



Medievalis

v. 14, n. 1 (2025)

Resumo sistemático e considerações acerca da obra De Magistro de Santo Agostinho

Euclides Barbosa Souza¹

| 1

Resumo: Em geral, a maior dificuldade de compreensão apresentada por textos no formato Diálogo, como o presente De Magistro de Santo Agostinho, é a falta de uma organização sistemática das ideias do autor, uma vez que elas vão sendo apresentadas de modo dinâmico e fluído, como numa conversação ordinária. Por um lado, isso é convidativo, pois o leitor se sente mais inserido no contexto, como se fizesse parte do evento; por outro lado, a falta de tópicos explícitos pode fazê-lo perder o raciocínio com facilidade. Este artigo pretende apresentar uma proposta de organização das principais teses da obra em questão, além de trazer pontuais reflexões sobre os trechos mais problemáticos e polêmicos.

Palavras-chave: resumo, diálogo, argumentação.

Abstract: In general, the greatest difficulty to comprehend texts in the format of Dialogue, like the present De Magistro by Saint Augustine, is the lack of a systematic organization of the ideas of the author, since they are presented on a dynamic and fluid way, like in an ordinary conversation. On the one hand this is inviting, because the reader feels more within the context, like if he could be part of the event; on the other hand, the lack of explicit topics could make him lose the train of thought with easiness. This article intends to show a proposal of organization of the main theses of the work in question and also bring punctual reflections about the most problematic and polemic passages.

Keywords: summary, dialogue, argumentation.

¹ Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-3421-7692>
E-mail: kidinho_dc@hotmail.com





Introdução

Santo Agostinho foi um dos mais icônicos e importantes filósofos medievais e discorreu sobre vários temas, desde religião à linguagem. Na sua obra *De Magistro* (Do Mestre, 389) temos um diálogo dele mesmo com seu filho Adeodato acerca do *significado* e *função* da comunicação e como ela é possível, através de questionamentos sobre diversos aspectos teóricos e práticos da linguagem.

Agostinho, recém-convertido ao cristianismo, ainda estava muito influenciado por doutrinas pagãs, principalmente pelas palavras de Platão. De fato, Agostinho acabava defendendo uma das mais famosas teorias de Platão, a da *Reminiscência*, mas não exatamente como o segundo o faz. Ele defende a ideia geral do *inatismo*, mas não como uma *lembrança* de ideias pertencentes a um mundo suprasensível, e sim pelo *ensinamento* através do Mestre Interior presente em cada um de nós.

O título do diálogo pode até possuir uma dupla interpretação, quando “Mestre” pode tanto se referir ao próprio Agostinho lecionando o filho como também ao Mestre Interior. É por essa razão que muitas vezes o estudo deste texto extrapola a abordagem filosófica da linguagem (e os demais temas que veremos) para explorar um aspecto mais pedagógico. Posteriormente, porém, Agostinho nos dirá que “*o verdadeiro e único Mestre de todos está no céu*” (1980, p. 407), o que traria de volta o caráter metafísico e não escolar do seu discurso.

Furtado (2005) compartilha com a ideia de que não apenas os diálogos são menos sistemáticos que os textos de teoria mais dissertativos, mas especialmente do *De Magistro* não se deve esperar alguma facilidade a esse respeito:

O leitor (...) pode constatar a vasta cultura do Santo sem interesse de expor de forma sistemática seu pensamento. Quem procura no *De Magistro* uma doutrina filosófica, ordenada enquanto sistema de oposição de ideias, tal como encontramos nos Escolásticos, encontrará, ao contrário, um Agostinho mais pessoal e livre no expor. (FURTADO, 2005, p. 15).

Nesta resenha traremos uma sistematização em forma de resumo do *De Magistro* ao longo dos seus quatorze capítulos (com exceção do sétimo, que é apenas um resumo informal de Adeodato do que já havia sido tratado com Agostinho até o capítulo), mas não apenas reconstruindo o argumento agostiniano. Faremos também uma análise crítica de seus argumentos, identificando pressupostos, conclusões e possíveis falácias, se valendo da obra de Arthur Schopenhauer, *38 estratégias para vencer qualquer debate: a*





arte de ter razão (2014), uma vez que seu “mentor” (apenas por inspiração), Platão, era famoso por ser bastante persuasivo, ainda que não necessariamente por meios honestos de discurso (consciente ou inconscientemente). Dada a semelhança deste diálogo com os de Platão, é muito provável que encontremos as mesmas técnicas argumentativas presentes nos textos deste último. Também estudaremos a obra com análises a partir de filósofos contemporâneos da linguagem, como John Searle (1969) e Paul Grice (LEVINSON, 2007).

1. Um resumo sistemático e considerações

Os pressupostos mais básicos desse diálogo são dois: 1. Há outras mentes além da do falante, isto é, a do ouvinte, e ela é perfeitamente capaz de raciocinar *de modo semelhante* à primeira (daí é possível a comunicação); 2. A mente humana é *capaz* de rememorar ou mesmo *funciona* com base nessa capacidade. Ou seja, o debate que irá se apresentar se limita à concessão dessas premissas e não deve incluir qualquer “limitação” mental com respeito a esses aspectos.

1.1. Sobre Linguagem e Ontologia

No capítulo 1, temos a pergunta: qual a finalidade da linguagem: ensinar ou aprender? Enquanto Agostinho procura começar a defender que serve apenas para ensinar, nos lembra de que quem quer aprender, ao fazer uma pergunta, acaba ensinando, pelo menos, o objeto de *sua* dúvida em particular. Claro, no discurso da dúvida, podem ser inseridos vários elementos, relevantes ou irrelevantes ao tema, os quais quem está ensinando pode desconhecer e considerar ou não valiosos, tornando o ensinamento num *debate*.

Desse modo, Agostinho prossegue afirmando que a fala (de modo geral, como um representante comum da linguagem, incluindo todas as suas variações, como escrita, sinais, embora tais diferenças venham a se tornar tema do diálogo) acaba também sendo uma forma de recordar o outro de seu conhecimento, *além* de ensinar. Adeodato chama atenção ao contra exemplo do canto, através do qual proferimos palavras apenas com o intuito do prazer sonoro e não pelo seu significado, ainda que, como retruca Agostinho, isso não deixa de ser uma forma de nos lembrar de uma sequência de notas musicais que nos agrada ou mesmo a inevitabilidade de *entender* as palavras que estão sendo cantadas (quando é o caso. Letras em idiomas desconhecidos não se aplicam).

Se a fala tanto ensina quanto recorda, Adeodato então se pergunta se, quando rezamos, isto é, segundo a crença cristã, quando falamos com o próprio Deus, seria





incoerente dizer que estamos ensinando ou recordando Deus de algo, uma vez que, por definição, Ele é onisciente. Agostinho retruca dizendo que numa oração procuramos o “homem interior” (AGOSTINHO, 1980, p. 355) e, *como as palavras não soam* (fisicamente), não estaríamos ensinando ou recordando a Deus, como fazem os pastores nas igrejas ao proferir aos homens as palavras bíblicas. A fala interior não seria propriamente o uso de palavras, ainda que seja ainda fala, mas o fato de não ser *expressiva* seria razão suficiente para Agostinho defender que não se está ensinando a Deus, mas apenas O comunicando de seus desejos e necessidades. Isso costuma ser alvo de críticas, pois parece contraditório termos que dizer a Deus o que Ele já sabe. Talvez, seja a única forma de *nós* sabermos que Deus sabe, mas dificilmente isso eliminaria o fato de que achamos ter dito algo *novo* ao Onisciente. De qualquer maneira, enquanto expressividade, as palavras são *sinais* que se aderem à memória para fazer vir à mente, à consciência, as *coisas* representadas por elas.

No capítulo II temos a pergunta: todos os sinais significam? Da definição anterior, deveria ser trivial a resposta de que os sinais surgiram para representar e, portanto, significar, com a única exceção da palavra “nada” que, grosso modo, quer dizer a própria falta de significado. Agostinho defende que o julgamento dessa palavra acaba sendo muito difícil (na verdade, paradoxal) e põe nas mãos de Deus a compreensão disso. Seria, afinal, absurdo que o nada, que nada é, impedisse a conversa de prosseguir, ainda que olhos mais severos de fato dessem um fim à conversa aí mesmo, pois de fato se trata de uma exceção que elimina o “todos” da conclusão “todos os sinais significam”. Agostinho formula, pelo menos, que o “trabalho” que tivemos em construir a palavra “nada” tem como função falar não do nada em si mesmo, mas daquilo que achávamos que estava lá (no lugar que achávamos), ou que *era*, mas nos enganamos.

Agostinho se intriga com o fato de Adeodato, ao explicar o significado de uma palavra, ter utilizado outras palavras para tal. Como dito acima, as palavras deveriam apenas servir como sinais daquilo que significam, isto é, da coisa mesma. *O significado da palavra é a coisa* e não sua *descrição* por outras palavras, principalmente porque estas também vão precisar de outras palavras para a explicação de seus significados. Nessa regressão infinita, seria, pois, impossível que algo fosse explicado, mas não é o caso que temos na prática e a teoria deve explicar isso.

Diante do desafio de Agostinho, a saber, de dar uma explicação do significado de uma palavra sem palavras, Adeodato parece sair da desvantagem argumentativa se valendo da falácia da indução, afirmando que a *mesma* dificuldade é encontrada por Agostinho, quando também precisaria de palavras para lhe fazer uma pergunta. Se nos





baseássemos em Schopenhauer, diríamos que Adeodato utiliza as estratégias 1 “generalize as afirmações do seu oponente” (SCHOPENHAUER, 2014, P. 19) e 5 “use as premissas de seu oponente contra ele” (Id. Ibidem, p. 26). Simplesmente não decorre de uma dificuldade sobre o ato de explicar uma ou a mesma dificuldade sobre o ato de perguntar.

| 5

Mesmo assim, Agostinho acaba se deparando com um problema, pois mesmo quando tentamos explicar por *ostensão*, ainda seria um tipo de sinal para explicar outro sinal. Por exemplo, ao se tentar explicar o que significa “caminhar”, alguém poderia simplesmente caminhar na frente de quem solicitou a explicação. Isso não apenas *já seria* um sinal, o que inviabiliza o que Agostinho pediu a Adeodato quanto a responder a uma pergunta sem sinais, mas também nos alerta a outra dificuldade: o que impediria o solicitante de achar que o outro não o está o ignorando e saindo do recinto ao invés de lhe respondendo? (Como diz Grice, LEVINSON, 2007, se estaria ferindo a máxima de *modo*, pois esse não seria um jeito adequado de responder alguém e a de *relevância*, pois se teria a impressão de que muitas informações estão sendo dadas desnecessariamente). Ou seja, mesmo se a ostensão já não fosse um sinal, haveria o problema de saber *quais* das múltiplas ostensões de uma ação qualquer são *relevantes* à resposta. Seria necessário, portanto, um sinal que indicasse a que sinal está-se referindo, como a frase “isso que farei agora com os pés e pernas e que é capaz de me locomover de um ponto a outro é o que significa andar”. É claro que essa seria uma abordagem bastante simplificada e restrita à *semântica* e à *sintática*. Muitos aspectos *pragmáticos* poderiam tornar essa explicação muito diversa, se valendo de sinais extraverbais, tom de voz, velocidade do proferimento e, inclusive, o quanto o falante *sabe* a respeito do ouvinte, etc., mas não nos estenderemos a esse ponto aqui.

Com essas conclusões, talvez, a aparente falácia de Adeodato se desfça, quando percebemos que tanto uma pergunta quanto uma resposta podem ser encaradas a partir das mesmas dificuldades enquanto se apresentam como o aspecto *comum* da fala. Também, como vimos acima, a identidade proposta por Agostinho de que perguntar acaba sendo uma forma de ensinar e, portanto, de responder, contribui à legitimidade argumentativa do desafio que fez Adeodato a Agostinho.

No capítulo IV se inicia a discussão do conceito de nome. A palavra “*escrita*” é um sinal do sinal *audível*, isto é, do nome da coisa *sendo* representada e dita pela voz. É natural que possamos dizer que na linguagem interior da mente, “*escrevemos*”, num sentido metafórico, a palavra na mente, assim como a ouvimos, ainda que não pelo ouvido e sim pela lembrança do som da palavra proferida por alguém. Enquanto nos referirmos





a essa coisa de forma “escrita” (no sentido explicado), ainda será um sinal de sinal. É necessário que enxerguemos essa coisa por suas propriedades *visuais*, como quando vemos Pedro, ou suas propriedades *inteligíveis*, como quando ansiamos por justiça, ou não saberemos o significado da coisa.

| 6

Temos, portanto, 1. Que a palavra (escrita, no papel ou na “mente”, enquanto afeta os sentidos) é o sinal do nome, 2. Que o nome (enquanto som compreensível) é o sinal do rio e 3. O rio (ou outro substantivo, como um abstrato) é aquilo que se pode ver (ou compreender). Ou seja, o significado da palavra, *enquanto palavra*, é de apenas indicar o *nome* da *coisa* a qual se quer referir. Ou seja, a palavra, embora *comunique* um significado, *ela mesma* não tem o significado de ter as propriedades do que comunica, mas o significado de ser o sinal *necessário* e *capaz* de realizar essa comunicação. É por essa razão que conseguimos *mencionar* e não *usar* a palavra² em certas ocasiões que queremos falar da palavra em si (suas letras, sílabas, etc.) e não do seu significado

No capítulo V, tendo em vista essa *ordenação* e prioridade de sinais dados acima, Agostinho adentra o tópico dos sinais que significam *reciprocamente*. Ele dá o exemplo da conjunção. Trata-se de uma abstração sintática responsável pela estruturação de uma frase em prol da desambiguação e clareza, tal como “pois”, “que”, “mas”, “porém”, “todavia”, etc. De fato, seguindo a ordem acima, temos 1. A palavra “conjunção”, que 2. aponta à situação em que nos referimos à abstração e 3. Finalmente temos o “mas”, a conjunção em si. O caso é que, enquanto a conjunção significa apontando aos objetos das conjunções, as conjunções mesmas, enquanto objetos e não palavras, *não* podem apontar de volta à “conjunção”, *pois não é função dos objetos apontar*, mas sim dos sinais.

“Nome” e “Palavra”, porém, são sinais recíprocos, pois, segundo a ordem acima, a palavra é o sinal do nome. Entretanto, não é possível que surja esse sinal do nome, a palavra, sem que ele mesmo seja também um nome, ou seja, entre as etapas 1 e 2, porque ambos são sinais (ambos têm a função de apontar para algo). Nas etapas 2 e 3, temos o nome enquanto usado (segundo o “espírito”, o entendimento, AGOSTINHO, 1980, p. 372), “rio”, e o próprio objeto que não pode ser posto em palavras, pois elas seriam mais um novo sinal, como uma descrição definida, *em tese* sinônima a “rio”³. “Nome” e “Palavra” *são* o mesmo tanto quanto “visível” e “colorido” (Id. Ibidem. p. 371), embora Agostinho conceba que os elementos de cada par, analisados entre si, *significam* coisas

² Ver Searle, 1969, *Use and Mention*, p. 73

³ Segundo Bertrand Russell isso seria verdadeiro, de acordo com sua teoria das descrições, mas isso já foi muito alvo de críticas. Conferir Searle, 1969, *The Theory Of Descriptions*, p. 157.





diferentes. Portanto, ser a mesma coisa, para o autor, é diferente de significar a mesma coisa. Talvez o primeiro indício de um debate ontológico no diálogo.

O assunto dos pronomes entra em cena, pois eles, sempre *dependentes* de um nome, são capazes de substituí-los, embora “menos plenamente” (Idem). Adeodato é surpreendido quando percebe que os objetos mesmos, embora não sejam nomes, podem ser referidos por pronomes coletivos, por exemplo, como “todos esses”. Podemos fazer uma conclusão aqui, de que seria impossível nos referirmos aos objetos sem as palavras. De fato, como diz John Searle na sua obra *Speech Acts* (atos do discurso), a própria referência se trata de um ato do discurso (SEARLE, 1969, p. 72). Daí decorre que não poderíamos conceber a existência dos objetos se não pudéssemos nos referir a eles, isto é, uma visão *antirrealista* do mundo, mas Agostinho se abstém do debate ontológico “explicitamente” nesse diálogo.

Agostinho conclui o capítulo com uma aparente falácia, de modo a provar que conjunções são nomes. Pode-se até argumentar que de fato o são, se considerarmos que os objetos referidos pelo nome “conjunção” são eles mesmos nomes (e palavras), mas talvez fosse preferível assumir a abstração que classifica de modo mais *geral* a hierarquia dos sinais, como as três etapas expostas acima, e considerar o objeto “que” enquanto objeto e não enquanto nome (considerar conjunções enquanto nomes iria de encontro à sua própria teoria que diz que o objeto, enquanto objeto, só pode ser visível ou compreensível). De qualquer maneira, a prova que comentaremos agora não seria boa para atingir o propósito de Agostinho. Ele pede que Adeodato tome a frase “*o homem senta, o cavalo corre*” (AGOSTINHO, 1980, p. 377) e note que, se nessa frase há verbos e nomes, como, respectivamente, “senta”, “corre” e “homem” e “cavalo”, *deve haver também* verbos e nomes nas frases “se agrada...” (uma condicional) e “porque agrada” (uma conclusiva).

Em primeiro lugar, os sentidos dessas frases *claramente* não estão completos, como o autor força no diálogo, “fazendo” (já que é o autor do diálogo) Adeodato dizer “*completas, certamente*” (Id. Ibidem. p 378). Ora, se tratam precisamente de tipos de frases que *exigem* complemento, a condicional o consequente, a conclusiva a proposição. Mas, considerando que estivessem completas, em segundo lugar Agostinho faz Adeodato concluir, *por eliminação*, que se em “o homem senta”, uma frase de sentido completo, temos um verbo e um nome, então em “se agrada”, temos o verbo “agrada” e, *portanto* (onde residiria a falácia), temos que a conjunção “se” é um nome. Se basearmos-nos em Schopenhauer, poderíamos acusar Agostinho de ter usado os estratagemas 4, “prepare o caminho, mas oculte a conclusão” (SCHOPENHAUER, 2014, p. 25), pois influenciou





furtivamente o oponente do debate a aceitar uma premissa falsa e conveniente a seus propósitos, a saber, que toda frase de sentido completo deve ter nomes e verbos (excluindo o fato de ter forçado a completude de sentido de uma condicional sem consequente). Temos frases como “corra!” ou “eu e você” que são compostas, respectivamente, apenas por verbo e nomes.

No capítulo VI vemos que só o nome significa a si mesmo, *além* das outras coisas que significa. Isso porque quando se fala em “significação”, se fala, antes de tudo, de palavra (por mais rudimentar que ela seja). Na prática, porém, quando perguntamos o significado de um nome, não estamos solicitando que o ouvinte *primeiro* fale que o nome “é um objeto linguístico composto pelas sílabas ‘no-me’”, mas que fale imediatamente a que objeto, físico ou abstrato, se refere o nome sobre o qual questionamos. Também percebem que existem os sinônimos: palavras diferentes que têm o mesmo significado, incluindo as palavras de outros idiomas com o mesmo significado.

O capítulo VII, como sabemos, é apenas um resumo do que foi discutido até então.

No capítulo VIII Agostinho nos atenta sobre a ambiguidade de um nome, isto é, se ele se refere à palavra ou ao que significa. Indaga por que as palavras com correspondência na realidade são mais facilmente associadas ao que significam do que a elas mesmas enquanto instrumento linguístico. Ele se refere a uma “*regra*” com “*valor natural grandíssimo*” (AGOSTINHO, 1908, p. 387) que nos *orienta* a preferir o significado da palavra “*mais*” sobre o objeto que referência do que sobre ela mesma. O contemporâneo Paul Grice (LEVINSON, 2007, pp. 126-127) falaria sobre um *Princípio Cooperativo* da conversação, em paralelo a essa regra agostiniana, a qual orienta através da máxima de *quantidade*, por exemplo, a não falar mais do que é relevante, mesmo que seja verdadeiro (o que respeitaria a máxima de *qualidade*).

1.2. Sobre Metafísica e Ética

No capítulo IX surge uma discussão acerca dos *valores* das palavras. Com efeito, os sinais supostamente surgiram para significar os objetos e, por isso, deveriam ser “subalternos” deles. Inicia-se assim uma conversa acerca de uma suposta prioridade metafísica (talvez em nível ético) dos objetos físicos sobre os sinais. Entretanto, em alguns casos pode-se dizer que as palavras chegam a ser mais nobres do que algumas certas coisas que podem significar, como “ferimento”, “sujeira”, “covardia”, etc. Ainda, mais que a própria coisa e a palavra, o conhecimento da coisa é o que há de mais nobre. Para visualizar precisamente essa prioridade, vejamos o que diz Agostinho: “*O conhecimento, portando, do lamaçal, para o qual foi instituído esse nome, há de ser*





apreciado mais que a palavra, que, por sua vez, vimos ser preferível ao próprio lamaçal.”
(AGOSTINHO, 1980, p. 390).

Adeodato então faz um de seus melhores questionamentos:

Se o nome "lamaçal" é melhor que a coisa por ele indicada, por que o conhecimento deste nome não haveria de ser preferido também ao da coisa, embora o nome por si seja inferior aquele conhecimento? Temos aqui quatro termos: nome, coisa, conhecimento do nome, conhecimento da coisa. Como o primeiro é superior ao segundo, por que também o terceiro não é superior ao quarto? E, se não é superior, há de também estar-lhe subordinado? (Id. Ibidem, p. 391)

| 9

E Agostinho se defende dizendo que, em geral, ainda que o nome seja melhor que o vício (e as outras coisas que ele considera “ruim” ou “suja”, como a covardia e o lamaçal), é mais valioso (talvez, epistemologicamente) conhecer o que não *devemos* fazer (assim como o que devemos fazer, as virtudes), dessa vez, explicitamente no sentido ético da palavra destacada.

No capítulo X, nos lembramos de que, exceto o próprio *falar* e o próprio *ensinar*, que são, por excelência, atividades linguísticas, ensinar coisas sem sinais pode ser limitador, pois não permite, por exemplo, a elucidação abstrata das ações (como o caminhar, ação que independe do quanto se caminhou, por exemplo). Inicialmente ele conclui que é impossível ensinar sem usar sinais e, como a palavra é em si um sinal, é a única que pode ter a propriedade de “ser dada em função de si mesma”. Posteriormente, Agostinho, porém, quer defender que é possível ensinar sem falar.

Ele recobra o raciocínio resumindo as perguntas principais, a saber, 1. se era possível ensinar sem sinais, 2. se havia sinais preferíveis às coisas que expressam e 3. se o conhecimento das coisas pode ser melhor que os sinais. Mas um quarto fator ainda deixou de ser mencionado: se é possível não ter dúvidas de ter “encontrado” algo se diante dele. Esse fator muito provavelmente foi inspirado no problema platônico apresentado no *Ménon*, acerca da aquisição da virtude e um problema geral da Teoria do Conhecimento. Ferrari comenta sobre isso algo importante do ponto de vista contemporâneo:

No momento em que Sócrates reconduz a questão da maneira de se adquirir a virtude ao problema do conhecimento (definição) da *arete* (virtude), ele parece pressupor o célebre princípio da chamada *Priority of definition* (Prioridade da definição) (...) ademais, a interrogação com a qual se abre o diálogo pressupõe uma certa unidade da virtude, porque não teria sentido se interrogar sobre a





maneira de obter a virtude, se à noção de virtude faltasse unidade. (FERRARI, 2014, p. 78-79).

Agostinho argumenta que no fim das contas há coisas que se possa ensinar sem sinais, excluindo o limitador acima, se a pessoa for suficientemente “*inteligente*” (AGOSTINHO, 1980, 396). Ora, isso soa muito como uma petição de princípio, como a já mencionada estratégia 4 de Schopenhauer, pois é precisamente a descrição do que permitiria alguém saber de algo que não ainda não sabe, através, por exemplo, dos métodos da *dedução* e *indução*, que tornaria alguém inteligente. Não adianta, pois, já começar dizendo que há uma “*inteligência*” se não soubéssemos como ela é possível. Essa é justamente a pergunta! Mais ainda, a impressão que dá é que Agostinho cai no próprio problema que está tentando resolver.

De qualquer maneira, ter o sinal sem saber o que ele denota na verdade não ensina: “*Portanto, mais através do conhecimento da coisa se aprende o sinal do que se aprende a coisa depois de ter o sinal.*” (Id. Ibidem. p. 397). Apontar o dedo é mais o sinal de indicar algo do que das próprias coisas indicadas. As palavras, assim como a ostensão, servem apenas como um despertador de atenção, ainda que já tenhamos visto boas razões para crer que é impossível um “*despertador*” que não seja um sinal, até pelo fato de podermos nomeá-lo (inclusive, com pronomes), para procurar com os olhos o que era pra eles verem.

1.3. Sobre Epistemologia e Religião

No capítulo XI temos a solidificação de que as palavras *servem* (num sentido de valor) apenas para incitar a procurar as coisas que elas significam (representam linguisticamente). Apenas depois de se conhecer essas coisas é que se conhece, literalmente, o significado *completo* (Id. Ibidem. p. 399) da palavra. Uma vez que temos o conhecimento da coisa, a palavra passa a representá-la mentalmente e, por isso, nos ajuda a *rememorar* essa coisa. Ao contrário de Platão, porém, não é como se nossa alma estivesse, num tempo remoto, vagando de forma “*inconsciente*” num mundo das ideias e modelos de tudo que há e, em vida, vamos lembrando pouco a pouco do que já sabíamos acerca dos objetos (é desse modo que Platão tenta resolver o paradoxo de Ménon exposto acima).

A relação entre crença e conhecimento é posta em pauta, quando Agostinho nos diz que se não cremos em algo não o entendemos. Sabemos que disso *não decorre* que, se cremos em algo, *necessariamente* o entendemos. Embora Agostinho tenha sido um





filósofo religioso e tivesse tentado relacionar a razão com a fé, ele estava ciente, principalmente nesse período em que acabara de se converter, que a fé em Deus, por exemplo, não se trata exatamente de uma compreensão Dele.

Podemos extrair daí a conclusão de que, pelo menos, deve haver uma crença na crença acerca de um enunciado. Searle (1969, p. 65) define que uma asserção é um discurso baseado em razões (uma crença verdadeira e justificada, segundo Platão, conhecimento) e uma *expressão* das crenças do falante (mesmo que ele não as tenha verdadeiramente). É claro que a decisão acerca do que alguém entende pode ser tanto feita por ele mesmo, internamente, ou baseado no que as pessoas acham que ele crê, através do que ele expressa, mas Agostinho se refere ao primeiro caso. É possível, pois, que tenhamos uma crença no que pode vir a ser considerado falso ou naquilo que cremos ser falso, apenas porque o enunciado é *compreensível*. O contrário, porém, parece impossível, pois não dá para entender aquilo sobre o qual não podemos ter crença alguma (verdadeira ou falsa). Ou seja, podemos não entender tudo que cremos, mas deve haver uma estrutura linguística que formula o enunciado da crença e, ao menos isso, entendemos, embora não completamente (porque só se conhece a palavra, mas não objeto da crença *em questão*).

Agostinho crê que a verdade é acessível e a dificuldade em encontrá-la não se trata de um problema dela, mas das ferramentas falhas que nós utilizamos, baseadas na sensibilidade. Só Deus, que habita o homem interior, pode nos ensinar verdadeiramente.

No capítulo XII ele ressalta que Cristo é a verdade que ensina interiormente. Sua forte influência em Platão o faz aderir à nomenclatura e distinção entre o sensível e o inteligível, também diferenciado entre carnal e espiritual, respectivamente. Não aprendemos das palavras proferidas por outro homem sem que haja o objeto afetando nossa sensibilidade sendo o *referente* do nome. Isso nos leva a uma questão teológico-filosófica que poderia ser enriquecida com comparações contemporâneas. O conceito de “Mestre interior” em Agostinho pode ser contrastado com posições epistemológicas atuais, como o *internalismo*, que defende que as justificativas para nossas crenças devem estar disponíveis à introspecção, e o *externalismo* semântico, que entende que o significado e a justificação muitas vezes dependem de fatores externos ao sujeito. Se, para Agostinho, é Deus quem opera no interior como fonte última do conhecimento, isso o aproxima mais de um *internalismo* transcendental, mas com uma nuance teológica que substitui o sujeito epistêmico por um agente divino. Essa comparação pode ajudar a contextualizar a “luz interior” para o leitor contemporâneo.





As palavras, portanto, são apenas um *método* para guardar melhor na memória a *imagem* do objeto. É por isso que um cego aprende tanto quanto alguém que vê, sobre a cor da Lua, apenas pelas palavras, ou seja, *nada*⁴, porque não adiantaria descrever uma cor a alguém que nunca teve as córneas afetadas apropriadamente pela luz. O mais interessante é que costumamos achar que falamos da mesma cor, “vermelho”, por exemplo, ainda que um não tenha realmente ideia do que o outro esteja vendo realmente.

| 12

Quando alguém fala algo à outra pessoa, a compreensão do que foi dito se dá apenas baseada na relação imagética *particular* que tem o ouvinte com o objeto em questão, mesmo que tal imagem não coincida com a do falante. Na verdade, o problema da identidade entra em questão, pois não parece plausível afirmar que, na prática, há algo que seja realmente idêntico a outra coisa. De fato, a compreensão acaba sendo possível mesmo com essa imprecisão. Deve haver alguma *razoabilidade* entre o preciso e impreciso que “define” o que chamamos de “discurso compreensível”.

Agostinho faz referência ao paradoxo do Ménon, destacando o absurdo de se acreditar que um homem *aprende* das palavras de outro homem, mesmo quando o primeiro já consegue dizer algo sobre o assunto em questão sem mesmo ter ouvido o que tinha a dizer *sobre esse assunto* o segundo. Só pode, por isso, ter aprendido internamente através da luz interior. A respeito do engano, segundo Agostinho, como nossas ferramentas sensíveis de compreensão são falhas, é possível que não tenhamos adquirido com clareza os ensinamentos de Deus e, através das palavras de outro homem, podemos ir nos lembrando do caminho para a verdadeira luz ensinada por Ele. Agostinho então parece homenagear Platão e o Método Socrático (Maiêutico) que se faz presente em todos os seus diálogos:

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. (Id. Ibidem, p. 402).

Conclui-se que das coisas que dizemos não saber, não passamos a saber por causa, *diretamente*, das palavras, mas do ensinamento de Deus. O destaque à palavra “diretamente” parece importante, uma vez que, mesmo que Deus já tenha nos ensinado

4 Nada de luz, apenas palavras. Talvez essa aplicação do termo “nada” seja o apropriado indicado por Agostinho no começo do diálogo.





tudo (que podemos saber) e, de certa forma “sabemos”, não podemos *expressar* que sabemos sem as palavras, nem interna e nem externamente. Daí decorre que, se já sabemos sobre o objeto, as palavras de outro apenas nos lembra de que sabemos (de modo expressivo) que sabemos (por meio da luz interior).

| 13

Deparamo-nos com um problema epistemológico, uma vez que o conceito de conhecimento pode ser tanto dado pelo que o falante diz saber como pelas pessoas e circunstâncias externas. Qual é o fator determinante? De que adianta alguém *declarar* que sabe quem é o assassino de certo crime se as evidências científicas e outros testemunhos dizem o contrário? É por isso que a expressividade e as instituições que definem o que deve ser considerado verdadeiro são de crucial importância para o que o ser humano trata como verdade. A suposta verdade de Deus, sobre a qual fala Agostinho, pressupõe um mundo *Realista*, o qual seria composto por objetos fixos sobre os quais Deus nos ensina, mas a visão *Antirrealista* tornaria sua tese falha.

No capítulo XIII tratamos exatamente desse problema, pois Agostinho nos diz que as mesmas palavras podem ser usadas por quem “sabe” e por quem “não sabe”, supondo, portanto, um mundo fixo sobre o qual podemos saber e não podemos alterá-lo. Segundo a teoria dos Atos do Discurso, uma declaração, feita por uma autoridade reconhecida, na situação e de maneira apropriadas, *gera* um fato no mundo *devido* à fala e não porque o mundo era, de certo modo, inalterável. Por exemplo, a *nomeação* do novo chefe da empresa X. Ou seja, *há coisas que podemos saber apenas por causa das palavras*. De qualquer maneira, Agostinho se referiu à possibilidade da mentira ou da repetição descompromissada com o discurso, como quando alguém profere as mesmas palavras que ouviu em algum lugar, mas não procurou saber das razões que as embasam.

Há, também, o problema das sentenças ambíguas, pois mesmo alguém que sabe sobre algo pode se expressar mal ou o ouvinte pode não compartilhar com ele o aparato semântico, sintático ou pragmático suficiente para compreendê-lo de modo razoável e acabar o entendendo mal. Para Agostinho, na verdade, as palavras não são capazes de espelhar as imagens que alguém quer expressar, pois, quando o ouvinte as ouvir, trará para si as próprias imagens que um dia construíra e não as do falante.

No capítulo XIV, por fim, chegamos à conclusão de que Deus ensina internamente e que as palavras é apenas o modo que sua criação, o homem, desenvolveu para expressar seus ensinamentos. O Mestre verdadeiro é Deus, pois só este ensina, e aqueles homens que chamamos de “mestre” são apenas replicadores desses ensinamentos, pois não poderiam saber sem Deus, muito menos mais que Ele.





Considerações finais

Como vimos, Santo Agostinho no seu diálogo *De Magistro* percorre vários temas sobre a Filosofia da Linguagem, desde o conceito de sinais ao de referência, até as consequências metafísicas, ontológicas, éticas, religiosas e epistemológicas, que daí nós retiramos. É de suma importância, para o melhor entendimento do texto, uma sistematização mais resumida, não só por se tratar de uma exposição teórica através de uma conversação ordinária, mas também pela distância temporal acentuada, a qual caracteriza um tipo de expressão muito diferente da nossa atual.

Enquanto religioso, Agostinho tentou nos persuadir de que seria impossível que soubéssemos das coisas, supondo um mundo fixo sobre o qual podemos saber, sem que uma inteligência divina nos tivesse posto tal conhecimento em nossas almas, isto é, no nosso homem interior. Ao deparar-se com o paradoxo do Ménon, perguntou como pode ser possível entender um primeiro significado sem que houvesse uma habilidade inata, a qual não pode ser significativa, pois estaria pressupondo o que ele queria demonstrar.

Ainda assim, é importante lembrar que Agostinho não descarta totalmente o papel da linguagem externa: ele a reconhece como um meio instrumental necessário para ativar, por ocasião, esse conhecimento inato. Desse modo, seria mais adequado dizer que Agostinho não ensina diretamente através das palavras, mas as utiliza como sinais que despertam a recordação do que já se sabia, pela ação divina. Isso evita uma leitura radicalmente anti-linguística da epistemologia agostiniana.

Essa habilidade inata é a própria “luz” do Criador cristão e, assim como Ihe foi ensinado pelo Mestre que o conhecimento tem essa origem, Agostinho se sentia na obrigação de fazer o mesmo pelo filho Adeodato, também como um mestre, mas não o ensinando através das palavras, e sim o lembrando daquilo que já sabia.

Referências bibliográficas

- ABREU, João Azevedo. Sobre o *De Magistro* de Santo Agostinho. *Revista Trans/Form/Ação*. São Paulo 19: 211-219, 1996. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/trans/v19/v19a16.pdf>
- AGOSTINHO, Santo, 354-430. *Confissões*; *De Magistro* = *Do Mestre*. Trad. Angelo Ricci. 2ª ed. São Paulo. Abril Cultural: 1980. (Os Pensadores)
- FERRARI, F. (2014) Conhecimento e virtude no Ménon de Platão. *Archai*, n. 12, jan - jun, p. 81-87 DOI: http://dx.doi.org/10.14195/1984-249X_12_8
- FURTADO, Alex Campos. *A Metafísica da Linguagem no De Magistro de Santo Agostinho*. Tese, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro – PUC-RIO, 2005.





<https://doi.org/10.17771/PUCRio.acad.6854>. Disponível em: https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/6854/6854_2.PDF

LEVINSON, S. C. *Pragmática*. Tradução de Aníbal Mari e Luiz Carlos Borges.

1. Ed. São Paulo: Martins Fontes - WMF, 2007.

SCHOPENHAUER, A. *38 estratégias para vencer qualquer debate: a arte de ter razão*. Trad. Camila Werner. Faro Editorial, São Paulo, 2014.

SEARLE, John. *Speech Acts*. Cambridge University Press, London, 1969.

