

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA – MESTRADO**

Graziele de Oliveira Mary Torres

**A RELAÇÃO ENTRE A VERDADE E O CONCEITO DE SIGNO
NA OBRA *DE MAGISTRO* DE AGOSTINHO**

Juiz de Fora- MG

2024

Graziele de Oliveira Mary Torres

**A RELAÇÃO ENTRE A VERDADE E O CONCEITO DE SIGNO
NA OBRA *DE MAGISTRO DE AGOSTINHO***

Dissertação apresentada ao Programa da Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Juiz de Fora, como requisito parcial para obtenção de grau Mestre. Área de concentração: Filosofia. Linha de Pesquisa: Metafísica.

Orientador: Prof. Dr. Pedro Calixto Ferreira Filho

Juiz de Fora- MG

2024

Ficha catalográfica elaborada através do programa de geração automática da Biblioteca Universitária da UFJF, com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

de Oliveira Mary Torres, Grazielle.

A RELAÇÃO ENTRE A VERDADE E O CONCEITO DE SIGNO NA OBRA DE MAGISTRO DE AGOSTINHO / Grazielle de Oliveira Mary Torres. -- 2024.

105 p.

Orientador: Pedro Calixto Ferreira Filho

Dissertação (mestrado acadêmico) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2024.

1. Agostinho. 2. Verdade. 3. Signo. 4. Linguagem. 5. Iluminação. I. Calixto Ferreira Filho, Pedro , orient. II. Título.

GRAZIELE DE OLIVEIRA MARY TORRES

A RELAÇÃO ENTRE A VERDADE E O CONCEITO DE SIGNO NA OBRA DE MAGISTRO DE AGOSTINHO,

Dissertação apresentada ao Programa de Pós- Graduação em Filosofia, da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia. Área de concentração: Filosofia.

Aprovada em 16/09/2024

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Pedro Calixto Ferreira Filho - Orientador

Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof. Dr. Humberto Araújo Quaglio de Souza

Universidade Federal de Juiz de Fora

Profa. Dra . Cristiane Negreiros Abbud Ayoub

Universidade Federal do ABC

Prof. Dr. Moacyr Ayres Novaes Filho

Universidade de São Paulo



Documento assinado eletronicamente por **Pedro Calixto Ferreira Filho, Professor(a)**, em 26/09/2024, às 11:34, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **CRISTIANE NEGREIROS ABBUD AYOUB, Usuário Externo**, em 27/09/2024, às 16:14, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Humberto Araujo Quaglio de Souza, Professor(a)**, em 30/09/2024, às 13:28, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Moacyr Ayres Novaes Filho, Usuário Externo**, em 14/10/2024, às 12:06, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no Portal do SEI-Ufjf (www2.ufjf.br/SEI) através do ícone Conferência de Documentos, informando o código verificador **1971723** e o código CRC **52077E45**.

AGRADECIMENTOS

Primeiramente, a Deus, por guiar meus passos e iluminar meu caminho durante toda esta jornada.

Ao meu esposo, Jungley Torres, pelo constante apoio, compreensão e incentivo ao longo desta trajetória.

Ao meu orientador, Pedro Calixto, pela orientação acadêmica dedicada, paciência e valiosas contribuições para o desenvolvimento deste trabalho.

À Universidade Federal de Juiz de Fora – MG, pelo apoio e pelo fomento à pesquisa acadêmica.

Ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia e a todos os membros do departamento de professores, pelo ambiente acadêmico enriquecedor e pelo compartilhamento de conhecimento.

A todos os familiares, pelo incentivo ao longo deste percurso.

À banca examinadora, pela avaliação criteriosa e pelos comentários construtivos que contribuíram para a melhoria deste trabalho.

[...] só depois de compararmos nomes, definições, visões, sensações e de discutirmos nesses colóquios amistosos em que perguntas e respostas se formulam sem o menor ressaibo de inveja, é que brilham sobre cada objeto a sabedoria e o entendimento, com atenção máxima de que for capaz a inteligência humana (Platão, *Carta Sétima*, 344b-c).

RESUMO

Esta dissertação aborda a relação entre a verdade e o conceito de signo no contexto da obra *De Magistro*. Inicialmente, é apresentado um panorama (leia-se também uma recuperação histórico-filosófica) dos conceitos fundamentais associados ao tema, abordando o naturalismo e o convencionalismo discutidos no *Crátilo* de Platão; o símbolo como convenção em Aristóteles na obra *Da Interpretação*; e a análise de Cícero sobre retórica e a interseção entre verdade e linguagem, conforme discutido em *De Inventione*. Posteriormente, a investigação se aprofunda na abordagem singular de Agostinho, que desenvolve sua teoria do conhecimento partindo das funções da linguagem até chegar à Teoria da Iluminação. Nesta teoria, a interioridade e a memória emergem como pilares fundamentais que sustentam o processo do conhecimento, mostrando a inovação de Agostinho ao integrar esses elementos em sua compreensão da verdade. Essa análise evidencia como Agostinho contribui de forma única para o pensamento filosófico, ao reconfigurar a relação entre linguagem, memória e verdade.

Palavras-chave: Agostinho. Verdade. Signo. Linguagem. Iluminação.

ABSTRACT

This dissertation deals with the relationship between truth and the concept of sign in the context of *De Magistro*. Initially, a historical-philosophical overview of the fundamental concepts associated with the theme is presented, addressing the naturalism and conventionalism discussed in Plato's *Cratylus* ; the symbol as convention in Aristotle's work *On Interpretation* ; and Cicero's analysis of rhetoric and the intersection between truth and language, as discussed in *De Inventione*. Subsequently, the investigation delves into the unique approach of Augustine, who develops his theory of knowledge from the functions of language to the Theory of Illumination. In this theory, interiority and memory emerge as fundamental pillars that sustain the process of knowledge, showing Augustine's innovation in integrating these elements into his understanding of truth and the sign. This analysis shows how Augustine makes a unique contribution to philosophical thought by reconfiguring the relationship between language, memory and truth.

Keywords: Augustine. Truth. Sign. Language. Illumination.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	9
I – PARTE.....	15
O CONCEITO DE SIGNO E SEU POTENCIAL SEMÂNTICO NA LINGUAGEM.....	15
I.1 - Análise da relação entre signos e palavras no diálogo <i>Crátilo</i> de Platão.....	15
I.2 - A linguagem como símbolo em Aristóteles a partir da obra <i>Da Interpretação</i>	26
I.3 - Entre as palavras e a verdade: implicações da retórica de Cícero	35
II – PARTE	43
DA FINALIDADE DAS PALAVRAS À TEORIA DO CONHECIMENTO: ANÁLISE A PARTIR DA OBRA <i>DE MAGISTRO</i>	43
II.1 - O significado do caráter dialógico na Obra <i>De Magistro</i>	45
II.2 - A dimensão semântica da linguagem no âmbito da Teoria do Conhecimento em <i>De Magistro</i>	51
II.3 – A mútua relação entre as funções da linguagem: da sintática à dimensão metalinguística	62
II.4 - A relação intrínseca entre as funções da linguagem: dimensão pragmática	68
III - PARTE.....	75
DAS FUNÇÕES DA LINGUAGEM À TEORIA DA ILUMINAÇÃO: A VERDADE INTERIOR	75
III.1 - Da problemática da linguagem à singularidade da temática em <i>De Magistro</i>	75
III.2 - A Teoria da Iluminação em <i>De Magistro</i>	82
III.3 - Memória e Interioridade: fundamentos da teoria do conhecimento em <i>De Magistro</i>	88
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	95
REFERÊNCIAS.....	99

INTRODUÇÃO

O conceito de signo e o potencial semântico da linguagem constituem temas centrais no conteúdo e na fundamentação da teoria de conhecimento e sua relação com a verdade — temática esta que nos proporemos a investigar, através de um panorama histórico-filosófico sobre o conceito de signo. Considera-se o fato de que a temática não é em si nova, mas o modo como o problema é colocado em Agostinho é inovado. Nesse intuito, de situar a abordagem do ponto de vista histórico-filosófico do conceito de signo, abordar-se-á a contribuição de três importantes filósofos, que exercem possibilidades de pontos de contato e de intermediação com Agostinho, a saber, Platão, Aristóteles e Cícero. Diante desse percurso, entende-se que esses pensadores lançaram as bases conceituais que influenciaram Agostinho em sua compreensão de signos e, conseqüentemente, do desdobramento que ele dará à linguagem e do potencial semântico que os signos adquirem.

Primeiramente, para situar a abordagem, será analisada a compreensão de Platão no diálogo *Crátilo* sobre as teorias convencionalista e naturalista, em que a primeira diz respeito ao acordo individual ou coletivo de nomear as coisas e a segunda indica uma substância característica da coisa mesma. Seria essas duas abordagens excludentes uma da outra? Ou existe uma relação que implica uma teoria na outra sem, necessariamente, torná-las opostas? Será, igualmente, analisada a obra, *Da Interpretação*, de Aristóteles, a qual permite a tratativa da linguagem direcionada à noção de símbolos, o que conflui na possibilidade de a linguagem expressar a sua valência; seria a linguagem a transmissora da verdade ou da falsidade? Neste itinerário, será também analisada a influência de Cícero no que diz respeito à relação entre linguagem e verdade – mais precisamente, a importância da linguagem para a expressão da verdade, o que não prescinde da retórica: da clareza, eloquência e persuasão na comunicação.

Diante do que foi introduzido, surge o problema da presente pesquisa, a saber: onde reside a condição de possibilidade do ensino? E, por conseguinte, qual é a (im)possibilidade de transmissão da verdade? Ou, onde o acontecimento da verdade se respalda?

Postula-se a hipótese de que, em um primeiro momento, o ato de ensinar está fundamentado no conceito de signo, que encontra na potencialidade semântica da linguagem a sua justificativa, uma vez que a compreensão das palavras e dos símbolos vai além da simples decodificação de seus significados, mas envolve uma dimensão interior, um processo de interpretação e compreensão que ocorre, do ponto de vista cognitivo e prático, no ser humano, em que as coisas são evocadas e associadas às suas representações. O que nos encaminha à

compreensão de que signos por si só não significaria algo, senão pela semântica. No presente trabalho, acredita-se que dessa perspectiva surgem as questões mais pungentes da filosofia agostiniana, a saber, a teoria sobre o conhecimento, a questão da linguagem e o desvelamento da verdade. Problemas esses que estão auto implicados no que nos propusemos a pesquisar.¹

Para tal empenho, será examinado o colóquio entre Agostinho e o seu filho Adeodato na obra designada *De Magistro*² – subsídio teórico principal da pesquisa, de onde abordar-se-á o entendimento de que não podemos falar sobre uma determinada coisa sem sinal, se, quando a fazemos, somos interrogados. Esse movimento interrogativo traz as condições de possibilidade de abordagem dos signos em direção à semântica, o que evoca o fato de que os signos significam alguma coisa e, nesse sentido, palavras são sempre sinais (signos) e, igualmente, um sinal não pode ser sinal sem significar algo.³ Mais diretamente, existe, imprescindivelmente, a relação entre palavras e signos, bem como as representações e a realidade, e isso se relaciona, fundamentalmente, com o papel que a linguagem desempenha sobre o entendimento da verdade.

Outrossim, a linguagem passa a se configurar como elemento tão fundamental em nossa relação com o mundo que buscaremos sustentar o fato de que, através da linguagem, o ser humano relaciona-se com as coisas que estão às suas margens, com o “outro”, consigo mesmo e com o mundo. Em outras palavras, na potencialidade da linguagem, está contida a manifestação da verdade, interior e exterior — dialeticamente. Interior no sentido de que a verdade está dentro do sujeito e está acessível nele próprio, o que pode ser percebido no movimento de autorreflexão e, à guisa de exemplo, em sua interiorização e relação com Deus; exterior, pois ela se alarga, dialogicamente, seja diante de um “outro”, seja diante de uma obra literária ou diante de um horizonte de conhecimento que se funde com outro, o que nos indica o aspecto da alteridade.

É importante frisar que o contexto no qual foi desenvolvida a obra *De Magistro* – objeto direto da presente pesquisa – aponta-nos a circunstância de um tempo de “ebulição intelectual”. Nesse sentido, o autor Capánaga⁴ descreve, de modo sintético, o período contextual em que Agostinho se encontra inserido na composição da obra *De Magistro*: “Foram tempos de grande

¹ Partes do desenvolvimento desta questão e suas repercussões foram publicadas sob minha autoria ; o artigo pode ser encontrado no endereço: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/sacrilogens/article/view/40339>.

² A obra *De Magistro* é constituída pelo diálogo entre Agostinho e o seu filho Adeodato, e se situa no contexto histórico de 389 d. C.: “Período posterior ao recebimento de Agostinho do sacramento de batismo e ao período em que ele decide voltar para sua terra natal, Tagaste, na companhia de alguns amigos para se dedicar ao serviço de Deus” (MARROU, 1957, p. 14).

³ AGOSTINHO. **O Mestre**. Trad. Frei Agostinho Belmonte São Paulo. Paulus: 2014, p. 174.

⁴ Cf. CAPÁNAGA, AGOSTINHO, **El Maestro**. Trad. Manuel Martínez. BAC, Vindaonae: 1961, p. 573.

ebulição intelectual, em que o grande pensador procurou harmonizar as conquistas da nova fé com os tesouros da antiga sabedoria”.⁵ No período referido, também houve algumas miscigenações, como na língua, proveniente da expansão do domínio romano, com o escambo comercial, a troca e o hibridismo cultural. O período direciona-se para transição da Idade Antiga, 4000-3500 a.C., até a desagregação do Império Romano, em 476. Em síntese, um período de muitas mudanças, no âmbito cultural, político e econômico.

Esse ambiente que vigorava o período em que se dá o diálogo de Agostinho com seu filho Adeodato justifica a preocupação de Agostinho com a formação educacional de seu filho. Esse zelo com o desenvolvimento formativo de Adeodato é algo importante e se encontra no âmago de *De Magistro*, em quem despontam questões fundamentais sobre o processo de ensinar, do papel da linguagem e da verdade. O que nos remete à relação de ensino e aprendizagem, apontando-nos para a relação ente mestre e aluno. Nesse rumo, seria a verdade transmitida ou desvelada? De qualquer modo, a verdade não prescinde da intermediação da linguagem, o que nos remete à relação dos signos, significantes e dos significados, a qual vai além de uma abordagem lógica ou gramatical, e se direciona à semântica, à condição de possibilidade de algo ser ou se realizar.

Nesse labor, postula-se que a obra *De Magistro* contém teor filosófico e epistemológico: (a) teoria sobre o conhecimento lógico-ontológico, pois a transcendência da linguagem constitui, pela palavra, a condição de possibilidade daquilo que ainda não é; (b) pedagógico enquanto mediação em vista do ensino e aprendizagem que, pelo movimento contínuo de diálogo, remete-nos à alteridade. Seriam esses aspectos fundamentados na linguagem? É importante reconhecer que Agostinho exercita toda sua experiência obtida como professor de retórica em Roma, dando para seu filho orientação eficaz para a sua formação e respostas para questões fundamentais, como: *Como é possível a educação? Qual a utilidade da linguagem? Para que serve a linguagem e por que a usamos do modo como a usamos?*

É válido ressaltar que, indubitavelmente, a obra *De Magistro* possui influência da *Sagrada Escritura*, levando em consideração a sua conversão que se deu anteriormente à elaboração da obra, o que o fez incorporar elementos platônicos ao cristianismo e a superar o ceticismo, corrente filosófica que sustentava a ineficácia de atingir a certeza enquanto verdade última, direcionando-se, assim, para o âmbito do questionamento. Agostinho formula sua filosofia em consonância com a teologia, isto é, Agostinho considera a filosofia complementar à teologia e vice-versa, em que ambas contribuem em sua busca pelo conhecimento e pela

⁵ Cf. CAPÁNAGA, AGOSTINHO, **El Maestro**. Trad. Manuel Martínez. BAC, Vindaonae: 1961, p. 573.

compreensão da verdade. Não é irrelevante na Cristandade latina que o nome de Agostinho se sobressaia como um dos mais importantes, tanto do ponto de vista filosófico, teológico, quanto no sentido literário, no pensamento ocidental. Agostinho proporciona riquíssimas abordagens no sentido intelectual e fecundas produções literárias.⁶

Destarte, através do legado de Agostinho, constata-se o fato de que a verdade é algo que deve ser buscado e encontrado, seja através da iluminação divina no interior do sujeito, o que reitera a importância da interioridade humana na busca pela verdade; seja, igualmente, pela importância que o signo e o potencial semântico da linguagem desempenham nesse movimento rumo à verdade. Em outros termos, por um lado, existe primeiramente a compreensão interior de influência divina; por outro, há também sua teoria dos signos, que se apresenta como respaldo no que se refere à potencialidade semântica da linguagem que abre o conhecimento sobre algo em seu nível mais profundo.

Dialeticamente, a noção de verdade (em Agostinho) indica-nos, por um lado, o interior, a subjetividade, a autorreflexão, a interpretação e a compreensão, isto é, o movimento de dentro para fora; por outro lado, igualmente, a abordagem de Agostinho não prescinde da relação de verdade em seus aspectos exteriores, ao enfatizar a relação entre coisa e o intelecto, mas da relação que implica o “outro” e o “eu” – aspectos da alteridade. Por essa razão, a compreensão do movimento dialógico da linguagem é fundamental para a busca da verdade, uma vez que, através do diálogo, as pessoas têm a oportunidade de compartilhar ideias, questionar, refletir e alargar suas diferentes perspectivas rumo à experiência da verdade.

Reitera-se que, por meio de Agostinho, será investigado, no presente trabalho, o problema da condição de possibilidade do ensino e o desvelamento da verdade. Postula-se que o conceito de signo, malgrado a impotência semântica da linguagem, apresenta-se como mediação intransponível no ensino-aprendizagem e manifestação da verdade graças ao conceito de *Verbum Dei*, o que nos direciona ao fato de que palavras não são meramente veículos unilaterais de comunicação, mas sim constituem mediações sem as quais a verdade nos seria inatingível: quem ensina, ensina para alguém; quem aprende, aprende com alguém pela mediação dos signos. Nesse sentido, a linguagem se torna intermediária entre o ser humano e a verdade, o que supera a limitação de nossas perspectivas individuais e nos direciona à alteridade, ao encontro de ideias que, não obstante a debilidade da linguagem, conduz-nos ao compartilhamento de informações e, por vezes, ao confronto de posições, mas que não abdica do aspecto relacional.

⁶ PETERSON, M. Allen. **Introdução à Filosofia Medieval**. Fortaleza: Ed. UFC, 1981, p. 62.

Por conseguinte, a realização da verdade, em seu movimento dialógico, realiza-se pelo do signo, malgrado a finitude que o habita, uma vez que ele encontra na linguagem o seu potencial semântico de *monitio* (advertência), que considera tanto os aspectos internos e subjetivos, quanto os aspectos externos e objetivos do signo. A dimensão semântica da linguagem pressupõe a transcendência daquilo que se apresenta em sua imediatez e nos remete ao significado daquilo que ‘é’ pelas palavras, e isso pressupõe uma possibilidade de alargamento de entendimento sobre algo e sobre o mundo. Desse modo, as palavras e as estruturas linguísticas não se limitam às proposições, mas adquirem significados que podem ser apropriados de modo contextual, sem necessariamente perder sua substancialidade, uma vez que se reconhece o aspecto histórico de cada palavra e sua significação, isto é, não se trata de um conhecimento arbitrário e relativista, mas, sim, de um conhecimento que se ancora na compreensão da verdade que transcende a subjetividade.

Portanto, para sair de um subjetivismo conceitual unilateral, Agostinho explora a noção de signo como a representação de algo para além de si mesmo, isto é, os signos instituem uma relação de verdade extrínseca com aquilo que eles representam, e isso estabelece a conexão entre ser humano, mundo e um verbo imanente, tanto na criação quanto no ato de sua cognição: aspecto subjetivo e objetivo. O mundo é uma *dictio divina*, assim como a apreensão da verdade também releva desta mesma *dictio* no *Verbum Dei*. Nessa direção, a noção de signo, através da potencialidade semântica de mediação da linguagem, permite a manifestação da verdade, a qual não se releva da subjetividade nem do signo sensível, mas sim do diálogo com uma instância que transcende tanto o signo quanto a subjetividade. Destarte, signo, em sua potencialidade semântica, não nos remete de maneira imediata *àquilo que é* e se limita à indicação *àquilo que é*, pois se torna condição de possibilidade de indicação de algo além de sua própria existência, representando, significando uma ausência à qual ele se refere.

Diante dessa perspectiva, postula-se, pela hipótese de trabalho, que a plausibilidade de trazer à luz o conhecimento está ancorada no conceito de signo, que encontra na potencialidade semântica da linguagem a sua justificativa, uma vez que signo por si só não significaria algo ou realizaria um entendimento sobre algo, senão pela semântica: representação de palavras, frases, expressões e símbolos, que podem ser interpretados, compreendidos e entendidos, reconhecendo-se, assim, ao mesmo tempo, a substancialidade, multiplicidade e, sobretudo, os limites da linguagem.

Em síntese e de modo fundamental, o presente trabalho postula que a noção de signo, a partir de Agostinho, torna o movimento vivo de transcendência no Verbo, na linguagem interior, o que o torna operativo do ponto de vista cognitivo e, também, do ponto de vista

prático, pois falar é fazer, é criar uma predisposição à compreensão. Em outros termos, o signo torna viável a experiência do conceito; em termos do cristianismo, torna viável a experiência da Palavra enquanto espaço de mediação entre um *lógos absoluto* e um *lógos relativo* do ser humano, entre revelação e criação, e, propriamente, torna viável a experiência da verdade. Mais precisamente, o signo é este espaço de abertura entre presença (conceito que se apresenta em sua imediatez) e ausência (significado de algo além de si); de substancialidade (a coisa mesma) e transcendência (condição de possibilidade além daquilo que é), de onde se desponta a noção de signo como potencialidade semântica na linguagem – possibilitadora de algo, compreensão e realização. Desse modo, iremos nos ater à noção de possibilidade enquanto abertura do conceito à representação que constitui o núcleo referencial do signo e, por isso, ele caminha para a potencialidade semântica da linguagem, malgrado a finitude humana. Tal movimento nos remete ao automovimento do conceito, uma vez que o conceito transmitido na tradição não pode ser alterado arbitrariamente por mero acordo formal, mas ele mesmo mostra sua dinâmica e potencialidade.

No que se refere ao plano de nosso trabalho, notemos que, antes de abordar propriamente a questão da linguagem e dos signos no pensador em questão, convém mencionar três grandes filósofos que, embora não de maneira evidente, contribuíram de modo fundamental para a noção de signo na história da filosofia em que Agostinho se insere, a saber: a) as ideias de Platão quanto à problemática da linguagem contidas no diálogo *Crátilo*,⁷ em que surgem questões inerentes ao convencionalismo e o naturalismo; b) Aristóteles que, em sua obra *Da Interpretação*,⁸ proporciona uma síntese na tratativa da linguagem enquanto símbolo; c) enfim, a influência de Cícero,⁹ sua relação fundamental da linguagem com a verdade — objeto direto da investigação do presente trabalho, encaminhando-se, assim, para o fato de que este trabalho tem a intenção fundamental de abordar a concepção que Agostinho dará à temática: o potencial semântico da linguagem e o encaminhamento da questão para a Teoria da Iluminação.

⁷ Em análises utilizaremos a tradução de Celso de Oliveira Vieira. São Paulo: Paulos, 2014.

⁸ Em análises utilizaremos a tradução de José Veríssimo Teixeira da Mata. São Paulo: UNESP, 2013.

⁹ Essencialmente **Lucullus**.

I – PARTE

O CONCEITO DE SIGNO E SEU POTENCIAL SEMÂNTICO NA LINGUAGEM

Habitualmente, o conceito de signo em Agostinho é tomado como um dado natural e convencional. Tal tese não deixa de ter seu valor. No entanto, sabe-se que o conceito de signo já fora estudado por filósofos eminentes, dos quais fazem parte o próprio Platão, cujo legado filosófico no pensamento agostiniano é inegável. Assim sendo, dedicaremos o primeiro capítulo do presente trabalho às concepções de signo que influenciaram Aurélio Agostinho e o sensibilizaram à temática da linguagem.

I.1 - Análise da relação entre signos e palavras no diálogo *Crátilo* de Platão

Diante da problemática que o trabalho pretende abordar, a saber: qual é a relação entre a teoria dos signos e da linguagem no processo de conhecimento na obra *De Magistro*? Em outros termos, de que modo a linguagem possibilita, em Agostinho, a experiência de conhecimento?

De modo introdutório, antes de adentrar na questão dos signos em Agostinho, objeto direto da presente pesquisa, é conveniente traçar um panorama (recuperação histórica), mesmo que com recortes, de modo ascendente, que aponte as influências de Agostinho rumo à originalidade de sua abordagem. Nesse percurso, iremos abordar o pensamento de Platão,¹⁰ mais especificamente, o diálogo *Crátilo* e sua relação entre linguagem e conhecimento.

O diálogo *Crátilo*, escrito por Platão entre 387 a.C. e 370 a.C., é integrado por três importantes personagens: Hermógenes, Crátilo e Sócrates. O referido diálogo nos gera reflexões e indagações, possibilitando o alargamento de crescimento e aprendizado sobre o tema de linguagem e signo. No *Crátilo* de Platão, existem duas teorias a serem examinadas, por múltiplos caminhos, à similitude de palavras e coisas, a saber: a teoria convencionalista legitimada por Hermógenes, a qual justificaria as concepções das palavras na univocidade da linguagem que se aufere por convenção, sejam elas individuais ou coletivas; e a teoria contrária,

¹⁰ Faz-se necessário salientar o fato de que não há evidências diretas que comprovem que Agostinho tenha lido as obras de Platão, porém é reconhecida a influência do filósofo grego em seu pensamento, conforme nos propomos abordar no presente trabalho.

defendida por Crátilo, a qual aponta que os nomes refletem a natureza de palavra e coisa, designada pelo conceito da correção.¹¹

No início do diálogo, Sócrates é convidado a participar de uma conversa, Hermógenes, então, situa-o sobre o assunto e sobre a forma com que Crátilo trata a existência de uma adequação dos nomes pertencente à natureza de cada um dos seres. Hermógenes mostra que, para Crátilo, um nome não se limitaria apenas às entonações utilizadas em seu dialeto, que foram assim estabelecidas para denominá-lo, mas há a existência de uma correção específica aos nomes, que servem para todos. Hermógenes, com o intuito de compreender a adequação dos nomes, questiona se Crátilo seria mesmo o seu nome verdadeiro e qual seria o de Sócrates, “Crátilo e Sócrates”. Com a negativa de que: “o nome 'Hermógenes' não é o seu, nem se todos os seres humanos o chamassem com ele”, e com a falta de esclarecimento por parte de Crátilo sobre o porquê, Hermógenes sugere que Sócrates explique a lição de Crátilo e se coloca à disposição de pesquisar a opinião acerca da correção dos nomes.¹²

Sócrates, por sua vez, tenta interpretar um personagem enigmático, Crátilo, devido à forma como ele age no que se refere a uma suposta verdade nos nomes. Sócrates argumenta que o ato de “nomear” não é algo simples, uma vez que necessita de uma exploração. Nas palavras de Sócrates:

Hermógenes [...] acontece que um aprendizado sobre os nomes não é coisa pequena. Se eu já tivesse ouvido a apresentação de 50 Dracmas do pródico com a qual, segundo ele, o ouvinte começa sua instrução, nada te distanciará de uma especificação imediata da verdade acerca da correção dos nomes.¹³

De um lado, constata-se que a atribuição de nomes não é uma tarefa arbitrária, mas sim um processo que exige cuidado, pois nomear algo requer uma compreensão profunda daquilo que está sendo nomeado.¹⁴ Por outro lado, constata-se que nomear, seja qual for a prática, não deve ser realizado conforme a opinião de todos, nem sequer com critérios individuais, mas sim de forma natural.¹⁵ Se nomear não é algo que parte da vontade individual ou de um convencionalismo, como deve se dá, então, o nomear?

É notório que se trata de duas posições extremas, isto posto, objetivamente não necessitam se excluir. Nesse sentido, Sócrates é chamado ao diálogo, a fim de intermediar uma

¹¹ Cf. Introdução de Celso de Oliveira Vieira a sua tradução de PLATÃO, **Crátilo**. São Paulo: Paulos, 2014, p. 23.

¹² Cf. Introdução de Celso de Oliveira Vieira a sua tradução de PLATÃO, **Crátilo**. São Paulo: Paulos, 2014, p. 23.

¹³ PLATÃO, **Crátilo**. Tradução de Celso de Oliveira Vieira. São Paulo: Paulus, 2014, p. 24.

¹⁴ Cf. LEVIN, S. **The ancient quarrel between Philosophy and poetry revisited**: Plato and the greek literary tradition. Oxford: Oxford University Press, 2001.

¹⁵ CALVERT, B. **Forms and Flux in Plato's Cratylus**, Phronesis, 1970, p. 127.

conciliação entre as duas concepções, o que conflui na relação entre linguagem e conhecimento, ou nas possibilidades de significados contidos nos nomes e dos mesmos possuírem conotações, possibilitando, assim, o discurso filosófico.¹⁶

Na presente pesquisa, identificam-se duas teorias e inúmeras questões que se apresentam e surgem no texto platônico, a fim de dar subsídios teóricos quanto à linguagem e à teoria dos signos em Agostinho. O tópico em questão opta por explorar as ideias do naturalismo e do convencionalismo, concepções que propiciam um debate à volta da linguagem. Partindo da premissa de que somos capazes de falar das coisas do mundo por meio da linguagem, chega-se à ideia de que a linguagem é necessária para o ser humano ter acesso e se relacionar com mundo e, sobretudo, com a alteridade no mundo, uma vez que não somos ilhas. Em outros termos, a linguagem é o intermédio – o meio pelo qual o ser humano representa o mundo que habita, mas não somente, pois, nesta tentativa de representá-lo, ele deve habitá-lo. No entanto, para tal, ele não pode fazê-lo de maneira solitária, mas sim solidária.

Diante do diálogo platônico, Crátilo afirma que cada coisa tem por natureza um nome próprio.¹⁷ Essa perspectiva “de natureza” aponta que o nome possui uma significação que lhe pertence de *per se* àquilo que ele se refere.¹⁸ A título de ilustração: quando é pronunciada a palavra “casa” logo associamos ao objeto casa de modo preciso e perfeito, segundo Crátilo.

No entanto, Hermógenes pensa diferentemente, as bases de seu raciocínio apontam para o convencionalismo acerca da ação de nomear, isto é, os nomes são dados às coisas pelos costumes tradicionais daqueles que as denominam desse modo: “havendo necessidade de mudança e adequação desse nome, esta deve ser atribuída a ele, esse não é considerado certo ou errado, pois ambos serão nomes do mesmo objeto”.¹⁹

Nesse desiderato, Sócrates aponta-nos em direção a um “equilíbrio” entre o discurso de Crátilo e o de Hermógenes: o nome tem uma propriedade estável, que é imprescindível, para designar as coisas. Caso contrário, ocasionaria uma desordem entre linguagem e entendimento. Todavia, o primordial não é a investigação do nome em si, que é restrita, visto que chega um momento em que a explicação da sua criação não pode ser feita de forma clara, mas sim a análise da coisa à qual ele se refere.²⁰

Sócrates refuta os argumentos convencionalistas de Hermógenes por meios de questionamentos e tenta sugerir um ponto de vista incomum, em que teria um âmago natural

¹⁶ PLATÃO, **Crátilo**. Tradução de Celso de Oliveira Vieira. São Paulo: Paulos, 2014, p. 23.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ FINE, G. **Plato, metaphysics and epistemology**, Oxford, University press, 1999, p. 18.

¹⁹ PLATÃO, **Crátilo**. Tradução de Celso de Oliveira Vieira. São Paulo: Paulos, 2014, p. 24.

²⁰ PLATÃO, **Crátilo**. Tradução de Celso de Oliveira Vieira. São Paulo: Paulos, 2014, p. 28-29.

que é capaz de se assimilar ao ponto de vista platônico de “*Ideia*”. Diante dessa abordagem, Sócrates também diferencia a posição de Hermógenes da posição de Crátilo, em que este último trata de uma corrente estável, e não contínua. Essa natureza estável se mostraria nos nomes, por meio dos símbolos no âmbito das ideias, com a possibilidade de ser rememorado, mediante o método dialético. Sócrates problematiza a questão dizendo:

Sócrates. Mas se eu perguntasse: “Que instrumento é uma carda?”. Não seria aquele com o qual cardamos?

Hermógenes. Seria.

S. E o que executamos enquanto cardamos? Não distinguimos a trama e as urdiduras emaranhadas?

H. Isso.

S. E você também não teria algo a declarar acerca da furadeira e dos outros instrumentos?

H. Com certeza.

S. Logo, você também teria algo a declarar acerca do nome? Sendo o nome um instrumento, quando nomeamos, o que fazemos?

H. Isso eu não tenho como falar.

S. Não informamos algo aos outros e distinguimos as coisas como são?

H. Isso.

S. Portanto o nome é um tipo de instrumento informativo e distintivo da existência assim como a carda do tecido.²¹

O presente excerto demonstra que o ato de nomear, que pressupõe o falar ou o escrever, possui uma íntima união com o conceito de instrumento. Falar ou simplesmente comunicar significaria uma capacidade interior em distinguir duas coisas: primeiramente, os nomes entre eles; e, principalmente, sua função. Essa estrutura funcional e organizacional de nossa vida comum seria impossível sem uma compreensão do que seja a função do próprio nome. Sem a estabilidade da natureza dos atos e das coisas que são investidas pelo ato de nomear, a vida em comunidade perderia, a seu turno, sua função, sua estabilidade. Logo, a tese do caráter puramente convencional do nome tem seus limites, a saber: a eficácia da comunicação.

Segue-se daí que, conforme percebido, Sócrates aponta teses de que as coisas fenomênicas participam (*metèxis*), por elas mesmas, de uma natureza permanente (*ontos on* ou *ideia*), a qual não é somente relativa a nós, nem somente depende de nós, porém “o nome é também um instrumento”;²² a linguagem se apresenta como instrumento, não um, e apenas um, instrumento, mas sim como instrumento multiforme, pois ela constitui a mediação entre intersubjetividades diferentes, permitindo nossa compreensão do mundo e da realidade. Outrossim, essa realidade é constituída de movimentos múltiplos, dinâmicos e contínuos. Logo, Sócrates estende seu raciocínio e aponta que, do mesmo modo, quando pensamos em

²¹ PLATÃO, **Crátilo**. Tradução de Celso de Oliveira Vieira. São Paulo: Paulos, 2014, p. 29 – 30.

²² PLATÃO, **Crátilo**. Tradução de Celso de Oliveira Vieira. São Paulo: Paulos, 2014, p. 31.

instrumentos, podemos observar que o seu uso requer conhecimentos prévios, que permitem manuseá-lo, e isso acontece não apenas como cada um queira, mas existe uma auto implicação entre sujeito e a coisa mesma.²³

Nota-se que existe uma implicação da essência na convenção. Esse movimento é o movimento que perfaz os elementos constitutivos do signo, pois, por um lado, Sócrates indica que o processo de nomeação reconhece uma substancialidade nas coisas, pois as coisas e o seus conhecimento não são meramente arbitrários e individuais. Essa essência ou substancialidade representa a natureza intrínseca das coisas, isto é, a sua verdade.

Por outro lado, Sócrates reconhece que a linguagem é multiforme e permite a compreensão de algo além de sua nomeação, ou seja, a compreensão por representação, a saber: o signo é algo que significa ou aponta para algo. Isso nos remete a um aparente paradoxo: a essência das coisas nos aponta a sua universalidade imanente, mas, ao mesmo tempo, não é negada a sua contextualidade ôntica, uma vez que as coisas se encontram situadas dentro de um tempo e de um espaço ou aspecto histórico e linguístico, o qual se dá em cada situação. Essas concepções não são excludentes uma da outra, na medida em que existe um particular-universal, uma concepção de algo que tem sua substancialidade e que pode ser representado de outro modo, de modo contextual e situado, sem perder seu aspecto intrínseco ou sua substancialidade.

De modo a exemplificar, podemos citar algumas situações de palavras que são polissêmicas, como “banco”, que pode ser um assento ou instituição financeira; “ponto”, que pode ser um local específico ou um sinal de pontuação; “manga”, que pode ser a parte de uma roupa ou uma fruta; “canto”, que pode ser uma parte de um objeto ou uma atividade musical; “papel”, que pode ser um material para escrever ou uma função em uma organização; “raiz”, que pode ser a parte de uma planta ou um termo matemática; “bateria”, que pode ser um conjunto de células eletroquímicas ou uma percussão musical etc. Existem polissemias nas palavras, embora o conceito traga uma certa substancialidade, pois o conceito não deixa de ser ele; existe uma ultrapassagem daquilo que o conceito parece não dar conta. Esse movimento parece não ser um limite, mas um horizonte de produtividade no próprio conceito. Esse horizonte produtivo parece estar fundado na égide da noção de signo.

Assim sendo, convém reiterar que a perspectiva naturalista compreende que as palavras que designam uma determinada “coisa” possuem uma correspondência direta e perfeita, é como se a “coisa” em si fosse intrinsecamente justificada por sua nomeação, justificando, assim, a

²³ Cf. VIEIRA, C. **Elogiar o cavalo pela sombra do asno**: O funcionamento dos nomes a partir do Crátilo de Platão. Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais. Minas Gerais, UFMG, 2015, p. 108.

sua expressão precisa. O nome é visto como um espelho fiel da realidade e, por isso, as palavras seriam capazes de transmitir um conhecimento objetivo e preciso sobre o mundo. Em outros termos, a nomeação de uma coisa seria uma tarefa de identificação objetiva e adequada, visto que cada palavra corresponderia exatamente à natureza e às propriedades daquilo que ela representa, quando não usada de maneira figurada ou metafórica, ainda que quase sempre exista uma íntima relação entre o nome próprio e a coisa. Diante dessa compreensão, surge a problemática: “o normatizador deve também ter a consciência de colocar uma natureza inerente a cada nome através dos sons e sílabas”,²⁴ o que traz discordância da visão ‘naturalista’, que defende a tese de que a palavra é uma representação própria, exata, verdadeira, *sui generis*, incondicionada, como se a ‘coisa’ fosse perfeita por si mesma e a sua nomeação se justificaria através dela própria, e, por isso, ela não se modifica por interferência humana.

O convencionalismo, no entanto, aponta que o símbolo é moldado pela ação humana em coletividade, isto é, o nome das coisas é resultado de uma instituição humana, configurada no tempo e na história; podemos dizer que o convencionalismo atribui primazia às convenções sociais, uma vez que a experiência do conhecimento e do real está pautada no acordo e no consenso que se tem sobre atribuição de um nome a uma representação de algo. Embora o convencionalismo e o naturalismo possam apresentar perspectivas filosóficas distintas, é possível identificar pontos de intersecção entre eles.²⁵

Esse ponto de intermediação no reconhecimento de ambas as teorias remete à importância que a linguagem desempenha na teoria do conhecimento. Por conseguinte, essa intersecção pode ser observada na noção de signo, que faz o naturalismo e o convencionalismo cruzarem suas próprias fronteiras e terem pontos de contatos, de onde a substancialidade não se perde e a transcendência do conceito não é negada. O conceito não deixa de ser conceito, porém se abre à significação e à representação por intermédio do nome.

Nesse sentido, Sócrates, pensando dialogicamente com Hermógenes, diz: “o que eu digo é que, ao se referir à propriedade de ouro, não se queira dar a entender que ela fosse, de fato, feita de ouro, mas que era boa e nobre. E a prova é que a nós outros dá a denominação de propriedade de ferro”.²⁶ Identifica-se que a designação do nome possui definições de acordo com a compreensão que temos da coisa, o que nos indica que, gradativamente, o aspecto

²⁴ PLATÃO, **Crátilo**. Tradução de Celso de Oliveira Vieira. São Paulo: Paulos, 2014, p. 31.

²⁵ Cf. VIEIRA, C. **Elogiar o cavalo pela sombra do asno**: O funcionamento dos nomes a partir do Crátilo de Platão. Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais. Minas Gerais, UFMG, 2015, p. 158-159.

²⁶ PLATÃO, **Crátilo**. Tradução de Celso de Oliveira Vieira. São Paulo: Paulos, 2014, p. 44.

semântico da linguagem vai se tornado manifesto, tornando-se possibilitador de intermediação de nossas ideias e de nossos conhecimentos, possibilitando, assim, a efetiva compreensão de algo ou alguém, do mundo e de nossas próprias experiências.

Perante o caminho dialógico analisado, Sócrates diz:

O nome “*humano*” assinala que, apesar de muitos outros animais possuírem a visão, nenhum deles averigua, avalia ou *ruma* seu olhar para cima. Já os humanos, enquanto veem, além de avaliar o que viram, *rumam* seu olhar para cima. Por conseguinte, um *humano*, sendo o único dos animais que vê *rumando* o olhar para cima, e corretamente nomeado de *humano*.²⁷

Sócrates chama a atenção para o fato de que o ato de nomear ocorre mediante o conhecimento de quem nomeia. No entanto, nota-se que, nos dois casos, naturalismo e convencionalismo, a linguagem é intermediária para se referir à coisa, mesmo que de sua maneira: no naturalismo, de modo exato, perfeito e estático e, no convencionalismo, de modo dinâmico, dialético e contínuo. Contudo, de qualquer modo, constata-se que o mundo, assim como o compreendemos, é concebido por meio da linguagem. Nesse sentido, o teórico Ivanaldo Santos aponta-nos que a linguagem é o “fundamento da efetivação de qualquer coisa dentro do real”,²⁸ mesmo reconhecendo a “ambiguidade linguística” e/ou o sentido que ela possa apontar para além daquilo que é: um objeto ou uma coisa.

Manfredo Oliveira ressalta:

[...] Crátilo defende a tese de que “quem conhece os nomes conhece as coisas” (435d), de tal modo que o conhecimento dos nomes constitui o princípio da sabedoria. Contudo, existe aqui um grande problema, como Sócrates esclarece: todo sistema de nomes pode tanto ajudar como atrapalhar o conhecimento. Daí a necessidade da crítica da linguagem, pois ela é obra humana e, enquanto tal, sujeita a erro.²⁹

Por meio do entendimento de que a linguagem é obra humana, Platão, através do personagem Sócrates, reconhece que ela está sujeita ao erro.³⁰ Essa concepção da linguagem nos leva a reiterar a problemática colocada no início do presente subcapítulo, a saber: por que esse nome é empregado para designar uma determinada coisa e não outra? A pergunta torna-se o fio condutor da abordagem no diálogo *Crátilo*, pois, se por um lado, contata-se que é através de seus nomes que identificamos as coisas, isto é, o nome de uma determinada coisa orienta a

²⁷ PLATÃO, *Crátilo*. Tradução de Celso de Oliveira Vieira. São Paulo: Paulos, 2014, p. 45 – 46.

²⁸ SANTOS, *O logos do personagem Crátilo no diálogo homônimo de Platão*. Goiânia: Fragmentos de Cultura 2009, p. 739.

²⁹ MANFREDO. *Reviravolta linguístico-pragmática na filosofia contemporânea*. São Paulo: Loyola, 2006, p. 21.

³⁰ PLATÃO, *Crátilo*. Tradução de Celso de Oliveira Vieira. São Paulo: Paulos, 2014, p. 24.

sua busca e designação – conforme o exemplo: onde está o livro?, a partir dessa questão, somos orientados na busca pelo livro, buscar-se-á o livro e não um lápis ou outro objeto –, por outro lado, a linguagem não é fixa, ela ultrapassa as coisas próprias e aponta para os seus sentidos – conforme o exemplo: onde está o exemplar?, que pode se referir a um livro, a uma apostila ou a um manual, o que nos indica um sentido essencial que a palavra adquire em seu *vir-a-ser*.

Nesse sentido, outrossim, o personagem Sócrates aponta-nos para o fato de que tudo se movimenta, e esse tudo engloba as palavras e os nomes que se encontram na dinâmica do *devir*³¹ e se desvelam.³² Essa constatação é importante para se pensar na linguagem variável, dotada de sentido, ou seja, a linguagem continuamente fluente que se desenvolve incessantemente. O modo em que a linguagem se coloca diz respeito ao referir-se às coisas (essa noção será retomada posteriormente quando for abordada a teoria dos signos em Agostinho).

Gradativamente, a concepção de signo adquire uma valência fundamental na linguagem e ocupa um lugar no centro da filosofia, não mais ou apenas para o problema de nomear o mundo, mas sim no modo como passa a dar sentido de mundo ao intérprete e no modo de efetivação da compreensão do ser humano diante das coisas e do “outro”. Mais diretamente, a concepção de signo permite que a linguagem se torne possibilidade discursiva além daquilo que é (nome), repercutindo-se assim no âmbito da reflexão filosófica.

A linguagem vai além de ser apenas um conjunto de nomes e conceitos estáticos. Ela desempenha um papel fundamental na constituição do mundo e na representação de significações da verdade interior. Através da linguagem, é intermediado o compartilhamento de significados, de expressão de ideias, de sentimentos, de conhecimentos e de se relacionar com o mundo ao seu redor.

Nesse percurso, ressalta-se que os conceitos, em seu sentido indicativo na linguagem, é mais do que simples palavras, isto é, os conceitos trazem significados que expressam nossa individualidade e coletividade, permitem-nos transmitir conhecimentos e experiências. Os nomes e os conceitos encontram na potencialidade semântica da linguagem os signos e as suas relações de sentido, por exemplo, o conceito de “árvore” está relacionado a outros conceitos, como “folhas”, “raízes”, “frutas”, entre outros, ou seja, uma coisa remete à outra; mais precisamente, os conceitos abrem mundo e possibilidades interpretativas e compreensivas sobre as coisas.

³¹ A palavra *devir* lembra Heráclito, que fala que tudo escorre e nada permanece e, especulando o que existe a partir da correnteza de um rio, ainda fala que não se entra duas vezes no mesmo rio. Em outros termos, tudo flui, nada persiste nem permanece o mesmo, por isso o ser não é mais do que o *vir-a-ser*, o *devir*.

³² PLATÃO, **Crátilo**. Tradução de Celso de Oliveira Vieira. São Paulo: Paulos, 2014, p. 98.

Percebe-se no diálogo *Crátilo* que a noção de signo vai se delineando como semântica e constitui-se em ser o espaço mediador entre a experiência de mundo ou da realidade das coisas e o ser humano; mais profundamente, a noção de signo permite a compreensão humana das coisas, na medida em que ele atua como uma base ontológica indicativa da coisa em questão.³³ Existem limites nos conceitos, mas esses limites não se referem às suas incapacidades, mas indicam as suas condições de possibilidades, ou seja, de apontar para além daquilo que puramente é nome, tornando-se possibilidade de referir-se às coisas do mundo, em outros termos, no sentido semântico da linguagem e sua repercussão diante daquilo que é apresentado em sua imediatez ou daquilo que foi dito.

Em suma, através do diálogo *Crátilo*, de Platão, percebe-se que os personagens Sócrates, Hermógenes e Crátilo trazem questões inerentes à linguagem, colocando-a no centro do debate, o que nos conduz a refletir sobre a relação entre naturalismo e convencionalismo, entre substancialidade e transcendência, entre realidade e representação. Não se trata de uma perspectiva dualista, mas da dinâmica da própria linguagem. Nesse desiderato, Sócrates busca intermediar os conceitos apontados por Crátilo, o qual considerava o nome como sendo necessariamente natural, e por Hermógenes, que considerava que os nomes têm uma origem simplesmente convencional.

O diálogo suscita problemas e gradativamente coloca questões, o que gera possibilidade de abordagens e caminhos profícuos de estudos. Diante do propósito do presente trabalho, de abordar a teoria dos signos e a questão semântica da linguagem em Agostinho, almejava-se extrair do diálogo *Crátilo* subsídios à análise da linguagem, reconhecendo que a temática é complexa, inesgotável e instigante aos estudos do campo em que nos encontramos – na área da filosofia. Como demonstraremos na segunda parte desta dissertação, elementos fundamentais desta análise serão esclarecedores para entendermos melhor o poder e os limites da linguagem quando se trata de verdade.

Entretanto notemos que, para o sistema filosófico de Platão, o qual a semântica e a significação são investidas pelo método dialético, o filósofo, ao remeter à verdade, faz isso como uma interpelação do aprendiz a inquirir em seu interior a verdade das ideias, que se encontra ainda confusa pelo fato da reencarnação. A verdade é para ele, então, *a-letheia*, ou

³³ Cf. VIEIRA, C. **Elogiar o cavalo pela sombra do asno**: O funcionamento dos nomes a partir do Crátilo de Platão. Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais. Minas Gerais, UFMG, 2015, p. 68.

seja, privação do esquecimento. Prova dessa tese importante se encontra em um texto em que Platão tenta definir o que é a ciência, a saber, sua obra *Teeteto*:

Sócrates: Eis aí a função das parteiras, muito inferior à minha. Em verdade, não acontece às mulheres parirem algumas vezes falsos filhos e outras vezes verdadeiros, de difícil distinção. Se fosse o caso, o mais importante e belo trabalho das parteiras consistiria em decidir entre o verdadeiro e o falso, não te parece?

Teeteto: Sem dúvida.

Sócrates: A minha arte obstétrica tem atribuições iguais às das parteiras, com a diferença de eu não partejar mulher, porém homens, e de acompanhar as almas, não os corpos, em seu trabalho de parto. Porém a grande superioridade da minha arte consiste na faculdade de conhecer de pronto se o que a alma dos jovens está na iminência de conceber é alguma quimera e falsidade ou fruto legítimo e verdadeiro. Neste quesito, sou igualzinho às parteiras: estéril em matéria de sabedoria, tendo grande fundo de verdade a censura que muitos me assacam, de só interrogar os outros, sem nunca apresentar opinião pessoal sobre nenhum assunto, por carecer, justamente, de sabedoria. E a razão é a seguinte: a divindade me incita a partejar os outros, porém me impede de conceber. Por isso mesmo, não sou sábio, não havendo um só pensamento que eu possa apresentar como tendo sido invenção de minha alma e por ela dado à luz.³⁴

Nota-se aqui uma conformidade com o conceito platônico de maiêutica, metáfora do ato de partejar, mais necessariamente ao ato da maiêutica em auxiliar no processo de aprendizagem e rememoração, na qual as palavras exercem, certamente, uma função, pois é através do movimento dialógico, intercâmbio de palavras, que se dá um movimento interior de reconhecimento daquilo que é verdadeiro e compreendido pelo próprio indivíduo, isto é, existe um autodescobrimento do conhecimento que não se resume à linguagem de palavras exteriores compartilhadas, mas essas palavras exteriores necessitam de um fundamento interior. Em outros termos e de modo mais categórico, *Noli foras ire*, não vá para fora, pois é no interior que reside a verdade.

A maiêutica se coloca como uma habilidade intermediária do conhecimento, essa intermediação acontece através da palavra viva, ou seja, pelo fio condutor da linguagem – mais precisamente, pelo diálogo. De modo fundamental, faz-se necessário observar que o momento da verdade ocorre no interior. Nesse sentido, a palavra não transmite diretamente o conhecimento, ela proporciona o reconhecimento e remete à verdade autofundada no interior do indivíduo. Não se trata de uma abstração individualizada, mas, através do diálogo enquanto palavra viva, o conhecimento é questionado e passa por provações em que o interlocutor reflete

³⁴ PLATÃO, *Teeteto*, § 150, a-c. Tradução livre: Pedro Calixto.

sobre suas crenças e opiniões prévias e se direciona ao exame das ideias que se despontam da compreensão interior humana, mediada pelo diálogo.³⁵

Encaminhando-se para o final deste tópico, ressalta-se que, a partir do diálogo *Crátilo*, de Platão, a linguagem desempenha, gradativamente, um lugar central nos estudos sobre a teoria de conhecimento, sobre a natureza das palavras, e, por conseguinte, no estudo semântico da linguagem. Reitera-se a posição de Sócrates em diálogo com os interlocutores Hermógenes e Crátilo. Se por um lado, como vimos, Hermógenes defende a ideia convencionalista, isto é, existe entre as pessoas a concordância de atribuir nomes e significados a determinadas palavras e esse acordo, para ele, é a base da linguagem. Por outro lado, percebe-se que Crátilo postula pela defesa naturalista das palavras, que, ao contrário de Hermógenes, sustenta que os nomes das coisas têm uma relação intrínseca com a natureza dos objetos, isto é, os nomes refletem a verdadeira natureza das coisas. Nesse caminho, Sócrates adota uma postura filosófica, por meio do questionamento e da análise das ideias alcançadas de Hermógenes e de Crátilo, levantando objeções a ambas as visões, buscando compreender a natureza da linguagem. É fundamental notar que, para Sócrates, a linguagem é um meio para alcançar o conhecimento autofundado no interior humano; em outras palavras, a linguagem é intermediária do processo de ensino e aprendizagem.

O presente tópico não teve a pretensão de esgotar a temática da obra *Crátilo* de Platão, mas sim indicar, através dos personagens Hermógenes, Crátilo e Sócrates, um caminho para a abordagem da linguagem e, igualmente, reconhecer as problemáticas implicadas nesta abordagem. Diante do que foi proposto, será feita a relação deste tópico, juntamente com os tópicos a serem desenvolvidos (1.2 e 1.3), com o pensamento de Agostinho no capítulo 2, de onde analisar-se-á a relação entre linguagem e conhecimento, enfatizando a importância da compreensão humana de mundo, que encontra o seu fundamento na interioridade humana, na qual as expressões do mundo não se limitam às palavras externas e a um movimento de “fora” para “dentro”, mas sim a um movimento dialógico em que a compreensão é capaz de se direcionar para o entendimento das coisas e vice-versa.

³⁵Cf. VIEIRA, C. **Elogiar o cavalo pela sombra do asno**: O funcionamento dos nomes a partir do Crátilo de Platão. Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais. Minas Gerais, UFMG, 2015, p. 181.

I.2 - A linguagem como símbolo em Aristóteles a partir da obra *Da Interpretação*

Os problemas concernentes à adequação dos nomes, explorados na obra *Crátilo* de Platão, repercutem-se na obra *Da Interpretação* de Aristóteles e mostra uma problemática profunda e constante relacionada à linguagem. O presente tópico objetiva abrir espaço para reflexão sobre os elementos que serão abordados e, posteriormente, retomá-los no capítulo 2, quando se fará a relação com o pensamento de Agostinho.

Outrossim, a partir da abordagem da obra *Peri Hermeneias* ou *Da Interpretação* de Aristóteles, almeja-se extrair alguns elementos com o objetivo central de analisar a possibilidade das palavras, enquanto símbolo ou convenção, serem ou se realizarem no ato de declarar algo, de anunciar uma determinada coisa e de explicá-la. Em outros termos, pretende-se analisar a possibilidade das palavras se repercutirem no âmbito do entendimento humano. Desse modo, existe uma relação entre palavras escritas ou faladas com as experiências contextuais humanas que perfazem o modo como se articula o pensamento; mais precisamente, será verificado o encaminhamento das palavras aos símbolos e, por conseguinte, o fato desses símbolos serem expressos pela convencionalidade das palavras.

Na obra *Peri Hermeneias* ou *Da Interpretação*, Aristóteles define ‘palavra’, sejam faladas ou escritas, como símbolo. Pode-se analisar esse conceito por intermédio de três passagens diretas e incisivas³⁶ na obra supracitada em que o autor diz: “Há os sons pronunciados que são símbolos das afecções na alma, e as coisas que se escrevem que são os símbolos dos sons pronunciados”;³⁷ “[...] nada por natureza pertence aos nomes, mas vem a pertencer quando se torna símbolo [...]”.³⁸ “[...] as afirmações e as negações faladas são símbolos das coisas que estão na alma”.³⁹

No início da obra em questão, o Aristóteles diz: “Primeiro, há necessidade de precisar o que é o nome e o que é o verbo, depois o que é a negação e a afirmação, a declaração e o discurso”.⁴⁰ Diante do intuito de precisar os termos introduzidos, será proposto um esquema ilustrativo que visa estabelecer as conexões entre as informações previamente expostas no início

³⁶ Cf. ALDO DINUCCI. **Notas sobre a teoria aristotélica da linguagem**. Caderno UFS – Filosofia, 2009, p. 7.

³⁷ Aristóteles. *Da Interpretação*. Tradução de José Veríssimo Teixeira da Mata. São Paulo. Editora Unesp, 2013, p. 3.

³⁸ ARISTÓTELES. **Da Interpretação**. Tradução de José Veríssimo Teixeira da Mata. São Paulo. Editora Unesp, 2013, p. 5.

³⁹ ARISTÓTELES. **Da Interpretação**. Tradução de José Veríssimo Teixeira da Mata. São Paulo. Editora Unesp, 2013, p. 49.

⁴⁰ ARISTÓTELES. **Da Interpretação**. Tradução de José Veríssimo Teixeira da Mata. São Paulo. Editora Unesp, 2013, p. 3.

do texto, almejando-se articular a compreensão de signo em Aristóteles e a sua relação com símbolo, afecções e prática.

Percebe-se que a estrutura da compreensão de signo, ao apontar para o símbolo, tem sua origem no mundo sensível ao qual se refere e se elabora tanto enquanto nomes significando substâncias ou verbos enquanto significa o movimento ou o estado accidental de uma substância que dizem respeito propriamente à fala quanto às afecções que estão na alma, direcionando-se para o fato que, assim como as palavras não são as mesmas para todos, os sons [da fala] também não o são. Existe, de fato, a relação entre nomes e entendimento.

Essa estruturação da significação se dá como vimos em função de uma teoria da abstração que tendem a refutar a teoria do conhecimento de Platão *mimesis* (imitação) e *metéxis* (participação) desenvolvidas de maneira detalhada na primeira parte de sua obra *Parmênides*. Na sua obra *As Categorias* Aristóteles, insiste quanto ao caráter imanente da *ousia deuterá* (essência ou *eidos* universal) na *ousia prôtè* ou *tode ti* (substância individual) que se apresenta diante de mim e que constitui o substrato que permanece malgrado as mudanças próprias às outras categorias ditas accidentais. Toda essa teoria da abstração, muitíssima desenvolvida em sua obra *De anima*, tem enormes consequências quanto à sua teoria da linguagem que esboçamos no presente esquema:

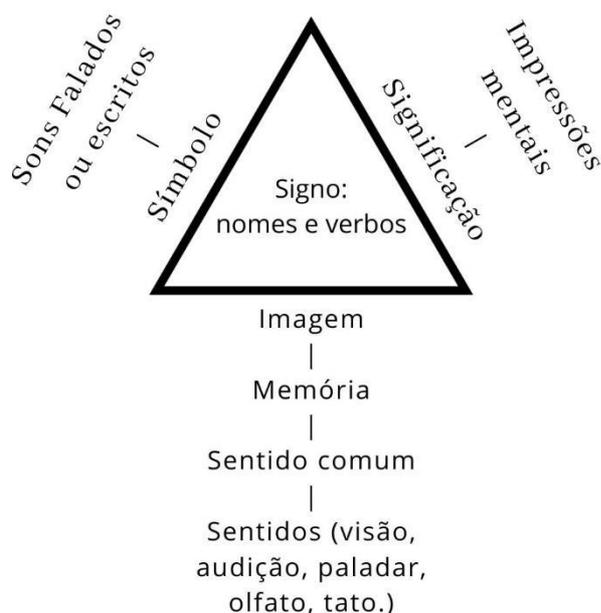


Imagem 1 – Signo: nomes e verbos. Torres. G. O. M. 2024 p. 28.

Percebemos a razão pela qual as palavras, sejam elas escritas ou faladas, não são as mesmas para todos os povos, isto é, as palavras se mostram situacionais e variam de acordo com o tempo e a circunstância ainda que remetem necessariamente a essência das coisas ou até mesmo à essência dos acidentes quando define tempo, relação, quantidade, lugar etc.⁴¹

De modo a exemplificar, utilizando um exemplo não natural, mas artificial, a palavra 'mesa' pode ser um exemplo entre muitos outros que ilustram a diversidade linguística e cultural existente no mundo. Notemos que a palavra 'mesa' pode denotar um objeto que geralmente consiste em uma superfície plana, apoiada em 'pernas' ou suportes, utilizada para colocar alimentos, objetos ou realizar atividades diversas e produzidas a partir de diferentes causas: material (do que é feita), eficiente (por quem é feita), formal (sua essência) e a final que subordina todas as outras (para que fim é feita). No entanto, podemos pensar no fato de que em diversas comunidades, como as indígenas, o conceito de 'mesa' pode ser completamente estranho e até mesmo desconhecido. Em outros termos, em comunidades indígenas, a palavra 'mesa' pode não ser compreendida, não encontrando, assim, sentido com sua cultura e tradições.

Por conseguinte, a compreensão das palavras é, em grande medida, situacional e contextual, dependentes que são de nossas experiências sensoriais do mundo que nos envolve e de nossas faculdades: sensação, imaginação, memória e inteligência. É por isso que, ao aprender um novo idioma ou interagir com pessoas de culturas distintas, é fundamental estar aberto a diferentes significados e compreensões, evitando assumir uma visão monocultural da linguagem visto que a empiria constitui um elemento capital, *conditio sine qua none*.

Existe uma dinâmica nas palavras e, conseqüentemente, na linguagem, que resulta em uma multiplicidade de interpretações e conotações para uma mesma palavra, dependendo do contexto em que é empregada. De modo mais direto, a utilização das palavras se relaciona com as experiências presentes nos contextos culturais e sociais em que o indivíduo se encontra.

Nas palavras de Aristóteles:

E, para comparar, nem a escrita é a mesma para todos, nem os sons pronunciados são os mesmos, embora sejam as **afecções da alma** – das quais esses são os sinais primeiros – **idênticas para todos**, e são precisamente **idênticos os objetos de que essas afecções são as imagens**.⁴²

⁴¹ CHIESA, Curzio. Symbole et signe dans le De Interpretatione. In: **Philosophie du Langage et Grammaire dans l'antiquité**. Bruxelas: Ousia, 1986, p. 207.

⁴² ARISTÓTELES. **Da Interpretação**. Tradução de José Veríssimo Teixeira da Mata. São Paulo. Editora Unesp, 2013, p. 3.

De modo a exemplificar a citação, será inserida uma imagem ilustrativa que reflete a compreensão de Aristóteles sobre as Afecções da alma.

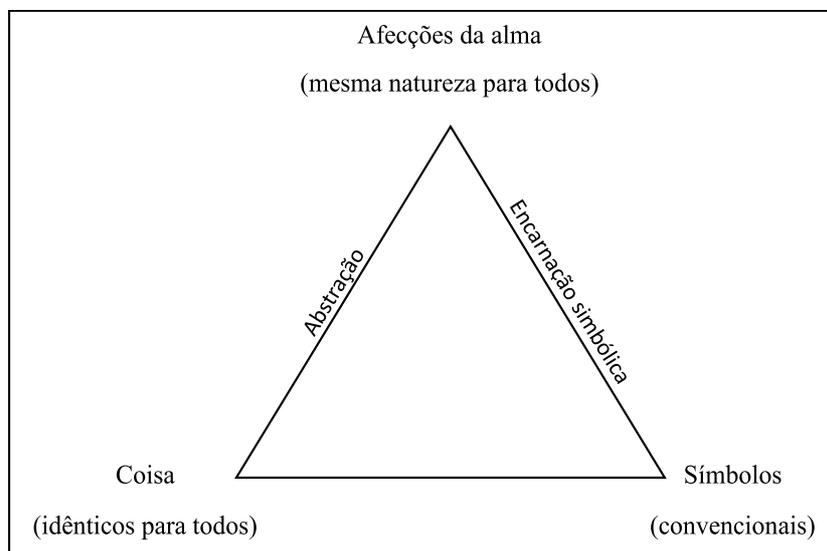


Imagem 2 – Afecções da alma. Torres. G. O. M. 2024 p. 30.

Aristóteles compreende o fato de que as palavras, escritas e sons podem não ter um significado intrínseco, mas são dependentes do contexto, ao passo que os estados mentais se assemelham às coisas que eles representam. Em outros termos, Aristóteles percebe a dinamicidade da linguagem na capacidade das palavras de adquirirem significados e ganhar conotações de acordo com a vivência e experiência do indivíduo. Neste sentido, a dinamicidade da linguagem reconhece os sentimentos e as nuances da comunicação humana, mediante a circunstância expressiva em que essa comunicabilidade é constituída.

Neste contexto, a obra *Da Interpretação* se inicia com algumas problemáticas a serem analisadas, indicando as discussões manifestas no capítulo II e adiante acerca do que é o nome, o verbo, a negação, a afirmação, a declaração e o discurso. Nas Palavras de Aristóteles de:

Os nomes e os verbos, por eles mesmos, parecem o pensamento sem composição ou separação, como homem [substância] ou branco [acidente de qualidade], quando não se anexa alguma coisa a eles. Pois, de qualquer modo, nem são falsos nem verdadeiros. E, com efeito, o bode-cervo significa alguma coisa, ainda que nem verdadeira nem falsa, se não se anexar a ela o ser ou o não ser, ou absolutamente, ou segundo o tempo. O nome é um som articulado e significativo, conforme convenção.⁴³

⁴³ARISTÓTELES. *Da Interpretação*. Tradução de José Veríssimo Teixeira da Mata. São Paulo. Editora Unesp, 2013, p. 3.

O nome ou o verbo, neste encaminhamento aristotélico, são situacionais e se relacionam com a circunstância, isto é, com a condição de tempo ou lugar. Nome ou verbo são sons significantes, conforme a sua convenção, porém não determinam significados separados, isto é, desconectados de seu contexto. Um nome ou um som falado é um significante, na medida em que nenhum nome é natural; ele se torna símbolo mediante a convenção que dele se faz. Por um lado, os nomes são resultados de acordo social e de utilização contextual; por outro lado, os nomes adquirem significados que nos permitem comunicar, interagir e chegar à compreensão de algo.⁴⁴ No entanto, notemos bem que no contexto semântico, onde deve ser introduzido o verbo ser (*einai*), o discurso torna-se apofântico, demonstrativo ou predicativo e, logo, suscetível de verdade e falsidade. Notemos outrossim, que na sua obra a *Poética*, Aristóteles aborda uma dimensão dos signos e da linguagem que não são suscetíveis de verdade e falsidade como por exemplo, a ordem, o pedido, a oração. Aristóteles diz: “exprime-se através da elocução em que há palavras raras, metáforas e muitas modificações da linguagem”.⁴⁵

Agostinho em sua obra *As Confissões* (399 d.C.), fará amplo emprego desta linguagem para falar de sua relação seus interlocutores, com Deus e consigo mesmo de elementos de sua biografia que serão suscetíveis de inspiração e comoção em direção à verdade. Esses elementos biográficos são apresentados de maneira poética e emocional com o propósito de inspirar. Desse modo, as expressões utilizadas por Agostinho são possibilitadoras de reflexão e introspecção.

Aristóteles afirma ademais:

A expressão ‘conforme convenção’ quer dizer que nada por natureza pertence aos nomes, mas vem a pertencer quando se torna símbolo, uma vez que mesmo os sons inarticulados, como os das feras, revelam algum significado, ainda que nenhum deles seja um nome.⁴⁶

Certamente, os sons inarticulados emitidos por animais expressam emoções, mas não comunicam informações específicas; de fato, as coisas só recebem nomes quando os seres humanos atribuem significados a esses sinais, transformando-os em símbolos para representar as coisas. O processo de nomeação representa a manifestação da conveniência social e cultural. Quando os seres humanos convencionam certos sinais sonoros, gestuais ou gráficos para representar conceitos, objetos ou fenômenos específicos, esses sinais se transformam em

⁴⁴ ALVES, J. **O conceito de significado no Peri Hermeneias de Aristóteles**. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, UFRGS, 2012, p. 43.

⁴⁵ ARISTÓTELES. **Poética**. Traduzido por Ana Maria Valente. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008.

⁴⁶ ARISTÓTELES. **Da Interpretação**. Tradução de José Veríssimo Teixeira da Mata. São Paulo. Editora Unesp, 2013, p. 5.

palavras, tornando-se símbolos que adquirem significados compartilhados dentro de uma comunidade linguística; essa comunicabilidade é perpetuada através da convenção.

Neste sentido, conforme Christiano Almeida argumenta em sua tese de doutoramento:

A convenção dos nomes não seria uma fonte de mal-entendidos ou de arbitrariedades, dado que estaria relacionada àquilo que lhe fornece estabilidade: as afecções da alma (não seria mais necessário postular a hipótese de um legislador dos nomes como responsável por dar alguma regra à qual os falantes deveriam seguir). Além disso, haveria na alma tanto o pensamento verdadeiro quanto o falso, e isso abarcaria a capacidade de dizer o falso. As afecções, por sua vez, não seriam duplicações das coisas existentes, como desejaria o proponente radical da hipótese naturalista, mas apenas manteria uma relação de semelhança com elementos a elas associados.⁴⁷

Percebe-se, deste modo, que Aristóteles concebe as palavras como símbolo, e por símbolo o filósofo entende a designação do pensamento, que não é necessariamente falso ou verdadeiro, mas que significa alguma coisa quando se une (*kataphasis* ou afirmação) ou se separa (*apophasis* ou negação) pelo verbo ser (*einai*) um sujeito (substância primeira- ou *ousia prôtè*) a um predicado acidental (as 9 outras categorias) ou essencial (*ousia deuthera*) quando se trata de definir um ente a partir dos gêneros e das espécies. Em outros termos, símbolo:

Parece ser uma premissa **demonstrativa** (*apophantikè*) necessária ou provável: quando uma coisa está sendo, uma outra é, quando uma coisa está se tornando, uma outra se torna, anteriormente e posteriormente, este é o signo do advento ou do ser.⁴⁸

O valor da linguagem a ser comunicada não está necessariamente em sua veracidade intrínseca, mas sim em sua capacidade de significar acidentalmente ou essencialmente alguma coisa. Embora a linguagem através da expressão linguística constituída de signos verbais ou nominais possam ser usadas para expressar verdades ou falsidades, sua função fundamental é a de representar algo (*ti*) e de comunicá-lo em conceitos e ideias, que não prescindem de emoções. Neste sentido, as palavras são muito mais do que simples sons ou letras, elas constituem a língua, graças à expressão falada ou escrita dentro de um contexto semântico, significando as representações do pensamento humano, permitindo a compreensão intersubjetiva, ou seja, entre interlocutores distintos, vez que não temos acesso imediato à consciência do outro.

Avancemos para concepção de signo, nas palavras do especialista Olivier Boulnois:

O signo é esse que se apresenta aos sentidos ou ao intelecto, designa qualquer coisa a esse intelecto, já que não é todo signo que se oferece aos sentidos, como supõe a descrição vulgar do signo, mas que certamente se oferece ao

⁴⁷ ALMEIDA, C. P. **Linguagem e significação em Aristóteles e Wittgenstein**. Juiz de Fora. PPGL. 2022, p. 104.

⁴⁸ BOULNOIS. **Être et représentation**. Paris. Presses Universitaires de France. 1999, p. 19.

intelecto, conforme testemunho de Aristóteles: ele disse que as paixões da alma são os signos das coisas, aquelas paixões são suas disposições (*habitus*) e as formas (*species*) das coisas existem no intelecto. Elas se oferecem somente ao intelecto, de sorte que elas representam ao intelecto as coisas exteriores.⁴⁹

Constata-se que todo símbolo significa algo ou alguma coisa e, reciprocamente, toda coisa pode ser um símbolo. Um símbolo pode representar algo ao carregar consigo um significado atribuído a ele. Por exemplo, a bandeira nacional de um país é um símbolo que representa a identidade e a soberania desse país. Da mesma forma, qualquer coisa pode se tornar um símbolo quando é usada para representar algo mais amplo. Consideremos uma obra de arte contemporânea, que pode transcender a sua natureza objetiva e simbolizar algo mais profundo, indo além da simples representação de um objeto.

Neste contexto, percebe-se que a noção de símbolo em Aristóteles não se limita à validação que se possa fazer de ‘verdadeiro’ ou ‘falso’, na medida em que o signo estabelece, fundamentalmente, a dimensão da relação. De modo a exemplificar, pensemos em uma relação de A e B, na qual o conectivo estabelece a relação de significância que o A exerce sobre o B e vice-versa. Em outros termos, o núcleo, o centro e a intermediação que o conectivo ‘e’ desempenha denota o papel que o signo exerce no conhecimento, como elemento intermediário entre a palavra e a coisa.

Neste sentido, o último capítulo da obra *Da Interpretação* Aristóteles explora a centralidade das proposições e o ato de julgar, seja pela afirmação ou pela negação. Isso pode ser exemplificado pela proposição afirmativa de que “x é y” (Kataphasis-afirmação), em que a sua negação consiste em dizer que “Todo x não é y” (apophasis-negação). Seguindo a linha de raciocínio de Aristóteles, a proposição “Todo x é não-y” (aphairésis-privação). Neste percurso, faz-se necessário examinar qual juízo é verdadeiro e qual é falso: o juízo lógico-epistemológico da afirmação, da negação e da privação. O que é enfatizado por Aristóteles é a relação entre o pensamento e as formas proposicionais, uma vez que as proposições expressam o pensamento e as afirmações podem ser contrárias.

Nas palavras de Aristóteles:

Se, com efeito, os sons falados seguem o que está na mente, e nessa é contrário ao juízo que tem alguma coisa de contrário, por exemplo, “todo homem é justo” é contrário a “todo homem é injusto”, também nas afirmações com os sons falados deve acontecer o mesmo.⁵⁰

⁴⁹ BOULNOIS. *Être et représentation*. Paris. Presses Universitaires de France. 1999, p. 22.

⁵⁰ ARISTÓTELES. *Da Interpretação*. Tradução de José Veríssimo Teixeira da Mata. São Paulo. Editora Unesp, 2013, p. 45.

Percebe-se que existe na comunicação humana, por exemplo, através dos sons falados, uma verdade ou falsidade, que não são propriedades inerentes das palavras em si, mas sim uma relação que delas se estabelece. Neste sentido, uma afirmação pode ser verdadeira em um contexto específico e falsa em outro. Isso destaca a importância do contexto e da interpretação na compreensão das reivindicações feitas através das palavras. O que decorre desta constatação é o fato de que uma mesma proposição verdadeira pode também, dependendo do contexto, ser falsa. Essa constatação realça a importância de não apenas examinar as palavras utilizadas de modo aleatório, mas também o contexto em que são proferidas, para uma compreensão mais precisa do significado pretendido.

Percebe-se o que Aristóteles definiu na *Política*, a essência do ser humano como *Zôon logon ekhon*,⁵¹ isto é, o ser humano é um ser de linguagem e relacional. Na capacidade linguística reside o fundamento do discurso filosófico e, por conseguinte, da interpretação dos discursos. Na obra *Da interpretação*, a linguagem demonstra sua capacidade de referir-se ao que é, mostrando, assim, a sua possibilidade discursiva sobre as coisas. Em outros termos, as palavras enquanto símbolos convencionados por uma determinada comunidade, intermediam a comunicação que se desenvolve.

Este uso convencional das palavras é capaz de exercer organização, distinção e conhecimento sobre as coisas e situá-las no âmbito do compartilhamento, indo além da utilização arbitrária ou individual das palavras. O que decore desta perspectiva aristotélica é o aspecto intermediário das palavras e o seu núcleo relacional dos seres humanos serem uns com os outros na linguagem.

A partir da noção de Aristóteles de que o ser humano é um ser de linguagem, constata-se o fato de que a linguagem é o meio pelo qual expressamos nossos pensamentos, ideias e emoções, permitindo-nos compartilhar conhecimento, experiências e valores com os outros. É através da linguagem que podemos nos comunicar, colaborar, aprender e construir uma compreensão comum do mundo em que vivemos. Ademais, a tratativa da linguagem a partir de Aristóteles nos permite conceber o fato de que contextualmente o ser humano atribui significado aos objetos, eventos e conceitos do mundo, tornando possível discutir, debater e interpretar as coisas que nos cercam.

Outrossim, a concepção de linguagem enquanto algo intermediário constitui no modo em que o ser humano estabelece convenções sociais e se relaciona; mais precisamente, a noção

⁵¹ ARISTÓTELES. **A Política**. Tradução de Nestor Silveira Chaves. Rio de Janeiro. Editora Nova Fronteira, 2011, p. 17.

de linguagem em Aristóteles constitui em ser um núcleo relacional que permite ao ser humano estabelecer vínculos, construir identidades coletivas e desenvolver uma compreensão mútua.⁵²

Neste percurso, de conceber a linguagem como núcleo de comunicação que permite aos seres humanos compartilharem conhecimentos, experiências, sentimentos e ideias, a linguagem se torna o elo que intermedia a relação humana com o mundo, com o ‘outro’ e consigo mesmo. Por conseguinte, a concepção de símbolo, em Aristóteles, se direciona à concepção de linguagem convencional que atua como um meio de expressão e entendimento mútuo entre as pessoas, uma vez que: “O caráter simbólico, portanto, mantém relação estrita com a ideia de convenção”.⁵³

Os símbolos não se reduzem a elementos individuais ou abstratos que representam conceitos e objetos apenas do ponto de vista cognitivo, mas encontram correspondência no mundo real, isto é, do ponto de vista prático. Eles são convencionados pela sociedade através de acordos coletivos ao longo do tempo, adquirindo significados compartilhados e compreendidos por todos os membros de uma comunidade linguística. É por meio desses símbolos convencionais que as pessoas conseguem expressar seus pensamentos e, ao mesmo tempo, interpretar as mensagens de outros indivíduos.

Pode-se constatar o fato de que a teoria do conhecimento fundamentada na noção de símbolo se remete à convencionalidade que reconhece a importância da linguagem como base para a construção do conhecimento humano. Portanto, pensar, interpretar, compreender e conhecer o mundo é um meio de comunicar, de modo sistematizado, as palavras e experiências, proporcionando a organização do conhecimento adquirido pela e através da linguagem.

Em suma, a teoria da linguagem de Aristóteles a partir de sua obra *Peri Hermeneias* ou *Da Interpretação* é fundamentada na noção de símbolo e convencionalidade que reconhece o papel central da linguagem na relação entre os seres humanos e no compartilhamento do conhecimento. De modo mais direto, os símbolos linguísticos convencionais formam a base para a comunicação, expressão e interpretação do pensamento humano em sociedade. Embora se reconheça as limitações dos conceitos e sua utilização contextual, é inegável que a linguagem se coloca como faculdade ou potencialidade fundamental no processo relacional e de conhecimento humano.⁵⁴

⁵² ALVES, J. **O conceito de significado no Peri Hermeneias de Aristóteles**. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, UFRGS, 2012, p. 23.

⁵³ Cf. ALMEIDA, C. P. **Linguagem e significação em Aristóteles e Wittgenstein**. Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Linguística da Universidade Federal de Juiz de Fora. Juiz de Fora. PPGL. 2022, p. 117.

⁵⁴ Cf. ALDO DINUCCI. **Notas sobre a teoria aristotélica da linguagem**. Caderno UFS – Filosofia, 2009, p. 6.

De modo a concluir esse tópico, reiteramos que alguns elementos desse texto serão retomados na relação que será feita com Agostinho no capítulo 2, nota-se a condicionalidade das palavras de exercerem múltiplas funções, tais como declarar, anunciar e explicar; mais precisamente, das palavras adquirirem significado no entendimento humano, na medida em que elas articulam representações de conceitos, ideias e coisas do mundo real, isto é, as palavras articulam a dimensão cognitiva com a dimensão prática, permitindo que comuniquemos e que caminhemos em direção à compreensão das coisas e uns com os outros.

Neste contexto, observa-se que os signos linguísticos são expressos através da convencionalidade da linguagem, o que não significa que as expressões sejam estáticas ou fixadas no conceito. Antes disso, é importante notar que elas, as expressões, adquirem um papel social e cultural, na medida em que são reconhecidas como representações válidas. Essa convencionalidade é fundamental para que a comunicação seja efetiva e se reflita na linguagem como intermediação de expressão, interpretação, compreensão e, fundamentalmente, para que o conhecimento se realize.

I.3 - Entre as palavras e a verdade: implicações da retórica de Cícero

Após a abordagem da obra *Crático* de Platão, que trata da problemática da adequação dos nomes e da questão dos signos, e da obra *Da Interpretação* de Aristóteles, que aborda a questão do símbolo e da convencionalidade das palavras, temas que serão retomados e relacionados com Agostinho no capítulo 2, este tópico se dedicará à intermediação entre as palavras e a verdade, onde se destacam implicações da retórica de Marco Túlio Cícero (106-43 a. C).

Ao explorarmos essas implicações, a retórica emerge como meio de defesa e propagação da verdade. No ponto em que nos encontramos, também será discutida a questão dos signos e símbolos na dimensão dos sinais e sua relação com as palavras e com a designação da verdade. Desse modo, os sinais no exercício retórico infundem vitalidade e ressonância nas palavras proferidas.

Embora o que esteja em questão no presente trabalho não seja a defesa de um tratado retórico, na medida em não existe uma subordinação da verdade à técnica, isto é, o que está em discussão não é a manipulação das palavras através do uso e aplicação técnica, e, sim a exortação e o convite à sabedoria e a busca pela verdade, onde a retórica, em seu movimento dialético, é capaz de distinguir o ‘falso’ do ‘verdadeiro’. Mais diretamente: “É um fato, que

pela arte da retórica é possível persuadir o que é verdadeiro como o que é falso”.⁵⁵ Ademais, não nos esqueçamos, O Bispo de Hipona foi mestre de Oratória chegando a assumir a mais importante cátedra da disciplina no império romano tardio, a qual já não se encontrava em Roma, mas em Milão.

Neste sentido, a condição de possibilidade de as palavras serem utilizadas como meio de anúncio e defesa da verdade consiste no exercício filosófico. Por isso, a retórica abordada por Cícero pode ser percebida como um método, ou seja, como um caminho intermediário ao conhecimento, à sabedoria e à verdade, uma vez que a antropologia de Agostinho integra vontade ou amor e corporeidade à memória e ao intelecto. Da mesma forma, a retórica forense latina não se limita à referência das palavras, mas atua como um indício que indica a verdade da coisa em questão, conforme percebido no *De Inventione* (88 e 87 a.C.) de Cícero, que é considerado a abordagem mais antiga da retórica latina e que se perpetuou na história da filosofia trazendo consigo uma grande novidade: se a verdade pudesse se defender e persuadir por si própria, a retórica seria inútil.

Ora, ocorre, quase sempre o oposto, uma verdade expressa numa linguagem desprovida de eloquência pode facilmente ser refutada por uma expressão fundada em técnicas propriamente retóricas. Segue-se daí a distinção do homem disserto e do homem eloquente: o primeiro se exprime bem, no entanto, sem compromisso com a verdade, deseja apenas convencer; o segundo, o eloquente se exprime numa língua permeada de técnicas e ornamentos, mas visa a verdade. Nasce-se, então a famosa expressão latina para designá-lo: *vir bonus dicendi peritus* – homem bom, perito na arte de se falar. Esse leitmotiv foi retomado por Quintiliano em sua obra *Institutio Oratoria* e, sobretudo, por Agostinho que, após sua conversão à Filosofia e ao Cristianismo, se emprega grande parte de suas obras ao estudo da linguagem, como por exemplo, em suas obras: *De Magistro*, *De Doctrina Christiana*, *De Dialectica* que culmina de maneira pragmática em sua obra prima, *As Confissões*.

Retornemos ao *De inventione* de Marcus Tulio Cícero e vejamos como ele influenciou Agostinho. Essa obra é considerada de suma importância, tanto pelo pioneirismo quanto para os estudos posteriores de retórica. Nela, Cícero define *signum* e, posteriormente *sinalema* do seguinte modo:

O *sinalema* é algo que se apresenta aos sentidos e indica algo que parece ter nascido dele mesmo e que ou parece proceder, ou ser concomitante, ou

⁵⁵ AGOSTINHO. **A Doutrina Cristã**. Tradução de Nair de Assis Oliveira. São Paulo. Paulus, 2021, p. 208.

sucedê-lo e, no entanto, carece de um testemunho e uma confirmação mais contundente, como o sangue, a fuga, a palidez, a poeira e coisas semelhantes.⁵⁶

Reitera-se que a relação de *sinál* não se resume apenas às palavras, mas pode ser percebida em eventos, como a palidez da face, fumaça etc. Ao perceber e compreender esses sinais não verbais, somos capazes de interpretar e compreender uma situação, donde se desponha uma comunicação. Esse fato comunicativo evoca a sua verdade fática ou constatável. Da mesma forma, as palavras na retórica devem lançar lumes ao conhecimento verdadeiro das coisas. Conforme Cícero ilustra em *Academia Priora*: “[...] não só me move o desejo de encontrar a verdade, mas também em dizê-la”.⁵⁷

Desse modo, a verdade não é algo a ser retido, mas sim compartilhado, e o modo de efetivar o seu compartilhamento são as palavras. O importante é notar que existe, a partir de Cícero, uma relação indissolúvel entre retórica e verdade, em que a retórica não é um fim em si mesma, mas o meio para abordar a verdade. Nesse sentido, a retórica pode ser entendida à luz da noção de signo (conforme trabalhado nos tópicos anteriores) como intermediação, como meio capaz de remeter para a verdade das coisas. A retórica ou a noção de signo é capaz de mediar a compreensão entre conceitos e objetos, de atuar como um meio, de mediar a compreensão entre o comunicador e o receptor da mensagem, direcionando-a para a verdade em questão.

A importância da retórica está intrinsecamente ligada à possibilidade de realização da verdade na linguagem, isto é, a retórica se coloca como um meio de comunicação e compreensão da verdade. Desse modo, a retórica se coloca como método (um caminho) para enfrentar os desafios que se apresentam na busca pela verdade, conforme se pode observar na *Academia Priora*, em que Cícero adota uma abordagem de distinguir as teses, em busca daquela que possa ser considerada verdadeira.⁵⁸

A problemática que surge inicialmente é a seguinte: a verdade, por si mesma, não é capaz de se defender, então, como proceder na defesa da verdade? Parece que Cícero se direciona para retórica enquanto exercício filosófico capaz de ‘iluminar’ a verdade subjacente das coisas em questão. A capacidade das palavras em se desenvolverem em uma retórica representam as condições de possibilidade de postular a defesa da verdade, na medida em que

⁵⁶ CÍCERO. **De Inventione**. Tradução de Kabengele Ilunga. O Da Invenção, de Marco Túlio Cícero: tradução e estudo. São Paulo. USP, 2009, p. 71.

⁵⁷ CÍCERO, Marco Túlio. *Academia Priora*, In: **Textos Filosóficos**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, p. 141, 2012.

⁵⁸ CÍCERO, Marco Túlio. **De Officiis**, Trad. Ing. Walter Miller. London: William Heinemann. 1967, p. 175.

a retórica se coloca como um meio eficaz e capaz de remeter à verdade, tirando-a da obscuridade e do inacessível.

Diante do que foi introduzido, percebe-se que o exercício da retórica não pode ser reduzido a mero artifício para enfeitar a comunicação, mas consiste em ser um exercício capaz de defender a verdade em um mundo complexo e, por vezes, ambíguo. Além disso, na própria história da filosofia, é perceptível que os filósofos se envolvem em uma busca ativa pela verdade, construindo sistemas argumentativos que sustentam suas visões e perspectivas sobre o mundo. Nesse sentido, os filósofos elaboram argumentos persuasivos para defender suas posições (a verdade em questão). Desse modo, o exercício filosófico é, em última análise, um exercício retórico, na medida em que a estruturação lógica dos argumentos e a capacidade de antecipar objeções são elementos filosóficos que se unem para formar um todo coeso e distinto, pois o que está em questão para Cícero é a verdade/ a sabedoria em si.⁵⁹

Através desse exercício filosófico e retórico, os conceitos obscuros e abstratos são transformados em discursos que visam o esclarecimento, permitindo que a verdade seja explorada, debatida e compreendida de maneira mais profunda. Cícero não adota a postura de um simples orador retórico descompromissado com a verdade, mas aborda a verdade na posição de um filósofo compromissado e que vê na retórica a possibilidade de defesa da verdade. Em outros termos, Cícero expressa sua convicção de que a retórica não é meramente um conjunto de técnicas vazias destinadas a manipular a opinião pública; em vez disso, ele a vê como um meio que se conecta intrinsecamente à busca pela sabedoria.

O próprio Agostinho percebe essa postura de Cícero:

Era entre estes companheiros que eu, ainda de tenra idade estudava eloquência, na qual desejava salientar-me, com a intenção condenável e vã de saborear os prazeres da vaidade humana. Seguindo o programa do curso, cheguei ao livro de Cícero, cuja linguagem, mais do que o coração, quase todos louvam. Esse livro contém uma exortação ao estudo da filosofia. Chama-se *Hortênsio*. Ele mudou o alvo das minhas afeições e encaminhou para Vós, Senhor, as minhas preces transformando as minhas aspirações e desejos. Imediatamente se tornaram vis, a meus olhos, as vãs esperanças. Já ambicionava, com incrível ardor do coração, a Sabedoria imortal. Principiava a levantar-me para voltar para Vós.⁶⁰

A abordagem filosófica de Cícero em relação à retórica implica um compromisso com a reflexão crítica e a busca pela sabedoria. Isso significa que ele não se contenta em oferecer

⁵⁹ CÍCERO, Marco Túlio. *Hortensius*. In: **Textos Filosóficos**. tradução port. J. A. Segurado Campos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian. 2012, p. 48.

⁶⁰ AGOSTINHO. **Confissões**. Tradução de J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina. Petrópolis: Editora Vozes, 2009, p. 61.

fórmulas prontas para o sucesso retórico, mas sim incentivar os praticantes da retórica a se envolverem em um exercício intelectual que visa distinguir o ‘falso’ do ‘verdadeiro’. Neste sentido, as palavras são um meio de remeter à verdade, utilizadas por aqueles que tem um chamado nobre e a responsabilidade profunda que acompanha o amor pela sabedoria, visto que o exercício filosófico é, por excelência, proteger e promover a verdade, essa é a base sobre a qual o edifício do conhecimento se ergue.

Igualmente, a defesa da verdade se torna um exercício retórico, uma habilidade comunicativa que engloba tanto a arte do diálogo, conforme o método socrático, quanto a escrita constituída de argumentos bem estruturados. Ou ambas as possibilidades comunicativas, isto é, a escrita em modo de diálogo, que visa alcançar a verdade e a clareza.

Diante dessa perspectiva, as palavras adquirem um sentido profundo capaz de intermediar e impulsionar o fluxo de conhecimento. E, mais do que isso, as palavras atingem a sua magnitude ao se colocarem como núcleo de realização, anúncio e defesa da verdade. Dessa forma, elas adquirem a capacidade de convencer, permitindo que conceitos autênticos encontrem ressonância nas mentes e corações daqueles que as ouvem ou leem. Nas palavras de Fernanda Zucarelli em sua tese de doutoramento: “Se não houver paixão e intuição no orador, ele jamais será capaz de apaixonar o interlocutor”.⁶¹ A verdade da comunicação é eficaz na medida em que é impulsionada pela força interior (paixão) que é capaz de inspirar o público. Neste sentido, as palavras enquanto discurso se tornam uma experiência de forte impacto.

Desse modo, podemos pensar no exercício da oratória como um exercício de comunicação eficaz da mensagem verdadeira e da sabedoria que se tornam apreciadas, compreendidas e perpetuadas no entendimento do ouvinte, leitor ou intérprete. Neste percurso, é inegável que existem muitos e distintos elementos importantes na retórica; todavia, Cícero destaca a eloquência, visto que a retórica advém dela.

Na obra *De Oratore* Cícero considera que:

Uma vez que se dividiu todo o poder e faculdade do orador em cinco partes – dever, em primeiro lugar, encontrar [*inventio*] o que dizer; em seguida, arranjar e dispor [*dispositio*] o que se encontrou não apenas segundo uma ordem, mas também segundo sua importância, com discernimento; então, enfim, vesti-lo e orná-lo [*ornatio*] como o discurso; depois, conservá-lo na alma [*memoria*]; por último, atuar com dignidade e graça [*actio*] -, também conhecera e aprendera o seguinte: antes de entrarmos no assunto propriamente dito, deve-se inicialmente, cativar os ânimos dos ouvintes; em seguida, deve-se descrever o caso, depois, estabelecer a controvérsia, então provar aquilo

⁶¹ Cf. ZUCARELLI, Fernanda Elias. **Cícero em cena**: um estudo retórico-semiótico de as catilinárias. Tese (Doutorado) - Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Faculdade de Ciências e Letras (Campus de Araraquara), 2014, p. 43.

que pretendemos, em seguida, refutar o que se disse contra e, no fim do discurso, amplificar e aumentar os elementos a nosso favor e debilitar e enfraquecer os favoráveis ao adversário. Ouvira também o que se ensina acerca dos ornamentos do discurso propriamente dito: em primeiro lugar, preceitua-se que, no discurso, falemos de maneira pura e correta, em seguida, de modo claro e límpido, então ordenadamente, depois, de maneira adequada à dignidade dos temas e, por assim, dizer, decorosa; conhecera os preceitos de cada um dos temas. Além disso, notara que se emprega a arte sobretudo para os elementos que são sobretudo próprios da natureza [...] desse modo, não foi a eloquência que nasceu da arte, mas a arte da eloquência.⁶²

Percebe-se que Cícero, ao expor o que se denomina de arte retórica, não prescinde da atuação que o estilo textual exerce em sua clareza e objetividade, em conformidade com a temática abordada. Desse modo, a eloquência vai além da mera habilidade de falar bem; é a capacidade de anunciar ideias com clareza, capaz de cativar os ouvintes e influenciar suas ações e decisões. Neste sentido, o orador eloquente possui uma base sólida de conhecimento cultural, literário e histórico. Isso não apenas para enriquecer o discurso, mas também conferir legitimidade e confiança em suas palavras.

Outrossim, Cícero também diz que a melhor atividade do orador é a escrita:

A escrita é a melhor e mais importante realizadora e mestre do discurso; e não há insulto nisso; se a preparação e a reflexão superam o discurso improvisado e fortuito, é evidente que a escrita assídua e cuidadosa será superior a ela.⁶³

Neste sentido, pode-se inferir que a oratória emerge do exercício retórico quando o orador incorpora um conhecimento profundo, coeso, convincente e capaz de possibilitar que suas palavras sejam dotadas de autenticidade.

Sobre esse exercício oratório, Cícero diz:

Com efeito, ainda que alguém haja estabelecido que orador é aquele que é capaz apenas de falar copiosamente no tribunal ou nos julgamentos, ou ainda diante do povo ou no senado, é preciso que atribua e conceda muitas coisas ao orador assim definido, pois sem o estudo assíduo de todos os assuntos políticos, ou sem o conhecimento das leis, dos costumes, do direito, e sem compreender a natureza e o caráter dos homens, não é possível que fale de tais temas com habilidade e perícia. Ora, quanto àquele que tomou conhecimento destas coisas, sem as quais ninguém é capaz de observar corretamente sequer os pequenos detalhes, que conhecimento dos temas elevados poderá lhe faltar? Mas se pretendes que nada é próprio do orador senão falar ordenada, omada, copiosamente, eu me pergunto: como pode ele conseguir precisamente isso sem o conhecimento que não lhe concedeis? Pois não pode haver virtude do

⁶² CÍCERO. **Do orador**. Tradução de Adriano Scatolin, tese apresentada ao programa de Letras Clássicas do Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas da Faculdade de Filosofia. São Paulo. USP, 2009, p. 170.

⁶³ CÍCERO. **Do orador**. Tradução de Adriano Scatolin, tese apresentada ao programa de Letras Clássicas do Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas da Faculdade de Filosofia. São Paulo. USP, 2009, p. 171.

discurso a não ser aquele que virá a falar tenha apreendido os temas de que falará.⁶⁴

Desse modo, o verdadeiro orador não pode se limitar apenas a articular palavras de maneira elegante, desprovida de conteúdo, mas, antes, ele deve estar imerso na busca incansável pela sabedoria. Em outros termos, não é suficiente considerar o orador como alguém meramente fluente, mas sim como um estudioso comprometido com a compreensão contextual e holística do mundo que o cerca. Somente através desse compromisso e enfoque integrado, o orador pode alcançar a excelência no discurso e desempenhar influência.

Fernanda Zucarelli, ao abordar Cícero, diz: “No jogo retórico proposto pela teoria ciceroniana, o orador habilidoso deveria ser capaz de incitar e acalmar o ânimo de seu interlocutor conforme a necessidade discursiva”.⁶⁵ As palavras se tornam discursos que, além de simples palavras articuladas, se tornam símbolos capazes de levar o ouvinte ao estado de ânimo e à compreensão. O que desponta dessa perspectiva é o fato de que entre as palavras e a verdade das coisas existem os sinais que perfazem o exercício retórico, que não prescindem dos sentimentos e da persuasão, em que as palavras não apenas informam, mas também inspiram, incitam a reflexão e a busca constante pela sabedoria.

A partir de Cícero, observa-se que entre as palavras e a verdade subjacente às coisas emerge uma dimensão genuína, a saber, os sinais que configuram o exercício retórico. Os sinais aqui são mais do que apenas semântica; eles também remetem às escolhas de estilo, de expressão, às estratégias e à eloquência na argumentação que conferem profundidade e legitimidade às palavras enquanto discursos. Mais precisamente, os signos adquirem dimensão significativa capaz de levar o ouvinte à compreensão e ao entendimento da mensagem recebida. Por isso, o exercício retórico confere maestria à linguagem, que se coloca como meio de expressão da sabedoria ou da verdade. Como veremos mais adiante, tal concepção da retórica influenciará profundamente a função positiva que atribuirá Agostinho à linguagem e sua relação com a oratória concebida como eloquência.

Deste modo, contata-se o que Cícero diz em *De Inventione*, o fato de que o sinal traz representações de sentidos e de compreensão; e, igualmente, precisa de um testemunho escrito ou discursivo sólido e eloquente.⁶⁶ Por isso, o exercício retórico, como discorrido por Cícero, traz implicações entre as palavras que usamos e a verdade subjacente que procuramos

⁶⁴ CÍCERO. **Do orador**. Tradução de Adriano Scatolin, tese apresentada ao programa de Letras Clássicas do Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas da Faculdade de Filosofia. São Paulo. USP, 2009, p. 155 – 156.

⁶⁵ Cf. ZUCARELLI, Fernanda Elias. **Cícero em cena**: um estudo retórico-semiótico de As Catilinárias. PPGEL. São Paulo: UNESP. 2014, p. 143.

⁶⁶ Cf. CÍCERO. **De Inventione**. Tradução de Kabengele Ilunga. Em sua dissertação intitulada: O Da Invenção, de Marco Túlio Cícero: tradução e estudo. São Paulo. USP, 2009, p. 71-72.

transmitir. Desse modo, os signos no uso retórico se tornam elementos intrínsecos ao exercício do discurso, fazendo-o ir além do ‘literalismo’ das palavras, encontrando, assim, uma dimensão metafórica e de sentido, capaz de influenciar a percepção do ouvinte e o modo como a mensagem se repercute no entendimento.

Igualmente, as palavras, conforme abordada por Cícero, ganham dimensões vívidas, não se restringindo apenas ao âmbito intelectual, mas encontrando fecundidade prática. Isto é, as palavras não apenas transmitem informações, mas também atitudes e percepções, o que confluí em dizer que a retórica se torna uma arte vital não somente na comunicação eficaz, mas na vida de quem busca exercer a sabedoria e anunciar a verdade das coisas.

Neste sentido:

A base da eloquência, como das demais coisas, é o bom sentido. Efetivamente, tal como na vida, também nos discursos o mais difícil é ver o que lhe convém. Os gregos chamam a isto de *prepon*; nós o chamamos de “o conveniente”. [...] O orador deve mirar “o conveniente” (*decorum*), não apenas nas ideias, mas também nas palavras. Pois as pessoas em diferentes circunstâncias, diferentes posições, diferente prestígio social (*auctoritas*), diferentes idades; e os diferentes lugares, momentos e ouvintes não devem ser tratados com o mesmo tipo de palavras ou ideias.⁶⁷

Desse modo, o exercício retórico vai além da arte discursiva e se incorpora na prática de quem compreende a mensagem em questão. Assim como os filósofos aspiram pela sabedoria através da contemplação, questionamento, reflexão e transformação do mundo, o retórico busca a maestria na comunicação para efetivar a anunciação não apenas de informações, mas de significados capazes de trazer a compreensão profunda sobre algo e ‘iluminar’ a existência humana, na medida em que a retórica almeja lançar luz sobre as questões do mundo ao nosso redor.

Em síntese, buscou-se neste capítulo abordar a intermediação entre as palavras e a verdade, a partir das implicações da retórica de Marco Túlio Cícero que não se encontravam nem em Platão nem em Aristóteles. Neste contexto, percebeu-se que a retórica emerge como meio de busca pela sabedoria e anunciação da verdade. Neste percurso, diante da relação entre as palavras e a verdade os sinais empenharam um papel importante, na medida em que sinalizam as palavras para as coisas e podem trazer entendimento dessas coisas através das palavras discursadas ou proferidas. O capítulo a seguir irá retomar aspectos fundamentais das abordagens dos itens anteriores (1.1 e 1.2) e do presente item (1.3), donde se fará a relação com o pensamento de Agostinho.

⁶⁷ GONZÁLES, C. Hermenéutica y retórica en Gadamer: el círculo de la comprensión y la persuasión; in: **Revista de Estudios Sociales**, n. 44, 2012, p. 129.

II – PARTE

DA FINALIDADE DAS PALAVRAS À TEORIA DO CONHECIMENTO: ANÁLISE A PARTIR DA OBRA *DE MAGISTRO*

A obra *De Magistro* (389 d.C.) de Agostinho foi escrito em um contexto específico que remonta às circunstâncias após ele ter recebido o sacramento do batismo. Nesse período, Agostinho tomou a decisão de retornar à sua cidade natal, Tagaste, acompanhado por alguns amigos, com o propósito de se dedicar ao serviço de Deus. No que diz respeito ao contexto de composição desta obra, o biógrafo e amigo de Agostinho, Possídus, destaca esse momento e o situa:

Tendo recebido a graça do batismo, aprouve-lhe voltar a sua casa e a seus campos na África, com alguns de seus amigos e concidadãos, igualmente servos de Deus. Ali ficou por quase três anos. Renunciando a suas propriedades, porém, com seus amigos vivia para Deus em jejuns, orações e boas obras, meditando dia e noite na lei do Senhor (Cf. Sl 1,2). Transmitia aos outros, presentes e ausentes, por meio de palavras e livros, o que Deus lhe dava a conhecer refletia e orava.⁶⁸

A última proposição parece contradizer a tese central do *De Magistro* que nós pretendemos investigar. Fala-se, com efeito, de “transmissão a outros” do conhecimento de uma verdade enquanto dom do Princípio absoluto. Possídus enfatiza que essa transmissão da verdade pode ser realizada pela mediação oral e escrita (presentes e ausentes, ou seja, por signos orais e por signos escritos): antítese da tese que veremos ser defendida na obra *De Magistro*. Trata-se de uma tese mediatizada por Possídus um dos primeiros amigos de Agostinho quando este se converteu em Hipona, e posteriormente tornou-se bispo de Calama que escreveu uma biografia de Agostinho pouco depois da morte deste, expressando profunda admiração pelo mestre.⁶⁹

No entanto, ela demonstra de imediato o quanto o doutor de Hipona não pretende, de maneira alguma, negligenciar a função da linguagem e dos signos na transmissão do conhecimento, donde o interesse deste excerto.

Com efeito, a obra *De Magistro* se apresenta como um profundo diálogo entre Agostinho e seu filho Adeodato, focado num problema central da *filo-sofia*: a transmissão do conhecimento verdadeiro por signos orais e gráficos. Escrito de forma dialógica, nele Agostinho aborda temas fundamentais relacionados ao ato de ensinar e aprender, explorando nuances que

⁶⁸ POSSIDIUS, **Vita Augustini**. Tradução Monjas Beneditinas. SP: Paulus, 1997, p. 39.

⁶⁹ Cf; POSSIDIUS. **A vida de Santo Agostinho**. Trad. das Monjas beneditinas. São Paulo: Paulus, 1997.

permeiam a finalidade da fala e as diversas funções da linguagem quando o foco do discurso é a verdade. Igualmente, a obra se propõe a examinar com exatidão a função que desempenha a comunicação no processo da compreensão humana quanto à verdade.⁷⁰

A obra *De Magistro* pode ser dividida em três partes: a primeira parte aborda as relações entre significando (signo), significante (aquilo que dá sentido aos signos) e significado (a compreensão realizada pela mediação de signos expressos e ouvidos ou lidos por interlocutores), enfatizando mais sua função sintática na linguagem (a função que as palavras desempenham dentro da estrutura de uma sentença, como sujeito, predicado, objeto etc.) e a metalinguagem (a utilização da linguagem para falar da própria linguagem, explicando termos, gramática e o significado das palavras). Em suma, uma reflexão sobre a natureza da linguagem e sua relação com o conhecimento. A segunda parte aborda as relações das palavras com as coisas, ou seja, sua função semântica na linguagem. Por fim, a terceira parte trata da utilidade e dos limites das palavras, enfatizando a função pragmática da linguagem. Essa estruturação permite uma abordagem abrangente e aprofundada sobre a natureza e as funções da linguagem na comunicação humana.

Portanto, a obra se estrutura em abordar questões pungentes na filosofia e que tocam diretamente à teoria do conhecimento, a saber: a necessidade da linguagem, isto é, para que ela foi instituída e qual é a sua finalidade; as relações das palavras em suas funções sintáticas, isto é, a organização dos elementos linguísticos na formação de uma sentença; a função semântica da linguagem, isto é, a capacidade das palavras significarem algo, sejam ideias, sentimentos ou informações; o sentido pragmático da linguagem, isto é, os elementos filosóficos, sociais, culturais e situacionais envolvidos. De modo fundamental, a temática é encaminhada para a compreensão de que o conhecimento da verdade é uma iluminação interior, remetendo ao Mestre Interior, que transcende a relatividade do conhecimento, no processo de aprendizagem e na busca pela verdade do sujeito (sobre isso trataremos de modo mais preciso no terceiro capítulo).

Desse modo, diante do que foi brevemente introduzido, este tópico se propõe a analisar a relação entre linguagem e conhecimento na obra *De Magistro*, a fim de aprofundar a compreensão da concepção de signo delineada por Agostinho. Buscar-se-á não apenas compreender a linguagem como meio de comunicação, mas suas possibilidades e limites. É relevante destacar que a questão da linguagem assume um caráter filosófico genuíno, uma vez que a investigação sobre as palavras, seus significados, suas potencialidades e seus limites são

⁷⁰ RICCI, Angelo. Notas sobre o *De Magistro* de Santo Agostinho. *Veritas*. Volume I, 1956, p. 324.

aprofundados. Com efeito, será analisada a mútua e intrínseca relação entre as funções da linguagem — semântica, sintática e pragmática — no processo de construção do conhecimento e na busca pela verdade. Neste contexto, é importante ressaltar que as funções da linguagem serão analisadas separadamente apenas de modo didático, pois reitera-se que elas estão intrinsecamente interligadas.

II.1 - O significado do caráter dialógico na Obra *De Magistro*

A educação de Agostinho foi primordialmente filosófica e, por meio dela, também retórica. De fato, Agostinho absorve uma grande parte de sua erudição filosófica através de Cícero, renomado mestre da oratória latina.⁷¹ Para Agostinho, Cícero personifica a excelência da filosofia latina.⁷² É relevante ressaltar que a instrução na antiguidade se concentrava sobretudo no desenvolvimento gradual da habilidade de redigir, ler, refletir e discursar, isto é, em um exercício propriamente filosófico e, grande medida, de eloquência. De fato, a influência da retórica helenística não se restringia ao Império Romano, estendendo-se também à África romanizada na época de Agostinho.

A escolha de Agostinho pelo gênero literário do diálogo filosófico marcou profundamente suas primeiras obras. Este testemunho se evidencia nos chamados *Os Diálogos de Cassiciaco*, *Contra Acadêmicos*, *De Beata Vita e De ordine*, *Soliloquiorum libri*, *De immortalitate animae*, *De quantitate animae*, *De música* e *De Magistro*⁷³ — esta última obra é objeto direto de análise deste trabalho. Partindo de uma perspectiva propriamente filosófica, Agostinho adota o diálogo como uma metodologia de busca rigorosa pela verdade. Por isso, percebe-se que em suas obras o diálogo não é apenas um meio de comunicação entre personagens fictícios, mas sim um intercâmbio vivo através do qual ele próprio e seus interlocutores exploram conceitos, questionam premissas e buscam respostas fundamentadas. Desse modo, o diálogo não foi meramente um gênero literário para Agostinho, nem foi apenas

⁷¹ Cf Bruno D'andrea. **Modalidades del diálogo en San Agustín**, 2021, p. 8. Artigo disponível em: <http://hdl.handle.net/11531/78622>. Acessado em: 05 de março de 2024.

⁷² Cf Bruno D'andrea. **Modalidades del diálogo en San Agustín**, 2021, p. 6. Artigo disponível em: <http://hdl.handle.net/11531/78622>. Acessado em: 05 de março de 2024.

⁷³ Cf Bruno D'andrea. **Modalidades del diálogo en San Agustín**, 2021, p. 9. Artigo disponível em: <http://hdl.handle.net/11531/78622>. Acessado em: 05 de março de 2024.

uma estratégia para alcançar sucessos em sua jornada clerical, mas consiste em ser um caminho de busca pela verdade.⁷⁴

Podemos dizer no âmbito específico do diálogo, em seu movimento dialético, que Agostinho foi profundamente influenciado (através de uma herança filosófica) por dois eminentes modelos de diálogo filosófico, a saber, Platão e Cícero.⁷⁵ Ambos permitiram-lhe amalgamar dois princípios que ele jamais abdicaria: a postura dialógica e a busca pela verdade.⁷⁶ Importa recordar que tanto Platão quanto Cícero se opunham à prática da retórica desvinculada da busca pela verdade, uma posição contrária àquela defendida pela maior parte da sofística. Agostinho compreendeu que, por trás da forma literária do diálogo que esses destacados filósofos souberam desenvolver, residia um propósito filosófico. Isso o cativava a seguir os passos delineados por eles, especialmente após a leitura do *Hortensius* de Cícero.⁷⁷

No que diz respeito a obra *De Magistro*, podemos entender mais claramente as razões por trás de sua escolha do diálogo como método/caminho para explorar a busca pela verdade. Nesta obra, Agostinho e seu filho Adeodato dialogam com o propósito de analisar a natureza do conhecimento e o fundamento da verdade. Ao longo do diálogo, Agostinho e Adeodato não se contentam com respostas superficiais ou dogmáticas; pelo contrário, eles buscam uma compreensão profunda e fundamentada — existe, por tanto, uma atitude propriamente filosófica de “amor pela sabedoria”. Cada afirmação é submetida a uma rigorosa análise, e cada conceito é minuciosamente explorado. Isso pode ser percebido no início da obra quando Agostinho questiona Adeodato: “Que coisa te parece que queremos obter quando falamos?”⁷⁸ No desenvolvimento da obra, quando Agostinho pergunta: “Quem ensina o que é ensinar, o faz significando ou de outra forma?”⁷⁹ No encaminhamento para o encerramento da obra, quando Agostinho interpela: “E quem é assim tão estultamente curioso que mande seu filho à escola para que ele aprenda o que o professor pensa?”⁸⁰ Ou seja, na obra como um todo o aspecto do diálogo e a busca pela verdade se evidencia.

⁷⁴ Cf Bruno D’andrea. **Modalidades del diálogo en San Agustín**, 2021, p. 6. Artigo disponível em: <http://hdl.handle.net/11531/78622>. Acessado em: 05 de março de 2024.

⁷⁵ Por isso, foi fundamental abordar esses autores e situá-los no capítulo anterior. Ao abordar suas contribuições e contextos, buscou-se proporcionar uma base sólida para a compreensão dos conceitos que estamos desenvolvendo, como diálogo e verdade.

⁷⁶ Cf Bruno D’andrea, no artigo **Modalidades del diálogo en San Agustín**, 2021, p. 6. Apud M. CARMEN DOLBY MÚGICA. In: **Anuário Filosófico**, 2001, pp. 555-564. Artigo disponível em: <http://hdl.handle.net/11531/78622>. Acessado em: 05 de março de 2024.

⁷⁷ GILSON, E. **Introdução ao estudo de Santo Agostinho**. Trad. Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. São Paulo: Discurso Editorial; Paulus, 2006, p. 17.

⁷⁸ AGOSTINHO. **De Magistro**. Tradução de Bento Silva Santos. Petrópolis: Vozes, 2009, p.73.

⁷⁹ AGOSTINHO. **De Magistro**. Tradução de Bento Silva Santos. Petrópolis: Vozes, 2009, p.133.

⁸⁰ AGOSTINHO. **De Magistro**. Tradução de Bento Silva Santos. Petrópolis: Vozes, 2009, p.157.

Em *De Magistro*, o diálogo se desenvolve como uma busca dinâmica pela verdade, em que as ideias são examinadas, desafiadas e aprimoradas ao longo do caminho. Portanto, o diálogo não é apenas um recurso para transmitir informações, mas sim um caminho possibilitador para o pensamento crítico e para fundamentação daquilo que é verdadeiro. Por conseguinte, é-nos apontado que a verdade não é algo que possa ser simplesmente aceito de forma passiva, mas sim constantemente questionada, explorada e compreendida progressivamente através da reflexão cuidadosa.

A postura de amor pela sabedoria como exercício dialógico pode ser percebida nas palavras de Hadot, que considera esse exercício dialógico como um exercício espiritual:

A palavra *philo-sophia*, ‘amor pela sabedoria’, bastava, aos olhos antigos, para exprimir essa concepção de filosofia. Platão, no *Banquete* havia mostrado que Sócrates, figura do filósofo, podia ser identificado a Eros, filho de Poros (expediente) e de Penia (pobreza). Ele estava privado da sabedoria, mas sabia buscá-lo. A filosofia parecia assim um exercício do pensamento, da vontade, de todo o ser, para tentar chegar a um estado, a sabedoria, que era, aliás, quase inacessível ao homem. A filosofia era um método de progresso espiritual que exigia uma conversão radical, uma transformação radical da maneira de ser. Maneira de viver, a filosofia o era então o esforço, no seu exercício, para alcançar a sabedoria, mas também era um objetivo, a própria sabedoria, pois a sabedoria não faz somente que possamos conhecer, mas faz ‘ser’ diferentemente.⁸¹

Essa citação remete à essência da filosofia como uma busca profunda, impulsionada pelo amor à sabedoria. Nesse sentido, a própria palavra *philosophia* reflete a busca constante pela compreensão mais profunda da existência e da verdade. Essa abordagem coloca a filosofia como um caminho para a transformação pessoal e espiritual, um processo de desenvolvimento contínuo que busca não apenas conhecimento, mas também sabedoria prática para viver uma vida mais plena e significativa. Igualmente, percebe-se desde o início da obra *De Magistro* que a busca pela verdade acontece no caminho do diálogo, que é ponderado e refletido através de questionamentos sobre os diversos aspectos do conhecimento humano, em especial sobre a natureza do conhecimento e as funções que a linguagem desempenha no processo de ensino e aprendizagem. Por isso, seguindo a análise de Brian Stock, os motivos que influenciaram Agostinho a optar pelo diálogo é a escolha de um caminho eficaz para investigação da verdade.⁸²

Mais diretamente:

⁸¹ HADOT, Pierre. **Exercícios Espirituais e Filosofia Antiga**. Tradução de Flavio Fontinelle Loque & Loraine Oliveira. São Paulo, 2014, p. 263.

⁸² Cf. B. STOCK. **Augustine’s Inner Dialogue: The Philosophical Soliloquy in Antiquity**, Cambridge 2010, p. 38.

Agostinho, de fato, entende a filosofia como algo a ser comunicado aos outros, no sendo um bem privado, mas comum a todos, seja porque em uma comunidade de amigos, que põem em comum todos os bens, o primeiro a chegar ao conhecimento da verdade ajudará os outros a conhecê-la. (...) Este modo de conceber a filosofia como uma busca de várias pessoas, associadas pelo comum interesse pela verdade, encontra sua máxima expressão natural no diálogo.⁸³

Percebe-se que Agostinho reconhece a importância da comunidade na busca pelo conhecimento. Ele entende que, em uma comunidade ou intercâmbios de interlocutores que compartilham conhecimento é possível despertar a busca pela verdade. Essa ideia reflete o compromisso de Agostinho com a verdade. Assim, percebe-se em *De Magistro* que o diálogo proporciona a reflexão de perspectivas e de argumentos que são debatidos e dissipados. De modo fundamental, o diálogo é um ato de amor pela sabedoria; por tanto, um ato filosófico. Nesse sentido, o diálogo é uma manifestação do desejo humano fundamental de compreender e ser compreendido, de conhecer e ser conhecido. É um convite para sair de si mesmo, abrir-se ao outro e ao mundo; é buscar juntos a verdade.

Embora *De Magistro* se apresente como um diálogo entre pai e filho, sua significância transcende essa dinâmica familiar; o cerne deste trabalho reside na relação entre um mestre e um discípulo.⁸⁴ Para Agostinho, o diálogo também demonstra um certo otimismo quanto à capacidade humana de progredir no conhecimento intelectual em busca da verdade. Esse otimismo é alimentado pela convicção de Agostinho de que a verdade é acessível àqueles que a buscam sinceramente.⁸⁵ Assim, podemos pensar que: “Na educação baseada no diálogo, quem fala ensina e quem ouve aprende; e como aqueles que dialogam falam em um determinado momento e no outro ouvem, isso significa dizer que todos aqueles que dialogam aprendem e ensinam”.⁸⁶

Outrossim, percebe-se que o diálogo é um profícuo método filosófico e, fundamentalmente, manifestação de uma busca conjunta pela verdade. No *De Magistro*, enfatiza-se a importância do diálogo como prática filosófica, na medida em que se estabelece uma comunicação entre Agostinho e Adeodato, permitindo que ambos expressem suas ideias, questionamentos e reflexões, estabelecendo, assim, um intercâmbio significativo. O diálogo torna-se, então, um espaço em que as perspectivas individuais são compartilhadas e

⁸³ Cf. N. CIPRIANI. *Os Diálogos em Santo Agostinho*. Editorial Agustiniiana, Madri 2017, p. 83.

⁸⁴ SANTOS, J. T. C. *Da linguagem agostiniana*: em busca do Mestre Interior. Covilhã: LUSOSOFIA, 2010, p. 5.

⁸⁵ Cf. B. Stock, *Augustine's Inner Dialogue*. The Philosophical Soliloquy in Antiquity, Cambridge 2010.

⁸⁶ PINTO, Ana Kelly Ferreira Souto; VICENTE, José João Neves Barbosa. Comentários introdutórios sobre os aspectos pedagógicos do pensamento de Santo Agostinho. In : *KÍNESIS* (MARÍLIA), v. 13, 2021, p. 1-12.

confrontadas, contribuindo para uma compreensão mais profunda e abrangente sobre a natureza do conhecimento e sobre a própria linguagem.⁸⁷

Nesse contexto, a teoria da iluminação visa a evitar que o diálogo se transforme em mero solipsismo, pois há um “terceiro elemento”: o mestre interior, que ilumina o íntimo do ser humano e eleva a razão para além de suas capacidades naturais.⁸⁸ É essa iluminação que permite ao indivíduo transcender suas limitações e alcançar uma compreensão mais profunda da verdade (esse tema será retomado no terceiro capítulo). Ao reconhecer a presença desse mestre interior, Agostinho sugere que o diálogo não é apenas uma troca de ideias entre seres humanos, mas também um encontro com a sabedoria divina que reside dentro de cada um de nós.

Nas palavras de Agostinho:

Ora, a cerca de todas as coisas que compreendemos, não consultamos aquele que nos grita (*personat*) do exterior, mas a Verdade que dirige interiormente a nossa alma, talvez porque as palavras nos convidaram a consultá-la. Ensina-nos, porém, aquele que é consultado, do qual se diz que habita no homem interior (Ef 3,16), Cristo, isto é, o poder imutável de Deus e a eterna sabedoria (1Cor 1,24).⁸⁹

Essa passagem reflete a ênfase de Agostinho na Verdade fundamentada no mestre interior, que é Cristo, que habita dentro de cada indivíduo. Assim, Agostinho argumenta que, quando buscamos compreender as coisas, não devemos recorrer apenas às palavras externas, mas sim à verdade que reside no âmago de nossa alma. Destarte, a Verdade diz respeito à comunhão com o divino dentro de nós, e não se fundamenta em fontes externas. Portanto, é em nosso interior que encontramos a orientação e o entendimento eficaz para encontrar a Verdade, que é iluminada pela presença de Cristo em nossas almas.

Neste percurso, podemos citar o *Sermão* 288 de Agostinho, em que ele busca explorar os conceitos *uox* e *uerbum* e as suas funções desempenhadas no discurso interior e na compreensão do *verbum in corde* a palavra pronunciada no pensamento (*cogitatio*), isto é, no interior humano. Por isso, o *verbum interius* (verbo interior) fundamenta o significado mais profundo e respalda a Verdade, ele se remete ao âmago do interior, à memória e reside no entendimento, transcendendo a capacidade linguística e suas variações externas.

No *Sermão* 288, Agostinho diz:

⁸⁷ Cf. C. Gilian. Can we talk? Augustine and the possibility of dialogue. In: **The End of Dialogue in Antiquity**. Cambridge University Press, Cambridge 2008, p. 117-134.

⁸⁸ Cf. Bruno D'andrea. **Modalidades del diálogo en San Agustín**, 2021, p. 13. Artigo disponível em: <http://hdl.handle.net/11531/78622>. Acessado em: 05 de março de 2024.

⁸⁹ AGOSTINHO. **De Magistro**. Tradução de Bento Silva Santos. Petrópolis: Vozes, 2009, p. 148-149.

O *uerbum* significa uma grande quantidade de coisas e sem uma *uox*. A *uox* vazia é sem *uerbum*. Ofereçamos a razão e expliquemos, se nós pudermos, o que propusemos. Eis que você quis dizer algo: isto que você quer dizer já foi concebido no coração. É conservado na memória, disposto na vontade e vive no entendimento. Além disso, isto que você quer dizer não é de nenhuma língua. A própria coisa, que você quer dizer, que foi concebida no coração, não é de nenhuma língua: nem grega, nem latina, nem púnica, nem hebraica, nem de algum outro povo. A coisa está concebida apenas no coração, pronta para sair. Como eu disse, portanto, a coisa é um certo algo, um significado [*sententia quaedam*], um pensamento concebido no coração [*ratio corde concepta*], pronta para sair, para que se introduza no que está ouvindo. Então, assim como a coisa conhecida para este está no coração deste, é um *uerbum* já conhecido para o que vai dizer, não é ainda para o que vai ouvir. Eis, portanto, um *uerbum* já formado, já íntegro, que permanece no coração. Ele procura sair, para que seja dito para o ouvinte. Está atento aquele que concebeu o *uerbum* que diz e tem conhecido para si o *uerbum* no seu coração, está atento para quem está prestes a dizer.⁹⁰

Podemos perceber que o *uerbum* é o conceito, a ideia ou o significado por trás das palavras que queremos expressar; é o que queremos dizer. A *uox* é a voz, o som, ou seja, as palavras que utilizamos para expressar esse conceito. Sem o *uerbum*, as palavras seriam vazias, sem significado real. Da mesma forma, a *uox* sem o *uerbum* seria apenas som, sem sentido. O fundamental é perceber que o *uerbum* reside dentro de nós, no nosso coração. Ou seja, habita nos nossos memórias e entendimento; ele não pertence a nenhuma língua específica; é uma estrutura/ideia universal. Por conseguinte, quando expressamos o que queremos dizer, transformamos o *uerbum* em palavras (*uox*) para que o outro possa compreender; para o falante, o *uerbum* já está claro em seu coração, mas para o ouvinte, ainda não foi expresso.

Diante desse entendimento, podemos perceber que a abordagem em *De Magistro* busca entender as motivações por trás do ato de falar, questionando o que as pessoas almejam alcançar quando se expressam verbalmente.⁹¹ Isso se relaciona com a ideia apresentada anteriormente sobre o *uerbum* e a *uox*, em que Agostinho discute a relação entre o conceito interior da palavra (*uerbum*) e sua expressão verbal (*uox*). Quando Adeodato responde que o propósito ao falar é ensinar ou aprender, ele destaca a intenção educativa e instrutiva da comunicação.⁹² Isso se relaciona à discussão sobre como o *uerbum* habita no coração, com a intenção de ser comunicado e compreendido pelo ouvinte. Do mesmo modo, o falante, ao expressar suas palavras, busca transmitir um significado, um conceito, com a intenção de ensinar algo ao interlocutor.

⁹⁰ AGOSTINHO. **Sermones sobre los mártires** (*Sermones* 273-338). Edición bilingüe. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1984, Sermão 288, 3.

⁹¹ AGOSTINHO. **De Magistro**. Tradução de Bento Silva Santos. Petrópolis: Vozes, 2009, p.73.

⁹² *Ibidem*.

Nesse contexto, a análise dos signos emerge como uma reflexão intrínseca no diálogo em *De Magistro*, especialmente quando consideramos o processo de ensino e aprendizagem e a dinâmica de ensinar e recordar (*recordari*). Para uma compressão mais aprofundada dessa questão, será inserido um novo tópico: a dimensão semântica da linguagem, reiterando que as divisões das funções da linguagem serão feitas apenas de modo didático, pois estão intrinsecamente relacionadas.

II.2 - A dimensão semântica da linguagem no âmbito da Teoria do Conhecimento em *De Magistro*

Neste tópico, buscaremos direcionar nossa investigação da obra em questão para a teoria do conhecimento e sua relação com a dimensão semântica da linguagem,⁹³ isto é, direcionaremos nosso olhar para o modo como Agostinho situa o problema: *Quid tibi videmur efficere velle, cum loquimur?* (Que coisa te parece que queremos quando falamos)⁹⁴ e o encaminhamento que ele dará à questão.

Essa pergunta colocada por Agostinho no início do diálogo com seu filho Adeodato pode ser entendida do seguinte modo: que aspiração subjaz quando nos expressamos? Nesta indagação, o filósofo traz uma profunda reflexão sobre a função da comunicação; mais precisamente, sobre a finalidade das palavras. A pergunta de Agostinho “Que coisa te parece que queremos quando falamos?” sugere uma reflexão sobre os objetivos subjacentes às nossas interações verbais e como elas estão relacionadas à busca pela possibilidade ou não da transmissão da verdade.

Ademais, é importante notar que Agostinho coloca tal questão sobre o objetivo da comunicação, empregando o termo ‘vontade’. Nesse sentido, a vontade é mais importante do que o fazer, isto é, o que queremos fazer quando falamos? Falar e desejo de fazer algo caminham

⁹³ De modo direto, a semântica significa o fato de que as palavras não têm sentido fora de um contexto, elas adquirem sentido dentro de uma proposição. Em *De Magistro*, Agostinho define o que entende por semântica em geral, indicando que tudo o que significa algo pode ser denominado signo (2009, p. 95). Igualmente, em sua obra *A Doutrina Cristã*, Agostinho define do seguinte modo: “Tudo o que se emprega para significar alguma coisa além de si mesmo” (2002, p. 42). Desse modo, em síntese, semântica (significado e sua relação com o significante) é tudo aquilo que é usado para significar algo além de si mesmo dentro de um contexto. Essa compreensão se assemelha à de Aristóteles, conforme observado no primeiro capítulo; por isso, foi importante abordar Aristóteles anteriormente.

⁹⁴ AGOSTINHO. *De Magistro*. Tradução de Bento Silva Santos. Petrópolis: Vozes, 2009, p. 73.

juntos. No desenvolvimento do diálogo, percebe-se que é a busca pela possibilidade ou não de transmissão da verdade que dá significação às coisas. Para que isso se realize a vontade de investir a expressão de nossos pensamentos, a percepção de signos escritos ou audíveis remetendo aos pontos de vista de interlocutores e, através desse intercâmbio, avançar em direção a uma compreensão mais profunda da realidade. Porém, o que importa para Agostinho é a verdade. Então, o que move à vontade, enquanto desejo de verdade, é mais importante e fundamental do que o simplesmente falar; de modo mais preciso, a vontade reta visa dar sentido verdadeiro às coisas.

Nesse contexto, de modo preliminar, para entendermos a importância conceito *trivium* para a semântica, no livro *O Trivium: as artes liberais da lógica, da gramática e da retórica*, Irmã Miriam Joseph destaca a tríade que compões o *trivium*, a saber, a retórica, a gramática e dialética. Neste contexto, a autora menciona que o *trivium* funcionava como a educação medieval, ensinando as artes da palavra (*sermocinales*), a partir das quais é possível tratar os assuntos associados às coisas.⁹⁵ Igualmente, a autora menciona que a retórica diz respeito a “arte de comunicar”; a gramática diz respeito a “arte de inventar e combinar símbolos” e a dialética diz respeito a “arte de pensar” (contraposição de ideias que levam a outras ideias). Contudo, é importante enfatizar que essas instâncias estão correlacionadas.⁹⁶ Destarte, para Hugo de São Vítor (1096-1141), no *Didascálicon*, “a gramática é a ciência de falar sem erro. A lógica é a disputa aguda que distingue o verdadeiro do falso. A retórica é a disciplina para persuadir sobre tudo o que for conveniente”.⁹⁷ Em relação a compreensão sobre *trivium* na educação medieval, Émile Durkheim afirma que:

O *trivium* tinha por objetivo ensinar a própria mente, isto é, as leis às quais obedece ao pensar e expressar seu pensamento, e, reciprocamente, as regras às quais deve sujeitar-se para pensar e expressar-se corretamente. Tal é, com efeito, a meta da gramática, da retórica e da dialética. Esse triplo ensino é, pois, totalmente formal. Manipula unicamente as formas gerais do raciocínio, abstração feita de sua aplicação às coisas, ou com o que é ainda mais formal do que o pensamento, ou seja, a linguagem. ⁹⁸

Percebe-se que a citação aborda o propósito fundamental do *trivium*, que é educar a mente para compreender as leis que governam o pensamento e sua expressão. Nesse sentido, gramática, retórica e dialética (alguns autores menciona a lógica, conforme percebido em Hugo

⁹⁵ JOSEPH, Miriam. **O Trivium: as artes liberais da lógica, da gramática e da retórica**. São Paulo: Realizações, 2014, p. 26.

⁹⁶ Ibidem.

⁹⁷ HUGO DE SÃO VÍTOR, **Didascálicon**. Petrópolis, Vozes, 2001, 36.

⁹⁸ DURKHEIM, E. **A evolução pedagógica**. Porto Alegre: Artes Médicas, 1995, p.52.

de São Vitor) são disciplinas que visam orientar essas leis e regras, permitindo que indivíduos pensem e se expressem de maneira precisa e eficaz. Por isso, essa tríade representa, por excelência, um ato de educação (leia-se também um ato propriamente filosófico), focando nas estruturas gerais do raciocínio e na linguagem.

No desenvolvimento de seu livro *O Trivium*, Miriam Joseph aponta que as sete artes liberais diferem substancialmente das diversas artes ou ofícios utilitários (como carpintaria, alvenaria, vendas, impressão, edição, serviços bancários, direito, medicina ou cuidado espiritual) e das sete belas-artes (arquitetura, música instrumental, escultura, pintura, literatura, teatro e dança), uma vez que tanto as artes utilitárias quanto as belas-artes são atividades transitórias. Em contraste, a característica fundamental das artes liberais é que elas são atividades imanentes ou intransitivas. Na prática das artes liberais, a ação começa e termina no próprio agente, que é aperfeiçoado pelo exercício da ação.⁹⁹ Mais diretamente, no exercício das artes liberais, a ação de aprender e praticar começa e termina no próprio praticante. Esse processo de aprendizado não visa apenas um resultado externo, mas busca aperfeiçoamento de quem pratica.

No que diz respeito propriamente a Agostinho e a estrutura do *trivium*: retórica, dialética e gramática, o autor reconhece que cada uma dessas instâncias contribui para a efetividade e eficácia da comunicação do pensamento; por isso ele aborda as relações das palavras com as coisas e as funções da linguagem.¹⁰⁰ A gramática diz respeito à estrutura fundamental da linguagem, permitindo a construção correta de frases e a expressão adequada das ideias; sem um domínio adequado da gramática, a comunicação torna-se confusa e imprecisa. A dialética, com seu movimento de conservação e superação (tese e antítese), perfaz um processo que culmina em um ponto de chegada (síntese). Essa síntese, por sua vez, torna-se um novo ponto de partida para uma nova compreensão, buscando continuamente a verdade das coisas fundamentadas.

Neste percurso, é bom mencionar também o papel da lógica para o desenvolvimento e formulação de argumentos coerentes, na medida em que ela diz respeito as regras das conclusões, definições e classificações, funcionando como uma estrutura do conhecimento, podendo designá-lo como verdadeiro ou falso; mais precisamente, a lógica nos permite analisar e avaliar a validade dos argumentos, garantindo que nossas conclusões sejam bem fundamentadas. A retórica é a arte de comunicar não somente de maneira persuasiva, mas

⁹⁹ JOSEPH, Miriam. **O Trivium**: as artes liberais da lógica, da gramática e da retórica. São Paulo: Realizações, 2014, p. 27.

¹⁰⁰ AGOSTINHO. **De Magistro**. Tradução de Bento Silva Santos. Petrópolis: Vozes, 2009, p. 121.

eficaz. Enquanto a gramática e a lógica estabelecem as bases para o entendimento e a construção de argumentos, a retórica diz respeito à apresentação desses argumentos, ela é crucial para expressar o pensamento com clareza e tornar a ‘coisa mesma’ compreensível.

Nas palavras de Agostinho:

Ao aprender a retórica é para se servir dela na expressão do que se entendeu, mais do que para fazer compreender o que se ignora. No entanto, a lógica e a dialética que ensinam as regras das conclusões, definições e classificações são de ajuda poderosa para compreensão.¹⁰¹

Notemos a relação íntima que existe entre retórica e verdade. A retórica, chamada frequentemente por Agostinho de eloquência, necessita o empenho do intelecto e da vontade para que ao falar se tenha em vista a verdade e não uma simples persuasão.

Portanto, o *trivium*, ao integrar a gramática, a dialética e a retórica, possibilita uma abordagem crucial na teoria do conhecimento presente no pensamento de Agostinho, em que a expressão do pensamento clara e adequada (gramática), em um movimento dialogal de contraposição de ideias (dialética no sentido platônico do termo) são comunicadas de maneira eloquente e eficaz (retórica). Por isso, no *De Magistro*, é-nos enfatizada a importância de ter clareza sobre a intenção ao falar, isto é, a intencionalidade da fala: “o que queremos quando falamos”; igualmente, um dos aspectos centrais do diálogo na obra é a importância da intencionalidade na fala.¹⁰²

Ao considerar a intencionalidade da fala, Agostinho aponta que a comunicação não é apenas uma questão de transmitir informações numa interlocução. Em vez disso, a fala envolve um propósito mais profundo e consciente, em que o orador deve estar ciente de suas próprias intenções e dos objetivos que deseja alcançar ao se comunicar. Por exemplo, ao ensinar, a intenção deve ser a de esclarecer conceitos, inspirar pensamentos críticos ou transmitir valores éticos. No entanto, essa intenção deve ser clara e direcionadas pela vontade reta e alinhada com as palavras e o estilo de comunicação dialogal, utilizados para garantir que a mensagem seja compreendida da maneira desejada. A intencionalidade da fala, portanto, envolve a dimensão do *trivium*: gramática, dialética e retórica que são capazes de estruturar o que se deseja “indicar” de modo eficaz.

No que diz respeito à relação entre a função semântica da linguagem e a verdade, Agostinho, desde a sua juventude, manifestou um desejo de compreender a verdade sobre o

¹⁰¹ **A Doutrina Cristã**. Tradução de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 2021, p. 139.

¹⁰² AGOSTINHO. **De Magistro**. Tradução de Bento Silva Santos. Petrópolis: Vozes, 2009, p. 73.

mundo e sobre si mesmo.¹⁰³ Esse anseio pela verdade foi um tema central em sua vida e obra. Agostinho diz: “buscar a verdade com todo o esforço, julgo que não é leve nem supérfluo, mas importantíssimo e necessário”.¹⁰⁴ Ao afirmar que buscar a verdade não é algo leve ou supérfluo, mas sim importante e necessário, Agostinho está destacando a seriedade dessa busca, reconhecendo que a busca pela verdade exige esforço e dedicação. A postura de Agostinho em relação à verdade contrasta com a atitude cética e relativista.¹⁰⁵ Enquanto os pensamentos céticos da época enfatizavam a incerteza e a relatividade do conhecimento humano, Agostinho defendia a ideia de que a verdade era objetiva, alcançável e absoluta.

Pedro Calixto em seu artigo *Creatio numerorum, rerum est creatio: la reprise de l'henologie plotinienne dans la pensée Augustinienne de la creation* nos indica que na tradição latina medieval, o mundo é considerado uma expressão direta do princípio divino, ou seja, uma manifestação da Palavra de Deus. Assim, para compreender plenamente o significado dessa manifestação, é importante entender o simbolismo presente nela, através do qual o Criador se revela. O ser humano, sendo parte dessa criação, compartilha da mesma estrutura relacional dos sinais. Nesse contexto, uma metáfora comum é pensar no mundo como um livro uma expressão de *Verbum Dei*, que por sua vez é um signo que nos direciona para algo além de nós mesmos, algo que não podemos compreender totalmente. No entanto, não basta considerar o mundo como uma manifestação divina; é necessário também ter as chaves para sua interpretação. Considerando a importância do mundo como um signo e a limitação do nosso conhecimento sobre o Criador, o desafio da filosofia é explorar a estrutura interna desse simbolismo, a fim de compreender como ele nos aponta para o princípio divino e, por conseguinte à Verdade. Assim, o ato de falar implica numa criação de significações onde os números sensíveis, presentificadores, recordáveis, e examinadores ou racionais.¹⁰⁶

No que diz respeito ao aspecto semântico, podemos pensar: Quando dizemos que “o sol está brilhando”, não estamos apenas comunicando um fato meteorológico; estamos evocando uma imagem vívida, que é percebida de modo fáctico do sol radiante no céu pelos números manifestados aqui pelos signos. É importante notar que cada palavra carrega consigo uma carga

¹⁰³ Essa relação foi destacada no primeiro capítulo, quando abordamos Cícero. Por isso, é justificada a nossa discussão sobre a relação entre linguagem e verdade no contexto de Cícero.

¹⁰⁴ AGOSTINHO. **Contra os acadêmicos**: diálogo em três livros. Trad. de Vieira de Almeida. Coimbra: Ed. Atlântida, 1957. 135 p.

¹⁰⁵ Agostinho, embora profundamente influenciado pelo platonismo em muitos aspectos de seu pensamento, não adota integralmente as concepções platônicas sobre a verdade. Enquanto Platão enfatizava a busca pela verdade através da contemplação das Formas ou Ideias eternas, Agostinho direcionava sua busca pela verdade para a revelação divina, relacionando-a com a fé cristã.

¹⁰⁶ Cf. CALIXTO, P. **Creatio numerorum, rerum est creatio**: la reprise de l'henologie plotinienne dans la pensée Augustinienne de la creation. In: Basífade Revista de Filosofia, Curitiba, v. 3, p. 155.

semântica única num determinado contexto, que é influenciada por nossas experiências, contextos culturais e associações pessoais. Nesse sentido, a reflexão semântica nos leva a explorar os diferentes níveis de significado na linguagem. Podemos distinguir entre o significado literal das palavras e o significado figurado (metafórico ou imaginativo) ou simbólico (imagens e símbolos que remetem a uma determinada coisa num contexto cultural e histórico) que elas podem adquirir em diferentes contextos. Por exemplo, a palavra “chuva” pode se referir literalmente à precipitação de água do céu, mas também pode ser usada metaforicamente para descrever uma inundação de emoções ou problemas. Porém, a problemática é mais profunda do que se parece, pois Agostinho está preocupado com o significado verdadeiro das coisas.

Ademais, ao analisar a relação das palavras com os nomes e, por conseguinte, da gramática com a semântica, Moacyr Novaes nos auxilia e diz:

Ao afirmar e argumentar por que “toda palavra é um nome”, Agostinho examina a pertinência de uma simples classificação gramatical, por quanto os nomes são uma classe, ao lado dos verbos, conjunções, advérbios etc. Se toda palavra é um nome, então a primeira consequência será tão somente constatar a falência “ao menos parcial” da gramática escolar. Agora tendo em conta que a tese é formulada e defendida no ambiente gramatical, será preciso ainda indagar qual o valor da gramática para a filosofia. Nossa questão, portanto, será considerar de que modo um tema escolar sobre as classes gramaticais (*partes orationes*) adquire dimensões especulativas.¹⁰⁷

Ao afirmar que “toda palavra é um nome”, Agostinho está questionando a validade da tradicional classificação gramatical, que separa as palavras em categorias como nomes, verbos, conjunções e advérbios. Se todas as palavras podem ser consideradas nomes, isso implica em uma crítica, pelo menos parcial, à estrutura gramatical ensinada nas escolas. No entanto, ao formular e defender essa tese dentro do contexto gramatical, surge a questão sobre o valor da gramática para a filosofia. Nesse sentido, a pergunta que surge é como um assunto escolar aparentemente simples, como as classes gramaticais, pode adquirir aspectos mais profundos e especulativos dentro da filosofia. Agostinho direciona a resposta para a função semântica da linguagem.

Nesse contexto, a linguagem não se reduz às análises de palavras,¹⁰⁸ mas implica uma análise de sua dimensão proposicional, ou seja, gramatical e se reverberam no que há de fundamental, a saber, a dimensão especulativa da linguagem, isto é, a função de significar. Esse

¹⁰⁷ NOVAES. **A razão em exercício**: estudos sobre a filosofia de Agostinho. São Paulo: Discurso Editorial, 2007, p. 34.

¹⁰⁸ CALIXTO, Pedro. **Santo Agostinho**: textos essenciais. Edição e comentário de Pedro Calixto. Petrópolis: Vozes, 2024, versão inédita.

movimento de significação que faz com que os nomes e palavras não se fechem em si, mas que se abram às apreensões e interpretações do interlocutor. Neste âmbito, Pedro Calixto nos auxilia:

Ora, o conceito de linguagem nos remete a faculdade de comunicar que, de veras, não é o próprio do homem. Essa potencialidade, que é a linguagem, se manifesta pela mediação de uma língua culturalmente determinada no tempo e no espaço, logo limitada e se manifesta igualmente por signos e sinais através de um ato de fala ou escrita. Em outras palavras, não há possibilidade de acesso imediato à consciência do outro. O signo é a única mediação entre intersubjetividades.¹⁰⁹

Percebe-se que o conceito de linguagem evoca a habilidade humana de comunicação adquirida de modo situado/contextual; mais precisamente, a capacidade linguística se manifesta através de uma língua culturalmente determinada. Igualmente, a linguagem se manifesta por meio de signos e símbolos em atos de fala ou escrita. Se, por um lado, não existe um acesso imediato à consciência do outro; por outro lado, o signo funciona como mediação possível entre intersubjetividades.

No âmbito da teoria do conhecimento e da compreensão mais aprofundada das coisas, o conceito de signos desempenha um papel fundamental. Nesse sentido, a contribuição de Agostinho à teoria dos signos assume um lugar de destaque. Isso pode ser percebido na obra *A Doutrina Cristã*, onde Agostinho oferece uma perspicaz definição:

Toda coisa que, além da impressão que produz em nossos sentidos, faz com que nos venha ao pensamento outra ideia distinta. Assim, por exemplo, quando vemos uma pegada, pensamos que foi impressa por animal. Ao ver fumaça, pensamos que embaixo deve haver fogo. Ao ouvir a voz de um ser animado, damos-nos conta do estado de seu ânimo. Quando soa a corneta, os soldados sabem se devem avançar, retirar-se ou fazer alguma outra manobra exigida pelo combate.¹¹⁰

Percebe-se que Agostinho reconhece que os seres humanos são naturalmente inclinados a associar impressões sensoriais às ideias ou conceitos distintos. Isso implica que, para Agostinho, a interpretação de signos desempenha um papel fundamental na formação de nosso conhecimento e compreensão. Por isso, Agostinho ilustra essa ideia com exemplos concretos, como ver uma pegada e inferir a presença de um animal, ou ouvir a voz de alguém e deduzir seu estado de espírito; esses são casos em que as sensações, mais intensamente, a visão e a

¹⁰⁹ CALIXTO, Pedro. **Santo Agostinho**: textos essenciais. Edição e comentário de Pedro Calixto. Petrópolis: Vozes, 2024, versão inédita.

¹¹⁰ AGOSTINHO. **A Doutrina Cristã**. Tradução de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 2021, p. 85.

audição percebem um signo, e a partir dele, um sentido ou significado interpretativo de algo ou alguém.

É importante notar que a concepção de signos não é vazia, mas traz consigo significados capazes de trazer representações de outras coisas para além de si mesma gerando uma experiência humana singular; permitindo-nos expressar de maneira mais precisa e detalhada que os sinais, os pensamentos, as emoções e as ideias que são, por muitas vezes, complexas. Portanto, ao explorar a teoria dos signos no pensamento de Agostinho, oportuniza-se a compreensão mais profunda de como a linguagem pode desempenhar uma função intermediária no processo de conhecimento.

Mais precisamente, nas palavras de Agostinho:

Com efeito, os signos são próprios ou figurados. São chamados próprios quando empregados para designar os objetos para os quais foram convencionados. Por exemplo, dizemos: boi, e relacionamos com o animal que todos os homens de língua latina denominam por esse nome. Os signos são figurados ou metafóricos, quando as mesmas coisas, que denominamos com seu termo próprio, são também tomadas para significar algo diferente. Por exemplo, dizemos: boi e por essa palavra entenderemos o animal que se costuma chamar por esse nome e, além disso, entenderemos que se alude ao pregador do evangelho, conforme o deu a entender a Escritura na interpretação do Apóstolo, que disse: “Não amordaçarás o boi que tritura o grão” (1 Cor 9,9).¹¹¹

Essa passagem ressalta a complexidade da linguagem e da interpretação, especialmente quando se trata da hermenêutica de textos religiosos é fundamental, sem leitura metafórica e alegórica, nós nos limitaríamos ao sentido literal, o que impede um homem de bom senso aceitar inúmeras passagens bíblicas. Aliás, a descoberta da leitura alegórica aplicada ao sentido das *Escrituras* - graças aos ensinamentos de Ambrósio de Milão - foi fundamental para a sua conversão ao Cristianismo. Ademais, a eloquência, tanto prezada por Agostinho em sua obra *A Doutrina Cristã*, seria impossível sem o emprego de metáforas. Assim sendo, na teoria da linguagem a metáfora desempenha um papel significativo na transmissão de ensinamentos e significados mais profundos, indo por vezes de encontro ao sentido puramente literal. Agostinho reconhece que os signos figurados podem carregar uma riqueza de significados simbólicos e espirituais, e ele defende a importância da interpretação cuidadosa e contextual desses signos para uma compreensão mais profunda das *Escrituras* ou da fé cristã, donde a importância de bem compreender o caráter semântico no *De Magistro*.

¹¹¹ AGOSTINHO. *A Doutrina Cristã*. Tradução de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 2021, p. 99.

Eis uma das razões pelas quais Emmanuel Bermon enfatiza a abordagem em *De Magistro*, sintetizando-a na proposição de que “todo signo significa alguma coisa”.¹¹² Nós acrescentaríamos: outra coisa tanto sentido literal, quanto no sentido metafórico. Os signos são intermediários do processo de entendimento, capazes de expressar significados além dos conceitos e da realidade imediata, mas sem a pretensão de negar a existência ou substancialidade inerentes ao conceito. De modo mais preciso, o conceito em si não é negado ou anulado, mas, antes, é produtivo dentro de um contexto semântico, isto é, o conceito se torna capaz de indicar associações das quais se reverberam na interpretação e compreensão humana.

É-nos apontado duas situações: a primeira refere-se ao sinal original, ou seja, à coisa mencionada em si mesma, e posteriormente ao sinal figurativo. Eis, então, a outra possibilidade de relações possíveis entre o signo e o referente. No caso do signo, em seu sentido figurado, o designado, conforme exemplificação do boi, adquirir significação de outro referente. Neste sentido, Agostinho diz: “os que leem a *Escritura* inconsideradamente enganam-se com as múltiplas obscuridades e ambiguidades, tomando um sentido por outro. Nem chegam a encontrar, em algumas passagens, alguma interpretação”.¹¹³ E, muitas vezes, um contrassenso pode romper com um princípio fundamental da leitura das *Escrituras*, a saber, a caridade (*Caritas*).

Nota-se que Agostinho percebe na linguagem a capacidade que ela tem de significar algo, indo além do escopo de transmissão de algo, mas também e sobretudo, proporcionar uma possibilidade propriamente humanizante de exegese ou possibilidade interpretativa das *Escrituras*, o que abre caminhos para o estudo da linguagem, da semiótica: a relação entre signo e conhecimento. Nesse contexto, Agostinho reafirma que as *Escrituras* continham muitos elementos metafóricos, em que as palavras poderiam conter significados para além de seus sentidos literais. Ele acreditava que compreender corretamente as *Escrituras* envolvia a habilidade de interpretar esses signos de maneira aprofundada, considerando seu contexto e os propósitos divinos subjacentes. Portanto, dos signos emergem possibilidades interpretativas à *Escritura*; a visão de Agostinho sobre a linguagem como um sistema de signos vai se delineando como o aspecto intermediário à compreensão e interpretação humana, não somente das *Escrituras*, mas também do conhecimento das coisas e do mundo.

Conforme Agostinho diz:

¹¹² BERMON, Emmanuel. Os prestígios do nada e a potência de Deus em Santo Agostinho. In: **Santo Agostinho Um Pensador Eternamente Contemporâneo**. / organização de Pedro Calixto e Cristiane Ayoub. São Paulo: Paulus, 2023, p. 60.

¹¹³ AGOSTINHO. **A Doutrina Cristã**. Tradução de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 2021, p. 89.

Ora, ao vibrar no ar, as palavras logo desaparecem, e não duram mais longamente que ressoarem. Para serem fixadas, então, foram instituídos os seus signos, por meio das letras. Assim, as palavras manifestam-se aos olhos não por elas próprias, mas pelos signos que lhe são próprios.¹¹⁴

Agostinho observa que as palavras faladas são fugazes e até mesmo efêmeras, uma vez que desaparecem logo que são pronunciadas (perdendo-se no ar). No entanto, para que as palavras sejam fixadas e possam ser transmitidas ao longo do tempo, os seres humanos utilizam-se dos signos escritos como meio capaz de compartilhar algo com alguém.

Igualmente, diante desse caminho dialógico, podemos enfatizar que na obra *De Magistro*, emerge uma investigação profundamente inspirada sobre a função semântica da linguagem e o encaminhamento da temática à teoria do conhecimento. As palavras não necessariamente ensinam; isto é, a relação não acontece apenas de fora para dentro (palavras que se direcionam ao interior do ser humano), mas parece existir uma atuação direta proveniente da interioridade no processo de conhecimento.¹¹⁵

Portanto, para Agostinho, a concepção de signo é delineada como o intermédio que conecta o conceito ou palavra com as ideias ou sentidos contextuais. Conseqüentemente, a linguagem mostra suas limitações, barreiras, limites e enclausuramento quando estratificados e fixados em conceitos que não podem mais dar conta do caráter polissêmico do signo. Malgrado tais limites, a linguagem, através da concepção de signo, mostra sua potencialidade representativa, capaz de ir além daquilo que se apresenta em sua imediatez. A capacidade representativa que o signo se torna um gesto indicativo para a coisa em questão, podendo, somente dessa maneira, tornar-se interpretativa e compreensiva em seu significado. Nesse processo explicativo e indicativo à coisa os signos desempenham um papel fundamental, delineando a abordagem semântica de Agostinho em direção à teoria do conhecimento, adquirindo novos impulsos que são percebidos até os dias de hoje.

Neste sentido, Cr. Negreiros A. Ayub e P. Calixto em seu recém-lançado livro, intitulado *Santo Agostinho: Um Pensador Eternamente Contemporâneo*, indicam na introdução que “Agostinho é definitivamente um pensador de teses filosóficas potentes o suficiente para causarem perplexidade aos mais diversos leitores”.¹¹⁶ Igualmente, Danilo Marcondes enfatiza no prefácio da obra *De Magistro*, publicação da Editora Vozes no ano de 2009, o fato de que tal obra de Agostinho representa na história da filosofia um grande marco contributivo nos

¹¹⁴ AGOSTINHO. **A Doutrina Cristã**. Tradução de Nair de Assis Oliveira, modificada. São Paulo: Paulus, 2021, p. 88.

¹¹⁵ AGOSTINHO. **De Magistro**. Tradução de Bento Silva Santos. Petrópolis: Vozes, 2009, p. 132

¹¹⁶ CALIXTO, Pedro. AYUB, Cristiane. **Santo Agostinho Um Pensador Eternamente Contemporâneo**. São Paulo: Paulus, 2023, p. 20.

estudos sobre a linguagem. Mais diretamente nas palavras de Marcondes a obra de Agostinho: “Ocupa um lugar de destaque por suas inovações no tratamento desse tema e por sua grande influência na tradição”.¹¹⁷

Fundamentalmente, em *De Magistro*, Agostinho define *signum* do seguinte modo: “denominamos ‘signos’ em geral todos aqueles que significam alguma coisa, entre os quais se encontram também [as] palavras.”¹¹⁸ e afirma também que toda “palavra é signo, mas nem todo signo é palavra”.¹¹⁹ No intuito de definir signo, Agostinho confere a seguinte definição na obra *A Doutrina Cristã*: “Acabo de denominar signo (*signum*) a tudo o que se emprega para significar alguma coisa além de si mesmo”.¹²⁰ O significado fundamental dessa definição é que Agostinho percebe que a comunicação humana é intrinsecamente baseada na capacidade de atribuir significado a coisas que, por si só, podem ser materiais ou físicas, mas que adquirem uma dimensão simbólica quando usadas como signos e isso faz com que essas coisas se repercutam no âmbito do entendimento. Essa concepção dos signos é crucial para sua abordagem à interpretação e compreensão da linguagem no âmbito do conhecimento. Portanto, Agostinho oportuniza a reflexão sobre como usamos uma variedade de signos, não apenas palavras, para comunicar, entender e interpretar o mundo ao nosso redor.

Para ilustrar tal tese Agostinho afirma:

Eis alguns exemplos: a letra X que se escreve em forma de cruz, tem valor entre os latinos (vale 10), outro distinto entre os gregos (vale 600). Isso não por sua própria natureza, mas pelo querer e consentimento dos que lhe assinalaram tal significado.¹²¹

Em última análise, Agostinho ressalta a influência da cultura na convenção e na atribuição de significados às coisas. Ele nos lembra que a interpretação da linguagem requer sensibilidade ao contexto e que os significados das coisas podem variar de acordo com as culturas das sociedades humanas.¹²² Desse modo, o aspecto de um signo está inextricavelmente ligado à convenção social e cultural que o situa. Por isso, a conexão entre signo e convenção é

¹¹⁷ Cf. AGOSTINHO. *De Magistro*. Tradução de Bento Silva Santos, introdução de Danilo Marcondes. Petrópolis: Vozes, 2009, p. 11.

¹¹⁸ AGOSTINHO. *De Magistro*. Tradução de Bento Silva Santos, modificada. Petrópolis: Vozes, 2009, p. 95.

¹¹⁹ Ibidem.

¹²⁰ AGOSTINHO. *A Doutrina Cristã*. Tradução de Nair de Assis Oliveira, modificada. São Paulo. Paulus, 2021, p. 42.

¹²¹ AGOSTINHO. *A Doutrina Cristã*. Tradução de Nair de Assis Oliveira. São Paulo. Paulus, 2021, p. 124.

¹²² Cf. ALMEIDA, C. P. *Linguagem e significação em Aristóteles e Wittgenstein*. Juiz de Fora. PPGL. 2022, p. 190.

fundamental para a compreensão da comunicação, uma vez que a interpretação depende do contexto e das convenções compartilhadas pela sociedade na qual são empregados.¹²³

Destarte, Agostinho não nega a instância convencional e contextual da língua; ele apenas não se restringe a ela. Agostinho percebe que esse modo contextual da língua indica a sua ‘imperfeição’, na medida em que a linguagem não pode ser fixada de modo substancial e aplicada de modo universalizante, mas deve-se reconhecer o contexto social em que as palavras e conceitos adquirem usabilidade e validade; no entanto, essa imprecisão da língua sua submissão ao contexto ou convencionalidade que dela se faz não é, necessariamente, uma perda. Essa imprecisão representa uma produtividade linguística, isto é, esse modo contextual da linguagem ser e se realizar numa língua mostra que ela não é estática e que malgrado suas limitações, constitui um elemento vivo que traz consigo um conjunto possível de significação e de informações, e é nesse contexto fluido que a linguagem mostra sua dinamicidade.

Igualmente, para Agostinho, a importância da semântica é percebida no âmbito da interioridade humana, pois ela oportuniza e atua como uma mediação para a evocação do conhecimento que reside no interior do sujeito (conforme veremos com mais ênfase no terceiro capítulo). Portanto, existe uma relação de interioridade e objetividade que ocorre em um movimento mútuo, mediado pela linguagem. A linguagem, em sua função semântica, não necessariamente transmite o conhecimento diretamente, mas opera como uma mediação capaz de remete às coisas.

II.3 – A mútua relação entre as funções da linguagem: da sintática à dimensão metalinguística

Após percorrermos o tópico anterior e perceber que o aspecto semântico da linguagem nos remete ao signo, que se refere ao elemento ou símbolo que representa algo além de si mesmo e que possui um significado atribuído, isto é, assinalar algo, dar a entender por sinais, significar algo. Igualmente, percebermos que Agostinho aborda o conceito de signos principalmente no contexto da comunicação, discutindo como as palavras (ou vocábulos) servem como signos que representam conceitos ou ideias, explorando como o processo de comunicação envolve a transmissão de significados por meio desses signos, destacando a

¹²³ Por isso, a importância de termos abordado Aristóteles no primeiro capítulo e percebermos a dinamicidade da linguagem na capacidade das palavras de adquirirem significados e ganharem conotações de acordo com a vivência e experiência do indivíduo. Neste sentido, a dinamicidade da linguagem reconhece os sentimentos e as nuances da comunicação humana, mediante a circunstância expressiva em que essa comunicabilidade é constituída.

importância da compreensão mútua entre o falante e o ouvinte para uma comunicação eficaz. Destarte, considerando a relação entre os signos linguísticos e a verdade, argumentando que a compreensão adequada dos signos é crucial para evocação e mediação do conhecimento verdadeiro. Nas palavras de Agostinho: “Signos significam as coisas que evocam significáveis”.¹²⁴ Agora, iremos nos direcionar para a função sintática da linguagem.

A sintaxe, conforme delineada no dicionário Houaiss da língua portuguesa, refere-se às “partes da gramática que estuda as palavras enquanto elementos que compõe uma frase, as suas relações de concordância, de subordinação e de ordem”¹²⁵; por conseguinte, refere-se às relações entre palavras empregadas para expressar as relações de ordenação entre objetos na cognição. Assim, uma análise etimológica revela que a origem da palavra está associada ao “arranjo” das palavras e suas relações com objetos. Destaca-se que, para além do conteúdo lexical e semântico dos vocábulos, a ordenação e estrutura sintática desses elementos também desempenham um papel crucial na determinação dos valores de verdade das proposições linguísticas.

No contexto do pensamento de Agostinho e sua teoria do conhecimento, a sintaxe pode ser compreendida como um aspecto fundamental na construção e expressão do entendimento humano. Assim, o conhecimento é alcançado através de uma participação ativa da mente na ordenação e compreensão dos conceitos; igualmente, a mente humana não apenas absorve passivamente informações sensoriais, mas também as organiza. Desse modo, a sintaxe não se limita apenas à disposição de palavras em uma frase, mas também se estende à organização dos conceitos e ideias.

Ao examinarmos as reflexões de Agostinho em sua obra *Ars breuiata*¹²⁶ percebemos a abordagem da sintaxe, especialmente quando ele discute o funcionamento das conjunções latinas. Agostinho destaca que as conjunções podem ser classificadas em três categorias: aquelas que são apenas prepostas, aquelas que são apenas pospostas e aquelas que têm tanto uma natureza preposta quanto posposta.¹²⁷ Nesse contexto, para ilustrar Agostinho apresenta exemplos concretos, por exemplo, na pergunta “a quem você está falando?”, a resposta adequada seria “para este e para você”, não sendo apropriado dizer “para você e este”. Da mesma forma, se a resposta fosse “para este e para você”, não seria gramaticalmente correto

¹²⁴ AGOSTINHO. **De Magistro**. Tradução de Bento Silva Santos. Petrópolis: Vozes, 2009, p.95

¹²⁵ Dicionário **Houaiss**. Disponível em: <https://houaiss.online/houaission/wizard.php>. Acessado em: 07 de junho de 2024.

¹²⁶ AGOSTINHO. **Ars breuiata**. Ed. G. Bonnet. Les Belles Lettres: Paris, 2013

¹²⁷ AGOSTINHO. **Abrégé de la grammaire de Saint Augustin**. Texte établi, Introduit et Commenté par Guillaume Bonnet; Traduit par Emmanuel Bermon. Paris: Les Belles Lettres, 2013, p. 43.

dizer “para você e este”. Esses exemplos evidenciam como a ordem das palavras influencia diretamente o significado e a compreensão da mensagem transmitida. Agostinho nos ensina que a sintaxe desempenha um papel crucial na organização e na utilização eficaz da linguagem, pois mesmo as palavras menores, como as conjunções, obedecem a uma ordem específica para garantir a clareza da comunicação.

No contexto de *De Magistro*, a análise didática sobre a possibilidade de ensinar ou aprender por meio da fala destaca a função sintática da linguagem e seu encaminhamento para uma metalinguagem. Isso pode ser percebido na análise do poema de Virgílio, em que Agostinho pede a Adeodato que analise uma frase poética. A frase *Si nihil ex tanta superis placet urbe relinqui* é examinada para compreender o significado de cada termo. O destaque é a palavra *nihil* (nada), e Agostinho alega que o nada é mais uma afecção da alma do que uma coisa.¹²⁸

Porém, a problemática acontece na indagação de Agostinho ao seu filho, a saber, quantas palavras há no verso “*Si nihil ex tanta superis placet urbe relinqui*”, ao que Adeodato prontamente responde: oito. Agostinho, então, questiona se são também oito signos, ao que Adeodato confirma.¹²⁹ Nesse ponto, Agostinho expressa sua satisfação pela compreensão de seu filho em relação ao verso. Contudo, Agostinho decide aprofundar a análise e pede que seu filho explique o significado de cada palavra do verso. É nesse momento que Adeodato manifesta uma dificuldade em explicar o termo *nihil* (nada). O importante é observar que neste diálogo entre Agostinho e Adeodato existe uma complexidade da compreensão do significado de uma palavra que aparentemente não se remete a coisa alguma. Por isso, existe a dificuldade de Adeodato em explicar *o significado de nihil*.

No desenvolvimento do diálogo Agostinho diz precisamente: “[...] diremos que com esta palavra [nada] não se significa uma coisa que não existe, mas, sim, uma afecção da alma, quando essa não vê uma coisa, mas descobre ou crê ter descoberto que essa coisa não existe?”¹³⁰

Nesse contexto, Emmanuel Berman em seu texto *Le cogito dans la pensée de Saint Augustin* indica que se pode pensar naquilo que já não existe ou naquilo que ainda não existe, mas também, mais provavelmente naquilo que é falso.¹³¹ Essa ideia destaca a amplitude da atividade mental humana. O fato de que não estamos limitados apenas a refletir sobre o que é factualmente verdadeiro ou presente. Nossos pensamentos podem explorar cenários

¹²⁸ Cf. AGOSTINHO. *De Magistro*. Tradução de Bento Silva Santos. Petrópolis: Vozes, 2009, p. 76.

¹²⁹ Cf. AGOSTINHO. *De Magistro*. Tradução de Bento Silva Santos. Petrópolis: Vozes, 2009, p. 77.

¹³⁰ Ibidem.

¹³¹ BERMON, Emmanuel. *Le cogito dans la pensée de Saint Augustin*, Paris : Vrin, 2001, p. 112-115.

imaginários, memórias do passado e possibilidades futuras, bem como conceitos que podem ser falsos ou ilusórios. É válido ressaltar que o problema da significação de *Nihil* é retomado no *Comentário Literal ao Genesis*, a saber:

Assim, chama-se *nihil* (nada) aquilo que absolutamente não é. Ora, ninguém entre aqueles que escutam e falam o latim compreende essa palavra. Como isso acontece, senão porque o sentido vê o que é, e por privação do que é, conhece o que não é?¹³²

A abordagem de Agostinho nos indica que a compreensão do conceito de nada ocorre através de uma comparação com o que é. Ou seja, é pela observação do que existe que podemos entender o que não existe. Quando privados da experiência do que é, somos capazes de reconhecer o que não é. Nesse sentido, Bermon diz que uma série de exemplos ilustra essa afirmação: “a obscuridade, sem ser percebida como tal, é conhecida como privação de luz. O silêncio é conhecido como provação de som. O vazio é conhecido pela privação do pleno. O sentido da vida depreende-se de seu contrário ou de sua privação, a saber, da morte”.¹³³

Ademais, Agostinho utiliza o conceito de nada para abordar tanto a questão da criação quanto a do mal. A doutrina dogmática que afirma a criação do mundo a partir do nada é analisada detalhadamente no livro XII de suas *Confissões*, onde Agostinho apresenta o que ele denomina de uma exegese confessada. Ele se empenha em compreender o primeiro versículo do Livro do Gênesis, *In Principio fecit Deus caelum et terram* (No princípio Deus criou o céu e a terra). Em sua interpretação, Agostinho propõe que o céu mencionado não se refere ao espaço físico que observamos acima de nós, mas sim ao céu dos céus.

Assim, percebemos em *De Magistro* que o ponto de partida da reflexão de Agostinho sobre a frase *Si nihil ex tanta superis placet urbe relinqui* é a estrutura sintática, isto é, sua ordenação e organização, e o ponto de avanço da reflexão reside na significação sobre o nada.

Nesse contexto, a metalinguagem surge como possibilidade para explorar não apenas as palavras em si, mas, fundamentalmente, as afecções da alma subjacentes aos significados atribuídos às palavras. Em outros termos, da análise sintática, da organização das palavras, avança-se às relações entre as palavras e suas funções na construção da frase bem como suas significações. Desse modo, o que denominamos aqui de metalinguagem diz respeito a

¹³² AGOSTINHO. **De Genesis ad litteram**; De genesi ad litteram liber imperfectus. Locutiones in Heptateuchum. In: ZYCHA, J. Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, 28/1, 1894.

¹³³ BERMON, Emmanuel. Os prestígios do nada e a potência de Deus em Santo Agostinho. In: **Santo Agostinho Um Pensador Eternamente Contemporâneo**. / organização de Pedro Calixto e Cristiane Ayoub. São Paulo: Paulus, 2023, p. 62.

linguagem que não apenas comunica a coisa mesma, mas também reflete sobre si própria e seus elementos constitutivos; mais precisamente, a linguagem que reflete sobre si mesma.

À medida que avançamos para a metalinguagem, transcendemos a mera análise estrutural da frase e adentramos nas interpretações e significados mais amplos. Desse modo, Agostinho explora não apenas o que as palavras dizem, mas também o que elas sugerem e evocam dentro de nós. Assim, caminhamos para a compreensão de que o que os aspectos da interioridade, como os aspectos emocionais, subjetivo ou cognitivos são de suma importância. Reconhecer essa importância interior possibilita uma análise além da estrutura gramatical. Desse modo, a dimensão da linguagem vai adquirindo sua função especulativa e assim: “O *De Magistro* permite escrever o método que Agostinho pretendia seguir para impregnar de metafísica esta ciência, a mais humilde, toda via, de todas que constituem o ciclo de estudo”.¹³⁴

Nesse sentido, Moacyr Novaes enfatiza que Agostinho no *De Magistro* proporciona a transformação da gramática em filosofia, ou seja, passe-se de uma perspectiva escolar, isto é, da gramática tradicionalmente ensinada nas escolas como um conjunto de regras, para uma disciplina mais elevada. Nesse contexto, a gramática diz respeito aos “elementos mais rudimentares da enciclopédia”.¹³⁵ A perspectiva de Agostinho eleva a gramática a um exercício propriamente filosófico¹³⁶. Desse modo, percebe-se que no contexto da obra de Agostinho *De Magistro* a gramática é vista não apenas como um conjunto de regras para comunicação linguística, mas como uma disciplina que pode levar à reflexão filosófica mais profunda. Em vez de ser apenas um instrumento para a aprendizagem de uma língua, ela é elevada a um nível mais alto de abstração e reflexão, tornando-se investigação da própria natureza do conhecimento e, por conseguinte, da verdade. Em outros termos, em vez de apenas decorar conjugações verbais ou regras de sintaxe, somos convidados por Agostinho a refletir sobre a profundidade da linguagem, suas funções e significações.

Assim, Agostinho delinea sua abordagem que vai da função sintática da linguagem à metalinguagem; por isso, ele menciona que os signos são mostrados por meio de outros signos, destacando que o termo signos engloba tudo o que tem algum significado, incluindo as palavras.¹³⁷ Mais precisamente, ao introduzir uma perspectiva metalinguística em sua abordagem, Agostinho abre espaço para uma reflexão mais profunda sobre a natureza da

¹³⁴ MARROU, H. *Saint Augustin et la fin de la culture antique*. Paris: Édition de Boccard, 1958, p. 291.

¹³⁵ NOVAES. *A razão em exercício*: estudos sobre a filosofia de Agostinho. São Paulo: Discurso Editorial, 2007, p.36.

¹³⁶ NOVAES. *A razão em exercício*: estudos sobre a filosofia de Agostinho. São Paulo: Discurso Editorial, 2007, p.37.

¹³⁷ Cf. AGOSTINHO. *De Magistro*. Tradução de Bento Silva Santos. Petrópolis: Vozes, 2009, p. 79.

linguagem e sua relação com o conhecimento, na medida em que a capacidade de refletir sobre a linguagem não apenas nos permite compreender seu funcionamento, mas também suas possibilidades, limitações e questionamentos.

No desenvolvimento do diálogo e em direção à significação das palavras, Agostinho afirma que: “toda palavra é signo, mas nem todo signo é palavra”.¹³⁸ As palavras, de acordo com o autor, consistem em dois elementos distintos: o significante, que é a parte material, e o significado, que é a parte formal. Enquanto o significante, como uma expressão vocal articulada, representa uma ação, o significado, como um símbolo, remete à coisa sobre a qual se está falando. Nesse contexto, percebe-se que o significado de uma palavra engloba pelo menos três elementos: a coisa referida, o símbolo e o significado em si¹³⁹. É crucial notar que o significado de uma palavra vai além de sua forma material, envolvendo seu contexto, que pode gerar múltiplas interpretações.

Desse modo, ao analisar as estruturas das palavras e suas significações, Agostinho dimensiona o aspecto contextual em que elas são operadas, isto é, o aspecto interpretativo. À vista disso, é importante considerar não apenas seu significado literal, mas também o contexto em que essas palavras são utilizadas. Em outros termos, a mesma palavra pode adquirir diferentes nuances de significado dependendo do contexto em que é empregada e das experiências individuais dos interlocutores. Por exemplo, a palavra “liberdade” pode evocar diferentes associações e sentimentos dependendo do contexto político, social e cultural em que é utilizada.

Nesse sentido, Moacyr Novaes diz:

O que significa *sarabara*? Se quer o mesmo que ‘coifa’, uma cobertura para a cabeça, e se também sabemos o que são ‘cobertura’ e ‘cabeça’, então já conhecíamos o significado, mas ainda não conhecíamos o signo quadrissílabo *sarabara*. Assim, o desconhecimento atesta que as palavras não podem por si mesmas levar ao conhecimento daquilo que eventualmente significa.¹⁴⁰

Essa situação ilustra o fato de que as palavras em si mesmas não garantem automaticamente o conhecimento do que elas representam. Mesmo que possamos entender o significado de suas partes constituintes, ainda precisamos ser ou estar informados sobre o significado específico do conjunto de letras que compõem a palavra e sua significação, conforme citado anteriormente no caso da palavra *sarabara*.

¹³⁸ Cf. AGOSTINHO. **De Magistro**. Tradução de Bento Silva Santos. Petrópolis: Vozes, 2009, p. 95.

¹³⁹ Cf. KIRCHOF, E. Teoria dos signos na idade média: A semiótica de Santo Agostinho. **Acta Semiótica et Linguística**, v. 16, n. 2, p. 113.

¹⁴⁰ Cf. NOVAES. **A razão em exercício**: estudos sobre a filosofia de Agostinho. São Paulo: Discurso Editorial, 2007, p. 68.

No desenvolvimento deste tópico, percebemos que, à medida que nos aprofundamos na estrutura sintática das palavras, tomamos como ponto de partida da reflexão a organização das palavras em uma frase. No Desenvolvimento da temática, exploramos a interconexão entre as palavras e as regras que as estruturam, introduzindo questionamentos sobre o que as palavras significam. É nesse ponto que entramos no aspecto da metalinguagem, isto é, uma reflexão sobre a própria linguagem. Nesse contexto, percebemos que Agostinho analisa as funções da linguagem para comunicar ideias, investigando a própria natureza da linguagem e como ela funciona.

Portanto, nas trilhas do pensamento de Agostinho, exploramos a organização das palavras na sintaxe e avançamos na metalinguagem para entender a própria natureza da linguagem, exercitando o pensamento filosófico. No próximo tópico, voltaremos à reflexão pragmática da linguagem. Reitera-se o que foi abordado até o momento: a sintaxe se concentra na estrutura e na ordem das palavras em uma frase; a metalinguagem nos leva a questionar como a linguagem funciona como um sistema; a reflexão semântica nos conduzirá ao âmago do significado das palavras e das mensagens que elas transmitem. Mais diretamente, na reflexão semântica, não estamos apenas interessados no que as palavras são e como elas são organizadas, mas sim no que elas significam e como esse significado é construído e interpretado.

II.4 - A relação intrínseca entre as funções da linguagem: dimensão pragmática

Na terceira parte da obra *De Magistro*, capítulo XI, Agostinho diz: “Uma vez conhecida as coisas, o conhecimento das palavras se faz também plenamente real (*perficitur*)”.¹⁴¹ A afirmação de Agostinho destaca a importância do contexto na compreensão da linguagem. Para que o conhecimento das palavras se torne plenamente real, é necessário não apenas compreender o significado das palavras individualmente, mas também entender como elas se relacionam com as coisas que elas representam. Isso requer não apenas competência linguística, mas também uma compreensão mais ampla do mundo e do contexto em que as palavras são usadas.

É importante notar que, para Agostinho, no processo de conhecimento, existe o ensinar e o aprender que constituem a relação entre mestre e aluno (*alumnis* que significa em latim: privado de luz). No âmbito da Teoria da Iluminação, Cr. Negreiros A. Ayub ressalta que: “A

¹⁴¹ Cf. AGOSTINHO. *De Magistro*. Tradução de Bento Silva Santos. Petrópolis: Vozes, 2009, p. 147.

alma vê também o lume (fonte luminosa) graças ao qual compreende tudo que conhece verdadeiramente”.¹⁴² No entanto, pode-se dizer que a partir desse entendimento o mestre ensina e ilumina o interlocutor que aprende? Qual é o fundamento desse ensinamento e dessa aprendizagem? Qual o papel exato que exerce a linguagem neste processo?

Nas palavras de Agostinho:

Parece-me, portanto, que, quando falamos, com as palavras designamos as palavras mesmas ou outros signos, como quando dizemos “gesto” ou “letra do alfabeto”, uma vez que as coisas significadas por essas duas palavras são, por sua vez, signos; ou então uma outra coisa, que não seja signo, como quando dizemos “pedra”: de fato, essa palavra é um signo, porque significa alguma coisa, mas aquilo que por ela é significado não se segue que seja um signo. Mas este último caso, ou seja, quando com palavra se designa coisas que não são signos, não pertence a essa parte, que nos propomos a discutir. De fato, decidimos examinar o fato de que signos se mostram com signos, e neste assunto distinguimos duas partes: quando ensinamos ou recordamos, com signos, sejam os mesmos sejam os outros signos.¹⁴³

Notemos que a palavra sendo necessariamente materialização do pensamento, ela nos remete, ainda que indiretamente, ao tríptico aristotélico que analisamos anteriormente. No entanto, Agostinho não se limita a tese segunda a qual o signo remete necessariamente às coisas, pois um signo pode igualmente remeter a si mesmo enquanto materialização do pensamento, demonstrando, dessa maneira, que tinha plena consciência da existência de uma metalinguagem. Agostinho, ao aprofundar a questão da linguagem, verifica uma interconexão entre palavras e signos. Por conseguinte, Agostinho, não somente herda da tradição um conceito de signo, ele o aprofunda grandemente.

Ao abordar os signos como possibilidade intermediária de conhecimento, Agostinho indica que o exercício de falar é mais do que proferir palavras (*promere verba*), mas é oferecer uma indicação significativa e externa à coisa em questão.¹⁴⁴ Diante da reflexão sobre a dimensão e pretensão da linguagem em estabelecer com-unificação de almas investidas pela alteridade que afeta tanto os indivíduos, pois, por um lado, nós não temos acesso imediato à consciência do outro e as palavras são necessariamente outras que as coisas. Agostinho não considera a linguagem sob a perspectiva humana absolutamente aristotélica. Com certeza elas as expressões da alma. Mas, essa expressividade está envolta de alteridade. Por outro lado, a enunciação das palavras, remetem à interioridade, lembrando a tese platônica enunciada no *Teeteto* que pensar é falar consigo mesmo. Assim, os signos, no âmbito da interioridade dizem

¹⁴² AYUB, Cristiane. **Iluminação Trinitária em santo Agostinho** tese apresentada ao programa de pós-graduação do Departamento de Filosofia da faculdade de filosofia, Letras e Ciências Humanas. São Paulo. USP, 2007, p. 151.

¹⁴³ AGOSTINHO. **De Magistro**. Tradução de Bento Silva Santos. Petrópolis: Vozes, 2009, p. 91 – 92.

¹⁴⁴ Cf. AGOSTINHO. **De Magistro**. Tradução de Bento Silva Santos. Petrópolis: Vozes, 2009, p. 46

respeito ao autoconhecimento compreensivo do indivíduo enquanto tal enquanto microcosmo pleno de signos do macrocosmo. A relação existente entre o conceito de sinais convencionais e a noção de símbolo pode ser destacada por meio das declarações de Agostinho:

Sinais convencionais (*data signa*) são os que todos os seres vivos mutuamente se trocam para manifestar — o quanto isso lhes é possível — os movimentos de sua alma, tais sejam as sensações e os pensamentos. Não há outra razão para significar, isto é, para produzir um signo, a não ser para expor e comunicar ao espírito dos outros o que se tinha em si mesmo.¹⁴⁵

Neste percurso, pode-se afirmar que “as palavras podem significar reflexivamente ou transitivamente”.¹⁴⁶ Desse modo, Maria Leonor Xavier concebe a linguagem enquanto dimensão reflexiva, isto é, existe o âmbito de ponderamento que advém das próprias palavras, o que gera implicações ao entendimento humano sobre as coisas. Do mesmo modo, a linguagem abrange o aspecto transitivo, que é caracterizado por sua dinâmica e ascendência, isto é, as palavras transcendem os limites da gramática. Dito de outra maneira, por um lado, a linguagem não se limita a ser apenas uma representação de um objeto externo que o ser humano instrumentaliza; por outro lado, a linguagem não se restringe apenas a arbitrariedade subjetiva, mas, fundamentalmente, coloca-se como intermediária entre a palavra e o entendimento.

Com efeito, Agostinho diz:

De fato, não aprendemos as palavras já conhecidas; e as palavras não conhecidas não podemos confessar que as aprendemos enquanto não capitarmos seu significado, o qual não surge com a audição dos sons emitidos, mas com o conhecimento das coisas significadas. É um raciocínio sumamente correto e com toda verdade se diz que, quando se pronuncia as palavras, ou conhecemos ou ignoramos o que significam: se o conhecemos, mas o recordamos do que aprendemos; se não sabemos, nem sequer o recordamos, mas somos talvez incitados a buscar.¹⁴⁷

Através das palavras de Agostinho podemos perceber que não aprendemos verdadeiramente as palavras que já conhecemos, pois, sua aprendizagem está intrinsecamente ligada ao conhecimento das coisas que elas representam. Igualmente, as palavras desconhecidas só são realmente aprendidas quando entendemos seu significado através do conhecimento das coisas que elas significam. Essa abordagem destaca a importância do contexto e da experiência na aprendizagem da linguagem. Não se trata apenas de memorizar sons ou símbolos, mas de

¹⁴⁵ AGOSTINHO. **A Doutrina Cristã**. Tradução de Nair de Assis Oliveira, modificada. São Paulo. Paulus, 2021, p. 86 – 87.

¹⁴⁶ Cf. AGOSTINHO. **O Mestre**. Introdução e comentários de Maria Leonor Xavier. Tradução de António Soares Pinto. Porto: Porto Editora, 1995, p.16.

¹⁴⁷ Cf. AGOSTINHO. **De Magistro**. Tradução de Bento Silva Santos. Petrópolis: Vozes, 2009, p. 147.

entender o que esses sons ou símbolos representam no mundo real. É esse conhecimento das coisas que dá significado às palavras e permite que as incorporem plenamente em nosso repertório linguístico.

Além disso, Agostinho observa que, ao pronunciar palavras, estamos constantemente confrontados com nosso conhecimento ou ignorância do que elas significam. Se conhecemos o significado, isso é resultado de uma aprendizagem prévia e nos permite recordar o que aprendemos. Se não sabemos o significado, somos confrontados com nossa ignorância e talvez sejamos motivados a buscar conhecimento para compreender melhor. Essa reflexão de Agostinho destaca a natureza dinâmica e interativa da linguagem e do conhecimento. Não é um processo unilateral de absorção passiva, mas sim um diálogo contínuo entre as palavras e as coisas que elas representam, entre o conhecimento prévio e a busca por compreensão. Em outros termos, Agostinho ressalta a importância do engajamento ativo com a linguagem e com o mundo ao nosso redor na construção do nosso conhecimento e compreensão.

O aspecto pragmático da linguagem se relaciona intimamente com os conceitos de ensinar (*docere*) e aprender (*discere*), conforme discutido por Agostinho. Ao considerarmos o ensino e a aprendizagem sob uma perspectiva pragmática, entendemos que a utilização das palavras desempenha um papel central nesse processo. Em primeiro lugar, reconhece-se que a comunicação é uma atividade situada, na qual o significado das palavras e expressões é moldado pelo contexto e pelas intenções do falante. No contexto do ensino e da aprendizagem, isso implica que a linguagem é usada não apenas para transmitir informações, mas também para facilitar a compreensão e a construção do conhecimento.

Desse modo, quando um professor ensina, ele não apenas transmite informações aos aprendizes, mas também utiliza a linguagem de maneira pragmática para criar um ambiente propício para a aprendizagem. Isso pode envolver o uso de exemplos concretos, metáforas ou analogias para tornar os conceitos mais acessíveis e relevantes para os envolvidos no processo de ensino e aprendizagem. Além disso, o professor pode empregar estratégias discursivas, como perguntas direcionadas, para promover a reflexão e o engajamento ativo no processo de aprendizagem.

Por outro lado, quando os aprendizes aprendem, eles também estão envolvidos em uma atividade linguística pragmática. Eles não apenas recebem informações passivamente, mas também interpretam ativamente as instruções do professor, fazem perguntas, participam de discussões e aplicam o conhecimento em situações práticas.

Porém, no âmbito da função pragmática da linguagem, como as palavras podem estimular o aprendizado e influenciar a compreensão? Quais são as possibilidades e os limites das palavras na “transmissão” de conhecimento?

Adeodato nos auxilia diante dessa questão e diz:

A verdade é que eu aprendi com a admoestação de tuas palavras, que o homem não consegue, pelas palavras, outra coisa senão ser estimulado a aprender, e que, qualquer que seja a magnitude de pensamentos e quem fala, através de sua locução, é muito pouco o que dele se manifesta.¹⁴⁸

Essa passagem enfatiza um ponto crucial: que a comunicação verbal, por mais poderosa que seja, tem suas limitações. Mesmo que alguém expresse pensamentos profundos e complexos, apenas uma fração do que realmente está em sua mente é transmitida através das palavras. O que é comunicado é apenas uma parte do todo, e é necessária uma compreensão mais profunda para captar completamente a mensagem. Além disso, a passagem destaca que o papel das palavras é principalmente estimular o aprendizado. Elas podem despertar o interesse, provocar reflexão e incitar à busca por conhecimento, mas sua capacidade de transmitir conhecimento completo é limitada. Portanto, é importante reconhecer que o verdadeiro aprendizado vai além das palavras - envolve compreensão, reflexão e assimilação dos conceitos apresentados. Em outros termos, as palavras têm seu valor, mas também têm suas limitações. Elas podem ser um ponto de partida para o aprendizado, mas o verdadeiro entendimento requer mais do que apenas ouvir ou ler palavras.

Constata-se de modo fundamental que, no âmbito da função pragmática da linguagem, as palavras têm o poder de estimular o aprendizado ao provocar reflexão, despertar interesse e incitar a busca por conhecimento. Elas servem como meio de comunicação, de informações, conceitos e ideias entre os falantes. As palavras podem influenciar a compreensão ao moldar a percepção do receptor sobre determinado assunto, criando significados compartilhados e facilitando a comunicação eficaz.

As palavras podem ser utilizadas para explicar conceitos complexos, contar histórias, ensinar habilidades práticas e transmitir valores culturais. As palavras também podem ser combinadas com outras formas de comunicação, como imagens, gestos e expressões faciais, para enriquecer a compreensão e tornar a mensagem mais acessível aos receptores.

No entanto, a terceira parte em *De Magistro* nos mostra que os limites das palavras na transmissão de conhecimento também são evidentes. Além das palavras poderem ser ambíguas, sujeitas a interpretações diferentes por parte dos receptores, o que pode levar a mal-entendidos

¹⁴⁸ Cf. AGOSTINHO. *De Magistro*. Tradução de Bento Silva Santos. Petrópolis: Vozes, 2009, p. 158.

e distorções de significado, e das limitações intrínsecas à linguagem em expressar certos tipos de conhecimento, como emoções intensas, experiências sensoriais ou insights intuitivos, existe algo mais originário e fundamento, capaz de “iluminar” o conhecimento das coisas. Em outros termos, embora as palavras sejam um meio de comunicação e relação importante, é importante reconhecer seus limites.

Nesse sentido, Agostinho diz:

Porque, se compreendestes que é verdadeiro tudo o que eu disse, também, se fosse interrogado sobre cada proposição, tu terias dito que as sabia. Vês, portanto, de quem as aprendestes; de mim, certamente não, embora tenhas respondido todas as minhas perguntas. Entretanto, se não compreendestes o que é verdadeiro, nem eu e nem Ele te ensina: eu, porque nunca posso ensinar (*nunquam possum docere*); Ele, porque tu ainda não podes aprender.¹⁴⁹

Nessa passagem, Agostinho delinea sua abordagem para relação entre o mestre interior (Deus) e o aprendiz, abordando as nuances do processo de ensino e aprendizagem. Ao afirmar que a palavra exterior não ensina, mas faz recordar, percebemos que o verdadeiro entendimento não é simplesmente uma questão de absorver informações externas. Nesse sentido, Agostinho também reconhece a limitação do mestre humano (ele próprio) na capacidade de ensinar. Ele declara que nunca pode ensinar verdadeiramente, o que ressalta a humildade e a consciência da imperfeição humana diante do conhecimento divino. Além disso, Agostinho sugere que, se o aprendiz não compreende o que é verdadeiro, nem ele nem Deus podem ensinar eficazmente. Isso destaca a importância da receptividade e preparação do aprendiz para receber e compreender o conhecimento divino. Outrossim, essa passagem nos leva a refletir sobre a relação entre o mestre humano, o aprendiz e Deus como o mestre interior. Ela ressalta a necessidade de humildade, receptividade e busca constante pelo entendimento da verdade, reconhecendo que o verdadeiro conhecimento não apenas da instrução externa, mas da iluminação divina.

Desse modo, a análise agostiniana é permeada de uma nítida consciência da complexidade e profundidade da temática da linguagem e do processo de conhecimento e a interconexão desses temas, pois no processo de aprendizagem um implica no outro. Isto é, podemos conhecer ou rememorar (este conceito será retomado no terceiro capítulo) através da signos e, igualmente, ao falarmos e pensarmos nos colocarmos em face da problemática da necessidade e dos limites da potencialidade da própria linguagem no âmbito do conhecimento.

¹⁴⁹ AGOSTINHO. **De Magistro**. Tradução de Bento Silva Santos. Petrópolis: Vozes, 2009, p. 158.

Diante dessa perspectiva de entendimento, Agostinho analisa as palavras enquanto signos, isto é, que simbolizam outros sinais, e argumenta que um sinal não pode sê-lo sem significar algo.¹⁵⁰ O que consiste em dizer que signo, para Agostinho, torna possível a compreensão de algo em sua representação. Por exemplo, quando dizemos a palavra ‘sol’, nos referimos a estrela central de nosso sistema solar, e ao pronunciar essa palavra ‘sol’, a associamos o seu signo, ou seja, a um substantivo gramaticalmente falando e não à estrela que ilumina e aquece nosso planeta. É importante notar que a palavra ‘sol’ não perde seu conteúdo e substancialidade na assimilação de aquecimento, iluminação, de representar um dia ‘bonito’ ou uma estação do ano, mas adquire compreensões e associações representativas e significativas, donde a sua riqueza e flexibilidade no emprego metafórico.¹⁵¹

Nesse contexto, Bento Silva Santos diz:

O problema filosófico sobre a possibilidade da educação é resolvido por agostinho em um sentido socrático-platônico, ou seja, em sentido favorável à autodidática. O aprender, se não é propriamente um recordar-se, é certamente um extrair de si mesmo e da intimidade do próprio pensamento. Solução clássica na história da pedagogia, e que tem a vantagem de eliminar todas as dificuldades inerentes ao vasto e complexo problema da comunicação entre mestre e aluno, reduzindo o magistério a uma simples função estimuladora da atividade pessoal do educando.¹⁵²

É-nos apontado Agostinho aborda o problema da educação de forma semelhante a Sócrates e Platão, valorizando a autodidaxia. Ele enfatiza que aprender não é apenas lembrar, mas sim extrair conhecimento de dentro de nós mesmos e de nossos pensamentos mais profundos. Essa abordagem, comum na história da pedagogia, simplifica o complexo problema da comunicação entre professor e aluno, ao reduzir o papel do mestre a apenas estimular o desenvolvimento e atividade pessoal do educando. Diante da abordagem do aspecto pragmático da linguagem, que reconhece sua função dinâmica na comunicação e no estímulo ao conhecimento, é fundamental considerar a relação mútua entre as funções da linguagem e o direcionamento ao conhecimento como iluminação divina. Essa perspectiva nos leva a investigar mais profundamente a Teoria da Iluminação e sua relação com a concepção de signo, especialmente no contexto do terceiro capítulo da obra.

¹⁵⁰ AGOSTINHO. **De Magistro**. Tradução de Bento Silva Santos. Petrópolis: Vozes, 2009, p. 76.

¹⁵¹ Por isso a importância de termos abordado no primeiro capítulo a obra *Crátilo* de Platão e o fato de que a atribuição de nomes não é uma tarefa arbitrária, mas sim um processo que exige cuidado, na medida em que existe associações representativas daquilo que está sendo nomeado. Nomear, seja qual for a prática, não deve ser realizada conforme uma mera opinião, pois ao nomear algo já estamos inseridos e envolvidos em uma rede de significação; mais precisamente, existe uma relação intrínseca entre nome e realidade. Portanto, o exercício de nomear remete à criação e à associação, destacando-se, assim, a dupla dimensão indicativa do signo.

¹⁵² SANTOS, Bento Silva. **De Magistro**. Petrópolis: Vozes, 2009, p. 162.

Ao nos depararmos com a perspectiva da Teoria da Iluminação (tema direto do terceiro capítulo), que postula que o verdadeiro conhecimento é alcançado através da intervenção divina que ilumina a mente do indivíduo, é crucial explorarmos mais a fundo suas implicações. Essa abordagem sugere que a compreensão genuína vai além da simples instrução humana; ela é uma experiência espiritual, em que a mente é iluminada pela verdade divina. Nesse contexto, faz-se necessário avançar para o terceiro capítulo.

III - PARTE

DAS FUNÇÕES DA LINGUAGEM À TEORIA DA ILUMINAÇÃO: A VERDADE INTERIOR

Neste tópico, pretende-se abordar a concepção desenvolvida por Agostinho sobre a Teoria da Iluminação, que corrobora a ideia de que as palavras, por si só, não conduzem ao verdadeiro conhecimento, mas servem como um estímulo para recordações. Neste contexto, é importante observar que a interioridade emerge como uma força motriz na obra *De Magistro* de Agostinho, que, ao explorar a ideia de iluminação, aponta-nos que dentro da alma humana existe uma Verdade imutável. Igualmente, essa Verdade é alcançada através do acolhimento realizado pelo ser humano, oriundo do Mestre interior (leia-se Cristo). Aqui, Agostinho enfatiza que é Cristo, o Mestre interior, quem conduz o ensino, lançando luz ao conhecimento humano. A iluminação é, portanto, o conhecimento revelado pela relação direta com a Verdade imutável presente na interioridade humana.

III.1 - Da problemática da linguagem à singularidade da temática em *De Magistro*

Diante do que foi abordado no primeiro capítulo: as relações entre o pensamento de Platão e Agostinho; Aristóteles e Agostinho; Cícero e Agostinho. Mais precisamente, no *Crátilo* de Platão as duas ideias fundamentais: naturalismo e convencionalismo¹⁵³. Em Aristóteles,

¹⁵³ Conforme abordado no primeiro capítulo deste trabalho, Hermógenes aponta que Crátilo trata a existência de uma adequação dos nomes pertencente à natureza de cada um dos seres, mostrando que, para Crátilo, um nome não se limitaria apenas às entonações utilizadas em seu dialeto, que foram assim estabelecidas para denominá-lo, mas há a existência de uma correção específica aos nomes, que servem para todos. Hermógenes, com o intuito de compreender a adequação dos nomes, questiona se Crátilo seria mesmo o seu nome verdadeiro e qual seria o de Sócrates, “Crátilo e Sócrates”. Com a negativa de que: “o nome ‘Hermógenes’ não é o seu, nem se todos os seres humanos o chamassem com ele”, e com a falta de esclarecimento por parte de Crátilo sobre o porquê, Hermógenes

percebeu-se o modelo triádico à compreensão sobre símbolo, ao reconhecer a convencionalidade das línguas, a realidade de que as palavras não possuem significados inerentes, mas sim dependentes do contexto, ao passo que os estados mentais são semelhantes às coisas que representam. Aristóteles compreende o fato de que as palavras, escritas e sons podem não ter um significado intrínseco, mas são dependentes do contexto, ao passo que os estados mentais se assemelham às coisas que eles representam. Neste sentido, a dinamicidade da linguagem reconhece os sentimentos e as nuances da comunicação humana, mediante a circunstância expressiva em que essa comunicabilidade é constituída. Em Cícero, notou-se princípios retóricos, a linguagem para além de palavras e/ou conceitos estáticos, mas, sim como condição de possibilidade de convencimento, entendimento e, fundamentalmente, a relação entre linguagem e verdade. O importante é notar que existe, a partir de Cícero, uma relação indissolúvel entre retórica e verdade, em que a retórica não é um fim em si mesma, mas o meio para abordar a verdade. A importância da retórica está intrinsecamente ligada à possibilidade de realização da verdade, isto é, a retórica se coloca como um meio de comunicação da verdade

Para ilustrar de maneira didática o que foi abordado no primeiro capítulo, será introduzida uma imagem explicativa:



Imagem 3 – Esquemática das influências de Agostinho. Torres. G. O. M. 2024 p. 30.

sugere que Sócrates explique a lição de Crátilo e se coloca à disposição de pesquisar a opinião acerca da correção dos nomes. Sócrates, por sua vez, tenta interpretar um personagem enigmático, Crátilo, devido à forma como ele age no que se refere a uma suposta verdade nos nomes. Sócrates argumenta que o ato de “nomear” não é algo simples, uma vez que necessita de uma exploração.

Conforme observa-se na representação de imagem, a temática da linguagem e sua relação com a verdade foi abordada de modo peculiar nos filósofos supracitados. Em relação a Platão, o mapa destaca dois conceitos principais: naturalismo e convencionalismo. O naturalismo sugere que os nomes das coisas são determinados por sua natureza intrínseca, enquanto o convencionalismo propõe que os nomes são atribuídos por convenção social. Aristóteles, por sua vez, é representado por três conceitos: coisa, conceito e símbolo. A análise aristotélica das substâncias (coisas) e dos conceitos como representações mentais é fundamental para a teoria dos signos de Agostinho. Além disso, Aristóteles vê os símbolos como convenções linguísticas, o que se alinha com a perspectiva agostiniana sobre a linguagem como mediadora entre a mente e a realidade exterior. Cícero, por sua vez, contribui com sua análise sobre a retórica e a relação entre linguagem e verdade. Sua obra *De Inventione* indica-nos que a verdade por si só não se comunica (não se defende), sendo, assim, importante o uso da linguagem para expressá-la. Reitera-se, fundamentalmente, a influência e inflexão no pensamento e trajetória de Agostinho proveniente de Cícero: "Fui impelido por um zelo apaixonado a amar, buscar, obter, abraçar e manter firme a própria sabedoria, seja ela qual for".¹⁵⁴

Agostinho em seu modo de escrita reconhece a importância das palavras na persuasão, para um bom entendimento e sua relação com a verdade, a qual está intimamente ligada à eloquência, herdada, em grande medida, pelo pensamento de Cícero, como vimos anteriormente no primeiro capítulo. Apesar de finalidades distintas, na medida em que Cícero focou na retórica como uma habilidade secular e política importante para exercer influência, Agostinho incorporou os princípios retóricos no contexto do cristianismo, buscando eficácia na anunciação da mensagem divina. O importante é notar que ambos os pensadores ressaltaram a contribuição da retórica na efetividade da comunicação, na medida em que a expressão eloquente atinge os seus respectivos objetivos.

No desenvolvimento deste trabalho, no segundo capítulo, percebemos as funções da linguagem: a questão da semântica, da sintática e da pragmática e a possibilidade ou não das palavras transmitirem a verdade. Após este percurso textual, o tema será encaminhado à singularidade que Agostinho confere em *De Magistro*: a Teoria da Iluminação. Em outros termos, Agostinho não apenas abordou a linguagem (gramática, dialética e retórica) e suas funções (semântica, sintática e pragmática), mas também delineou uma teoria do conhecimento fundamentada na iluminação divina no interior humano, capaz de sustentar o núcleo do

¹⁵⁴ AGOSTINHO. **Confissões**. Tradução de Arnaldo do Espírito Santo, João Beato e Maria Cristina C.M.S. Pimentel, 2ª edição, Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2004, p. 62.

conhecimento. Portanto, o conhecimento não é simplesmente transmitido de fora para dentro, mas é evocado no interior humano, transcendendo as capacidades e potencialidades linguísticas.

Em um primeiro momento, pode-se inferir que Agostinho utiliza-se com maestria de princípios oratórios ao defender a necessidade de desenvolver uma eloquência religiosa das *Escrituras*, da qual Agostinho se torna um grande conhecedor, pois conforme ensinado em *De Oratore*, o bom orador deve conhecer o assunto para poder falar com eloquência, isto é, enunciar a verdade de maneira persuasiva.¹⁵⁵ Em outros termos, ao considerar a conexão entre Agostinho e os princípios retóricos, é fundamental recorrer à lição que Cícero legou em sua obra *De Oratore*, na qual ele delineia a importância fundamental de um orador conhecer profundamente o assunto que pretende abordar. Agostinho adotou essa perspectiva ao explorar as *Escrituras*, compreendendo que para comunicar eficazmente os ensinamentos religiosos, era necessário não apenas dominar a linguagem, mas também internalizar os significados mais profundos presentes nas *Escrituras*.

Desse modo, a maestria retórica de Agostinho não se limitava à eloquência vazia, mas estava profundamente enraizada em sua compreensão e comprometimento com a *Verbum Dei*, único detentor da verdade presente na comunicação dos ensinamentos cristãos. Ao conhecer intimamente o conteúdo das *Escrituras*, Agostinho foi capaz de abordar as passagens bíblicas de modo impactante, em que suas argumentações e discursos se desenvolvem de modo persuasivos e não convincentes (do latim com-vencer), pois a eloquência não se vê como palestra ou combate, mas diz respeito a comunicação adequada e eficaz. Ela leva em consideração a entonação, o ritmo, os gestos e as expressões, com intuito de expressar a verdade de modo claro, que seja capaz de ser reconhecida pelos interlocutores.

Diante deste legado retórico, em um segundo momento, percebe-se que Agostinho não defende que sua obra seja propriamente um tratado de retórica ou de linguística, na medida em que ele não subordina sua fé a qualquer tipo de técnica, mesmo utilizando de inegáveis e perceptíveis técnicas e estilos de retórica ao abordar sobre o que é ‘falso’ e o que é ‘verdadeiro’: “É um fato, que pela arte da retórica é possível persuadir o que é verdadeiro como o que é falso”.¹⁵⁶ Percebe-se que a condição de possibilidade da linguagem, como retórica, contribui para a distinção da fé cristã perante a mentira: “Então, esses oradores, que se esforçam para persuadir o erro, saberiam desde o proêmio conquistar o auditório e torná-lo benévolo e dócil,

¹⁵⁵ CÍCERO. **Do Orador**. Tradução de Adriano Scatolin, tese apresentada ao programa de Letras Clássicas do Departamento de Letras Clássicas e Vernáculos da Faculdade de Filosofia. São Paulo. USP, 2009, p. 163.

¹⁵⁶ AGOSTINHO. **A Doutrina Cristã**. Tradução de Nair de Assis Oliveira. São Paulo. Paulus, 2021, p. 208.

ao passo que os defensores da verdade não o conseguiriam? (...) Quem seria tão insensato para assim pensar?”.¹⁵⁷

Neste âmbito de abordagem, nota-se que Agostinho argumenta através de perguntas, e isso pode ser entendido como um recuso técnico e retórico. Ao introduzir perguntas em seus discursos e escritos, Agostinho ambienta o seu discurso em modo de diálogo, mesmo que não haja uma resposta direta por parte dos ouvintes ou leitores. Nesse encaminhamento, as perguntas provocam reflexão e estimulam o pensamento, permitindo com que os leitores ou ouvintes acompanhem o raciocínio apresentado no texto ou discurso e se engajem ativamente no juízo de seu conteúdo. Isso se alinha com a noção de que a retórica não é apenas sobre persuadir, mas também sobre envolver o interlocutor na busca da verdade. As perguntas não apenas direcionam o pensamento, mas também permitem que Agostinho crie um espaço para examinar cuidadosamente as interseções entre a virtude e a retórica.

Neste sentido, gradativamente, em *De Magistro*, Agostinho aborda as funções da linguagem: sintaxe, o sentido das frases e o seu ordenamento: sujeito, predicado, objeto, adjunto adnominal, adjunto adverbial, complemento nominal, aposto, vocativo em suas condições de enunciação e/ou em seus contextos comunicativos.¹⁵⁸ A função semântica: a potencialidade da linguagem de representar e significar algo, isto é, comunicar ideias, objetos, ações e relação, permitindo a compreensão das coisas.¹⁵⁹ da linguagem. Neste sentido, o conceito de signo se mostra central, pois representa algo além de si mesmo, sendo intermediário entre a realidade ou os conceitos e a compreensão humana. A função pragmática da linguagem: a utilização linguística situada, circunstancial e contextual. Porém, a linguagem, em suas múltiplas funções, não é capaz de transmitir o conhecimento. Por isso, a temática em *De Magistro* se mostra singular. Primeiro, as palavras não transmitem diretamente o conhecimento, mas intermediam a relação entre os conceitos e a compreensão humana; segundo (por isso o conceito de signo emerge de modo fundamental); por conseguinte, a linguagem, por si só, se mostra impotente para fundamentar a Teoria de Conhecimento, demandando de um aspecto central, a saber, a interioridade. Assim, a temática é encaminhada à Teoria da Iluminação.

Nas palavras de Agostinho:

Portanto, com palavras não aprendemos senão palavras, ou melhor, o som e o ruído das palavras. Pois se as coisas que não são signos não podem ser

¹⁵⁷ AGOSTINHO. *A Doutrina Cristã*. Tradução de Nair de Assis Oliveira. São Paulo. Paulus, 2021, p. 208.

¹⁵⁸ AGOSTINHO. *De Magistro*. Tradução de Bento Silva Santos. Petrópolis: Vozes, 2009, p. 89.

¹⁵⁹ AGOSTINHO. *De Magistro*. Tradução de Bento Silva Santos. Petrópolis: Vozes, 2009, p. 119.

palavras, eu não sei que uma palavra é palavra enquanto não souber o que significa, embora eu tenha ouvido uma palavra.¹⁶⁰

Percebe-se que não aprendemos palavras que já conhecemos e que palavras desconhecidas só são realmente aprendidas quando entendemos seu significado. Esse entendimento não se dá apenas pela escuta dos sons pronunciados, mas pelo conhecimento das coisas às quais, de antemão, habita no interior do interlocutor. Portanto, a compreensão e o aprendizado estão intrinsecamente relacionados à interioridade humana. Refletindo sobre esta temática em *De Magistro*, Vincent Giraud diz:

A iluminação que explica a possibilidade do homem de participar do verdadeiro, não designa um estado místico do qual nós veríamos, ‘face a face’ (ICor:13:12), a própria luz da verdade, mas a percepção do que é verdadeiro, que se dá nessa luz, somente pela qual é verdadeiro tudo o que é verdadeiro. Logo, todo homem é ‘iluminado’, esclarecido, na medida em que ele é capaz de pensamento verdadeiro.¹⁶¹

Nota-se que, gradativamente, a temática da interioridade e da iluminação em Agostinho emerge; porém, este âmbito da iluminação não deve ser entendido como um estado místico no qual se vê diretamente a verdade, mas sim como a capacidade de perceber o que é verdadeiro através de uma luz divina. Essa luz é a fonte que torna todas as verdades possíveis, sendo o meio pelo qual a verdade se manifesta e é reconhecida pelo intelecto humano. Assim, em *De Magistro*, a iluminação é um processo cognitivo e, ao mesmo tempo, espiritual que permite ao ser humano participar do verdadeiro, não por um encontro direto e místico com a verdade, mas por uma capacidade de pensamento verdadeiro possibilitado pela luz divina. Essa percepção verdadeira é o que esclarece e ilumina a ‘razão humana’, tornando possível o conhecimento verdadeiro. Em resumo, todo ser humano é iluminado e esclarecido na medida em que é capaz de pensar de maneira verdadeira, graças à iluminação divina que lhe proporciona essa capacidade.

Assim, em *De Magistro*, Agostinho vai além da análise das funções da linguagem ao propor uma teoria do conhecimento profundamente enraizada na iluminação divina dentro do ser humano. Ele argumenta que o núcleo do conhecimento não é meramente transmitido externamente para dentro da mente, mas é evocado internamente, além das limitações das palavras e da capacidade linguística. Agostinho aborda a ideia de que o verdadeiro entendimento surge não apenas da exposição externa à informação, mas através de um processo

¹⁶⁰ AGOSTINHO. *De Magistro*. Tradução de Bento Silva Santos. Petrópolis: Vozes, 2009, p.147.

¹⁶¹ GIRAUD, Vincent. *Delectatio Interior: prazer e pensamento segundo Agostinho*. In: **Santo Agostinho Um Pensador Eternamente Contemporâneo**. / organização de Pedro Calixto e Cristiane Ayoub. São Paulo: Paulos, 2023, p. 121.

de iluminação que ‘desvela’ verdades imutáveis que residem na interioridade humana. Essa perspectiva implica que o conhecimento genuíno não é uma questão de receber informações externas (professor x aluno), mas de permitir que a luz divina interiormente ilumine e revele a verdade que já está presente dentro de cada indivíduo. Por isso, em toda obra *De Magistro* se percebe Agostinho sedento de verdade, da luz que dela advém e do papel da linguagem enquanto intermediária no processo de conhecimento, fazendo disso um diálogo de perguntas e resposta para os problemas que ele e seu filho se ocupam.¹⁶²

Desse modo, a singularidade em *De Magistro* se mostra em alguns aspectos, dentre os quais podemos mencionar: A) a Teoria da Iluminação: Interioridade e Memória, em que Agostinho propõe que o verdadeiro conhecimento não é transmitido de fora para dentro, mas é evocado internamente através da iluminação divina. Ele acredita que a verdade reside no interior do ser humano e é iluminada pelo Mestre Interior, que é Cristo. B) Fundamento Divino: ao contrário das abordagens mais seculares de Platão e Aristóteles, Agostinho vê a iluminação divina como a fonte última de verdade e conhecimento. Essa iluminação permite que o interior humano perceba verdades eternas e imutáveis, o que não pode ser transmitido pelas palavras. Neste sentido, as funções da linguagem são mediadoras e não transmissoras, isto é, Agostinho delinea sua abordagem para o fato de que a linguagem não transmite o conhecimento diretamente, mas opera como uma mediação. Ela serve para evocar o conhecimento já presente no interior do ouvinte. C) A compreensão de signo e referente, enquanto Aristóteles vê os símbolos como convenções linguísticas e Platão discute o naturalismo e o convencionalismo dos nomes, Agostinho enfoca a relação entre os signos e seus referentes. Ele analisa como os signos podem apontar para realidades superiores e verdades interiores e espirituais (iluminação divina) que são iluminadas pelo Mestre Interior. D) A relação entre retórica e verdade: embora Cícero veja a retórica principalmente como uma arte de comunicar a verdade, Agostinho dá à retórica um propósito espiritual; ele utiliza a retórica para relacionar a interioridade humana com a verdade divina.

Podemos citar também outro aspecto singular da obra *De Magistro*, a sua estrutura de entre o autor (Agostinho) e seu filho Adeodato, o que reflete uma abordagem pedagógica sobre o tema. Neste contexto, Agostinho não se coloca como o transmissor do conhecimento, isto é, o detentor do saber, mas oportuniza o protagonismo de Adeodato que se torna copartícipe do processo de busca pelo conhecimento. De modo mais preciso, é-nos indicado uma pedagogia relacional, em que ambos (poderíamos entender professor e aluno) dialogam em busca de um

¹⁶² AGOSTINHO. *De Magistro*. Tradução de Bento Silva Santos. Petrópolis: Vozes, 2009, p.157.

fundamento plausível para o conhecimento. Outrossim, é fundamental perceber neste tópico que o filósofo Agostinho aborda a concepção de linguagem como algo intermediário, dialógico, contextual, de aspectos objetivos e subjetivos, que são prescindidos de elementos retóricos. E, ao reconhecer esses aspectos contidos na linguagem, Agostinho certamente reconhece que a noção de linguagem é fruto de uma vasta herança filosófica que lhe foi legada, conforme trabalhado anteriormente, influências estas que dizem respeito ao modo como ele reelaborou o pensamento clássico greco-romano e a imersão desses conhecimentos à tradição judaico-cristã.

Portanto, Agostinho não apenas se vale das tradições filosóficas passadas, mas as transcende ao desenvolver sua própria teoria do conhecimento, conferindo um aspecto singular a sua abordagem. Essa autenticidade teórica presente em *De Magistro* é profundamente ancorada na ideia de iluminação divina, donde a interioridade e a memória são centrais (isso veremos com mais ênfase nos dois próximos tópicos). Em vez de depender exclusivamente da linguagem como meio de transmitir conhecimento, Agostinho propõe que o verdadeiro conhecimento é evocado internamente através de uma relação direta com a Verdade imutável presente na alma. Este processo de iluminação vai além dos limites da objetividade e da capacidade de transmissão da verdade pela linguagem. Assim, o próximo tópico abordará com mais ênfase a Teoria da Iluminação em *De Magistro*.

III.2 - A Teoria da Iluminação em *De Magistro*

De modo a introduzir o conceito de Iluminação, vamos nos apoiar na obra *Iluminação Trinitária em Santo Agostinho* e no artigo *Agostinho e a Iluminação Trinitária* de Cristiane N. Abbud Ayoub. A autora nos auxilia a compreender a teoria da iluminação indicando que a iluminação, para Agostinho, diz respeito a uma ação de Deus nas criaturas; Deus como Trindade: Pai, Filho e Espírito Santo. A autora mostra que a iluminação, embora envolva a razão, não se limita apenas a ela; existe uma tese maior em jogo, porém é importante notar que a razão desempenha um papel fundamental nesse processo.

Mais precisamente, em seu livro, *Iluminação Trinitária em Santo Agostinho*, Cristiane Ayoub diz:

[...] em sentido espiritual, isso significa que a inteligência (figurada pelo homem) consiste na capacidade de consultar a verdade e, com moderação e temperança, governar os movimentos irracionais da alma (figurados pelos animais). O domínio da razão na alma propicia uma conformidade com a fonte

interior de verdade e felicidade, proporcionando uma vida de tranquilidade, felicidade e amor.¹⁶³

Percebe-se que a capacidade de consultar a verdade não é apenas uma conquista intelectual, mas um processo guiado pela iluminação graciosa divina que leva à conformidade com a verdade e à realização espiritual. Assim, a vida feliz e o amor descritos no trecho podem ser vistos como uma consequência da iluminação divina que harmoniza a razão humana com a verdade. Nas palavras de Cristiane: “A iluminação equivale a inspiração oculta, incorruptível e inexaurível que perfaz o homem, convocando-o a persistir orientado àquele que é plenamente sabedoria e felicidade”.¹⁶⁴ Assim, percebe-se que a iluminação é um influxo de conhecimento e entendimento concedido pela graça divina, uma inspiração que transcende as capacidades puramente humanas. Ao descrever a iluminação como “oculta, incorruptível e inexaurível”, Cristiane nos aponta que ela vem de uma fonte divina inacessível ao mero esforço humano e que continua a nutrir e orientar o indivíduo em direção à sabedoria e felicidade plenas, que são encontradas na iluminação trinitária (leia-se Pai, Filho e Espírito Santos).

Ademais, Cristiane diz: “O auxílio divino opera como inspiração iluminando o homem e, assim como a luz física torna visíveis as coisas, a luz de Deus proporciona a visão da verdade imutável e o gozo da sabedoria, a partir dos quais a alma julga”.¹⁶⁵ Percebe-se que Agostinho via o auxílio divino como uma fonte e/ou fundamento capaz de iluminar a mente humana. Por isso, assim como a luz física torna visíveis as coisas materiais, a luz de Deus permite à alma perceber a verdade imutável e experimentar a sabedoria. Esta visão interior da verdade e o gozo da sabedoria servem como critérios pelos quais a alma pode discernir e julgar as questões espirituais e morais, guiada pela luz divina que revela (traz à luz) a verdade, a ordem e a perfeição de Deus.

Nas palavras de agostinho:

Esta luz não é aquela luz que é Deus; com feito, esta é criatura, aquela que é o criador; esta é feita, aquela quem fez; enfim, esta é mutável porque quer o que não queria, e sabe o que não sabia e lembra o que havia esquecido, mas aquela persiste imutável vontade, verdade e eternidade e, lei do amar; então, para todos os seres animados e irracionais, é a natureza pela qual vivem, é o vigor pelo qual sentem, é o movimento pelo qual vão a busca. Então, também para todos os corpos é a medida para que subsistam, o número para que sejam

¹⁶³ AYOUB, C. N. A. **Iluminação Trinitária em Santo Agostinho**. São Paulo: Paulos, 2011, p. 45.

¹⁶⁴ AYOUB, C. N. A. **Iluminação Trinitária em Santo Agostinho**. São Paulo: Paulos, 2011, p. 133.

¹⁶⁵ Ibidem.

embelezados, o peso para que sejam ordenados. Portanto, aquela luz é a trindade inseparável, é o Deus Uno.¹⁶⁶

À vista disso, percebe-se a distinção entre a luz criada e a luz divina, uma distinção fundamental na sua teoria do conhecimento e teologia. Agostinho enfatiza a diferença entre a luz que é mutável e criada, e a luz que é Deus, caracterizada por sua imutabilidade e eternidade. Essa luz criada pode ser associada ao conhecimento humano, limitado e sujeito à mudança, enquanto a luz divina representa a verdade absoluta, eterna e imutável. No ambiente em que nos encontramos, na academia, essa distinção é crucial para a compreensão da teoria do conhecimento de Agostinho, especialmente no que diz respeito à sua visão de que o conhecimento verdadeiro e a sabedoria derivam de Deus, e não das capacidades mutáveis do ser humano. Desse modo, a luz divina é a fonte de toda ordem, beleza e subsistência, tanto para os seres animados quanto para os corpos inanimados. Agostinho, assim, eleva a Trindade ao centro do processo de conhecimento e existência, afirmando que a verdade última e o propósito da vida estão enraizados em Deus.

Ademais, no que diz respeito a *De Magistro*, é perceptível a Teoria da Iluminação no pensamento de Agostinho; ele mesmo diz:

Ora, acerca de todas as coisas que compreendemos, não consultamos aquele que nos grita (*personat*) do exterior, mas a Verdade que dirige interiormente nossa alma, talvez porque as palavras nos convidaram a consultá-las. Ensina-nos, porém, aquele que é consultado, do qual se diz que habita no homem interior [Ef 3,16], Cristo, isto é, o poder imutável de Deus e a eterna sabedoria [1 Cor 1,24]. Toda alma racional a consulta; mas a cada uma se abre na medida em que é capaz de captá-la, em virtude de sua própria vontade, boa ou má.¹⁶⁷

Nota-se que a verdade que se guia na interioridade é mais ‘digna’ de consulta do que simples palavras que nos incentivam a procurá-la, pois aprender consiste em descobrir dentro de si mesmo a verdade, resultando de uma influência direta do mestre interior (Cristo) sobre a inteligência humana. Assim, a abordagem epistêmico-teológica-filosófica que fundamenta sua Teoria da Iluminação é o âmbito divino. Nas palavras do autor, no capítulo XI em *De Magistro*, Agostinho afirma que nada pode ser aprendido com as palavras externas, mas apenas com a Verdade que instrui internamente. Isso constitui, portanto, o fundamento à sua teoria da iluminação. Nas palavras do autor:

Portanto, uma vez conhecidas as coisas, conhecimento das palavras se faz também plenamente real (*perficitur*); mas, ouvidas as palavras, não se aprendem sequer as palavras. De fato, não aprendemos as palavras já

¹⁶⁶ AGOSTINHO. *Contra Faustum Manichaeum*. Libri triginta tres. In: col. “S. Aurelii Augustini Opera Omnia”, Patrologia Latina 42. Disponível em: http://www.augustinus.it/latino/contro_fausto/index2.htm.

¹⁶⁷ AGOSTINHO. *De Magistro*. Tradução de Bento Silva Santos. Petrópolis: Vozes, 2009, p. 143.

conhecidas; e as palavras não conhecidas não podemos confessar que as aprendemos enquanto não captarmos seu significado, o qual não surge com a audição dos sons emitidos, mas com o conhecimento das coisas significadas.¹⁶⁸

Igualmente, percebe-se que as palavras exteriores podem nos incitar a buscar a verdade, mas é Cristo, descrito como o poder imutável de Deus e a eterna sabedoria, que realmente nos ensina e reside no “homem interior” (uma referência à carta aos Efésios 3,16). Essa Verdade interior é o que realmente nos ilumina e nos permite entender as coisas. Por isso, o conceito de interioridade é de suma importância no pensamento de Agostinho, é central para a compreensão de sua teoria da iluminação, pois a iluminação vem de dentro, da presença de Deus no interior (razão e alma) humana. Esta Verdade interior é Cristo, que é o poder imutável de Deus e a eterna sabedoria, conforme mencionado em 1 Coríntios 1,24. Cristo habita no “homem interior”, um conceito derivado de Efésios 3,16, indicando que a presença divina dentro de nós é a fonte de toda sabedoria e compreensão.

Outrossim, conforme colocado na hipótese inicial deste trabalho, existem implicações para o conhecimento e à área da Educação. Em vez de confiar apenas na instrução externa e na transmissão de conhecimento (pedagogia tradicional), a verdadeira educação, segundo Agostinho, deve buscar despertar a vontade e a disposição interior para a Verdade. Neste sentido, educadores não transmitem a verdade do conhecimento, mas ‘despertam’ uma busca interior pela sabedoria e a abertura à iluminação divina; mais diretamente, a teoria da iluminação de Agostinho propõe uma visão integrativa em que a verdade interior, revelada por Cristo, é a fonte suprema de conhecimento. As palavras externas podem intermediar o pensamento humano e o conteúdo (instrução externa), mas é o cultivo da disposição interior para a recepção da iluminação divina que fundamenta a verdade enquanto iluminação divina.

No capítulo XII - *Razão e Verdade interior*, Agostinho nos diz que a luz interior da Verdade frui do homem interior iluminado: “Quando, porém, se trata daquelas coisas que contemplamos com a mente, isto é, com o intelecto e a razão, falamos sem dúvidas das coisas que contemplamos naquela luz interior da verdade, de que é iluminado e goza aquele que se chama homem interior”.¹⁶⁹ Essa citação de Agostinho reflete sua teoria da iluminação divina, que indica-nos que a verdadeira compreensão das coisas ocorrem através de uma luz interior da verdade; essa luz interior ilumina e permite que o “homem interior” perceba e goze da verdade.

¹⁶⁸ AGOSTINHO. **De Magistro**. Tradução de Bento Silva Santos. Petrópolis: Vozes, 2009, p.147.

¹⁶⁹ AGOSTINHO. **De Magistro**. Tradução de Bento Silva Santos. Petrópolis: Vozes, 2009, p. 151.

Isso implica que a compreensão não é apenas um produto do raciocínio humano, mas sim uma iluminação concedida pela graça divina.

Assim, o processo de conhecimento implica que a iluminação não é apenas uma função do intelecto humano, mas um “dom” concedido pela graça divina, que permite à alma humana discernir e gozar das realidades eternas. Em outros termos, a verdadeira compreensão surge quando o interior humano é iluminado por essa luz divina, que transcende as limitações do entendimento humano comum e estabelece uma relação direta com o indivíduo, capaz de proporcionar o acontecimento da verdade imutável e eterna, presente em Deus.

Cristiane N. Abbud Ayoub diz:

As bases para pensarmos a iluminação encontram-se na afirmação de que Deus criou algo diferente, mas semelhante pela iluminação. Deste o primeiro comentário de Agostinho ao *Genesis*, a criação da matéria informe significa a feitura da alteridade e antecipa a capacidade das criaturas de receber a efigie de cada pessoa da trindade. Se a matéria significa a dessemelhança daquilo que se define como “um outro feito por Deus” e assevera a impossibilidade da igualdade entre Criador e criatura, a formação da matéria consiste no elo de semelhança de cada criatura com Deus Trindade.¹⁷⁰

Ao afirmar que a matéria informe antecipa a capacidade das criaturas de receber essa efigie, Cristiane nos indica que, embora as criaturas sejam intrinsecamente diferentes de Deus, há um elo de semelhança que as conecta ao Criador. Essa semelhança, no contexto da iluminação agostiniana, não implica uma igualdade ontológica, mas sim uma participação na luz divina que confere às criaturas a capacidade de refletir aspectos da natureza trinitária de Deus. Assim, a formação da matéria como elo de semelhança com Deus Trindade pode ser vista como uma base para a teoria da iluminação, em que a verdade não é simplesmente revelada externamente, mas é uma participação interna na luz divina que ilumina a interioridade humana. Desse modo, a teoria da iluminação em Agostinho não apenas sublinha a dependência das criaturas em relação a Deus para a compreensão da verdade, mas também mostra como essa dependência é estruturada na própria natureza da criação, que, embora distinta de Deus, é chamada a refletir sua luz (participar de sua sabedoria eterna).

Destarte, o pensamento de Agostinho postula que o conhecimento genuíno não pode ser imposto de fora, mas deve ser reconhecido internamente, na luz da verdade que já habita no interior humano. Por conseguinte, a função do mestre exterior (o professor humano) é expressar os assuntos que alegam estar ensinando por meio de palavras, despertar o aluno para o tema,

¹⁷⁰ AYOUB, C. N. A. **Iluminação Trinitária em Santo Agostinho**. São Paulo: Paulos, 2011, p. 163.

oportunizando confirmar essas informações na verdade que já possuem internamente. Em outros termos, a verdadeira sabedoria e o conhecimento genuíno vêm do “mestre interior”, ou seja, da presença de Cristo em nossas almas. As palavras e ensinamentos externos dos educadores servem apenas como um estímulo, incentivando-nos a buscar a fonte da verdade que já reside dentro de nós. Neste contexto, ressalta-se a importância de uma pedagogia que reconheça e valorize o papel central da graça divina na formação do conhecimento e da sabedoria, vendo o ensino não apenas como uma transmissão de conteúdos, mas como um estímulo à busca pela verdade interior, que é, em última instância, uma participação na luz de Deus.

Mais diretamente:

A verdade é que eu aprendi, com a admoestação das tuas palavras que o homem não consegue pelas palavras, outra coisa senão ser estimulado a aprender, e que, qualquer que seja a magnitude do pensamento de quem fala, através de sua locução, é muito pouco o que dele se manifesta. Ao contrário, saber se é verdade o que se diz, somente o ensina aquele que, quando falava do exterior, nos admoestou que Ele habita em nosso interior, e eu o amarei com sua ajuda, desde agora tanto mais ardentemente quanto mais estiver adiantado em aprender.¹⁷¹

Assim, percebe-se que os professores, por mais bem-intencionados que sejam, não podem realmente transmitir conhecimento verdadeiro. O que eles fazem é expor ideias e informações que os alunos devem, então, confirmar internamente. Esse processo de validação interna é fundamental, pois o verdadeiro aprendizado ocorre quando a mente humana, iluminada por Cristo (Mestre Interior), reconhece e compreende a verdade. Desse modo, a função das palavras é intermediária entre o âmbito exterior e interior, isto é, entre o conteúdo objetivo (as coisas) e a interioridade humana; de modo mais preciso, elas servem para despertar a busca interior e dirigir a atenção dos alunos para a verdade que já está presente em suas almas. Por isso, Agostinho compara isso a um chamado que desperta a mente para buscar e consultar a verdade interior, que é Cristo. Sem essa iluminação interna, as palavras externas permanecem insuficientes para intermediar um verdadeiro entendimento.

Desse modo, podemos sintetizar a iluminação concebida pela ação divina nas palavras de Agostinho:

Mais ainda nosso ouvinte, se também, ele as ver com olho secreto e simples, conhece o que digo não pelas minhas palavras, mas por sua própria contemplação. Por conseguinte, tampouco a este, que intui a verdade, nada o ensino dizendo coisas verdadeiras, pois não é ensinado pelas minhas palavras,

¹⁷¹ AGOSTINHO. **De Magistro**. Tradução de Bento Silva Santos. Petrópolis: Vozes, 2009, p. 158.

mas pelas coisas mesmas (*sed ipsis rebus*), que são evidentes, porque Deus os manifesta interiormente.¹⁷²

Percebe-se que a concepção da natureza da verdade em Agostinho se coloca para além das palavras e conceitos humanos; por isso ele argumenta que aqueles que verdadeiramente entendem e contemplam a verdade não o fazem apenas através das palavras de um ensinamento externo, mas pela experiência direta e interior das próprias realidades espirituais. Desse modo, a verdade não é meramente um conjunto de proposições verbais, mas algo que é evidente por si mesmo, manifestado interiormente por Deus na alma daqueles que estão abertos à sua luz. Do ponto de vista epistemológico, o conhecimento não é apenas adquirido através do ensino verbal ou da lógica racional, mas é iluminado e compreendido através da ação divina.

Portanto, no pensamento de Agostinho, conforme também percebido em *De Magistro*, a verdade não pode ser transmitida simplesmente por meio do ensino verbal. A verdade, segundo Agostinho, reside no interior do ser humano e acontece através da iluminação divina. Assim, sua abordagem ressoa com questões contemporâneas sobre a natureza do conhecimento, a relação entre fé e razão, e a importância da experiência interior (espiritual) na busca pela verdade. A verdade, para Agostinho e conforme observamos ao longo deste tópico, é algo que vai além das estruturas intelectuais e linguísticas, diz respeito a uma dimensão mais profunda (interioridade) que só pode ser plenamente compreendida através da iluminação divina. Em outros termos, o processo de aprendizado não é uma mera absorção de informações, mas um “iluminar interior divino”. No intuito de se aprofundar nessa temática da interioridade, será introduzido um novo tópico.

III.3 - Memória e Interioridade: fundamentos da teoria do conhecimento em *De Magistro*

Diante da problemática central abordada neste trabalho, a saber: até que ponto as palavras são capazes de transmitir a verdade? Ou, como o significado das palavras pode nos remeter à verdade?

No profundo dessa questão, existe uma investigação minuciosa sobre a problemática inerente à transmissão de conhecimento. No movimento do diálogo entre Agostinho e o seu filho Adeodato essa interrogação vai além da simples resposta que se poderia dar à finalidade

¹⁷² AGOSTINHO. *De Magistro*. Tradução de Bento Silva Santos. Petrópolis: Vozes, 2009, p. 151.

da comunicação verbal, mas busca refletir sobre os mecanismos que tornam o processo de ensino viável.

Nesse sentido. Moacyr Novaes enfatiza que:

Agostinho não pergunta *o sentido da linguagem*; ele quer saber simplesmente o que queremos fazer [*efficere*] quando falamos. Ele sugere que, ao falamos, desejamos produzir um resultado e quer saber qual resultado esperado [...] na verdade ele conduzirá essa primeira cena do diálogo, de forma que se multipliquem as possibilidades, de forma que se multipliquem os sentidos *de falar*, para finalmente reduzir essas possibilidades todas em uma só: falamos com o propósito de ensinar. Isso não quer dizer, entretanto, que este último sentido, único, seja correto, não quer dizer que seja a boa resposta para o sentido da linguagem em geral [...] ensinar e aprender envolve a comunicação entre duas pessoas; mais do que isso, envolvem a comunicação de conhecimento (grifos nosso).¹⁷³

Percebe-se que Agostinho não está interessado apenas em questionar o propósito geral da linguagem, mas sim, em um primeiro momento, em entender o que buscamos realizar ao falar. Para Agostinho, falar não é apenas uma expressão aleatória, mas uma ação direcionada para a produção de resultados; a multiplicidade de sentidos na comunicação inicialmente explorada é convergida para o propósito principal de ensinar.

No entanto, conforme Moacyr Novaes ressalta, isso não implica que o sentido final, centrado no ensino, seja a única resposta correta para o propósito geral da linguagem, pois ensinar e aprender, são atividades que envolvem a comunicação de conhecimento entre duas pessoas e isso diz muito, pois sugere uma complexidade e, ao mesmo tempo, possibilidades nas interações linguísticas, pois: “A fala, não simplesmente a linguagem, pretende estabelecer a comunicação entre duas almas racionais, ou como ensino ou como aprendizado”.¹⁷⁴

Também é válido, nesse contexto, perceber a atenção dedicada por Agostinho à formação de Adeodato, o que pode ser percebido em *Confissões*, onde o filósofo menciona a perspicácia de seu filho no que diz respeito ao processo de ensino e aprendizagem:

Juntamos também a nós Adeodato, o filho carnal do meu pecado, a quem tínheis dotado de grandes qualidades. Com quinze anos incompletos ultrapassava já em talento a muitos homens doutos e idosos. (...) Há um livro meu que se intitula *De Magistro*, onde dialoga comigo. Sabeis que todas as opiniões que aí se inserem, são atribuídas ao meu interlocutor, eram as dele quando tinha dezesseis anos. Notei nele coisas ainda mais prodigiosas.¹⁷⁵

¹⁷³ NOVAES, Moacyr. **A Razão em exercício – Estudos sobre a filosofia de Agostinho**, São Paulo: Discurso Editorial, 2007, p.72.

¹⁷⁴ Ibidem.

¹⁷⁵ AGOSTINHO. **Confessiones - Confissões**, edição bilingue latim-português com tradução de Arnaldo do Espírito Santo, João Beato e Maria Cristina C.M.S. Pimentel, 2ª edição, Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2004, p.199.

Retomemos a questão lançada inicialmente por Agostinho sobre a finalidade da fala. Adeodato prontamente responde a Agostinho ao afirmar que a finalidade da fala pode ser tanto ensinar (*docere*) quanto aprender (*discere*).¹⁷⁶ Diante dessas questões, de ensinar e aprender, Agostinho aprofunda a reflexão: “um destes dois casos vejo e concordo, é evidente que falando queremos ensinar. Mas aprender de que modo?”.¹⁷⁷ Nesse ponto, a interação entre Agostinho e Adeodato se desdobra em uma análise mais detalhada sobre as nuances do ato de falar, explorando não apenas a intenção de ensinar, mas também a complexidade do processo de aprendizado associado à expressão verbal.

Agostinho, ao levantar a questão sobre como ocorre o aprendizado através da fala, direciona a questão para camadas mais profundas, a saber, sobre a possibilidade do aprendizado e o seu real fundamento. Onde estaria o fundamento da aprendizagem e as bases da teoria do conhecimento no pensamento de Agostinho a partir da obra *De Magistro*?

Diante desse cenário reflexivo, Adeodato lança questionamentos sobre a validade da fala (*locutio*) e sua aparente evidência de estar voltada ao ensino. Ele contextualiza sua indagação ao referir-se ao ato de cantar, questionando:

Não me é de todo evidente se de fato o falar não é outra coisa que proferir palavras, vejo isto também quando cantamos. Muitas vezes o fazemos sozinho, sem que ninguém que aprenda esteja presente, não acredito que queiramos ensinar alguma coisa.¹⁷⁸

Adeodato direciona sua indagação para a possibilidade de que as palavras nem sempre desempenhem um papel instrutivo, mas possam, em alguns contextos, servir para proporcionar deleite ou prazer, como exemplificado na prática do canto. Nesse contexto, Moacyr Novais enfatiza que: “Posso cantar de ter interlocutor, apenas pelo deleite do canto, mas sem pretender lembrar nada sequer a mim mesmo. Mas nesse caso, se é o deleite que importa, as palavras nada contam”.¹⁷⁹ Percebe-se que este contraponto apresentado por Adeodato é sagaz e desafiador, instigando-nos a questionar se é, de fato, tão óbvio assim que o ato de falar seja intrinsecamente vinculado ao ensino.

Ao introduzir a dinâmica do canto, Adeodato sugere que a fala pode ter motivações diversas e que a simples proclamação de palavras nem sempre se traduz em um ato de ensinar. Esse contraponto oferece uma perspectiva que nos convida a refletir sobre as múltiplas

¹⁷⁶ AGOSTINHO. *De Magistro*. Tradução de Bento Silva Santos. Petrópolis: Vozes, 2009, p.73.

¹⁷⁷ Ibidem.

¹⁷⁸ Ibidem.

¹⁷⁹ NOVAES, Moacyr. *A Razão em exercício – Estudos sobre a filosofia de Agostinho*, São Paulo: Discurso Editorial, 2007, p.74.

possibilidades da comunicação, levantando em consideração a possibilidade de que as palavras também possa ser uma expressão para além da função didática que Agostinho inicialmente atribui à fala. Essa abordagem desafiadora de Adeodato faz com que Agostinho se aprofunde no diálogo e diga:

Mas eu penso que existe uma determinada forma de ensinar, e certamente muito importante, mediante a recordação, como indicará o próprio desenvolvimento desta conversação. Mas se tu não admites que aprendemos quando recordamos, nem que ensina aquele que recorda algo, não me oponho a ti. Mas agora estabeleço que há duas causas do falar: ou para ensinar ou para recordar aos outros e a nós mesmos. E isto o fazemos também quando cantamos: não te parece assim?¹⁸⁰

Nessa passagem, Agostinho articula sua visão sobre as distintas motivações que impulsionam o ato de falar, especialmente destacando a importância do processo de recordação como uma forma significativa de ensino. Ele sugere que, ao relembrarmos algo, estamos, de fato, ou aprendendo ou ensinando, consolidando a ideia de que a memória desempenha um papel central em sua teoria de conhecimento. Mais precisamente, Agostinho indica que as palavras não são ferramentas de ensino direto, mas intermediárias para que se aprenda ou rememore algo – o conhecimento das coisas, do outro e de si mesmo. Notemos, que o conceito de recordação (*commemoratio*), que pode ser entendido como uma ação da memória de recordar e trazer ao conhecimento aquilo que já estava no interior humano, introduzido por Agostinho, torna-se um ponto fundamental que nos remete ao fato de que o ato de falar é para, fundamentalmente, ou ensinar ou recordar. Porém, a réplica de Adeodato é: “Sim, parecer-me-ia, se não encontrasse um obstáculo no fato de que, enquanto oramos, certamente falamos: mas não nos é lícito acreditar que Deus possa ser ensinado ou recordado de alguma coisa de nossa parte”.¹⁸¹

Agostinho, em sua tréplica, diz:

[...], Por conseguinte, não há necessidade de palavras quando oramos, isto é, pronunciar palavras que soam, a não ser talvez, como fazem os sacerdotes, a fim de manifestar a suas intenções, não para que os ouça Deus, mas para que ouçam os homens e assim, por uma espécie de assentimento, se elevem a Deus graças à recordação.¹⁸²

Desse modo, o tema da recordação e da memória emerge como um fundamento na filosofia e, por conseguinte, na teoria de conhecimento de Agostinho. Podemos perceber isso de maneira notável no décimo livro de suas *Confissões*. Neste livro, Agostinho empreende uma

¹⁸⁰ AGOSTINHO. **De Magistro**. Tradução de Bento Silva Santos. Petrópolis: Vozes, 2009, p.74.

¹⁸¹ Ibidem.

¹⁸² AGOSTINHO. **De Magistro**. Tradução de Bento Silva Santos. Petrópolis : Vozes, 2009, p.75.

busca introspectiva na qual explora sua própria memória como um meio de buscar a Deus. Nesse contexto, memória não é somente lembrança, mas é uma faculdade de conhecimento que vai além do simples armazenamento de informações, isto é, a memória não é apenas um arquivo passivo, mas sim um espaço dinâmico de conhecimento vivo que abrange experiências e pensamentos, ou seja, ela é o espaço interior capaz de acessar e gerar conhecimento.¹⁸³

Nas palavras de Agostinho:

Irei também além desta força da minha natureza (a memória), ascendendo por degraus até àquele que me criou, e dirijo-me para as planícies e os vastos palácios da memória, onde estão tesouros de inumeráveis imagens veiculadas por toda a espécie de coisas que se sentiram. Aí está escondido também tudo aquilo que pensamos, quer aumentando, quer diminuindo, quer variando de qualquer modo que seja as coisas que os sentidos atingiram, e ainda tudo aquilo que lhe tenha sido confiado, e nela depositado, e que o esquecimento ainda não absorveu nem sepultou.¹⁸⁴

Nesta passagem, podemos perceber que Agostinho estabelece uma visão profunda sobre o que considera memória. Ao descrevê-la como ascendente, conforme percebido no fragmento “por degraus” em direção àquele que o criou, Agostinho sugere que a memória não é apenas uma função da natureza humana, mas um portal que o conduz a dimensões mais elevadas da experiência. A metáfora das “planícies e vastos palácios da memória” evoca uma imagem de vastidão e riqueza, na qual cada canto guarda tesouros representados por inúmeras imagens de experiências sensoriais e cognitivas.

Desse modo, enfatiza-se a participação ativa da memória na construção do conhecimento, isto é, a importância dos aspectos subjetivos no processo de conhecimento, na medida em que ela (a memória) abriga não apenas lembranças voluntárias, mas se constitui em ser, propriamente, uma faculdade de conhecimento voltada à verdade divina e ao conhecimento sobre as coisas. Esse entendimento aprofunda a concepção de memória e destaca o aspecto interior humana como fonte de conhecimento e de busca pela compreensão da realidade e, também, da espiritualidade.

No entanto, em suas *Confissões*, Agostinho se direciona para a problemática: Se podemos pensar em Deus, Ele está na memória. Porém, onde na memória?

Em suas palavras:

Mas onde estás em minha memória, Senhor, onde é que nela estás? Que habitáculo fabricaste para ti? Que santuário edificaste para ti? Tu concedeste

¹⁸³ CARY, P. **Augustine's Invention of the Inner Self** : The Legacy of a Christian Platonist. New York: Oxford University Press, 2000, p.128.

¹⁸⁴ AGOSTINHO. **Confissões**. Tradução de J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina. Petrópolis: Editora Vozes, 2009, Livro IX, VIII. P. 453.

esta honra à memória, a de permanecerdes nela, mas em que lugar dela permaneces é o que estou a considerar.¹⁸⁵

Diante desta indagação colocada por Agostinho, é importante observar que “Tudo o que pode ser pensado encontra-se em algum lugar e de algum modo na memória”.¹⁸⁶ Podemos, assim, pensar que Deus está na memória não de maneira física ou localizada, mas sim como uma realidade que permeia toda subjetividade, uma vez que “nossos conhecimentos se localizam na memória, conhecer a memória significa conhecer os nossos conhecimentos”.¹⁸⁷ Destarte, Deus habita na memória como uma realidade espiritual, uma força influente que vai além das limitações do espaço e do tempo.

Portanto, ao estabelecer os fundamentos de sua teoria do conhecimento nos domínios subjetivos da memória, Agostinho, a partir da obra *De Magistro*, destaca a importância do aspecto interior humano como um alicerce sólido para o processo de ensino e aprendizagem.

Ele diz:

Mas a Deus devemos procurá-lo e suplicar, justamente na intimidade da alma racional, que chamamos homem interior, porque Ele desejou que esse fosse o seu templo. Ou não leste em S. Paulo: “Não sabeis que sou o templo de Deus e que o espírito de Deus habita em vós?” (Ef 3, 16-17). E ainda: “No homem interior habita Cristo” (1Cor 3,16). E não prestastes atenção no salmo de Davi: “Falei no vosso coração e compungi-vos nos vossos aposentos; ofereci sacrifícios de justiça, e esperai no senhor” (Sl 4,5-6). Onde pensas que se deve oferecer sacrifício de justiça, senão no templo da alma e nos aposentos do coração? E onde se deve sacrificar, aí se deve também orar. Por conseguinte, não há necessidade de palavras quando oramos, isto é, pronunciar palavras que soam, a não ser talvez, como fazem os sacerdotes, a fim de manifestar a suas intenções, não para que os ouça Deus, mas para que ouçam os homens e assim, por uma espécie de assentimento, se elevem a Deus graças à recordação.¹⁸⁸

Percebe-se que Agostinho direciona a abordagem para o interior da alma sob a égide da recordação, referindo-se ao interior humano como o local sagrado no qual Deus deve ser procurado. Ao citar passagens bíblicas, como as cartas de S. Paulo e o Salmo de Davi, Agostinho reforça a noção de que o verdadeiro templo divino reside no aspecto interior humano, onde Deus habita e atua. Igualmente, Agostinho destaca que as palavras proferidas durante a oração não são necessárias para serem ouvidas por Deus, mas sim para serem compartilhadas

¹⁸⁵ AGOSTINHO. **Confessiones - Confissões**, edição bilingue latim-português com tradução de Arnaldo do Espírito Santo, João Beato e Maria Cristina C.M.S. Pimentel, 2ª edição, Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2004, p. 489.

¹⁸⁶ PERES, Savio; MASSIMI, M. **A espacialidade da memória nas Confissões de Agostinho**. Memorandum Belo Horizonte, v. 22, 2012, p. 5.

¹⁸⁷ PERES, Savio; MASSIMI, M. **A espacialidade da memória nas Confissões de Agostinho**. Memorandum Belo Horizonte, v. 22, 2012, p. 6.

¹⁸⁸ AGOSTINHO. **De Magistro**. Tradução de Bento Silva Santos. Petrópolis: Vozes, 2009, p.75.

entre os seres humanos, servindo como expressão e reforço da intenção de elevar-se a Deus por meio da recordação. Desse modo, o filósofo delinea o aspecto interior da memória como um fundamento para o conhecimento e questiona seu filho, Adeodato: “Ou a tua ideia é diversa?”.¹⁸⁹ Adeodato diz: “Estou perfeitamente de acordo”.¹⁹⁰

Então, Agostinho diz:

Compreendes corretamente; por essa razão, suponho que embora alguém o discuta, tu aprendas, ao mesmo tempo, também, que – inclusive quando não emitimos nenhum som – falamos no interior do nosso coração, enquanto pensamos as mesmas palavras; e de que, portanto, com a locução não fazemos outra coisa senão recordar, quando a memória, onde as palavras estão impressas, revocando-as faz vir à mente as coisas mesmas (*res ipsas*), das quais as palavras são signos.¹⁹¹

Logo, essa abordagem introspectiva de Agostinho nos indica que as palavras se repercutem além da vocalização e não, necessariamente e diretamente, ensinam algo, pois, neste processo de ensino e aprendizagem, a memória emerge como fundamento capaz de revocar o que foi ensinado. Desse modo, fundamentalmente, Agostinho estabelece uma relação intrínseca entre palavras, memória e conhecimento, indicando que a fala é um ato de recordar, capaz de recriar entendimentos, compreensões, saberes e percepções que perfazem o processo de ensino e aprendizagem. Assim, a parte final de *De Magistro* se encaminha para abordar a o fato de que não aprendemos com as palavras que soam exteriormente, mas com a Verdade (Cristo) que ensina interiormente.¹⁹² Igualmente, que o homem estimula exteriormente, mas Cristo ensina interiormente.¹⁹³

Portanto, percebemos, a partir da obra *De Magistro*, que Agostinho procura delinear os processos subjacentes ao ato de falar, analisando as múltiplas motivações que impulsionam esse fenômeno comunicativo. Nesse contexto, o filósofo ressalta a significativa importância do processo de recordação como um elemento fundamental no processo de ensino e aprendizagem. Nessa conjuntura, a memória aparece como uma faculdade ativa de conhecimento; mais precisamente, ao destacar a centralidade da memória em sua teoria de conhecimento, Agostinho estabelece um vínculo indissociável entre o processo de recordação e a busca pela verdade. Desse modo, Agostinho enfatiza a importância da interioridade ao destacar que o conhecimento verdadeiro acontece internamente através da luz divina, e não simplesmente transmitido de

¹⁸⁹ AGOSTINHO. **De Magistro**. Tradução de Bento Silva Santos. Petrópolis: Vozes, 2009, p.75.

¹⁹⁰ Ibidem.

¹⁹¹ Ibidem.

¹⁹² AGOSTINHO. **De Magistro**. Tradução de Bento Silva Santos. Petrópolis: Vozes, 2009, p. 147-150.

¹⁹³ AGOSTINHO. **De Magistro**. Tradução de Bento Silva Santos. Petrópolis: Vozes, 2009, p. 157.

forma externa através da linguagem. Por isso, a interioridade é o núcleo onde a verdade é iluminada diretamente por Cristo, sendo percebida e compreendida.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O interesse em abordar a relação entre a verdade e o conceito de signo na obra *De Magistro* de Agostinho surge da minha profunda curiosidade pelo modo como o pensamento filosófico pode elucidar questões fundamentais sobre a natureza do conhecimento e da linguagem. Ao investigar como diferentes tradições filosóficas abordaram a questão dos signos e sua conexão com a verdade, percebi que a abordagem de Agostinho oferece uma perspectiva única, que não apenas dialoga com as tradições anteriores, mas também propõe uma compreensão profunda do papel da interioridade humana e da iluminação divina no processo cognitivo. Essa investigação não apenas enriquece a compreensão da filosofia da linguagem, mas também contribui para um entendimento mais amplo da maneira como a verdade é percebida na experiência humana. Assim, a escolha deste tema reflete minha aspiração de aprofundar o estudo da interseção entre linguagem, conhecimento e espiritualidade, especialmente à luz do pensamento de Agostinho, que continua a inspirar as investigações filosóficas contemporâneas.

Com esse interesse em mente, a presente dissertação se propôs a explorar a relação entre verdade e o conceito de signo, fundamentando-se em uma abordagem rigorosa de alguns principais marcos teóricos que moldaram o pensamento filosófico ao longo da história. Para compreender plenamente a originalidade e a profundidade da abordagem de Agostinho, é fundamental, primeiramente, contextualizar suas ideias no âmbito das tradições filosóficas que o precederam. Assim, partimos de uma investigação detalhada das contribuições de Platão, Aristóteles e Cícero, cujas reflexões sobre a linguagem e o signo estabeleceram as bases para o desenvolvimento subsequente dessa temática. Desse modo, ao longo desta dissertação, abordamos a relação entre verdade e o conceito de signo, levando em consideração a problemática da linguagem na história da filosofia, através das lentes destes autores citados.

Platão, em seu diálogo *Crátilo*, aprofunda-se na questão da origem e natureza dos nomes, explorando a tensão entre naturalismo e convencionalismo. Ele coloca em debate se os nomes têm uma conexão natural e intrínseca com os objetos que designam ou se são resultados de convenções estabelecidas pela sociedade. Esse questionamento centraliza a discussão sobre

se os signos (palavras) refletem uma verdade essencial sobre a realidade que descrevem ou se são símbolos arbitrários, criados pelos humanos para facilitar a comunicação. Platão, através dos personagens Sócrates, Hermógenes e Crátilo, examina os méritos e limitações de ambas as perspectivas, sem chegar a uma conclusão definitiva, mas lançando as bases para o desenvolvimento de uma reflexão filosófica sobre a linguagem. Essa investigação estabelece um profícuo debate sobre a natureza dos signos e influencia profundamente o modo como a filosofia subsequente irá abordar a relação entre linguagem e realidade, questionando se a linguagem pode, de fato, capturar a essência do mundo ou se ela é um constructo que se afasta dessa essência.

Aristóteles, em sua obra *Da Interpretação*, oferece uma análise metódica sobre a natureza dos símbolos e sua função na comunicação humana, argumentando que as palavras são signos convencionais que não refletem diretamente a realidade, mas representam nossos pensamentos sobre ela. Ele estabelece que a linguagem é uma criação humana, em que os sons vocais são designados para significar conceitos mentais, e estes, por sua vez, são reflexos dos objetos e eventos do mundo real. Essa concepção implica que a relação entre palavras e coisas não é natural, mas é estabelecida por acordo social, o que permite a diversidade de línguas e a flexibilidade na atribuição de significados. A abordagem de Aristóteles esclarece como os signos linguísticos funcionam e lança as bases para a fundação da semântica, ao delinear as regras que governam a relação entre linguagem, pensamento e realidade. Além disso, sua contribuição à teoria da significação se torna um ponto de referência crucial para a filosofia da linguagem, influenciando discussões subsequentes sobre como a linguagem estrutura e limita nossa compreensão do mundo. Aristóteles, assim, não apenas sistematiza a compreensão dos signos, mas também prepara o terreno para a análise da linguagem como um sistema complexo de representação simbólica.

Cícero, em sua obra *De Inventione*, introduz uma dimensão crucial à discussão sobre a linguagem ao focar na retórica e na sua aplicação prática. Ele examina como a linguagem pode ser empregada estrategicamente para persuadir e comunicar a verdade de maneira eficaz, explorando os mecanismos através dos quais a retórica pode influenciar a percepção e a interpretação da verdade pelo público. Cícero argumenta que a eficácia da comunicação não depende apenas da clareza e precisão das palavras, mas também da habilidade em moldar argumentos de forma persuasiva, adaptando-os às circunstâncias e ao público-alvo. Assim, sua obra enriquece a filosofia da linguagem com uma abordagem prática e destaca o papel vital da retórica na construção e articulação da verdade no contexto público e político. Essa contribuição

de Cícero demonstra como a retórica pode ser um caminho potencializador na abordagem da verdade.

A partir dessas fundações estabelecidas por Platão, Aristóteles e Cícero, este trabalho avança para abordar como esses conceitos são reelaborados por Agostinho. Em *De Magistro*, ele não se restringe a examinar a problemática da linguagem e suas funções, mas expande a discussão ao desenvolver uma teoria do conhecimento fundamentada na Iluminação divina. Agostinho argumenta que a verdadeira compreensão não é algo que pode ser completamente transmitido por meio das palavras, pois estas são apenas sinais exteriores; ao contrário, a verdadeira compreensão é despertada internamente na alma humana pela luz divina. Desse modo, a Teoria da Iluminação posiciona a interioridade e a memória como pilares fundamentais no processo de conhecimento, em que a verdade não é simplesmente aprendida, mas desvelada por meio de uma conexão direta com a divindade. Ao integrar essa dimensão espiritual e interior ao debate sobre os signos e a linguagem, Agostinho oferece uma contribuição basilar ao pensamento filosófico, realçando a profundidade da busca pela verdade.

Neste caminho percorrido, observamos um desenvolvimento significativo no papel das palavras e na teoria do conhecimento, refletida na abordagem filosófica de Agostinho. Para ele, o diálogo não é apenas um meio de comunicação, mas o caminho crucial para a investigação filosófica e o processo educacional, conforme delineado em *De Magistro*. À vista disso, Agostinho percebe no diálogo uma prática fundamental que entrelaça a busca pela verdade com o crescimento intelectual e espiritual. Por isso, *De Magistro* manifesta de forma exemplar a profundidade que o diálogo representa, abrindo possibilidades no âmbito do conhecimento, transcendendo a simples troca verbal e possibilitando uma relação íntima entre a razão e a luz divina que ilumina a alma. Assim, *De Magistro* ilustra a eficácia do diálogo como um exercício filosófico, de busca pela verdade e aprofundamento na sabedoria.

Outrossim, em *De Magistro*, Agostinho transforma a gramática de uma disciplina meramente técnica em um campo de reflexão filosófica profunda, abordando a linguagem não apenas como um meio de comunicação, mas como o caminho fundamental para a investigação do conhecimento e da verdade. Esta transformação se dá por meio de várias abordagens que revelam a interconexão entre as funções semântica, sintática e pragmática da linguagem. Assim, Agostinho aborda a gramática dentro de uma perspectiva que vai além da simples aplicação de regras linguísticas. Ele explora a gramática não apenas como um conjunto de normas para a construção correta de frases, mas como um meio para entender a própria natureza da linguagem e do pensamento.

Destarte, Agostinho eleva a gramática ao status de uma disciplina filosófica ao mostrar que a linguagem é um reflexo da estrutura da realidade e do pensamento. Ele introduz a ideia de metalinguagem, ou seja, a linguagem que reflete sobre si mesma, permitindo uma análise mais profunda dos significados e das funções da linguagem. Em suas discussões sobre a função dos signos e o conceito de “nihil” (nada), Agostinho mostra como a análise da linguagem pode levar a uma compreensão mais profunda da natureza da realidade e da verdade. À vista disso, *De Magistro* delinea a importância dos signos e como eles representam conceitos e ideias. Desse modo, a linguagem deve ser entendida como um campo de investigação que é capaz de apontar à estrutura da realidade e o funcionamento do pensamento. Mais diretamente, através da reflexão sobre a gramática e os signos, Agostinho convida-nos a uma compreensão mais profunda da linguagem e de seu papel na construção do conhecimento e no acontecer da verdade.

Por conseguinte, a teoria da iluminação emerge e mostra a concepção de Agostinho sobre a iluminação divina como uma ação direta de Deus que esclarece a mente humana, possibilitando a compreensão da verdade. Assim, a iluminação diz respeito a inspiração divina que conduz o indivíduo à sabedoria e à felicidade, indo além dos esforços puramente humanos. Em outros termos, Agostinho sustenta que a verdadeira compreensão emerge de uma luz interior, uma presença divina — Cristo — que orienta a razão e a alma. Assim, para Agostinho, o ensino externo serve meramente como um estímulo que incentiva a busca da verdade que já reside no interior de cada pessoa. Assim, Agostinho destaca que o verdadeiro conhecimento não se origina apenas de uma transmissão externa através da linguagem, mas acontece internamente, iluminado pela luz divina. Para Agostinho, a interioridade é o centro onde a verdade é diretamente originada por Cristo, sendo percebida e compreendida.

Portanto, a partir das abordagens realizadas nesta pesquisa, ficou perceptível que Agostinho, em *De Magistro*, oferece uma visão profunda sobre a relação entre linguagem, memória e a iluminação divina na busca pela verdade. Desse modo, é-nos destacado a importância da interioridade como o verdadeiro espaço onde a luz divina, representada por Cristo, ilumina e guia o conhecimento. A análise dessas questões abre novas possibilidades para um aprofundamento mais aprofundado e meticuloso. Assim, a continuidade da pesquisa no âmbito de um doutorado permitirá uma investigação mais detalhada e sistemática sobre a influência da iluminação divina na epistemologia de Agostinho e suas implicações para a teoria do conhecimento, além de explorar como esses conceitos podem interagir com e enriquecer outras correntes filosóficas e pedagógicas contemporâneas.

No âmbito das considerações finais, a dissertação conclui que Agostinho, em sua obra *De Magistro*, transcende uma análise meramente técnica da linguagem ao explorar suas dimensões semânticas, sintáticas e pragmáticas. O filósofo, ao abordar a problemática da comunicação, não se limita às funções tradicionais da linguagem, mas eleva o debate ao integrar uma perspectiva filosófico-teológica que reflete uma profunda introspecção. A contribuição de Agostinho vai além do estudo das estruturas linguísticas e das funções comunicativas; ele propõe que o verdadeiro conhecimento não se origina apenas da interação com signos externos, mas da iluminação divina que ocorre dentro da própria interioridade humana. Para Agostinho, a iluminação divina é um processo fundamental que permite a compreensão genuína da verdade. Neste contexto, a verdade não é uma transmissão externa ou simplesmente uma construção verbal ou derivação lógica, mas um acontecimento que emerge da luz interior proporcionada pela presença divina. Este evento de rememoração, ou trazer à luz, é fundamental para entender a natureza do conhecimento. Em síntese, *De Magistro* não apenas contribui para uma compreensão mais profunda da relação entre linguagem e conhecimento, mas também abre novas possibilidades para a pesquisa epistemológica ao enfatizar a centralidade da interioridade e da intervenção divina.

REFERÊNCIAS

Bibliografia primária

AGOSTINHO. **Abrégé de la grammaire de Saint Augustin**. Texte établi, Introduit et Commenté par Guillaume Bonnet ; Traduit par Emmanuel Bermon. Paris: Les Belles Lettres, 2013.

_____. **A Doutrina Cristã**. Tradução de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 2021.

_____. **Confessiones - Confissões**, edição bilingue latim-português com tradução de Arnaldo do Espírito Santo, João Beato e Maria Cristina C.M.S. Pimentel, 2ª edição, Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2004.

_____. **Confissões**. Tradução de J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina. Petrópolis: Editora Vozes, 2009.

_____. De la doctrina Cristiana. In: **Obras de San Agustín**, Tomo XV. Tradução espanhola de Fr. Balbino Martín. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1957.

_____. **De Magistro**, edição bilingue latim-francês com tradução, estudo e comentário de

Emmanuel BERMON, sob o título **La signification et l'enseignement**, Paris: Vrin, 2007.

_____. **De Magistro**, edição bilingue latim-português com tradução, estudo e comentário de Antonio A. Minghetti, Porto Alegre: Editora Fi, 2015.

_____. **De Magistro**. Tradução de Ângelo Ricci. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

_____. **De Magistro**. Tradução de Bento Silva Santos. Petrópolis: Vozes, 2009.

_____. **El Maestro**. Tradução e direção de Victorino Capánaga. Madri: BAC, 1961.

_____. **O Mestre**. Introdução e comentários de Maria Leonor Xavier. Tradução de António Soares Pinto. Porto: Porto Editora, 1995.

_____. **On the Trinity**, edição com ensaio introdutório de Gareth MATTHEWS, Cambridge University Press, 2002.

ARISTÓTELES. **De Interpretatione**. Paris : Vrin, 1959.

_____. **Poétique**. Texte établi et traduit par H. Haddy. 5, ed. Paris, Les Belles Lettres, 1969.

_____. **Poética**. Trad. Ana Maria Valente. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008.

_____. **Retórica**. Trad. Alberto Bernabé. Madrid: Alianza Editorial, 2007.

CÍCERO, Marco Túlio. Academia Priora. In: **Textos Filosóficos**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2012.

_____. **De l'invention**. Tradução francesa de Guy Achard. Paris : Les Belles Lettes, 2002
b.

_____. **De Officiis**. Tradução de Walter Miller. London : William Heinemann, 1967.

_____. **Divisions de l'art oratoire**. Topiques. Tradução francesa de Henri Bornecque. Paris: Les Belles Lettres, 2002a.

COSTA, Marcos Roberto Nunes. **O problema do mal na Polêmica Antimaniquêia de Santo Agostinho**. Porto Alegre, EDIPUCRS – Coleção Filosofia 139, 2002.

DIÓGENES LAÉRCIO. **Vida e doutrinas dos filósofos ilustres**, DF: Universidade de Brasília, 2008.

_____. **Lives of Eminent Philosophers**. Trad. R. D. Hicks. Harvard: Loeb, 1925.

PLATÃO. **Carta VII**. Tradução do grego e notas de José Trindade Santos e Juvino Maia Jr. Rio de Janeiro: Ed. Puc-Rio, 2008.

_____. **Crátilo**. Tradução de C. A. Nunes. 2 ed. Belém: Editora UFPa, 1988.

_____. **Diálogos – A República**. Trad. de Leonel Vallandro. Rio de Janeiro: Ed. Tecnoprint, 1971.

_____. **Fédon ou da Alma**. Trad. de Márcio Pugliesi e Edson Bini da USP. São Paulo: Ed. Hemus, 1981.

POSSIDIUS, **Vita Augustini**. Trad. Monjas Beneditinas. SP: Paulus.

SCATOLIN, Adriano. **Sobre o orador**. Tradução de Adriano Scatolin. In: SCATOLIN, Adriano. A invenção no Do orador de Cícero: um estudo à luz de Ad Familiares I, 9, 23. 2009. Tese (Doutorado em Letras Clássicas) - Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. São Paulo, 2009. Tese disponível em: <https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8143/tde-19022010-165443/pt-br.php>. Acessado em: 03 de agosto de 2023.

Bibliografia secundária

ALFARIC, Prosper. **L'évolution intellectuelle de Saint Augustin**, Paris: E. Nourry Editeur, 1918.

ALMEIDA, C. P. **Linguagem e significação em Aristóteles e Wittgenstein**. Juiz de Fora. PPGL. 2022. Tese de doutorado disponível em: <https://repositorio.ufjf.br/jspui/handle/ufjf/15260>. Acessado em: 4 de setembro de 2023.

ALVES, J. **O conceito de significado no Peri Hermeneias de Aristóteles**. Porto Alegre, UFRGS, 2012. Dissertação de mestrado disponível em: <https://lume.ufrgs.br/handle/10183/61201>.

ANDREWS, James. Why Theological Hermeneutics Needs Rhetoric: Augustine's De doctrina Christiana. **International Journal of Systematic Theology**. V. 12, n. 2, 2010. Artigo disponível em: <https://onlinelibrary.wiley.com/toc/14682400/2010/12/2>. Acessado em: 17 de julho de 2023.

AYOUB, C. **Agostinho e a iluminação trinitária**. Archai n. 7, jul-dez 2011, pp. 11-23. Artigo disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/archai/article/download/8247/6758/14166> acessado em: 20 de junho de 2024.

_____. **Iluminação trinitária em Santo Agostinho**. São Paulo: Paulus, 2011.

BERMON, Emmanuel. **Le cogito dans la pensée de Saint Augustin**, Paris : Vrin, 2001.

BÍBLIA SAGRADA. Edição de Jerusalém. São Paulo : Paulus, 2008.

CALIXTO, P. Creatio numerorum, rerum est creatio : la reprise de l'henologie plotinienne dans la pensée Augustinienne de la creation. In : **Basíade Revista de Filosofia**, Curitiba, v. 3, 2021.

CALVERT, B. **Forms and Flux in Plato's Cratylus**, Phronesis, 1970.

CARY, P. **Augustine's Invention of the Inner Self** : The Legacy of a Christian Platonist. New York : Oxford University Press, 2000.

CHIESA, Curzio. Symbole et signe dans le De Interpretatione. *In* : **Philosophie du Langage et Grammaire dans l'antiquité**. Bruxelas: Ousia, 1986.

D'ANDREA, Bruno. **Modalidades del diálogo en san Agustín**, 2021. Artigo disponível em: <http://hdl.handle.net/11531/78622>. Acessado em: 05 de março de 2024.

DURKHEIM, E. **A evolução pedagógica**. Porto Alegre: Artes Médicas, 1995.

FINE, G. **Plato, metaphysics and epistemology**, Oxford, University press, 1999.

GILSON, E. **Introdução ao estudo de Santo Agostinho**. Trad. Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. 2.ed. São Paulo, Paulus, 2010.

GIRAUD, Vincent. **Augustin, les signes et la manifestation**, Paris : Presses Universitaires de France, 2013.

GONZÁLEZ, Alfonso Rincón. **Signo y lenguaje en San Agustín**, Bogotá: Centro Editorial/UNC, 1992.

GONZÁLEZ, C. **Hermenéutica y retórica en Gadamer**: el círculo de la comprensión y la persuasión. Revista de Estudios Sociales, n. 44, 2012, p. 126-36. Artigo disponível em: <https://revistas.uniandes.edu.co/index.php/res/article/view/5740>. Acessado em: 27 de julho de 2023.

Dicionário **Houaiss**. Disponível em: <https://houaiss.online/houaission/wizard.php>. Acessado em: 07 de junho de 2024.

HUGO DE SÃO VÍTOR, **Didascálicon**. Petrópolis, Vozes, 2001.

ILUNGA, Kabengele. **O Da Invenção**, de Marco Túlio Cícero: tradução e estudo. São Paulo. USP, 2009. Disponível em: <https://teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8143/tde-28052010-120525/es.php>. Acessado em: 23 de junho de 2023.

JOSEPH, Miriam. **O Trivium**: as artes liberais da lógica, da gramática e da retórica. São Paulo: Realizações, 2014.

KIRCHOF, E. Teoria dos signos na idade média: A semiótica de Santo Agostinho. **Acta Semiótica et Lingvistica**, v. 16, n. 2, p. 113- 160. Disponível em: <http://www.periodicos.ufpb.br/index.php/actas/issue/view/1164/showToc>. Acesso em 09 de março de 2024.

KNEALE, W; KNEALE, M. **El desarrollo de la lógica**. Madri : Tecnos, 1980.

LEVIN, S. **The ancient quarrel between Philosophy and poetry revisited** : Plato and the greek literary tradition. Oxford: Oxford University Press, 2001.

MARROU, Henry. **Santo Agostinho e o agostinismo**. Tradução de Ruy Flores Lopes. Rio de Janeiro: AGIR, 1957.

- MINGHETTI, A. **De Magistro**. Edição bilingue latim-português com tradução e comentário do autor. Porto Alegre: Editora Fi, 2015.
- NOVAES, Moacyr. **A Razão em exercício – Estudos sobre a filosofia de Agostinho**, São Paulo: Discurso Editorial, 2007.
- _____. **Linguagem e Verdade nas Confissões in PALACIOS**, Pelayo M. (org.) *Tempo e Razão – 1.600 anos das Confissões de Agostinho*, São Paulo: Loyola, 2002.
- _____. **Interioridade e inspeção do espírito na filosofia agostiniana in Analytica**, Revista de Filosofia da Universidade Federal do Rio de Janeiro (Seminário Filosofia da Linguagem), Volume 7 – Nº 1 [2003].
Artigo disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/analytica/article/view/473/430>.
Acessado em: 07 de agosto de 2023.
- N. Cipriani. **Os Diálogos em Santo Agostinho**. Editorial Agustiniana. Madri, 2017.
- OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **Reviravolta linguístico-pragmática na filosofia contemporânea**. São Paulo: Edições Loyola, 2006.
- PERES, Savio; MASSIMI, M. **A espacialidade da memória nas Confissões de Agostinho**. Memorandum, Belo Horizonte, v. 22, p. 68-91, 2012.
- PETERSON, M. Allen. **Introdução à Filosofia Medieval**. Fortaleza: Ed. UFC, 1981.
- RICCI, Angelo. **Notas sobre o De Magistro de Santo Agostinho**. Veritas. Volume I, 1956.
- SANTOS, Ivanaldo Oliveira. **O logus do personagem Crátilo no diálogo homônimo de Platão**. Fragmentos de Cultura: Goiânia, v. 19, n. 9/10, 2009, p. 735-746. Artigo disponível em: <https://seer.pucgoias.edu.br/index.php/fragmentos/article/view/1158/803>. Acessado em: 15 de maio de 2023.
- SOUZA, E. K. F. Aspectos Epistemológicos na Teoria dos Sinais de Santo Agostinho. In: **Semana Acadêmica do PPG em Filosofia da PUCRS**, v. 1, 2014.
- TODOROV, Tzvetan. **Teorias do símbolo**. Tradução de Enid Abreu Dobránszky. Campinas: Papyrus, 1996.
- VIEIRA, C. **Elogiar o cavalo pela sombra do asno: O funcionamento dos nomes a partir do Crátilo de Platão**. Tese de doutorado. Minas Gerais, UFMG, 2015. Tese disponível em: https://repositorio.ufmg.br/bitstream/1843/45515/1/tese_final-C.pdf
- ZUCARELLI, F. **Cícero em cena: um estudo retórico-semiótico de As Catilinárias**. PPGEL. São Paulo: UNESP. 2014. Tese disponível em: <https://repositorio.unesp.br/items/de98b8cd-afe4-4d1c-b02f-312a9b6e2e7b>. Acessado em: 12 de setembro de 2023.