo tratado até agora. No *De Magistro*, aprende-se que os signos linguísticos são insuficientes, deficitários, desde um ponto de vista epistemológico, para elucidar o real. As palavras apenas apontam para uma instância de interioridade na qual tais signos apontarão para o significado, que aparece na interioridade mediante a ação intermediadora entre sensível e suprassensível, operada pelo Mestre Interior. E é neste sentido que Agostinho nos mostra que uma vontade que “não quer totalmente”, fica

em luta consigo mesma, pois se ilude, no mais das vezes, com emaranhados de palavras, que estruturalmente tem seu ponto de limite.

Para além das palavras há a necessidade de um querer forte, não dúbio, de se buscar a verdade. Este desejar vigoroso se mostra, em um tipo de linguagem que muitas vezes é não verbal ou lógico, como em todo conjunto gestual apresentado por Agostinho no jardim de Milão. Em dado momento, lá, foi mais importante fechar fortemente as pernas com as mãos do que empreender uma análise pormenorizada e dialeticamente articulada junto a Alípio, que apenas pôde ser observador passivo de toda a situação. Isto não desmerece, de forma alguma, o rigor filosófico em encontrar proposições logicamente adequadas para descrever ou analisar o real. Apenas mostra o que já fora tratado no *De Magistro*, ou seja, a função das palavras se esgota em certos âmbitos da interioridade. Os signos linguísticos são importantes sinalizadores, mas como a função da filosofia é tratar da totalidade do real, ao apontar para a interioridade, direcionam para processos cognitivos que prescindem da atividade comum das palavras.

Os signos apontam e estimulam que se encontre a verdade na interioridade mediante a luz esclarecedora de Deus. Os sinais linguísticos levam até o ponto em que Deus, luz de discernimento, presenteia o homem com a verdade. O ser humano que tem uma vontade que não quer totalmente, sente esta mesma vontade lutar contra si mesma, e, por isto não decide seguramente. Tal é uma possível investigação acerca da dúvida em Agostinho. A dissimulação própria também surge daqui.

É preciso correlacionar o tema do autoengano à questão do limite epistemológico que ocorre na alma racional. Os signos linguísticos encontram fundamentalmente uma barreira para prosseguir em torno do conhecimento da verdade. Este limite é um “espaço de borda”, em torno da própria estrutura cognoscente danificada, via pecado original, no ser humano. Palavras que são insuficientes, epistemologicamente falando, contribuem para que uma vontade seja igualmente deficitária. Se um discurso, via argumentação racional, lógica, é evitado de contradições e mentiras, torna-se, então, um claro sinal de algo, igualmente vacilante: a vontade. Ao mesmo tempo, esta vontade que vacila em si mesma corrobora e engendra discursos falsos. São, pois, vontade e intelecto, correlacionados e interpenetrados.

Qual a relação entre insuficiência epistemológica das palavras e uma alma limitada? Esta pergunta enseja boa parte das reflexões supracitadas e é caminho para se entender o momento em que o ser humano diz “não” a Deus e assim recai em autoengano.

Qual a linguagem utilizada entre finitude e infinitude? É uma pergunta que visa elaborar uma passagem complexa em que a finitude, de fato, se percebe radicalmente finita, mas se gloria no fato de que a infinitude lhe oferece sentido desde o princípio, e,

gradualmente. A conversão, para Agostinho, redundava em se ter os objetos suprassensíveis iluminados e esclarecidos por Deus; impossíveis para a alma finita lembrar, pois não são objetos facilmente observados na realidade empírica.

O autoengano, tema maior deste tópico, é considerado sob o ponto de vista em que a alma humana tem a possibilidade de dizer “não” a Deus. Esta possibilidade de negação pode ser melhor vislumbrada no evento da conversão de Agostinho, que longe de ser um evento individual, reflete muito bem a conversão de qualquer pessoa. Percebe-se que a figura de Alípio, ao lado de Agostinho, esclarece que nenhuma ajuda no sentido intelectual é possível naquele momento. Parte-se da consideração de que mesmo a linguagem gestual/corporal, presente no momento da conversão é, naquele instante, mais eloquente do que qualquer discurso filosófico bem argumentado. Percebe-se na circunstância do jardim de Milão o aprofundar-se da interioridade e com isto uma aproximação da compreensão do homem acerca de sua finitude.

Ao mesmo tempo o homem se aproxima do entendimento da infinitude de Deus. Tudo acaba redundando para Agostinho em um dizer “sim” a Deus.

O autoengano assim o é justamente porque diante da possibilidade de se enxergar como realmente é, ou seja, finito, apela-se para a discórdia e orgulho. Procurou-se detalhar mais esta questão, pois todos os outros males argumentativos são da ordem da exterioridade (mentira, vaidade, retórica vazia, etc.), mas esta é da ordem da interioridade e por isto muito mais perigosa no difícil caminho para se alcançar a verdade.

5.5 O contato com o Mestre Interior

Para Agostinho, o ser humano é aquele que profere discursos exteriores extremamente falhos devido às evidências supracitadas e que, por conta disso, não se dá conta das inverdades de suas proposições no burburinho sociocomunicativo. Ao contrário, conforme entendimento geral do *De Magistro*, tais discursos apenas apontam para quem, de fato, é apto a ensinar: o Mestre Interior.

Quando em uma sala de aula o professor ensina aos alunos alguma matéria específica como, por exemplo, acerca da virtude, estes alunos, avaliando o que foi dito pelo professor acreditam que este veio a lhes proferir verdades que guardava em sua sábia mente. Tais palavras vieram por um mestre humano, mas Agostinho nos diz que há somente um mestre, que é o Cristo. O que há é que os mestres humanos ensinam a seus alunos acerca de várias matérias e este conhecimento, tal qual uma luz muito rápida, emite à mente dos alunos a certeza de que o professor falou a verdade, mas, de fato, só o fazem porque em um curto

espaço de tempo, quase inexistente, foram ensinados em sua interioridade pelo Mestre Interior. Ora, necessária é a figura do professor, mas suas palavras já vêm permeadas por esta mediação realizada na interioridade da alma humana tendo nos signos linguísticos proferidos pelos mestres humanos, sonantes exteriormente, a função de apontar para a interioridade dos discentes.

Com o intuito de clarificar tais ideias acompanhe-se os apontamentos de Minghetti, que nos explica de forma meridianamente clara tal tópico:

Ao justificar que os alunos não vão à escola para saber o pensamento do professor, porque estes não são transmissores da verdade, mais uma vez aproximou-se da maiêutica de Sócrates, que afirmava só saber que nada sabia; questionando seus interlocutores para por si descobrirem as verdades. Isto o levou a uma crítica direta à ideia de aprender com o professor, a qual mais tarde, explicou que retratava a própria experiência: “[...] tanto um retórico cartaginense, meu professor, quantos outros arrogantes que se tinham por doutos, narraram obscuramente e se exaltaram de soberba, e a ineptidão me deixava aéreo à espera de algo divino. Quando com outros prestava atenção, estes se diziam com dificuldades; os eruditíssimos mestres não explicavam muito, e mesmo que ao descrever indicassem com inumeráveis desenhos na areia, todavia não mais ensinaram o que já eu não tivesse aprendido ao ler sozinho” (in *CONFESSIIONUM LIBRI IV – XVI.28*). Agostinho ao tratar da relação entre professor e aluno reconhece a defasagem entre a linguagem e o pensamento; assim definiu que nada aprendemos pelas palavras, tampouco com os professores, e, que o verdadeiro conhecimento só é encontrado no Mestre que habita o homem interior. (MINGHETTI, 2015, pp. 140-141).

Agostinho acredita que as palavras têm sua importância e promete a Adeodato que em outra oportunidade tratará deste assunto. Não foi possível abordar a questão posteriormente, pois Adeodato veio a falecer pouco tempo depois deste texto, ainda muito jovem, antes de completar vinte anos. Percebe-se, que nos anos do porvir a este texto de 389, a atividade eclesiástica do bispo de Hipona fará com que Agostinho se veja compelido a entrar em contato mais profundo com as Sagradas Escrituras e, como tal, é pela palavra escrita, de forma revelada, que seu pensamento se formatará. Isto influenciará, sobremaneira, no entendimento trazido no *De Magistro* acerca da insuficiência epistemológica das palavras, embora mantenha intacta a base ontológica de significação, advinda do Mestre Interior e de sua crescente “Teoria da Iluminação”.

Destaca-se que há concordância com Ribeiro (2011) no tocante ao ponto de que a concepção de linguagem em Agostinho, sobretudo no *De Magistro*, denota uma dissonância entre a compreensão do real, que se dá pela via da interioridade, e o uso dos signos linguísticos ou não, que se dá pela exterioridade sociocomunicativa. Entre exterior e interior, parece haver um fosso, e em alguns pontos há, que tornam linguagem e pensamento radicalmente distintos, mormente por conta da presença do Mestre Interior. Contudo, destaca-se que, embora os signos não sejam capazes de gerar ou fundar conhecimento, pois este se dá pela via da presença ontológica de Deus, deve-se ter cautela ao afirmar que em Agostinho os

signos são totalmente inúteis no processo de compreensão da realidade. Tal ajustamento se dá pela prudência de perceber que, em textos posteriores ao *De Magistro*, como por exemplo *A Doutrina Cristã*, *A Trindade*, entre outros, Agostinho se torna, por assim dizer, “amigo das palavras”.

No próprio *De Magistro* (VIII-XIV), ele aponta que, embora os signos não constituam conhecimento, mas são “a ponte” sem a qual não poderia haver todo o processo cognitivo na interioridade humana, visto que as palavras são fundamentais no processo ensino-aprendizagem, e como dito na mesma obra, os signos linguísticos têm a função de apontar para a interioridade da alma racional, “local” apropriado à fundação do conhecimento.

É a vida religiosa de Agostinho que fará com que este pensador se volte de forma mais rigorosa e mais tolerante para com os signos linguísticos, pois as verdades eternas se farão presentes em sua vida de forma cada vez mais gradual a partir da revelação presente nas Sagradas Escrituras. Teremos um Agostinho mais sensível ao poder das palavras faladas, sobretudo em oração, e as escritas na Bíblia e em seus próprios textos. Em escritos mais tardios, como o *Sobre a doutrina cristã* e o *De Trinitate*, emerge um Agostinho mais maduro no que diz respeito ao reconhecimento das palavras, enquanto necessárias ao conhecimento humano. Não é esta a sua preocupação no *De Magistro*, no qual o foco ainda é demonstrar a insuficiência exterior das palavras, enquanto signos epistemológicos falhos, em contraposição à força ontológica que emerge no contato interior, na alma racional.

É em *A Doutrina Cristã* que Agostinho retorna ao tema da relação entre palavras e coisas referenciadas pelos signos linguísticos, subdividindo, porém, este tema, pois faz a distinção entre *doctrina rerum* (conhecimento das coisas) e *doctrina signorum* (conhecimento dos sinais). Há ali um reestabelecimento da força das palavras (*doctrina signorum*), que se percebe ausente no *De Magistro*. Os signos linguísticos, em *A Doutrina Cristã*, passam a ser considerados enquanto úteis e, como tal, passíveis de que nos debruçemos sobre eles para os entendermos, não somente em seu nível gramatical, mas também em sua relação de apontamento e sinalização a partir de um espírito cada vez mais treinado na arte interpretativa da Bíblia.

A este respeito, destacamos passagem significativa de Nunes, que nos torna mais clara a importância conferida por Agostinho ao conhecimento dos signos em *A Doutrina Cristã*, inclusive em um sentido pedagógico, mormente na constituição de uma pedagogia cristã:

O livro dois do *De Doctrina Christiana* é dedicado à interpretação dos sinais da Escritura. Afirma Santo Agostinho que o sinal, além da impressão produzida pelos sentidos, faz vir ao pensamento algo diferente de si mesmo, tal como o rastro indica a passagem do animal, a fumaça indica o fogo, a voz exprime o estado da alma e o

som da trombeta assinala ao soldado o tipo de manobra a executar. Entre os sinais, no entanto, uns são naturais e outros, convencionais. [...] Os sinais convencionais, ao contrário, são os de que se valem os seres vivos para mostrarem uns aos outros os movimentos da própria alma, isto é, tudo que sentem e pensam. Ora, diz Santo Agostinho, “resolvemos considerar e estudar essa espécie de sinais referentes aos homens, pois os sinais dados por Deus e contidos na Sagrada Escritura nos foram revelados pelos homens que os compuseram”. Entre os sinais que servem aos homens para se comunicarem, uns pertencem à vista, a maior parte ao ouvido [...] A Sagrada Escritura foi escrita num certo sistema de sinais, e graças aos tradutores propagou-se pelo mundo pelo meio de diversas línguas. [...] O verdadeiro intérprete da Escritura precisa elevar-se à sabedoria, mediante disposições da alma, que são como degraus da ascensão espiritual [...] a purificação do coração à renúncia ao mundo, e a sabedoria, o sétimo e último degrau, em que a pessoa do estudioso se entrega às delícias da contemplação divina. (NUNES, 1978, pp. 208-209).

Conforme a síntese realizada por Nunes, Agostinho volta em *A Doutrina Cristã* ao tema de que o sinal faz vir à mente algo que não é o próprio sinal. Tal tema já fora amplamente tratado no *De Magistro* e iniciado de forma incipiente no *De Dialectica*. É notório também em *De Doctrina Christiana* que a ideia anterior de movimentos espirituais da alma, suas disposições e paixões, são primeiras com relação ao estabelecimento convencional dos signos linguísticos em uma determinada cultura. Ou seja, primeiro existem as noções mais fundamentais radicadas em “unidades” volitivas da alma, em que o conhecimento das coisas, embora incompleto, já está presente na alma humana pela lembrança do objeto que um dia foi visto ou experimentado de alguma forma. Depois, através de amplo e complexo processo educacional, a sociedade estipula, nas diversas línguas dos diversos povos, tribos e nações, a convenção ruidosa (sonante) e gráfica, ou seja, os vocábulos que designarão um objeto que será conhecido pelos sentidos, principalmente pela visão.

Agostinho retoma e Nunes percebe no texto mais tardio agostiniano, que os signos têm indicação e sinalização ao ouvido em sua maioria, pois reverberarão nestes (*verberare*), ou aos olhos (forma gráfica), e que o conhecimento é da ordem da interioridade (*nomen, noscere*), ou seja, um nome. A grande mudança está na figura do intérprete das Escrituras. Como bem pontua Nunes, este tem que se esforçar para galgar degraus que o levem a explicitar cada vez melhor o sentido original da revelação de Deus.

Agostinho prometeu ao final do *De Magistro* que em outra oportunidade trataria de tal tema com Adeodato, mostrando assim a importância das palavras, dos signos linguísticos. Infelizmente, Adeodato faleceu antes disso, ainda muito jovem, mas, cremos que Agostinho cumpre sua promessa mais tarde no *De Doctrina Christiana*, assim como no *De Trinitate*.

A linguagem interior é a única que fornece para Agostinho a certeza de que pode vivenciar a verdade, pois esta não está radicada no que é passageiro e mutável, mas no que é eterno e imperecível. A incorruptibilidade de Deus pode ser atestada por sua revelação, que é

escrita, e pela fé aceita. Ao crer, Agostinho passa a compreender e esta compreensão mostra que o entendimento mais profundo acerca das palavras, dos signos linguísticos, é que, em si mesmos, são inúteis no sentido gerativo de conhecimento.

Pode-se dizer que é requerido um esforço das pessoas para que haja uma melhor compreensão da mensagem divina, que principia pela fé, mas que solicita ao requerente da verdade um esforço em termos de compreensão. A última palavra nunca deve ser a que soa exteriormente, mas a que é dita na interioridade da alma racional. É preciso que haja tanto uma apreensão cultural, assim como da mensagem revelada, para que as pessoas busquem conhecer, se esforcem por saber, que interpretem o mais acertadamente possível as Escrituras e sejam guiadas pelos discursos exteriores ao interior, pois somente na interioridade de suas almas é que poderão perceber a veracidade e racionalidade presentes nas diversas interpretações a que estamos sujeito na exterioridade. E de posse dessa verdade que soa na interioridade, voltar ao exterior para confrontar contradições presentes no real. A este respeito Bacigalupo nos esclarece quando nos diz que:

Así, pues, cuando el rétor ya no se remite a las palabras de la ley promulgada por los hombres, sino que recurre a las palabras en la que se pronuncia el Verbo divino, que es Cristo, entonces se convierte en un sofista cristiano. ¿En qué debería radicar la ventaja de esta sofística respecto de la griega? A partir de Agustín, la teología se configura más claramente como hermenéutica bíblica y —como lo explica Grondin— la doctrina del *verbum cordis* advierte al teólogo que nunca debe tomar los signos externos como última palabra, sino solo como interpretaciones de la palabra interior. (BACIGALUPO, 2011, p. 108).

Pontua-se que o processo de aprendizagem para Agostinho nunca é marcado por uma falha do Mestre Interior, pois o mestre humano nunca pode ensinar interiormente, e por isto, de vez em quando, produzirá alguma falha em seu discurso. Quanto ao aluno, este pode ainda não estar em uma situação de poder discernir exatamente o que o Mestre Interior está a lhe ensinar. Note-se que em Agostinho o crer não se fecha em si mesmo, mas é condição necessária à compreensão. Ao crer em Deus, a pessoa passa a buscar mais e mais a Deus, em um processo de busca pelo entendimento da ação divina em sua vida. Como descrito em *Solilóquios* (*Sol.* I. VII), é um caminho que perpassa a fé, mas que se segue em esperança, e ao final em amor, de forma que findados a fé e a esperança, em estado de bem-aventurança eterna, resta o amor-ágape a Deus e aos seres humanos. Uma boa comunicação entre o aprendiz e o Mestre Interior também requer do aluno um esforço para se aproximar de Deus em compreensão e racionalidade.

A passagem final do *De Magistro* explicita bem o que acima foi tratado:

[...] Agora, avisei-te, simplesmente, que não lhes atribuas importância maior do que é necessário [*às palavras*], para que não apenas se creia, mas também se comece a

compreender com quanta verdade está escrito nos livros sagrados que não se chame a ninguém de mestre na terra, pois o verdadeiro e único Mestre de todos está no céu. Mas o que depois haja nos céus, no-lo ensinará Aquele que também, por meio dos homens, nos admoesta com sinais, e exteriormente, a fim de que, voltados para Ele interiormente, sejamos instruídos. Amar e conhecer a Ele, esta é a vida bem-aventurada, que, se todos proclamam procurar, poucos são verdadeiramente os que se alegram por tê-la encontrado. Mas agora gostaria que me desses as tuas impressões sobre todo este meu exposto. Porque, se conhecesses que eram verdadeiras todas as coisas expostas, dirias igualmente que as sabias quando interrogado sobre cada uma separadamente; observa, portanto, de quem as aprendeste; não certamente de mim, a quem terias respondido, se interrogado sobre elas. Se, ao contrário, conheces que não são verdadeiras, nem eu nem Aquele as ensinou a ti: eu, porque não tenho nunca a possibilidade de ensinar; Aquele, porque tu não tens ainda a possibilidade de aprender. **ADEODATO** — Eu, na verdade, pela admoestação das tuas palavras aprendi que estas não servem senão para estimular o homem a aprender, e que é já grande coisa se, através da palavra, transparece um pouquinho do pensamento de quem fala. Se, depois, foi dita a verdade, isto no-lo pode ensinar somente Aquele que, falando por fora, avisa que habita dentro de nós; Aquele que, pela sua graça, hei de amar tanto mais arduamente quanto mais eu progredir no conhecimento. Mas nos confrontos dessa tua oração, que usaste sem interrupção, sou-te grato particularmente por isto: que ela previu e resolveu todas as objeções que estava preparado para fazer e nada foi por ti descurado daquilo que me tornava duvidoso e sobre o que não me responderia assim aquele secreto oráculo, como foi afirmado pelas tuas palavras. (*Mag. XIV, 46*).

Finaliza-se esta pesquisa com a percepção de Sales acerca dos reais objetivos do *De Magistro* agostiniano, conforme retratado na obra *Retratações*:

Das palavras e a partir das palavras aprendemos somente seus sons, e elas não podem nos ajudar senão a procurar por mais que elas. Nas *Retratações*, quando fala sobre o tema do Mestre Interior e a doutrina da Iluminação, esses são os únicos assuntos que realmente lhe interessam; e silencia completamente sobre o que alguns comentadores se referem como sendo uma “teoria do signo linguístico”. (SALES, 2020, p. 288).

6 CONCLUSÃO

Conclui-se este texto dissertativo assinalando-se dois aspectos: o caminho utilizado para se chegar à noção de concepção de linguagem no *De Magistro* e, no último parágrafo, espera-se fornecer uma definição da ideia de linguagem presente nesta obra.

Percebeu-se que para Agostinho foi de suma importância ter indicado em sua juventude, no *De Magistro*, que as palavras representam sinais e estes, assim ditos signos linguísticos, apresentam a característica essencial de sinalizar para a interioridade humana. Tal concepção de linguagem não mudou muito ao longo de sua vida intelectual, visto que *O Mestre* passou incólume no “tribunal” das *Retratações*. Compreendeu-se, ao longo desta dissertação, que o assim chamado homem interior agostiniano deve ser entendido conforme a seguinte metáfora: é alguém que padece em uma tempestade marítima e que necessita sinalizar para um ponto que “lhe forneça luz” (um farol, p.ex.). É a busca por um porto seguro aonde possa dirigir a embarcação e assim chegar em paz a um lugar de descanso. O sinalizador são as palavras. Em si mesmas, elas não constituem um fim, mas devem ser um meio propício para se alcançar um *telos*, que é o próprio ser humano em paz com Deus.

O Mestre Interior agostiniano é aquele que chama todo ser humano à verdadeira sala de aula, ou seja, à própria racionalidade da alma humana, alma esta que está sedenta por conhecimento, mas que não o encontra no burburinho sociocomunicativo do mundo. Como poderia encontrar? O que a exterioridade apresenta a este ser humano é, no mais das vezes, a mentira, a maledicência e o engano. O ambiente sociocomunicativo é o ambiente do aparecimento do discurso falso, da retórica vazia, da vaidade, do orgulho e da soberba. Parece simples perceber que a verdade não está aí, mas que pode se apresentar, ao contrário, na solitude da interioridade da alma racional humana em seu contato com Deus.

Procurou-se demonstrar que o *De Magistro* tem no seu capítulo 1 um conjunto de tematizações que encerrariam a obra em termos teológicos. São afirmações que denotam uma insuficiência epistemológica muito profunda das palavras. Nesse sentido elas satisfazem ao crente, mas não ao filósofo. Explicitou-se que quando Agostinho nos fala que podemos cantar sem palavras (*Mag. I,1*) ou que podemos rezar em silêncio (*Mag. I,2*) percebemos claramente que, em nisto crendo, temos uma finalização da questão inicial do texto, qual seja: “o que almejamos quando falamos” (*Mag. I,1*). A resposta é expressa diretamente na fórmula que nos diz que pretendemos ensinar ou recordar (*Mag. I,1*), e que tal ato pode ser feito sem palavras, no canto e/ou na reza (*Mag. I,1-2*). A afirmação de Adeodato de que Cristo ao ensinar a oração do Pai Nosso pretendeu não pelas palavras, mas a partir de palavras designar as coisas mesmas que devemos pedir a Deus (*Mag. I,2*), vem fechar a questão dos vocábulos enquanto

sinalizadores, que não se fecham em si mesmos (nas palavras), mas que sinalizam para além, ou seja, para a interioridade da alma racional e ao significado mais profundo da linguagem humana que é menos semântico, mas, sobretudo, teológico filosófico. Conforme supracitado esta resolução se daria em termos teológicos, mas não filosóficos, e por isto o texto continua. Faz-se necessário argumentar e explicitar acerca da função das palavras, qual seja, ensinar ou suscitar recordações (*Mag.* I,1) e refletir acerca da comunicação em silêncio junto a Deus (*Mag.* I,2).

O *De Magistro* pode ser dividido em duas grandes teses. Este foi o paradigma fundamental em que nos apoiamos para a elucidação da concepção de linguagem na obra. É o “fio de Ariadne” que utilizamos para percorrer o texto e lograr o seu entendimento, assim como uma definição do que vem a ser a concepção de linguagem em *O Mestre*. Ressalta-se que esta compreensão, ou seja, da divisão em duas teses, foi fortemente influenciada pela leitura do livro de Filho (2009). Explicitando melhor, pode-se dizer que a primeira tese pode ser enunciada enquanto “nada se ensina sem signos” (*Mag.* I-VII) e a segunda como “nada se ensina com signos” (*Mag.* VIII-XIV).

Nos sete primeiros capítulos do *De Magistro*, Agostinho parte da noção mais usual de fundação de conhecimento que se radica na ideia de que todo aprendizado vem a partir das palavras e que enquanto signos linguísticos seriam o instrumento, por excelência, para se constituir conhecimento. Porém, conforme o diálogo agostiniano avança, percebemos esta noção ser desconstruída aos poucos na medida em que as palavras vão demonstrando uma fragilidade crescente em sua capacidade epistemológica para desvendar o real. Ao contrário, percebe-se, nesta parte inicial do texto um progressivo “desgaste” das palavras em sua função designativa, ou seja, de *per si* ou correlatas a outras, de alcançar uma teoria que dê conta de explicar como conhecemos.

Constatou-se, de uma forma geral, que Agostinho compreende que o uso das palavras deve ser regido com asseverada cautela em torno da função semântica dos signos linguísticos. Ao contrário, mostrará que todo conhecimento tem os signos linguísticos por início epistemológico, mas tal epistemologia só se justifica sob a presença ontológica de uma constituição de significado que não parte dos seres humanos, mas de Deus.

Procurou-se demonstrar não somente as duas teses, mas sobretudo, como se dá a passagem de uma para outra. A gramática para Agostinho não é somente um ramo da educação escolar básica, mas o meio que fornece signos (palavras), sem as quais não se conseguiria avançar para o complexo mundo da interioridade.

Para se dar um exemplo bem simples acerca da insuficiência epistemológica das palavras, pode-se dizer que uma criança que entra em contato com a visão de um objeto

aprenderá conhecimentos bem básicos acerca deste (espacialidade, sua forma geométrica, etc.) e terá, assim, a base cognitiva para seu conhecimento. Para Agostinho de nada adianta aprender somente pelas palavras o significado do objeto, pois constituirá somente *flatus vocis*, para se usar um termo consagrado mais tarde por Roscelino de Compiègne e, posteriormente, por Guilherme de Ockam. Dizendo de outro modo: o aprendizado linguístico cultural pelas palavras, gramaticalmente articuladas, no caso em questão pelo latim, não garantirá que eu tenha acesso cognitivo ao objeto analisado, mas apenas a um som e ruído que deve ter em sua base algo tão simples como a visão deste para que possa ser compreendido significativamente. Agostinho chega a dizer que nada aprendemos com as palavras (*Mag.* XI,36), mas apenas recordamos o que já conhecíamos.

Pronunciada uma palavra, a atenção se volta imediatamente para a memória do objeto referenciado e não para os vocábulos, sonoros ou gráficos (*Mag.* VIII,22). Constatou-se, adicionalmente a esta questão que, para se perceber este “mergulho” na interioridade do ser humano, dever-se-á compreender que quando uma palavra é emitida ou se tem o conhecimento do objeto referenciado ou não (*Mag.* XI,36). Se se tem tal aprendizado é porque um dia se viu o objeto e, posteriormente, ao soar a palavra que o designa, ocorrerá a lembrança deste e a conseqüente formação de significação. Se, ao contrário, nunca se teve algum tipo de contato sensório com este, não será gerado significado em torno da palavra soada, que será meramente um ruído.

Observou-se que a atenção e a memória são temas fundamentais, e não acessórios, para a passagem dos signos exteriores para a interioridade. Quando Agostinho “desgasta” as palavras ao máximo, não se tem mais como defender a primeira tese que marca o texto, ou seja, “nada se ensina sem signos” (*Mag.* I-VII). Os signos linguísticos começam a aparecer enquanto sinalizadores para um espaço mais profundo de significação: a alma racional.

E a atenção é fundamental para isto, pois quando as palavras soam ou são lidas, a memória se volta para o fato de que ou se conhece ou não se conhece o objeto referenciado pelo som e ruído vocabular (*Mag.* XI,36).

Se alguém em um supermercado me diz “maçã”, eu sei exatamente a que se refere, pois já vi uma maçã anteriormente. Eu me lembro. Mas, se ao contrário, alguém me diz “dobrinski” este som e ruído, ou mesmo seu sinal gráfico ferirá o meu ouvido (*verbum/verberare*), mas não avançará sobre a minha alma racional e não ativará nenhuma memória ou nenhum conhecimento, ou seja, um nome (*nomem/noscere*). Será apenas um signo linguístico, mas sem formação de significado ou conhecimento, pois ao soar ou ser lido não suscita uma memória de um conhecimento prévio de seu referenciado que, no mais das vezes, foi algo outrora visto ou experienciado de alguma forma.

O conhecimento para Agostinho está ligado à noção de que é preciso ver e ter algum tipo de relação sensória com o objeto, pelo menos em sua base epistêmica. Há uma dimensão basilar, empírica e sensorial que é ligada ao corpo para a constituição do conhecimento. Compreende-se que este é um ponto indicativo da complexidade do pensamento agostinho, visto que comumente sua filosofia não costuma salientar aspectos imanentistas ou fisicalistas. Ao contrário, o entendimento mais comum é que se trata de um pensador que leva em conta somente a dimensão da transcendência de Deus, das noções filosóficas e espirituais da alma e da interioridade humana.

Entendeu-se, neste sentido, que o *locus* do homem exterior se apresenta em sua atividade linguística externa, social, pelo uso das palavras, mas a fundação de conhecimento só é possível no assim chamado homem interior.

Pretendeu-se demonstrar que Agostinho vai do homem exterior, social, para o homem interior, que busca na solitude de sua alma um estado de introspecção fundamental para um desdobrar da busca epistemológica da verdade, que não é possível no burburinho sociocomunicativo. É necessário um espaço de solitude pessoal em que as palavras começam a desaparecer, pelo menos em sua função de geratriz cognitiva. O conhecimento passa a se dimensionar na interioridade da alma racional. Procurou-se, resumindo, tratar do homem interior, consoante os objetivos deste texto dissertativo, enquanto o “ambiente” fundamental de geração de conhecimento e por isso do aparecimento da verdade.

Enfatizou-se a partir dos suportes bibliográficos supracitados, que a memória é fundamental em Agostinho, aproximando-o também da questão da reminiscência platônica, embora com a diferença que em Agostinho não há a dimensão de preexistência da verdade na alma como em Platão.

Em Platão é necessário (*Mênon*, p.ex.), que o exercício dialético constitua a parturição das ideias já presentes no ser humano desde antes de seu nascimento. Em Agostinho, é preciso que, consoante a definição da função do falar que é ensinar ou recordar (*Mag.* I, 1), o indivíduo tenha já presente em si a condição que lhe faculte ensinar a outrem o que deseja saber ou recordar. Tal recordação, ao contrário de Platão, não se dá em termos de um conteúdo preexistente na alma, mas, no Hiponense o que outrora visto se torna condição epistêmica de futura cognição e aprendizado.

Tanto no mundo exterior sociocomunicativo quanto na interioridade da alma, as palavras são frágeis para gerar conhecimento. Se na exterioridade temos, por exemplo, as mazelas linguísticas denominadas mentira e engano (*Mag.* XIII, 42), no mundo interior da alma humana poder-se-á ter algo bem pior que é o autoengano (*Mag.* XIII,41). Tais temas demonstram a insuficiência epistemológica das palavras na medida em que apontam para a

necessidade da dimensão volitiva em Agostinho para um contato ou não com o Mestre Interior.

O mundo exterior agostiniano é repleto de signos, de sons e de um burburinho sociocomunicativo que se mostra enquanto o lugar do pecado, da mentira, da retórica fria e que, ao fim, não alcança algo mais sólido, ou seja, a verdade. Em contraposição temos um mundo interior em que os signos ativam memórias muito profundas, aonde a mentira e a retórica vazia podem até existir, mas não mais enquanto engano social, mas como autoengano.

E é no sentido deste tema que se fez menção brevemente à obra *As Confissões* (VIII,8). Para Agostinho nada pode ser decidido unicamente pelo intelecto. Devido à finitude humana e às suas misérias é que o Hiponense nega que o saber acerca do bem redunde, inevitavelmente, numa *práxis* ética. Ao contrário de Platão, para o Hiponense é possível ter-se um conhecimento do bem e mesmo assim se optar por ser perverso.

Pontuou-se que para o tratamento da questão do autoengano enfrentou-se dois problemas básicos nesta dissertação: 1. o *De Magistro* não trata diretamente da questão, mas indiretamente (XIII,41). 2. a necessidade de correlacionar o tema da linguagem às Confissões (VIII,8) sem perder o “fio da meada” presente no *De Magistro*, ou seja, a insuficiência epistemológica das palavras e a consequente negativa de Agostinho em alocar a geração de significado na esfera da sócio comunicabilidade ou, dizendo de outro modo, em um contexto meramente semântico de constituição da significação proposicional.

O intelecto caminha lado a lado com a vontade, mas no final tudo se resume a uma turbulência na alma, que pode ser sentida quase que como um abstrato tangível, uma guerra entre vontades conflitantes. Tudo finda em um “sim” ou em um “não” a Deus para Agostinho. E é uma decisão que não pode mais ser decidida pelo intelecto somente, mas pelas deliberações da vontade. Por isto incluiu-se uma seção sobre a conversão de Agostinho (*Conf.* VIII,8). É preciso que sejamos um pouco como Alípio e observemos em silêncio o que vem a ser a conversão de Agostinho. Palavras ali não interessavam mais. Foi preciso que Alípio fosse uma testemunha ocular e, depois, ouvinte do relato da guerra interior travada por Agostinho. Por fim, observar o descanso e apaziguamento em Deus. Como explicar isto em torno de uma fria lógica proposicional? Como encher um quadro escolar com proposições e fórmulas linguísticas que venham a me dizer o que é a verdade? Em Agostinho, o tema do verdadeiro perpassa as dimensões volitivas.

Em conexão aos temas ligados às dimensões volitivas da alma humana, percebeu-se que o *De Magistro* é não somente uma obra em torno da filosofia da linguagem, mas um texto profundamente pedagógico.

O pai e o filho, Agostinho e Adeodato são, no fundo, um modelo a ser observado atentamente sobre como se deve comportar um professor e seu aluno, que devem estar conscientes dos limites e de como efetivamente se dá o conhecimento. Este texto nos ensina, sobretudo, que tanto professor quanto aluno devem estar atentos aos signos (linguísticos, visuais, gestuais, etc.), enquanto mecanismos e instrumentos extremamente necessários ao aprendizado, mas também, de seus limites e da possibilidade de ampliação dos âmbitos cognitivos para além dos usos formais da linguagem.

Ainda acerca da dimensão pedagógica presente na obra, pode-se atestar que a transmissão de conteúdos é um processo em que o professor instiga e inquieta o aluno, porque ele próprio se inquieta com o que vem a ensinar, ou seja, o docente ensina ao discente aquilo que ele próprio deseja aprender (*Mag.* I,1). Igualmente inquietante na formulação agostiniana acerca da aquisição de conhecimento presente no *De Magistro* é a participação de um aluno no processo educativo, que não é passivo em sua aprendizagem. O discente se pergunta interiormente se o que foi dito pelo professor é verdadeiro e, em se confirmando, pergunta de onde pode vir tal verdade.

Agostinho nos ensina no *De Magistro* a olhar para a realidade enquanto uma fonte de signos que apontam para sua instância maior de elucidação e, nisto, nos convida a ampliarmos as nossas noções pedagógicas para além de uma mera lógica proposicional. Longe de desmerecer os aspectos formais do conhecimento e para além de uma teoria semântica, Agostinho demonstra a importância da ressonância das palavras na interioridade da alma humana e o contato com a fonte de elucidação do real, ou seja, Deus.

Ao final do *De Magistro* (XIV,46) Agostinho dá a entender que as palavras não são de todo inúteis para o entendimento do discurso e, conseqüente, elaboração do significado de uma proposição qualquer. Inclusive, já se havia dado um exemplo indicando isto anteriormente. Trata-se do momento (XI,37) em que Agostinho cita os três jovens (Sadraque, Mesaque e Abdenego), que foram lançados na fornalha, no livro bíblico de Daniel. Obviamente o objetivo de Agostinho, naquele momento, era falar das coifas e da relação entre uma palavra dita e a memória do som desta palavra a partir do objeto anteriormente visto para que se possa gerar significação. Mas, fica evidente que tal compreensão, ou seja, o que venha a ser uma coifa partiu de uma história que deve ser crida inicialmente para que depois possa vir a ser compreendida (XI,37).

Neste sentido é que se pode dizer que ao fim de *O Mestre* (XIV,46) Agostinho aponta para uma possível reabilitação das palavras. Há uma promessa de que os signos linguísticos tenham uma importância fundamental no conhecimento da realidade, inclusive material. Contudo, a noção fundamental, pelo menos nesta obra, é que as palavras têm a

função de meramente apontar para a interioridade da alma racional e é sobre este ponto que esta dissertação se apoiou, ou seja, na compreensão desta insuficiência epistemológica vocabular.

Finalizando, aponta-se para o que consideramos o fundamental nesta pesquisa dissertativa, qual seja, a obtenção de uma definição em torno do objeto de estudo: a concepção de linguagem presente no *De Magistro* de Agostinho.

Qual seria esta definição?

Definimos linguagem, no *De Magistro*, enquanto a concepção de que Agostinho não está preocupado com uma elucidação epistêmica do real em tons semânticos, ou seja, em torno da explicitação do valor cognitivo das palavras, de *per se*, ou correlatas aos outros termos de uma proposição formal. Mas, a linguagem seria a geração de conhecimento por uma sinalização inicial das palavras para a interioridade da alma racional, aonde ocorrerá a mediação do Mestre Interior para o desvendar ontológico da verdade.

Resumindo, a concepção de linguagem a que nos propusemos tratar pode ser definida como: a não preocupação semântica em torno do conhecimento das palavras, mas a necessidade de geração ontológica da verdade, na interioridade da alma humana, mediada pela graça e misericórdia de Deus via Mestre Interior. Ressalta-se, que nossa definição se assemelha com a análise da função semântica dos signos linguísticos em Agostinho, conforme explicitado por Horn (2006) a quem creditamos o título de *Punctum Archimedis* para que pudéssemos estudar e nos aprimorar neste fascinante texto de Agostinho redigido no longínquo ano de 389 d.C.

REFERÊNCIAS

AGOSTINHO Santo, Bispo de Hipona. **Confissões**. 27. ed. Petrópolis: Editora Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2014. (Coleção Pensamento Humano).

AGOSTINHO Santo, Bispo de Hipona. O Mestre. *In: **Contra os Acadêmicos, A Ordem, A Grandeza da Alma, O Mestre***. São Paulo: Paulus, 2008. (Coleção Patrística, v. 24).

AGOSTINHO Santo, Bispo de Hipona. **O Mestre**. De Magistro [recurso eletrônico] / Santo Agostinho; [tradução, organização, introdução e notas Antonio A. Minghetti] - Porto Alegre: Editora Fi, 2015.

AGOSTINHO Santo, Bispo de Hipona. **Princípios de Dialéctica**. Bogotá: Ediciones Uniandes, 2003.

AGOSTINHO Santo, Bispo de Hipona. Solilóquios. *In: **Solilóquios, A Vida Feliz***. São Paulo: Paulus, 1998. (Coleção Patrística, v. 11).

ARAÚJO, Dario Reis. Presentificação ontológica de Deus no homem de acordo com o capítulo XII do *De Magistro* de Santo Agostinho. **Revista Pandora Brasil**, n. 59, out. 2013.

BACIGALUPO, Luís. **Los rostros de Jano**: ensayo sobre San Agustín y la sofística cristiana. Peru: Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2011.

BARTH, Karl. **Credo**: comentários ao credo apostólico. São Paulo: Editora Cristã Novo Século, 2005.

BARTH, Karl. **Esboço de uma dogmática**. São Paulo: Fonte Editorial, 2006.

BOTTIN, Francesco. Sobre a Natureza da Linguagem: Agostinho e Wittgenstein. **Revista Ágora Filosófica**, Recife, v. 1, n. 1, p. 27-42, 2007.

CASTRO, José. Acácio. A voz, o olhar e o silêncio: uma leitura do “*De Magistro*” de Santo Agostinho. **Revista Humanística e Teologia**. Porto, n. 9, p. 169-185, 1988.

FILHO, Moacyr Novaes. **A Razão em Exercício**: estudos sobre a filosofia de Agostinho. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2009.

FILHO, Danilo Marcondes. **Textos Básicos de Linguagem**: de Platão a Foucault. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

GALINDO, José Antônio. **Pedagogía de San Agustín**. Madrid: Editorial Avgvstinvs, 2002. (Col. Biblioteca Agustiniana, n. 1).

GILSON, Étienne. **Introdução ao estudo de Santo Agostinho**. São Paulo: Paulus, 2006.

HORN, Christoph. Agostinho- Teoria Linguística dos Sinais. **Revista Veritas**, Porto Alegre, v. 51, n. 1, p. 5-17, 2006.

LOPES, Francisco Leonardo Brito de Oliveira. **A concepção agostiniana de linguagem**. 2018. 54 f. Monografia (Graduação em Filosofia) – Curso de Graduação em Filosofia, Universidade Estadual do Ceará, Fortaleza, 2018.

MACEDO, José Maria da Costa. Do sagrado em Plotino e Santo Agostinho. **Revista Mediaevalia**, Porto, v. 2, n. 2, p. 35-67, 1992.

MAMMÌ, Lorenzo. *Canticum Novum*: Música sem palavras e palavras sem som no pensamento de Santo Agostinho. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 14, n. 38, p. 347-366, 2000.

MAYER. **Augustinus-Lexikon**. Basileia: Schwabe & Co. AG, 1996.

NUNES, Rui Afonso da Costa. Santo Agostinho e a educação. *In*: **História da educação na antiguidade cristã: o pensamento educacional dos mestres e escritores cristãos no fim do mundo antigo**. São Paulo: Editora EDUSP, 1978.

PEGUEROLES, Juan. **El pensamiento filosófico de San Agustín**. Barcelona: Editorial Calabria, 1972. (Nueva Colección Labor)

PLATÃO. **Crátilo**. *In*: Teeteto, Crátilo. Belém: Universidade Federal do Pará, 1988.

PORTO. Leonardo Sartori. **Filosofia da educação**. Rio de Janeiro: Editora Zahar. 2006. (Coleção Filosofia Passo-a-Passo, v.62)

RIBEIRO, Marcelo Oliveira. **O processo pedagógico em Agostinho de Hipona: uma leitura**. 2011. 86 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Ciências Humanas, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2011.

SALES, Antônio Patativa. **Linguagem, conhecimento e Hermenêutica Filosófico-Teológica em Santo Agostinho**. 2017. 371 f. Tese (Doutorado em Filosofia) - Programa Integrado de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade Federal da Paraíba, Universidade Federal de Pernambuco, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Paraíba, 2017.