

-culturais, como numa sinalização prospectiva de novas relações que é imprescindível criar e de novas estruturas que é preciso concretizar. Estará aqui uma importante pedra de toque do que pode representar uma mariologia ecuménica<sup>62</sup>.

Mas a visão de uma humanidade nova que a figura de Maria sugere e a devoção mariana é chamada a propor diz respeito, mais radicalmente ainda, a exigências elementares de dignidade humana, de prática da justiça, de concretização do amor cristão. O Magnificat de Maria é indicativo de que ao Evangelho pertence a opção preferencial pelos mais pobres, de que «*não se pode separar a verdade a respeito de Deus que salva (...) da manifestação do seu amor preferencial pelos pobres e humildes, amor que, depois de cantado no Magnificat, se encontra expresso nas palavras e nas obras de Jesus*»<sup>63</sup>.

A memória de Maria — na expressão teológico-doutrinal, na celebração litúrgica, na piedade quotidiana — pede uma identificação decidida com os pobres e com a realização da justiça, dentro da libertação integral que Deus quer ver concretizada para todos os homens. «Uma verdadeira devoção mariana requer e produz uma grande sensibilidade para os problemas e sofrimentos do homem, e favorece um sincero testemunho de austeridade de vida e de solidariedade»<sup>64</sup>.

Por aqui se vê como a referência a Maria é um caminho que conduz ao cerne da tarefa ecuménica. Esta não uma mera questão interna entre Igrejas, mas busca da verdadeira fé para um anúncio mais autêntico e mais crível do Evangelho, ao serviço do homem. Na realização desta tarefa, Maria, a fiel ao Espírito, é um sinal que interpela os cristãos a uma atitude mais fiel aos apelos de Deus e mais sensível às exigências da humanidade do homem.

JOSÉ EDUARDO BORGES DE PINHO

<sup>62</sup> Cf. VELKD, 185; H. MEYER-VILMES-M., *ob. cit.*, 67-71; C. HALKES, *María y las mujeres*, in: Concilium 188 (1983) 283-292; T. F. BEST, *Einheit und Erneuerung und die Gemeinschaft von Frauen und Männern. Konsultation von Glauben und Kirchenverfassung in Prag 1985*, in: Una Sancta 41 (1986) 72-75.

<sup>63</sup> *Redemptoris Mater*, n.º 37.

<sup>64</sup> CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, *Exhortación colectiva del episcopado sobre el Año Mariano*, in: Vida Nueva (1987) 21.

## A voz, o olhar e o silêncio

### Uma leitura do “De Magistro” de Santo Agostinho

«... se eles pudessem ver esta eterna verdade completamente interior...»

(*Conf.*, 1, IX, c. 4)

«... este sol, evidentemente, e esta luz que inunda e reveste todas as coisas, a lua e os restantes astros, as terras e os mares e tudo o que de inumerável é neles produzido — não é por si mesmos que Deus e a natureza os expõem e mostram aos que os contemplam?»

(*De Magistro*, cap. X)

Escrito em 389, dois anos depois do baptismo de St.º Agostinho, e após as sucessivas desilusões da carreira de retor e da crença maniqueista, o *De Magistro* é a primeira obra do bispo de Hipona que aborda sistematicamente a questão da linguagem numa perspectiva cristã.

É também a primeira obra onde St.º Agostinho se afasta decididamente da cultura clássica, «uma cultura essencialmente literária, fundada sobre a gramática e a retórica e tendendo a realizar o tipo ideal do orador»<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> H. I. MARROU, *St. Augustin et la fin de la culture antique*, Paris 1938, 4. Ver também E. GILSON, *Introduction à l'étude de St. Augustin* Paris 1969. J. PEGUEROLES, *El pensamiento filosófico de San Augustin*. Barcelona 1972. M. F. SIACCA, *Saint Augustin et le neoplatonisme*, Louvain 1956.

Não será, pois, de admirar que se encontrem no *De Magistro* os reflexos de um esforço que visa sobretudo a distanciação de um universo onde os discursos e as disputas orais eram o centro de toda a cultura erudita. E este propósito Hans Urs Von Balthasar escreve: «o *De Magistro* procura antes de mais afastar um erro, ele é construtivo apenas na parte final». E chega mesmo a designar «a doutrina negativa do *De Magistro*»<sup>2</sup>.

É essa negatividade e suas implicações que tentaremos descrever, seguindo de perto o modo como é realizada ao longo do texto.

Embora a obra esteja escrita em forma de diálogo, a sua intenção pedagógica permitiu-nos recolher fragmentos que, na evolução sintagmática do texto, constituem como que as nervuras da rede de pensamento que a orienta.

### 1. A Noção de Linguagem no texto do *De Magistro*

A obra inicia-se com uma interrogação: «Agostinho — Que te parece que queremos levar a efeito, quando falamos?»<sup>3</sup>

O próprio St.<sup>o</sup> Agostinho dá a resposta: «Já vês que então nada mais pretendemos com a locução, além de ensinar».

Atribuindo a finalidade da fala ao ensino é logo desde início que a dimensão pragmática da linguagem é deslocada em relação ao universo greco-latino. De facto, o discurso do orador ou a discussão política no *agora* tinham uma função predominantemente política e social. E se quisermos encontrar entre os gregos um momento análogo a esta proposta agostiniana, certamente recorreríamos a Sócrates e Platão<sup>4</sup>.

<sup>2</sup> H. U. Von BALTHASAR, *La gloire et la croix*, Paris 1981, 87 e 114.

<sup>3</sup> Não fazemos referência à localização das citações do *De Magistro*, pois estas, seguindo linearmente o texto, serão facilmente encontradas. Apresentamos a tradução portuguesa de António Soares Pinheiro, Fac. Fil. Braga, 1984 (in *Opúsculos selectos de Filosofia Medieval*) Embora contenha deficiências é, todavia, a única editada em língua portuguesa.

<sup>4</sup> Em Sócrates encontramos a mesma atitude perante a linguagem: deve servir para ensinar e não para manipular o *outro*, através de artifícios dialécticos ou estéticos. Contudo para Sócrates a função pedagógica da linguagem era mais interveniente do que para St. Agos-

As afinidades são mais evidentes quando mais adiante se diz:

«Agostinho — Eu, porém, julgo que há um género de ensinar por meio de rememoração, e certamente importante; (...) Efectivamente, quem fala mostra exteriormente o sinal da sua vontade, por meio de um som articulado. porém, deve-se procurar e suplicar no próprio íntimo da alma racional, o que se denomina — o homem interior (...) Pensa bem. Ao mesmo tempo, creio teres caído na conta de que, embora alguém pretenda que ao pensarmos as palavras, falamos interiormente da nossa alma, apesar de não emitirmos sons alguns, — ainda neste caso não fazemos mais que rememorar, pois a memória, a que estão inerentes as palavras, revolvendo-as, faz vir ao espírito as próprias coisas, de que as palavras são sinais»<sup>5</sup>.

tinho. Werner Jaeger, sugestivamente, apelida Sócrates de «médico do homem interior» e assemelha o diálogo socrático ao «acto de se desnudar para ser examinado pelo médico ou pelo ginasta» (cf. *Paideia*, pg. 484). Todavia, esse exercício, que é uma autêntica *technê*, é feito através das malhas do discurso pelo diálogo conduzido dialecticamente e tem como objectivo primordial a *saúde espiritual*, objectivo aliás bem helénico.

St. Agostinho não só conclui pela negativa sobre a possibilidade de uma pedagogia através da linguagem como pretende antes de mais descobrir no homem uma centralidade esvaziada de qualquer ambiguidade de significação ou de comunicação para que se possa inaugurar um contacto directo com Deus.

Qualquer um dos dois redefine a comunicação entre os homens subtraindo-a aos círculos e ao discurso da cultura literária dominante. Contudo, se Sócrates pretende promover o diálogo entre homens espiritual e moralmente autónomos através do auto-conhecimento, St. Agostinho pretende antes uma comunhão de almas em Cristo, conceito que explicitaremos mais adiante.

<sup>5</sup> A noção de memória e de rememoração em St. Agostinho é distinta da que encontramos em Platão. Enquanto a reminiscência platónica conduz o espírito à contemplação dos arquétipos universais; na *memória* agostiniana encontramos uma pluralidade de faculdades e dimensões que englobam não só o conjunto das noções adquiridas no passado como também o mundo afectivo e finalmente o próprio conhecimento de Deus (*memória Dei*) que é «interior íntimo meo et superior sumo meo» (*Conf.* III, 6,12). Estruturalmente, as concepções platónica e agostiniana divergem: a primeira aponta para uma noção de memória como recordação do passado intemporal; a segunda para uma noção de memória como reconhecimento do eterno no presente. Contudo podemos dizer que a dimensão que St. Agostinho aborda inauguralmente ao tratar da memória é a da *interioridade*: «Magna ista vis est memoriae, magna nimis, Deus meus, penetrale amplum et infinitum. Quis ad

Este primeiro capítulo, riquíssimo no seu conteúdo, ao mesmo tempo que introduz as noções de ensino, memória e homem interior no que se refere à problemática da linguagem, deixa-nos uma pista para prosseguir a questionação: «Agostinho — Está pois assente entre nós que as palavras são sinais» «início do segundo capítulo).

Todo o segundo capítulo interroga essa nova determinação da linguagem sem chegar a uma conclusão definitiva:

«Agostinho — O que eu pretendo não é que em vez de uma palavra conhecidíssima me digas outra igualmente conhecidíssima, que signifique o mesmo, se é que significa o mesmo. Concedamos por agora que seja assim. Certamente se este poeta, em vez de — *ex tanta urbe* — tivesse dito — *de tanta*, e eu te perguntasse o que significava — *de*, tu dirias — *ex*, por se tratar de duas palavras, isto é, de dois sinais, que no teu parecer, significam uma única coisa. Pois é precisamente isso mesmo, esse não sei quê de comum, significado por estes dois sinais, que eu desejo saber. (...) Concedendo que seja assim, e deixando de enumerar grand número de casos que talvez se encontrem à margem da tua regra, é-te certamente fácil reconhecer que expuseste palavras por meio de palavras, isto é, sinais por meio de sinais, coisas conhecidíssimas por outras igualmente conhecidíssimas. Ora o que eu queria era que me mostrasses, se fosses capaz, as coisas mesmas de que tais palavras são sinais.»

fundum eius pervenit? Et vis est haec animi mei atque ad meam naturam pertinet, nec ego ipse capio totum quod sum... Et eunt homines mirari alta monitium et ingentes fluctus maris et latissimos lapsus fluminum et oceani ambitum et gyros siderum et relinquunt seipsos...» (Conf. X, 8,15).

O conceito agostiniano de memória como *olhar interior* é explicado por Régis Jolivet: «En effet, que signifie exactement ce rôle de la mémoire dans l'acquisition du savoir sur lequel insiste si fortement et si constamment St. Augustin? Rien d'autre, semble-t-il que ceci: que l'intelligible, de quelque nature qu'il soit, ne peut nous venir par le canal des sens, mais possède, en tant que tel, ses conditions totales et parfaites dans la nature de l'esprit lui-même, illuminé par Dieu. En ce sens, l'âme possède en soi toutes les idées des choses intelligibles, et apprendre, c'est se souvenir, c'est à dire, *revenir sur elle-même*, voir en elle même; prendre conscience de ce qu'elle est, puiser dans le trésor indéfini de sa puissance (...) connaître, même les choses corporelles, c'est pour l'âme, *revenir sur-elle-même* et vraiment tirer d'elle même des formes déjà spirituelles» (*La doctrine agostinienne de l'illumination*, in *Revue de Philosophie* 1930, 459).

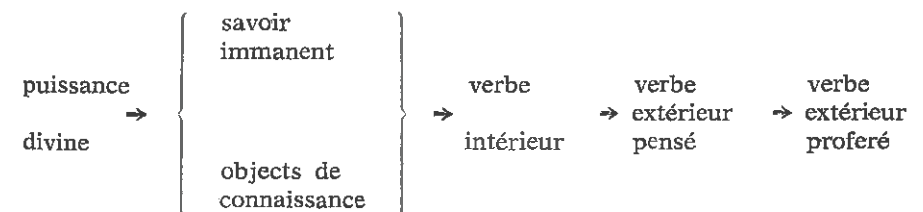
Dizer que as palavras são sinais acaba por abrir uma nova inquietação na determinação do estatuto da linguagem: «...o que eu queria era que me mostrasses... as coisas mesmas de que tais palavras são sinais». E deste modo se opõe, pela primeira vez, no texto, realidade (*res*) a sinal (*signa*).

Contudo, se a linguagem é sinal da realidade, será que a realidade para ser *mostrada* necessita do recurso à linguagem? \*

«Adeodato — Reconheço que sem sinal não podemos mostrar uma coisa, se a estivermos a praticar ao ser interrogados. Com efeito, se nada acrescentamos, quem pergunta julgará que não a queremos mostrar, e que não fazemos caso dele, prosseguimos o que estamos a fazer. Se porém nos interroga sobre coisas que podemos fazer, e todavia não interroga no momento

\* St. Agostinho, ao identificar a palavra com o signo, inaugura uma nova etapa na teorização da significação e desloca a centralidade desta para uma origem transcendente de que a palavra apenas é veículo. «Cette conception du mot comme signe a des conséquences considérables. Auparavant, dans les analyses linguistiques où le problème de la relation du mot et de la chose était posé, cette relation n'avait jamais été envisagée que comme étant une relation de substitution: le mot était substitué à la chose, il tenait sa justification de l'évidente nécessité de cette substitution. En revanche, la définition du mot comme signe modifie complètement la perspective. Appliquée à la relation du mot et de la chose, la notion de signe entraîne une conception de cette relation comme étant une relation d'implication et non plus de substitution: de même que la fumée est le signe du feu, et en tant que tel l'implique, de même le mot, signe d'une chose, l'implique en tant que tel, c'est à dire en tant que signe». (MARC BARATIN, *Les origines stoïciennes de la théorie agostinienne du signe*, in *Revue des Etudes Latines* 1982, 267/268).

Tzvetan Todorov apresenta-nos sob a forma de esquema o sistema simbólico agostiniano:



(*Théories du symbole*, Paris 1977, 42)

em que as estamos a fazer, podemos mostrar-lhe, por meio da mesma realidade e não de um sinal, aquilo que pergunta, efectuando-o nós depois da sua interrogação; a não ser que estando eu porventura a falar, me pergunte o que seja falar. Efectivamente, diga eu nesse caso o que disser, tenho necessariamente de falar para o ensinar. Por isso, sem me retirar da coisa mesma, que desejou lhe fosse ensinada, e sem buscar sinais com que lhe mostrar, além dela mesma, continuando eu [a falar] ensiná-lo-ei, até lhe tornar claro o que deseja».

A posição de locução [quando se é interrogado...] é assim determinante da necessidade do recurso à linguagem para mostrar a realidade. Daí que a realidade seja definitivamente independente e autónoma em relação à linguagem: «Portanto quando se nos pergunta sobre determinados sinais, podem os sinais mostrar-se com sinais; quando porém se trata de coisas que não são sinais, [mostram-se] ou realizando-as depois da pergunta, se podem realizar-se, ou dando sinais, pelas quais elas se possam notar».

Como poderá ser transposta esta rotura entre realidade e sinal?

«Agostinho — Queria também que me respondesses a outro ponto. — Palavra é sinal de — nome; nome é sinal de — rio, e rio é sinal de uma realidade que já se pode ver. Assim como disseste a diferença entre esta realidade e o sinal dela — rio, e entre este sinal e — nome, é sinal deste sinal, qual julgas ser a diferença entre o sinal de — nome, que já vimos ser — palavra, e o mesmo — nome, de que é sinal palavra?» (...)

«Adeodato — (...) Por conseguinte visto que todos os nomes são palavras, mas nem todas as palavras são nomes, julgo ser clara a diferença que há entre — palavra e — nome, isto é, entre o sinal daquele sinal que não significa nenhuns outros sinais, — e o sinal daquele sinal que por sua vez significa outros (...)»

Adeodato — (...) Entendo bem, e concordo plenamente: há entre o termo geral — palavra, e — nome, a mesma diferença que existe entre animal e cavalo».

O conceito de *nome* que surge um pouco à semelhança do que mais tarde, na escolástica, será o conceito de universal, parece estabelecer uma ponte entre signo e realidade. Mas, no evoluir do texto, verifica-se que tal assim não acontece.

«Agostinho — Attendeste bem, Considera agora se haverá sinais que se signifiquem mutuamente, de maneira que, assim como este é significado por aquele, assim aquele é significado por este» (...)

Agostinho — Então não sabes que dizendo — nome e — palavra, dizemos duas palavras?

Adeodato — Sei.

Agostinho — [E então ignoras que ao dizermos — nome e — palavra dizemos dois nomes?

Adeodato — Isso também o sei.

Agostinho — Sabes por conseguinte que igualmente é significado — nome por — palavra, e — palavra por — nome.

Adeodato — De acordo (...)

Agostinho — Entendes pelo menos que todo o colorado é visível, e todo o visível é colorado, embora estas duas palavras tenham distinta e diferente significação.

Adeodato — Entende.

Agostinho — Que dizes, consequentemente, se de igual modo toda a palavra é nome e todo o nome palavra, embora estes dois nomes ou duas palavras, isto é, — nome e — palavra, tenham diferente significação?»

O nome é *palavra*, embora o nome *não signifique* palavra. St.º Agostinho agudiza deste modo a contradição *res/signa*, com uma contradição ainda mais radical entre *ser* e *significação*.

Este é uma dos momentos mais importantes da obra pois é aqui que se opera uma total desontologização da linguagem. E esta é encarcerada numa situação de círculo fechado, quase vicioso, onde a significação roda sobre si, distante da realidade.

«Agostinho — ... Diz-me agora: assim como averiguámos que todas as palavras são nomes, e todos os nomes, palavras; assim também te parece que todos os nomes são vocábulos, e todos os vocábulos, nomes? (...)

Agostinho — Chegamos portanto a sinais que se significam a si mesmos, e um significa o outro mutuamente, e tudo o que por um é significado é-o também pelo outro; e em nada mais diferem que no som...»

No entanto, se a linguagem existe, para que serve?

Sto. Agostinho retoma a formulação inicial agora enriquecida com um novo conteúdo:

«Adeodato — ... Descobrimos que falamos ou para ensinar ou para recordar, visto que mesmo ao interrogar não nos propomos senão que quem é interrogado conheça o que queremos ouvir. No canto, que nos parece praticar-se por deleitação, concluímos que se não dá o que é próprio da locução; finalmente, quando oramos a Deus, a quem não podemos pensar que ensinamos ou rememoamos as palavras servem

para nos advertirmos a nós mesmos ou para que os outros sejam quer advertidos quer ensinados por nós».

Advertir (*admonere*) é a função que resta à linguagem enquanto possibilidade de significação. A relação binária entre coisa e signo é impossível e, desse modo, impossível também qualquer relação de verdade entre a realidade e a linguagem.

Mais adiante St.<sup>o</sup> Agostinho põe a questão em termos definitivos:

«Agostinho — ... E antes de mais diz-me se o homem é homem».

Conduzindo uma análise formal do termo *homem*, Agostinho leva Adeodato a concluir que ele próprio não é homem. Este reflecte sobre o seu erro.

«Adeodato — Eis que agora tomo tudo só -pelo lado daquilo que é significado. Concordo efectivamente contigo: de nenhum modo se pode conversar se ao ouvir as palavras, o espírito não é levado para as coisas de que elas são sinais (...) Mas porque nos fere então o espírito quando se diz — portanto não és homem, uma vez que, segundo o que foi admitido nada de mais verdadeiro se podia dizer?

Agostinho — Porque não posso deixar de supor, apenas soam tais palavras, que a conclusão se refere ao que é significado por essas duas sílabas, em virtude daquela lei que tem muita força na ordem da natureza, a saber, que ouvidos os sinais, o pensamento se dirija para as coisas significadas».

Independentemente das suas próprias leis internas a linguagem apenas significa (*adverte*) porque é regida por «uma lei da ordem da natureza» que faz com que ouvidos os sinais, se transporte o pensamento para as coisas significadas.

Deste modo fica definitivamente resolvida a questão do estatuto da linguagem: ela é percária porque é exclusivamente instrumental e apenas acede ao sentido e à significação porque uma ordem alheia lhe garante ainda algum lugar na estratégia universal de significação que em St.<sup>o</sup> Agostinho não é mais do que a possibilidade de tudo adquirir sentido ao remeter e convergir para Deus.

A obra termina com uma tomada de posição gnoseológica:

«Agostinho — ... Na verdade quando estas três sílabas, que pronunciamos ao dizer — *cabeça*, percutiram pela primeira

vez nos meus ouvidos, desconhecia tanto o que elas significavam como quando ouvi ou li pela primeira vez — *sarabalas*. Mas como se dizia muitas vezes — *cabeça*, eu notando e advertindo quando se dizia, descobri ser o vocábulo de uma coisa que já me era conhecida pela vista. Antes de o ter descoberto, esta palavra era apenas um som para mim; aprendi que era o sinal, quando descobri de que realidade era sinal. Essa realidade, como já disse, tinha-a eu aprendido não por meio de sinal, mas por meio da visão. E assim, mais se aprende o sinal por meio da realidade conhecida do que a própria realidade por um sinal dado. (...) Ora havendo dois elementos neste sinal [— *cabeça*], o som e a significação, o som evidentemente não o percebemos pelo sinal, mas pelo ouvido que ele mesmo faz vibrar; a significação, pela contemplação da coisa mesma que significa. (...) Na verdade, ao aprender a coisa mesma não acreditei na palavra alheia, mas nos meus olhos. Entretanto, talvez acreditasse nela para atender, isto é, para buscar com a vista o que ia ver. (...):

Ora acerca de todas as coisas que intelccionamos, não consultamos alguém que fala e produz um som fora de nós, mas a Verdade que preside interiormente à nossa mente, sendo talvez incitados pelas palavras a consultá-la. E aquele que é consultado, ensina: é Cristo, de quem se disse que habita no homem interior (Efésios 3, 16-17, e é o Poder de Deus, e a sempiterna Sabedoria. A esta, de facto, toda a alma racional a consulta; ela porém manifesta-se-lhe na medida em que cada um é capaz de a receber, em razão da própria vontade, boa ou má. Se a alma alguma vez se engana, não é por defeito da Verdade consultada do mesmo modo que não é por defeito desta luz exterior que os olhos corporais por vezes se enganam, esta luz que nós reconhecemos ser por nós consultada acerca das coisas visíveis, para ela no-las mostrar, na medida em que somos capazes de as ver»<sup>7</sup>.

A tríade inicial, ensino, homem interior, memória, que contextualmente a problematização da linguagem é agora completada por duas noções que lhe redefinem o conteúdo:

— Cristo, que reside no homem interior e é fonte de ensinamento;

<sup>7</sup> St. Agostinho faz depender o processo de descoberta do Mestre Interior e da possibilidade da revelação da Verdade, duma atitude de reconversão moral que terá como estágio mais perfeito o exercício e a vivência da primeira e última das virtudes: a Caridade. (cf. últimos capítulos dos livros I e IV do *De Doctrina Christiana*).

— A Visão/Contemplação, que define o próprio exercício da memória: «Trazemos assim essas imagens nos recessos da memória, como uma espécie de ensinamentos das coisas anteriormente sensoriais, e contemplando-as no espírito, em boa consciência não mentimos quando falamos».

Das palavras, apenas um rasto ausente, um ruído<sup>8</sup>.

É na conclusão desta análise que reencontramos o sentido da reflexão de Hans Urs Von Balthasar: «De même qu'il [St.º Augustin] place le sens de la vue bien au dessus des autres, l'acte spirituel de vision est pour lui l'acte de la connaissance tout simplement. La raison (*ratio*) reste comme tel *aspectus*, regard orienté dans une direction. Mais dans la puissance subjective de ce regard, il n'est pas contenu l'object vers le quel il est tourné. (...-Cet object doit se révéler par sa grace propre, pour qu'on puisse parvenir à la vision et par là à la science»<sup>9</sup>.

<sup>8</sup> Mais optimista no valor atribuído à linguagem em St. Agostinho é a interpretação de Angelo Ricci: «Encontramos então dentro da palavra humana alguma coisa que faz parte duma objectividade independente daquele «quê» de objectivo que existe na palavra pronunciada por nós (...) Parece-nos que o problema apresentado por St. Agostinho esteja exactamente aqui, porque *ensinar e aprender é substancialmente questão de inteligibilidade que a palavra poderá operar caso venha a transcender a relatividade e a afinidade do sujeito e se realize na objectividade tornando-se «verbum», isto é, pensamento-acto.* (Notas sobre o *De Magistro de St. Agostinho*, in *Veritas*, (1956) 328).

<sup>9</sup> Rudolf Allers apresenta uma interpretação análoga da gnoseologia agostiniana:

«1. Toute connaissance est vision. La vision corporelle étant la mieux connue, son analyse révèle la nature fondamentale de la vision en générale.

a) Il y a quatre visions: corporelle, spirituelle, intellectuelle, surnaturelle. Chacune de ces visions possède des qualités qui la distinguent des autres, sans perdre pour cela sa nature de vision.

b) Toute opération cognitive, étant vision, comprend les mêmes trois éléments qu'on trouve dans la vision corporelle: l'object entrevue, le pouvoir de vision, et un facteur qui rend possible que ces deux se rencontrent. Ce troisième facteur est la lumière.

c) Ces trois éléments sont autres à chaque degré de connaissance. Il y a quatre sortes d'objects, quatre pouvoirs, et donc quatre lumières.

d) Pour qu'il y ait vision il faut qu'un rayons doivent se rejoindre et former une unité de quelque sorte. Nous appellerons la lumière

O universo mental agostiniano é fundamentalmente um universo estético e contemplativo. Por isso, quer a razão quer a visão (contemplativa) são categorias gnoseológicas intimamente ligadas e privilegiadas em detrimento da voz e da locução, que St.º Agostinho, frequentemente, associa ao erro, ao ruído, à ausência de plenitude<sup>10</sup>.

## 2. A linguagem e o silêncio

Vimos como St.º Agostinho, ao longo do texto, ao mesmo tempo que formula uma quase doutrina negativa da linguagem, enquanto fonte e possibilidade de significação, privilegia o

---

qui part de l'object la lumière illuminant et celle qui part du pouvoir la lumière propre de ce pouvoir (...).

2. Nous «voyons» non seulement des objects actuellement présents, mais aussi ceux qui ne plus présents et dont la mémoire a conservé les images. (St. Augustin appartenait certainement au type appelé visuel; ses analyses de la mémoire, de la connaissance, tout comme ses méthaphores en donnent la preuve.) La mémoire n'est pas seulement reproductrice; elle possède une capacité productrice et peut combiner des trait observés en différentes occasions et en former un object nouveau. Saint Augustin comprend, comme on sait, sous le nom de mémoire, une multitude de fonctions que la psychologie appelle maintenant par des noms différents. (...)

b) La vision dite spirituelle requiert une lumière spirituelle qui doit être de la même matérialité subtile. Cette lumière, en tant qu'illuminante, part de l'object ou est reflétée par lui c'est-à-dire l'image; en tant que lumière propre elle part du pouvoir cognitif qui est, selon Saint Augustin, la mémoire». (*Illumination et vérités éternelles*, in *Augustinus Magister*, Paris 1954, 477, 478, 479).

<sup>10</sup> Muito ilustrativo a este respeito é o texto do sermão 293:

«João era uma voz mas o Senhor era a Palavra desde o Princípio. João era uma voz passageira; Cristo era desde o princípio a Palavra eterna.

Sem a palavra, que vem a ser a voz? Vazia de qualquer sentido inteligível, não é mais do que um simples ruído. A voz sem a palavra entra nos ouvidos, mas não chega ao coração.

Entretanto vejamos o que sucede na comunicação do vosso pensamento. Se Se penso no que vou dizer, já está a palavra presente em meu coração; mas se pretendo falar contigo, procuro o modo de fazer chegar ao teu coração o que já está no meu.

Então, para conseguir que chegue a ti e cale em teu coração a palavra que já está no meu, leva ao teu espírito o sentido da minha palavra; e quando o som da voz te fez chegar o sentido da minha

conhecimento directo do real (sensível e não sensível) através da visão contemplativa. É essa categoria gnoseológica que proporciona ao homem o espectáculo da criação, situado além ou aquém do ruído das vozes.

Contudo, se a linguagem deve emudecer para que o real se manifestação com toda a sua densidade ontológica, essa manifestação não se produz se o homem, activamente, não procurar dentro de si uma nova luz que ilumine, noutra perspectiva, o sensível, tornando-o inteligível. Essa luz é o Mestre Interior, o Cristo, habituado na alma pessoal.

No *De Magistro*, St.º Agostinho esboça o itinerário dessa busca pessoal. Esse itinerário podemos também entrever retendo a atenção nas passagens onde o texto mais explicitamente lhe aponta um sentido e uma geografia.

Logo no primeiro capítulo St.º Agostinho quase tudo diz:

«Agostinho — Parece-te então que a locução não foi instituída senão com a finalidade ou de ensinar ou de recordar?

Adeodato — Pareceria, se não me fizesse hesitar o facto de geralmente falarmos, quando rezamos. Apesar disso, não é permitido supor que tenhamos algo a ensinar ou a recordar a Deus.

palavra, esse mesmo som desaparece; mas a palavra que o som te transmitiu está já em ti sem deixar de permanecer em mim.

Não te parece que esse que te comunicou a minha palavra está dizendo: convém que ele cresça e eu diminua? O som da voz, fez-se sentir para cumprir a sua tarefa e desapareceu, como se dissesse: com isto a minha alegria está completa. Retenhamos a palavra; não percamos essa palavra concebida no mais íntimo do nosso coração.

Queres ver como a voz passa, enquanto a divindade da Palavra permanece? Que foi feito do baptismo de João? Cumpriu a sua missão e desapareceu. Agora é o baptismo de Cristo que está em vigor. Todos acreditamos em Cristo, todos esperamos a Salvação em Cristo. Foi isto que a voz anunciou.

Precisamente porque é difícil não confundir a Palavra com a voz, tomaram João pelo Messias. A voz foi confundida com a Palavra. Mas a voz reconheceu-se a si mesma como tal, para não lesar a Palavra. Disse: Não sou Cristo, nem Elias, nem o Profeta. Quando lhe perguntaram: Quem és então? Respondeu: Eu sou a voz que clama no deserto, voz de quem quebra o silêncio. Preparei o caminho do Senhor, como se dissesse: sou a voz que se faz ouvir apenas para introduzir a Palavra no vosso coração; mas Estanãose dignará entrar onde pretendo introduzi-la, se não preparardes o caminho... (*Sermo* 293; 3; *P.L.* 1328-1329).

Agostinho — Pelo que me parece, ignoras que por nenhum outro motivo nos foi ordenado que rezássemos em quartos fechados (Mateus 6,6) — nome que significa o santuário da mente — senão o de que Deus, para nos conceder o que desejamos, não pretende ser lembrado ou ensinado pela nossa locução. Efectivamente, quem fala mostra exteriormente o sinal da sua vontade, por meio dum som articulado. Deus porém deve-se procurar e suplicar no próprio íntimo da alma racional, o qual se denomina — o homem interior. (...) Onde pensas que é oferecido o sacrifício da justiça, senão no templo da mente e nos aposentos do coração? Ora, onde se deve sacrificar, aí se deve também orar. Por isso quando oramos, não é precisa a locução, isto é, as palavras sonantes; a não ser ocasionalmente, como fazem os sacerdotes, a fim de exprimirem o seu pensamento, não para que os ouça Deus mas os homens, e assim estes, graças a recordação, se elevam para Deus em certa conformidade de sentimentos. Pensas de outro modo?

Adeodato — Estou plenamente de acordo.

Agostinho — E não te embaraça que o Mestre supremo, quando ensinava os discípulos a rezar, ensinou determinadas palavras? Com isto, parece nada mais ter feito que ensinar como se deve falar na oração.

Adeodato — Isso não me causa dificuldade absolutamente nenhuma. Não foram palavras que Ele lhes ensinou, mas por meio de palavras, realidades expressas, pelas quais eles mesmos recordassem a quem e o que deveriam pedir, ao rezarem no íntimo da consciência, como se disse.

Nos capítulos XII e XIII surgem-nos passagens que, mais sintéticas, não deixam de ser mais explícitas e incisivas:

«Agostinho — ... Quando porém se trata de coisas que vemos por meio da mente, isto é, por meio do intelecto e da razão, falamos realmente de coisas que contemplamos presentes nessa luz interior da verdade de que é iluminado e goza aquele que se denomina homem interior. Mas ainda então o nosso ouvinte, se também ele as vê por meio dessa visão íntima e pura, conhece pela sua contemplação o que eu digo, e não pelas minhas palavras.

Por conseguinte, ao dizer coisas verdadeiras, nem sequer o ensino a ele, que intui essas coisas verdadeiras, pois não é ensinado pelas minhas palavras, mas pelas coisas mesmas que lhe são manifestas, descobrindo-lhas Deus interiormente».

«Agostinho — Por esta razão, mesmo nas coisas que são intuídas pela mente, em vão todo aquele que as não pode intuir, ouve as palavras do que as intui, esse interiormente é

discípulo da Verdade, e exteriormente é juiz daquele que fala, ou melhor, da mesma locução. Pois ele sabe quase sempre as coisas que se disseram, quando as ignora aquele mesmo que as disse».

Vimos como a introdução das noções de memória e de homem interior tinham deslocado a possibilidade de encontrar uma densidade ontológica na própria linguagem, reduzindo-a a uma pura instrumentalidade. Verificamos agora que esse movimento centrípto, conduzindo o homem ao interior de si, é não só o afastamento de um ruído insignificativo ou uma mera opção gnoseológica, mas também o caminho real que conduz à manifestação da Verdade. E embora esse percurso seja activo, a própria natureza da Verdade, que é Revelação e Graça, exige que a descoberta do homem interior seja também a abertura de um espaço onde a Verdade se possa manifestar.

Para que o Cristo interior se manifeste como princípio activo e iluminador, fonte de toda a contemplação e visão cognoscitiva, é necessário que o homem se cale e no interior de si, através da oração crie um espaço de silêncio. É esta atitude, distante já do auto-conhecimento socrático, que permite o emudecimento da *vox*, a manifestação do Verbo e a contemplação da Verdade nas realidades sensíveis e inteligíveis.

### 3. Abertura para textos posteriores

Cerca de duas décadas mais tarde St.<sup>o</sup> Agostinho apresenta-nos, de forma sistemática no *De Trinitate* e de forma mais meditada e poética no *Comentário ao Evangelho de S. João*, aquilo que já ficara anunciado nas últimas páginas do *De Magistro*: uma teoria geral do Verbo interior.

Pudemos eleger alguns textos mais significativos:

«Suponhamos que eu quero falar sobre Cartago: é em mim que eu encontro o que vou dizer, em mim que eu encontro a imagem (*phantasia*): mas esta imagem recebi-a por meio do meu corpo, através dos sentidos corporais. É uma cidade onde eu estive corporalmente presente, que eu vi, de que me apercebi através dos sentidos, de que guardei a recordação, de tal modo que encontro em mim um «verbo» quando quero falar dela. Este «verbo» é a imagem (*phantasia*) que guardei na

memória: não este som, estas três sílabas que pronuncio quando nomeio Cartago, nem mesmo este nome eu que penso em silêncio durante um curto espaço de tempo não, é o que eu vejo na alma enquanto pronuncio estas três sílabas ou mesmo antes de as pronunciar»<sup>11</sup>.

«Nesta eterna verdade, segundo a qual foram criadas todas as coisas temporais, nós vemos, com o olhar da alma, a forma que serve de modelo a tudo o que fazemos, em nós ou nos corpos, quando agimos segundo a verdadeira e recta razão: graças a ela temos em nós o verdadeiro conhecimento das coisas, que é o seu verbo, engendrado por nós numa dicção interior; e este verbo não se afasta de nós quando nasce; falamos a outrém? Permanecendo imanente o verbo, usamos a palavra ou um signo sensível para provocar na alma do nosso interlocutor, através desta evocação sensível, um verbo semelhante àquele que permanece na nossa alma enquanto falamos. Assim, não existe acção do nosso corpo, gesto ou palavras, através dos quais aprovamos ou desaprovamos a conduta dos outros, que não seja antecipada por um verbo exprimido no íntimo de nós mesmos. Nada se faz voluntariamente que não tenha sido dito primeiro no coração»<sup>12</sup>.

«O Verbo é idêntico na sua concepção no seu nascimento, quando a vontade repousa no conhecimento: o que acontece no amor das coisas espirituais. Aquele que por exemplo, conhece e ama perfeitamente a justiça já é justo, antes mesmo de traduzir este ideal de justiça num acto exterior»<sup>13</sup>.

«... Este verbo, que procuramos agora discernir, ao qual procuramos sugerir a antureza, é portanto o conhecimento unido ao amor. Eis porque, quando a alma se conhece e se ama, o seu verbo lhe está unido pelo amor. E já que ela ama o seu conhecimento e conhece os eu amor, o verbo reside no amor e o amor no verbo, um e o outro na alma que ama e diz o seu verbo»<sup>14</sup>.

«Mas que importância têm as palavras: *No princípio era o Verbo e o Verbo estava em Deus, e o Verbo era Deus?* Também nós, quando falamos, pronunciamos «verbos» (*verba*).

Mas este Verbo estava em Deus? Os *verbos*, isto é, as palavras que pronunciamos, passaram logo que foram articuladas. Pela mesma razão o Verbo de Deus terá terminado logo que foi pronunciado? Como foram feitas por Ele todas as coisas e sem Ele nada foi feito? Como é governado por Ele o que por Ele foi feito, se ele cessou logo que foi pronunciado.

<sup>11</sup> *De Trinitate*, 1, VIII, VI, 9.

<sup>12</sup> *De Trinitate*, 2, IX, VII, 12.

<sup>13</sup> *De Trinitate*, 2, IX, X, 15.

<sup>14</sup> *De Trinitate*, 2, IX, X, 15.

Que Verbo é esse que é pronunciado e não cessa? Ouvi com atenção porque se trata de um assunto de suma importância.

Com o falar quotidiano, as palavras diminuíram para nós no seu valor, e parecem resumir-se em sons articulados, porque cessam logo que termina a sua pronúncia.

Mas há no interior do homem um verbo que permanece, ao passo que os fonemas procedem da faculdade vocal. O verbo é o que se pronuncia de um modo espiritual, é o que se exprime por meio da palavra, e é mais alguma coisa que o puro som.

Quando eu digo «Deus» pronúncio uma palavra. Palavra breve é esta pois é constituída por quatro letras, que formam duas sílabas.

Mas Deus é apenas isto? Quatro letras e duas sílabas resumem tudo o que Deus é ou o pensamento traduzido por uma expressão é tanto mais sublime quanto menor for o valor da mesma expressão?

Que se passou no teu coração quando ouviste dizer Deus? Que se passava no meu coração quando eu dizia Deus? (...)

Que há pois no teu coração quando pensas a substância viva, eterna, omnipotente, infinita, que está presente em toda a parte, que está em toda a parte sem estar limitada a lugar algum? Quando realizas em ti este pensamento tens no coração o Verbo que representa Deus, isto é a ideia de Deus.

Mas isto confundir-se-á com aquele vocábulo que consta de quatro letras e de duas sílabas?

O que se diz e logo passa é o som, são as letras, são as sílabas. Passam as palavras que se pronunciam, mas o que a palavra significa, o que ela exprime, permanece no sujeito pensante, no sujeito inteligente que as ouviu. E permanece mesmo depois da pronúncia da palavra.

Presta atenção ao verbo mental. Podes reter esse verbo no coração. O pensamento nasce na tua mente. Esta dá-o à luz, o pensamento é a prole da mente, é o filho do teu coração».

É difícil e talvez não seja sequer útil comentarmos analiticamente estes textos, sobretudo porque neles, mais explicitamente, o pensamento agostiniano, se confunde com a sua força expressiva e poética, tornando redutora e artificial qualquer abstracção conceptualista. Podemos só dizer que, se no *De Magistro* as noções de homem interior e de memória eram as chaves para interpretar a reflexão agostiniana sobre a linguagem, o que, aliás, o aproximava da filosofia socrática-platónica, agora, o Verbo, o Conhecimento e o Amor, unidos numa síntese que não é mais filosófica mas mística, onde os valores

de racionalidade surgem apagados pelo conhecimento intuitivo e amoroso, constituem a tríade final da gnoseologia de St.º Agostinho. Este percurso a efectuar pelo homem—(no seu)—interior deixa uma margem muito pequena para o exercício da linguagem como valor de verdade.

E aos signos restará, como já fora anunciado no *De Magistro*, advertir (*admonere*) o homem para as verdades eternas.

JOSE ACACIO CASTRO