



## O Mestre Interior no De Magistro de Agostinho de Hipona

*The Interior Master in De Magistro of Augustine of Hippo*

Francisco Leonardo Brito de Oliveira LOPES

Graduado em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará (UECE). Mestre em Filosofia pela Universidade

Federal do Ceará (UFC).

E-mail: leonardo.1538@yahoo.com.br

José Carlos Silva de ALMEIDA

Pós-doutor em Filosofia pela UFMG. Doutor em

Filosofia pela Pontifícia Universidade Antonianum (Roma). Professor Associado do curso de Filosofia da

UFC.

E-mail: jcdafilosofia@ufc.br

### RESUMO:

O presente artigo tem como objetivo refletir acerca do momento maior do diálogo agostiniano *De Magistro* (389), ou seja, sobre o Mestre Interior. Este é descrito como Aquele que habita na interioridade humana e é apto para ensinar aos que conseguem sair do burburinho dos signos linguísticos para, no silêncio da oração meditativa, na interioridade, ouvi-lo. Da mesma forma que o sol ilumina o mundo e a luz possibilita a visão, o conhecimento, a presença ontológica do Mestre Interior iluminará o conhecimento dos inteligíveis em nosso interior. No tocante ao método, como decorre do exposto, trata-se de uma pesquisa puramente bibliográfica.

**PALAVRAS-CHAVE:** Mestre Interior. Iluminação. Signos Linguísticos. Ensino.

### ABSTRACT:

This article aims to reflect on the greatest moment of the Augustinian dialogue *De Magistro* (389), that is, on the Inner Master. This is described as He who dwells in human interiority and is able to teach those who manage to leave the hustle and bustle of linguistic signs to, in the silence of meditative prayer, in interiority, listen to Him. In the same way that the sun illuminates the world and light enables vision, knowledge, the ontological presence of the Inner Master will illuminate the knowledge of the intelligibles within us. Regarding the method, as follows from the above, this is a purely bibliographical research.

**KEYWORDS:** Inner Master. Lighting. Linguistic Signs. Teaching.

### INTRODUÇÃO

Se é verdade, por um lado, que Agostinho de Hipona possuía um largo conhecimento acerca de Platão, Plotino, Cícero, dentre outros grandes luminares da filosofia clássica; por outro lado, detinha também profunda ciência a respeito das 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.

Partindo desta consideração inicial, procuraremos 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 claramente 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 artigo 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 (*lucē*) 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 (*noītia*) 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?

## 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 a 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 ser humano 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. Concorda-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 no ser humano. 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 haja 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 anteriores 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*). Concorde-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.<sup>1</sup> 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

<sup>1</sup> 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 garantido pela graça de Deus.

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”. Diz-nos 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 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 é 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).

## 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 ser humano 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. De acordo com 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 o conhecimento dos objetos sensíveis presentes podem prescindir da figura do Mestre Interior? A atuação deste, em nossa interioridade, é de presença 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 pela 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 adquiero 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 vêm 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 lembrança 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, duma 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 ouves 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 ouviesses 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).

### 3 MENTIRA E DISSIMULAÇÃO

Ao se encaminhar para o final do *De Magistro*, 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), conduz 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 tudo 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 com o Mestre Interior podemos aprender, segundo Agostinho, e só Ele pode, pois, nos 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.

#### 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.

O autoengano deve ser entendido como uma busca de uma chave que abrirá o acesso à verdade. Porém, não é o ser humano 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 *Soliloquios*, 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 vislumbrou 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 operação 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 um 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, anteriormente: “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 indicarão 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 eivado 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 ser humano acerca de sua finitude. Ao mesmo tempo o ser humano 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.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

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, tais 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 *CONFESSIONUM 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 *Soliloquios* (*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.

## REFERÊNCIAS

- AGOSTINHO. *Confissões*. Petrópolis: Editora Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2014. (Coleção Pensamento Humano).
- AGOSTINHO. *Contra os Acadêmicos, A Ordem, A Grandeza da Alma, O Mestre*. São Paulo: Paulus, 2008. (Coleção Patrística, v. 24).
- AGOSTINHO. *O Mestre*. De Magistro [recurso eletrônico] / Santo Agostinho; [tradução, organização, introdução e notas Antonio A. Minghetti] - Porto Alegre: Editora Fi, 2015.
- AGOSTINHO. *Princípios de Dialética*. Bogotá: Ediciones Uniandes, 2003.
- AGOSTINHO. *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*. Lima: 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.
- MAMMI, 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*. 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.



LOPES, Francisco Leonardo Brito de Oliveira; ALMEIDA, José Carlos da Silva . O Mestre Interior no De Magistro de Agostinho de Hipona. *Kalagatos*, Fortaleza, vol.21, n.3, 2024, eK24082, p. 01-23.

Recebido: 09/2024

Aprovado: 11/2024