



***De magistro*: dos signos à transcendência**

De magistro: from signs to transcendence

Hugo Langone*

Resumo

No *De libero arbitrio*, a fim de provar que Deus existe, santo Agostinho recorre à demonstração da existência de elementos inteligíveis que são universais, imutáveis e superiores a alma. No entanto, o famoso e longo processo de ascensão encontra ainda outras veredas, e no *De magistro* o futuro bispo de Hipona chega às realidades metafísicas (e, assim, ao próprio Deus) através da análise da linguagem verbal e da comunicação. Partindo das considerações tecidas no próprio tratado, escrito em 389, este artigo pretende analisar como se dá a transcendência da alma no diálogo travado entre santo Agostinho e seu filho Adeodato, e onde se cristalizam as teorias agostinianas do conhecimento e do ensino. Ao fim do trabalho, esperamos tornar manifesta a riqueza do pensamento linguístico do santo – pelo qual podemos vislumbrar suas possíveis contribuições para as mais diversas ramificações da linguística, da filosofia e da teologia – e a sutileza de seu raciocínio.

Palavras-chave: Agostinho. Linguagem. Alma. Deus.

Abstract

In his *On the Free Will*, Saint Augustine, willing to prove the existence of God, demonstrates the existence of intelligible elements which are universal, immutable and superior to the soul. Other paths, however, can fulfill this famous and long ascent, and in *De magistro* the future Bishop of Hippo attains those metaphysical realities (and God himself) through the analysis of the verbal language. Thus, this article aims at examining, through the considerations made in the text itself, how the transcendence of the soul occurs in this dialogue between Augustine and his son, Deusdedit, in which his theories on knowledge and learning are consolidated. At the end of our work, we hope to make clear how rich Augustine's thought is – through which we can note his possible contributions to many ramifications of linguistics, philosophy, and theology – and how subtle are his arguments.

Key words: Augustine. Language. Soul. God.

Comunicação submetida em 25 de outubro de 2011 e aprovada em 07 de março de 2012.

* Mestre em Teoria Literária (UFRJ). País de origem Brasil. E-mail: hugolangone@gmail.com

Introdução

O sexto capítulo do livro II do *De libero arbitrio* apresenta um momento crucial na árdua investigação que Agostinho e seu interlocutor, Evódio, diligentemente enfrentam: se conseguissem encontrar alguma realidade superior à razão, poderiam dizer com certeza que Deus existe, justificando a fé através de argumentos racionais e estabelecendo um ponto de partida axiomático à resolução do problema do mal e do livre-arbítrio.

O bispo de Hipona põe fim à questão evocando, rapidamente, certas noções universais. Ao recordar ideias como a de Unidade, Justiça, Prudência e Sabedoria, mostra de que maneira é possível existir algo não subordinado à alma e disponível a qualquer ser dotado de razão, sem sofrer, porém, qualquer alteração por parte daqueles que o utilizam.

No entanto, o famoso percurso de ascensão a Deus encontra, ainda, outras veredas. No *De magistro*, diálogo escrito no período entre o início e o fim da redação do *De libero arbitrio*, e onde Agostinho dialoga com seu jovem filho, Adeodato, o hiponense procura demonstrar que o ensino não pode ser nada além de um encontro com as verdades (e com a Verdade) que encontramos ao olhar para a própria alma, e, para isso, realiza um significativo exame do método pelo qual aparentemente comunicamos nossas ideias: a linguagem. Ao analisá-la, é possível compreender que não somos capazes de produzir as regras que utilizamos para julgar o que nos cerca, e, também, que elas não podem advir senão d'Aquele que é a verdadeira Sabedoria, numa atuação constante da Verdade.

1 *De magistro*: a linguagem, o discurso, as realidades inteligíveis

Cícero, que influenciara Agostinho quando, durante um curto período de apatia intelectual, o bispo de Hipona se envolveu com a Nova Academia, legara também ao hiponense uma concepção linguística de grande abarcamento. Segundo o pensador latino, todo e qualquer vocábulo traria em si a possibilidade de desempenhar as funções de um *nome* [*nomen*], ou seja, de ser algo capaz de significar determinando. Tal caráter não seria de uso obrigatório, mas representaria, antes de mais nada, um conjunto de possibilidades linguísticas regular e universal, passível de condicionar o uso que fazemos da linguagem. No opúsculo de Agostinho, a demonstração dessa potencialidade tem início com um

exemplo retirado da segunda carta de São Paulo aos Coríntios, em que o apóstolo nos diz que “não estava em Cristo o *é* e o não *é*” (2Cor 1, 19). Ao tomarmos o verbo latino *est* da proposição, logo percebemos como ele pode exercer a função de sujeito, tipicamente nominal, sem que a sentença deixe de se manter completamente compreensível. E, para que fique provada a universalidade dessa regra nominativa, basta substituímos a forma verbal por vocábulos diversos, como pelo substantivo *virtude* [*uirtus*]. Mesmo não sendo sinônimo de *est*, *uirtus* não fere a compreensibilidade da sentença, pois a possibilidade dos nomes de desempenhar uma função subjetiva também lhe diz respeito.

O aspecto sintático, porém, não ganha do hiponense uma atenção prolongada. Agostinho logo se volta para o aspecto semântico das palavras e, para que possa se aprofundar nessa face dos vocábulos, opta por apreendê-los em seu uso corriqueiro, pelo qual é possível delimitar duas formas de significação comuns a todas as palavras. No *De magistro*, a maneira pela qual entramos em contato com essas duas características tem início num curioso pedido feito pelo filósofo a Adeodato, em que é dito: “E, antes de mais, diz-me se homem é homem” (*De magistro* 8, 22).

Aparentemente jocosa, a solicitação de Agostinho é, na verdade, bastante ilustrativa. Com um exame mais detalhado, somos levados a perceber que, para que possamos dar uma resposta à questão, precisamos definir que “homem” é esse ao qual o filósofo se refere. Será ao “homem” que nada mais é do que a junção das sílabas “ho” e “mem”, isto é, ao seu estatuto puramente significante? Ou ao elemento do mundo ao qual o vocábulo se refere, caracterizado como ser vivo dotado de razão? De uma só vez, “homem” pode se referir tanto ao “homem-nome” quanto ao “homem-externo”, e, acompanhando Maria Leonor Xavier¹, ao primeiro âmbito de significação chamaremos *significação reflexiva* e, ao segundo, *significação transitiva*.

Essa noção de palavra como signo é amplamente desenvolvida no decorrer da obra agostiniana, ganhando especial destaque no *De doctrina christiana*. No *De magistro*, a concepção do vocábulo como algo que sinaliza a si próprio ou a um elemento exterior é a base da análise que o bispo de Hipona empreende para chegar à transcendência da alma e à prova da impossibilidade do ensino. Porém, para que esse objetivo possa ser alcançado,

¹ Leia-se o ensaio onde Maria Leonor Xavier analisa o *O mestre*, que abre a edição portuguesa da obra. (AGOSTINHO, 1995b).

Agostinho precisa mostrar que, embora haja essa dupla possibilidade de significação, não é a significação reflexiva que responde às exigências do pensamento. Embora possamos travar uma comunicação que se concentre na significação reflexiva dos vocábulos, não é esse o tipo de sinalização que caracteriza o movimento que realizamos em contato com as palavras. Nosso padrão de comunicação nos leva automaticamente à significação transitiva, e, por isso, causa-nos estranhamento ouvir que não somos homens, mesmo quando não somos, de fato, a junção de duas sílabas. A assunção da significação transitiva segue a regra do próprio pensamento, colocando o domínio das coisas em destaque no processo comunicativo. Por isso mesmo, Agostinho diz que esse movimento natural do pensamento constitui uma *loquendi regula*, ou seja, uma regra da fala, definida através da tomada de consciência de seu uso regular. Com efeito, se não fosse a determinação transitiva, até mesmo o exercício judicativo da razão estaria comprometido. Pois, se no exemplo citado tomássemos o vocábulo “homem” indistintamente, não poderíamos realizar qualquer juízo de identidade, como nos mostra a mesma Maria Leonor Xavier (1995, p. 25): “Se a dupla possibilidade de significar reflexiva e transitivamente não fosse regulada pela determinação do primado da segunda no uso da linguagem, tornar-se-ia fácil confundir as palavras com as coisas, e assim impedir o exercício judicativo da razão”.

Assim, parece-nos que, mais do que constatar uma dinâmica que, por seguir os rumos do pensamento, é, ao mesmo tempo, da linguagem e da razão, Agostinho coloca em evidência a primazia das coisas em relação à linguagem. Porém, a conclusão do filósofo é frágil, e, no capítulo IX do *De magistro*, Adeodato coloca em questão a resolução do pensamento de seu pai através de um vocábulo que contraria a ideia de que a realidade sinalizada é melhor do que o sinal que a indica. Afinal, como seria possível afirmar que a palavra *imundície* [*coenum*] é inferior à coisa sinalizada por ela?

O bispo de Hipona concorda que, de fato, não podemos preferir a imundície ao significante que lhe designa. Porém, diz ele, se utilizamos tal signo para designar a realidade da imundície é porque queremos, de alguma forma, nos referir à realidade imundície, que conhecemos antes do significante. Ainda que o elemento externo à palavra seja mais desprezível do que o vocábulo, o conhecimento dessa realidade é ainda superior a qualquer dos dois fatores. Retomando o exemplo da imundície, embora a realidade indicada pelo vocábulo seja inferior às suas sílabas, o conhecimento dessa realidade é preferível,

pois esse conhecimento é condição do uso da própria linguagem: “Efetivamente, não foi por outro motivo que se antepôs este conhecimento ao sinal de que tratamos, senão por se demonstrar que o sinal é por causa do conhecimento, e não este por causa daquele” (*De magistro* 9, 25).

É para demonstrar como a palavra, sendo mero som, só pode ser apreendida a partir da compreensão de que é um elemento significante e que, por isso, está subordinada ao conhecimento da coisa [*cognitio rei*], que Agostinho apresenta o famoso exemplo fundamentado na passagem de Daniel 3, 94: “E suas coifas não se deterioraram”². Nele, o bispo de Hipona nos leva a imaginar alguém que não conheça o significado da palavra *saraballae* (por vezes *sarabarae* ou *saraballa*), que, como nos informa o próprio filósofo, tem origem persa e significa *capitum tegmina*, “cobertura para a cabeça”, por vezes traduzida como *coifa*. Ao se deparar com o vocábulo desconhecido, o ignorante logo percebe que o contato com a forma lexical não lhe transfere o conhecimento do objeto a que ela se refere. As sílabas lidas ou pronunciadas não imprimem no receptor qualquer imagem. É claro que, como Agostinho, podemos ilustrar através dos termos “cabeça” e “cobertura” o que *saraballae* de fato aponta, mas isso de nada serviria se o próprio ouvinte não conhecesse também a significação de “cabeça” e “cobertura”.³

A certeza de que há uma primazia do conhecimento na relação do homem com a linguagem é ampliada ainda mais quando o bispo de Hipona reconhece, em obra posterior, que há casos em que, mesmo sem apreendermos a realidade das coisas, temos consciência de que está sendo proferido um elemento significante. No *De trinitate*, Agostinho traz o exemplo de alguém que escuta a palavra latina arcaica *temetum*. Como nos informa o hiponense, é um vocábulo que caiu em desuso e que era usado por seus antepassados como sinônimo de *vinum* (vinho). Sem conhecê-lo, o ouvinte logo o identifica como um sinal e deseja saber seu significado, pois, reconhecendo em *temetum* um estatuto significante, sabe

²Tradução de: *Et saraballae eorum non sunt immutatae*.

³ Poderíamos questionar, também, a primeira audição de determinada palavra. Ao ouvirmos inicialmente o vocábulo “cabeça”, ele também se encontra na mesma posição de *saraballae*: um conjunto de sílabas que não traz consigo a realidade externa a ela. Como associar pela primeira vez, então, determinado vocábulo com a realidade que ele representa? Agostinho, embora não se atenha tanto à questão, parece elucidá-la um pouco nas *Confessiones*, ao relatar um episódio de sua meninice: “Procurava guardar na memória o nome que davam às coisas; e vendo que as pessoas, conforme esta ou aquela palavra, se dirigiam para este ou aquele objeto, eu observava e lembrava que a esse objeto correspondia o som que produzia quando queriam mostrar esse objeto.” (1, 8) Este “quadro agostiniano da linguagem”, como ficou conhecido, sofreu algumas críticas de Wittgenstein. Para uma idéia geral do problema, cf. Kirwan (2001).

que as sílabas significam algo. Dessa forma, mesmo em casos como esse, temos um saber prévio, pois o desconhecimento pleno do sinal não implica um desconhecimento prévio completo. Para desejar saber o que significa *temetum*, o ignorante precisa saber, antes, o conceito de “conhecer” e de “sentido”, elementos puramente inteligíveis. É a partir desse conhecimento prévio que é motivado a encontrar o sentido da palavra.

Mais importante, porém, do que uma análise lexical que se fecha em si é o posicionamento do exame desses signos num contexto mais amplo de comunicação. Numa situação em que as palavras são empregadas em seu contexto mais comum, isto é, num discurso, onde se ligam frases declarativas sobre diversos assuntos, é certo que julgamos ser verdadeira ou falsa determinada proposição, ou, então, que ignoramos a qual das duas categorias ela pertence, recorrendo à fé ou à opinião. Não nos deteremos, aqui, nas peculiaridades de cada caso, tão desenvolvidas pelo bispo de Hipona. Independente da situação, entretanto, o fato é que o próprio enunciado não pode trazer consigo o seu estatuto de verdade, pois só podemos reconhecê-lo no fundo de nossa alma, isto é, depois de consultarmos uma série de valores que encontramos intrinsecamente. Vejamos uma ilustração.

Imaginemos a existência de um professor que precise ensinar o que determinada ideia representa. Para isso, como fazem todos os mestres, emite enunciados e propõe questões. Definida a ideia, seus discípulos, que agora parecem compreendê-la, julgam-na verdadeira e saem com a sensação de que aprenderam algo. Para Agostinho, tal sensação não passa de uma ilusão, pois o conteúdo intelectual que utilizamos para julgar a ideia transmitida não pode ser estabelecido pelas palavras. Se os vocábulos que o mestre profere fazem sentido é porque os discípulos devem possuir esse mesmo sentido dentro de si, é porque esse sentido interno atribui aos enunciados do professor sua compreensibilidade. Nesse aspecto do agostinianismo, somos sempre juízes do que recebemos, pois são os receptores que “consideram consigo mesmos se se disseram verdades, e fazem-no contemplando, na medida das próprias forças, aquela Verdade interior de que falamos. É então que aprendem” (*De magistro* 2, 14, 45).

Agostinho estabelece, portanto, que, no que diz respeito ao conhecimento, e sob as condições da regra da fala e da nomenclatura, não há qualquer ostensibilidade na natureza da linguagem, com exceção dos casos englobados pela significação reflexiva, determinada,

geralmente, pelo contexto. Na filosofia do hiponense, apenas as coisas mostram a si mesmas, embora não sem diversos graus de dificuldade; a linguagem apenas adverte, indica, requerendo certo cenário de conhecimento. E, embora seja mais fácil visualizar como é ostensível a realidade física, domínio de nossa apreensão sensível, não podemos, para buscar o domínio das ideias imutáveis sobre a alma, deixar de apreender como as próprias ideias inteligíveis têm origem, também, numa ostensão. Pois, para darmos os pareceres baseados apenas nas realidades inteligíveis, recorreremos às regras metafísicas que também não são evidenciadas pela linguagem, mas indicadas por ela. Apenas a Justiça, a Sabedoria, o Belo, entre tantas outras realidades inteligíveis, nos fazem conhecer a própria Justiça, a própria Sabedoria e a própria Beleza.

Conclusão

Agostinho encontra, no momento em que a linguagem alcança o que transcende a alma, o ápice da análise linguística do *De magistro*. Ele é claro ao afirmar que possuímos essas ideias inteligíveis à disposição, mas, no decurso de sua bibliografia, também faz questão de descartar a possibilidade dessa posse provir da *anamnese*, como pensava Platão. A refutação da reminiscência, que explicaria a presença de ideias concebidas em nossa alma, muitas vezes é incompreendida, pois, em diversos momentos de sua obra, o *Doutor da Graça* se atém a termos como “reminiscência” e “esquecimento”, aparentemente atribuindo-lhes concepções platônicas. Porém, no *De trinitate* (12, 15), Agostinho ataca o problema mais diretamente, e, evocando a experiência relatada pelo filósofo grego no *Mênon*, onde Sócrates consegue fazer com que um escravo iletrado resolva problemas complexos de geometria, limita o postulado platônico. Em primeiro lugar, embora o bispo de Hipona, como vimos, reconheça que temos acesso a essas verdades inteligíveis, como as referentes à matemática, à ética, à estética, à natureza de Deus e à natureza da alma, ao contrário de Platão, ele não admite que a alma possa ter contemplado, anteriormente, os conhecimentos de nível sensitivo. É verdade que Agostinho não procurou □ e talvez sequer se interessasse em □ resolver o problema da formação das ideias relacionadas à ordem sensível, mas em momento algum deixou de afirmar que o conhecimento das coisas temporais [*res temporales*] não fosse domínio da *cognitio rationalis*, isto é, do

conhecimento racional. Se a totalidade do conhecimento estivesse impressa na alma de cada um de nós, quantos técnicos não teríamos por todo o mundo? Além disso, é claro que a teoria apresentada por Platão não pode ser dissociada de uma alma pré-existente que se reencarna, e, já alertado por Porfírio, Agostinho não poderia aceitar o absurdo de uma alma que, no alto de sua elevação, buscasse o rebaixamento, como afirma em seu *De civitate Dei* (10, 30): “Na realidade, é loucura acreditar que da vida [...] as almas desejem cair nos corpos corruptíveis [...], como se a suprema purificação lhes inspirasse o desejo de manchar-se de novo”.

Assim também, por não ser possível a teoria da reminiscência platônica, e sabendo existir aquelas verdades que nos levam ao exercício judicativo da razão, cabe-nos, ainda, pensar na possibilidade de a própria alma produzir, por si mesma, esses elementos intelectivos abundantemente exemplificados na obra de Agostinho. Porém, a própria consciência da comunicação através de princípios comuns nos afasta dessa possibilidade. Pois, se cada mente produzisse tais regras, elas estariam à disposição de uma pessoa só. E, como estamos certos de não podermos ler o pensamento alheio, seria loucura achar que um princípio comum a todos surgisse num local inacessível. Além disso, se tais regras fossem produtos da alma, seriam mutáveis como ela e não algo que constatamos, como sugere Agostinho quando diz que a verdade, “permanecendo a mesma em si mesma, não ganha nada quando a vemos mais claramente nem perde quando a vemos menos bem. Ela guarda sempre sua integridade e inalterabilidade” (*De libero arbitrio* 2, 12, 34).

Assim, além de puramente intelectíveis, é constatável na obra de Agostinho que essas regras metafísicas são universais, eternas e imutáveis. E, como todas essas características são também características de Deus, quando contemplamos essas ideias estamos contemplando, em alguma medida, uma parte da inteligência divina⁴. No *De magistro*, Agostinho é claro ao afirmar que o ostensor das realidades inteligíveis só pode ser Aquele que, como é sempre reforçado (cf., por exemplo, *De civitate Dei* 9, 15), é o verdadeiro e único mediador entre o homem e Deus. Através da linguagem, Agostinho não só mostra como a dinâmica do ensino difere da concepção tradicional que temos acerca do

⁴ É sobre essa base, e sobre as comparações da ação divina à luz sensível que nos permite enxergar o mundo, que os comentadores de Agostinho viriam a compilar sua teoria do conhecimento, amplamente conhecida como a *teoria da iluminação divina*.

papel do aluno e do professor, mas, também, estende a titulação de verdadeiro mestre àquele Mestre Interior “no qual se acham escondidos todos os tesouros da sabedoria e da ciência” (*De trinitate* 13, 20, 24). Afinal “acerca de todas as coisas que inteccionamos, não consultamos alguém que fala e produz um som fora de nós, mas a Verdade que preside interiormente à nossa mente, sendo talvez incitados pelas palavras a consultá-la” (*De magistro* 11, 38).

E essa Verdade “é Cristo, de quem se disse que habita no ‘homem interior’ [Ef 3, 16-17], e é o Poder incomutável de Deus, e a sempiterna Sabedoria” (*Ibid., id.*). Associada à fé nas Escrituras, a análise linguística evidencia a atuação do Verbo divino sobre cada um de nós. Paralelo à sistematização realizada no *De libero arbitrio*, o exame mais atento de nossa comunicação é, também, um processo de ascensão ao único e verdadeiro Ser, à Realidade suprema que, questionada por Moisés, respondera acerca de sua identidade: “Eu sou aquele que sou” (Ex 3, 14).

REFERÊNCIAS

AGOSTINHO [354-430, santo, bispo de Hipona]. **A cidade de Deus** [*De civitate Dei*]. Vol. II. Tradução de Oscar Paes Leme. São Paulo: Editora das Américas, 1961.

AGOSTINHO [354-430, santo, bispo de Hipona]. **Confissões**. Tradução de Maria Luiza Jardim Amarante. São Paulo: Paulus, 2002a.

AGOSTINHO [354-430, santo, bispo de Hipona]. *O mestre*. In: **Contra os acadêmicos. A ordem. A grandeza da alma. O mestre**. Tradução de Augustino Belmonte. São Paulo: Paulus, 2008.

AGOSTINHO [354-430, santo, bispo de Hipona]. **A doutrina cristã** [*De doctrina christiana*]. Tradução de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 2002b.

AGOSTINHO [354-430, santo, bispo de Hipona]. **O livre-arbítrio** [*De libero arbitrio*]. Tradução de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1995a.

AGOSTINHO [354-430, santo, bispo de Hipona]. **O mestre** [*De magistro*]. Tradução de António Soares Pinheiro. Porto: Porto Editora, 1995b.

AGOSTINHO [354-430, santo, bispo de Hipona]. **A trindade** [*De trinitate*]. Tradução de Augustino Belmonte. São Paulo: Paulus, 1994.

BÍBLIA [Tradução ecumênica da]. 2. ed. São Paulo: Loyola, 1995.

BOEHNER, Philotheus; GILSON, Etienne. **História da filosofia cristã**. Tradução de Raimundo Vier. Petrópolis: Vozes, 1970.

GILSON, Étienne. **Introdução ao estudo de Santo Agostinho**. Tradução de Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. São Paulo: Paulus; Discurso Editorial, 2007.

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

MATTHEWS, Gareth B. “Linguagem”. In: **Santo Agostinho**. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2007.

PLATÃO. **Mênon**. Tradução de Maura Iglesias. São Paulo: Loyola; Editora PUC-Rio, 2001.

XAVIER, Maria Leonor. A filosofia de *O mestre*. In: AGOSTINHO, Santo. **O mestre**. Tradução de António Soares Pinheiro. Porto: Porto Editora, 1995b.