

O ENSINAR E APRENDER EM O “DE MAGISTRO” DE SANTO AGOSTINHO (*)

PROFESSOR DR. D. BEDA KRUSE, O S B.

Catedrático da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de São Bento, da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Professor da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Sorocaba — Est. S. Paulo. Membro Titular do Instituto Brasileiro de Filosofia. (S. Paulo).

Não é tarefa fácil dissertar sobre qualquer questão tratada por Santo Agostinho. Seus pensamentos não seguem, nem sistema, nem método, propriamente ditos, que facilitariam a apresentação de suas idéias. Seus pensamentos nascem da espontaneidade e vitalidade de seu espírito exuberante, que exclui, como que naturalmente, rigorosa sistematização (1).

Opensamento de Sto. Agostinho não se presta à esquematização, a não ser que se queira sacrificar-lhe a originalidade. Por esta razão, parece-nos mais adequado seguir o texto e seguir-lhe o ritmo evolutivo de seu pensamento.

Não nos propomos crítica filológica ou literária; apenas, elucidação das idéias sobre o *Ensinar e Aprender* do santo Bispo de Hipona, fixada em o “De Magistro”. Esta obra, escrita no ano de 389, relata um Diálogo, entre Sto. Agostinho e seu filho Adeodato, sobre a importância da língua, e Cristo, o Mestre propriamente dito.

A razão de nosso empreendimento se liga à importância de Sto. Agostinho para a cultura cristã, bem como para Sto. Tomás d’Aquino, por ter escrito opúsculo idêntico, subordinado ao mesmo título: De Magistro. Este será melhor entendido, conhecendo-se aquele; pois o Aquinate, embora aceite em parte as opiniões do Bispo Hiponense, as corrige ao mesmo tempo, sendo que desta maneira representam os elementos perenes de toda uma didática do ensinar e aprender.

Parece inútil tratar deste assunto; há, entretanto razões que nos assistem ao dedicarmos nossa atenção ao problema. Primeiro, porque o fazemos em honra do 16. centenário do nascimento do grande Santo e Pensador, inclusive, em contribuição à fundação tricentenária da cidade de Sorocaba; segundo, por se tratar de tema, aparentemente, arqueológico, moderno e atual, entretanto, a não dizer, atualíssimo, referente ao ensinar e aprender. Estas são funções básicas e fundamentais da ati-

(*) Esta conferência foi revista e refundida para fins de publicação em 1955.

vidade didática de qualquer grau de ensino. Lembramos as discussões e debates renhidos sobre a matéria em questão, no setor das Escolas do Trabalho, da Escola Nova, no que diz respeito ao Mestre-Professor (ensino) e à atividade do aluno (aprendizagem). A eficiência da discussão depende, em última análise, do problema do conhecimento, ou seja, de como o espírito humano forma idéias (universais), uma vez que, em virtude de sua constituição, entra, primeiramente, em contato com o mundo sensível (particular) pelos sentidos, para atingir o abstrato universal e adquirir, desta maneira, conhecimentos de verdade.

Não pretendemos, reafirmamos, originalidade, mas, ouvir e sentir ao vivo os mestres, sobre a questão, para elaborarmos, futuramente, as idéias que realmente fundamentam o ensinar e aprender (2).

Isolar o pensamento de Sto. Agostinho sobre o tema do ensinar e aprender não pode ser feito, sem apresentar, previamente, as idéias gerais que condicionam a questão. O ensinar e aprender estão, intimamente, ligados ao Mestre Interior, sendo que este está colocado entre os problemas dos conhecimentos sensível e intelectual (interioridade do pensar), por um lado, e a teoria da iluminação, por outro lado. Por isto, obedecerá o presente estudo, ao seguinte plano:

- I — Noções prévias: Idéias de Sto. Agostinho sobre (vide Nota 3):
 - a — o conhecimento sensível
 - b — o conhecimento intelectual: interioridade do pensar
 - c — o Mestre Interior: ensinar e aprender
 - d — a teoria da iluminação
- II — De Magistro — Sobre o Mestre (vide Nota 26):
 - a — Introdução
 - b — as palavras-sinais e o Mestre Interior
 - c — fé e ciência
 - 1 — os três aspectos do conhecimento mais perfeito: ciência — inteligência — sabedoria
 - 2 — os três aspectos do conhecimento em o “De Magistro”
 - d — a função do Mestre segundo Sto. Agostinho e Sto. Tomás; ou seja, a ciência (conhecimento) adquirida pelo ensinar e aprender (vide Nota 42)
- III — Disposição geral da matéria tratada por Sto. Agostinho em o “De Magistro” (vide Nota 53 e Observação)
- IV — Os principais textos do “De Magistro”, relacionados com o ensinar e aprender, em original e tradução: os capítulos: VII; XI; XII; XIII; XIV — (vide Nota 54 e Observação)
- V — Epílogo
- VI — Resumo e Conclusões referentes às I.a II.a Partes: Noções prévias sobre o conhecimento — o Mestre interior — a teoria da iluminação; de Magistro — Sobre o Mestre

I — Noções prévias: Idéias de Sto. Agostinho sôbre (*vide Nota 3*):

a — o conhecimento sensível

Da familiarização de Sto. Agostinho com o Neo-platonismo, nasceu a metafísica do espírito (4) que o libertou do materialismo maniqueísta, bem como a certeza da existência do mundo de espírito e, simultaneamente, de Deus, verdade e luz imutáveis, que o libertaram do septimismo. A metafísica do espírito, a experiência e evidência da verdade que bascia no espírito e conduz a Deus, condicionam a doutrina sôbre o conhecimento: o mestre interior e a iluminação.

Quanto ao conhecimento sensível, opina Sto. Agostinho, que a sensação é conhecimento e o dado sensível é corpóreo. Daí se deduz que o dado sensível exclui, por natureza, a sensação, bem como a possibilidade de sensação (5). A sensação pertence à alma e seria cometer um êrro, querendo unir à idéia sôbre o conhecimento sensitivo algo corpóreo. A sensação da dôr parece ser sofrida pelo corpo; na verdade, porém, é a alma que sofre pelo corpo (6).

Sto. Agostinho admite, da mesma maneira, duas modalidades de luzes, a saber: uma luz corpórea percebida pela vista e outra, cuja luz permite que nossos olhos enxerguem a luz material. A primeira é o objeto conhecido, a outra é o meio de conhecimento. A potência sensitiva é uma luz, puramente, espiritual e provem da alma. O cego não enxerga, por lhe faltar o órgão material de que a alma, indispensavelmente, necessita; a luz interna, porém, que o capacita para enxergar, estando presente o órgão necessário, não lhe falta.

De que modo, pois, combinam o objeto, que é material, e a sensação, que pertence à alma? Como, então, explicar a influência do corpo sôbre a alma?

A solução do problema nos é dada por Sto. Agostinho em seu escrito "De Musica" — "Sôbre a Música". Sem deter-nos em detalhes prolongados, resumimos com *Gilson — Böhner* (8) o essencial da exposição agostiniana, do seguinte modo:

"Não há dúvida que existem condições corpóreas para a sensação; estas, porém, são produzidas pela alma. Ela não está ligada ao corpo à maneira de relação recíproca; ela *atende* ao corpo, e a alma, ao atender, aje sem sofrer influência, por parte do corpo. Quando, porém, processos materiais provocarem mudanças no corpo, a alma repara-nas de forma ativa e ao repará-las produz sensação" (9).

"Agora está evidente que não é o corpo que atua sôbre a alma, é a alma que opera sôbre o corpo. A alma está, de per si, presente em todos os órgãos do corpo e está nêles, de certo modo, atenta. A ausência de sensações significa que as relações entre o corpo e o mundo exte-

rior são normais. Quando êste estado fôr alterado, entrará a alma em atividade. Ela não sofre influência, entra, simplesmente, em atividade, pelo que volta sua atenção ao órgão do corpo afetado. E' ela que vê, que sente pelo olfato e toma o gôsto. A sensação, portanto, é como que exame do corpo realizado pela alma. Esta espontaneidade da alma, Sto. Agostinho assim a descreve: "... a alma demonstra ações mais atentas... são estas as operações executadas pela alma, quando sente por ocasião do corpo afetado (*passionibus corporis*), sem ela, entretanto, sofrer as afetações" (10).

Prosseguindo na análise do conhecimento sensível, chega Sto. Agostinho a admitir a memória como parte do pensamento puro, cuja atividade é de natureza espiritual, como também sensível. Sto. Agostinho considera-a como "luz dos intervalos temporários" (11), fazendo com que coexistam seqüências de momentos (instantes) que, do contrário, iam perder-se. De várias maneiras, prova Sto. Agostinho, ainda, atinente ao grau ínfimo do conhecimento (sensível), a superioridade da alma sôbre o corpo.

A análise do conhecimento sensível o conduz a uma luz não perceptível pelos sentidos. "Acima daquela luz... e no ato que constata a existência desta luz, encontra Sto. Agostinho outra luz: "Uma é a luz que é sentida pelos olhos; outra é que age pela vista para que seja reparada". Esta segunda luz provem do interior: "esta luz pela qual isto se dá, encontra-se, certamente, na alma" (12). Desta maneira, passamos do mundo exterior para nós mesmos, i.é, nosso interior, para vermos de como seremos conduzidos do pensar para o próprio Deus.

b — o conhecimento intelectual: interioridade do pensar

Sabemos que o corpo não é causa das sensações; pergunta-se, consequentemente, si a alma é causa de suas idéias.

À primeira vista, parece que as idéias nos vêm de fóra, porque nós trocamos idéias. As idéias nos são comuns e, ao conversarmos com outras pessoas, não lhes transferimos idéias? Apesar de tudo, não existe nenhum mestre. Porque a proposição de uma frase que o discípulo entende, não significa que o mestre lhe transmitiu o conhecimento. O discípulo já conhece o sentido das palavras e, sômente, pelas palavras entendidas se lhe abriu o sentido da frase (13). Perguntas, habilmente, dirigidas revelam que a verdade das frases se evidencia no seu íntimo, que minhas palavras dêle, sômente, podiam aproximar. A verdade, pois, está na alma. Sua presença faz com que o aluno responda às perguntas. Responder, pois, não significa repetição do que foi dito, sim, tirar do interior do espírito o que latente nêle existe; significa, também, reagir, positivamente, a estímulo exterior. Quem responde age e produz, sem receber e sofrer. Por aí se vê: "... que nunca aprendemos. Porque estão convencidos de não haver aprendido nada por minhas palavras: o que ignora a cousa depois de eu ter falado; o que sabe ter ouvido cousas

falsas e o que perguntado, poderia dizer a mesma coisa que já foi dita” (14).

“Que não se aprende nada”, não significa ser o ensino inútil, pois, êste tem sentido diferente. Esta contradição, assim deve ser entendida: de que o corpo é incapaz para o pensar, também êste o é para si próprio, (quer dizer, que a insuficiência é a mesma, seja do corpo para o pensar, seja do pensar para si próprio). — A aquisição das experiências, quer dos sentidos, quer do pensar, se passa em linha paralela. Pela comparação de ambas, chega-se a concluir pela lei da interioridade do pensar. Fora da alma há estímulos, lembranças e sinais; a espontaneidade da alma fica intata porque ela se apodera dêstes sinais, para lhes dar interpretação: ela tira do seu interior a substância do que, aparentemente, recebeu de fora” (15).

c — *O Mestre Interior: ensinar e aprender*

“Destá maneira a alma é conduzida para dentro (de si), onde não vive inclausurada em si mesma (solipsismo psicológico). Ela tem possibilidade de comunicação em direção para cima (ab interioribus ad superiora). Eis o ponto decisivo: A alma, para escapar de sua solidão, foge para Deus, ponto até onde a análise do pensar nos deve levar.” (16).

“A alma é solitária por nela penetrar nada de fora. ?Ela estará em comunicação com outros espíritos solitários? Como se pode explicar que êstes seres solitários concordam, p. ex., em idéias matemáticas ou morais? Agora, há tantas inteligências solitárias quantos homens há. Ninguém vê o pensar do outro, nem eu vejo algo do teu pensar (17). Si existe a idéia de uma sabedoria que podes vêr sem eu saber; que eu possa vêr sem tu saber; que não podemos mostrar um a outro e que, apesar disto, é igual para todos, devemos supôr seja está idéia, igualmente, acessível a todos nós.” (18).

“Existem, portanto, idéias imutáveis e eternas que nos ensinam, e às quais nos submetemos, incondicionalmente. Uma vez que independentem da nossa razão, devem ser verdades transcendentais. — Sabemos pela SS. Escritura da existência de um Mestre transcendente, que é Cristo, Deus que reina nos céus e ensina nossos corações”. (19). Assim podemos identificar, seguramente, a verdade com o próprio Deus. Por vias indiretas, descobrimos ser a verdade aquêle que se chamou a si próprio o único Mestre” (20).

d — *A teoria da iluminação*

A doutrina de Sto. Agostinho sôbre o conhecimento culmina na ‘teoria da iluminação’, concebida sob influência do Neo-platonismo. Apresentá-la em sistema é tarefa difícil, por Sto. Agostinho nunca tê-lo feito em tratado separado. Ela se resume no seguinte: “Já que somos capazes, embora seres de natureza temporal, contingente e mutável, de compreender verdades eternas, necessárias e imutáveis, e só Deus é eterno, neces-

sário e imutável, é consequentemente que conheçamos tais verdades (sòmente) em virtude de um contato imediato com Deus" (21).

Tais verdades são os objetos ideais da matemática, estética e ética.

Parece que Sto. Agostinho não reduz o conteúdo especial (objeto especial) de nosso conhecimento à uma influência ou iluminação divinas; sim, sòmente, as leis e normas gerais, em virtude das quais julgamos os objetos de nossa experiência. Por êste motivo lhes dá o nome de "leis", "regras", "medidas" ou "normas" (22).

Para explicar o conhecimento destas verdades, não é suficiente recorrer à doutrina da recordação ("anamnesis) de Platão. A doutrina da "anamnesis" fundamenta, segundo Platão, nosso conhecimento, por que todo conhecimento é uma "recordação" das idéias, em cujo contato a alma viveu antes de entrar no corpo. Para prová-la, usa Platão do seguinte argumento: um menino, habilmente, interrogado, resolverá problemas de geometria, sem tê-la estudado, anteriormente. — Agostinho, embora use do mesmo exemplo, não lhe aceita a interpretação, por não explicar o fato. Não é provável que todos os homens tenham sido, em sua prè-existência, géometras. A prè-existência, em si mesma e como tal, não explica o contato do espírito com as verdades eternas. Devemos procurar a justificação, unicamente, na natureza racional da alma humana, que sempre foi e será a mesma. Motivo principal, para Sto. Agostinho declinar, formalmente, a "anamnesis", consiste em que esta se acha, demasiadamente, ligada à doutrina da "metempsychose" (de Platão), que julga absurda. Afirma Sto. Agostinho: "...é preferível crer que, dispondo-o, assim, o Criador, a essência da alma inteletiva descubra nas realidades inteligíveis de ordem natural tais recordações, contemplando-as em uma luz incorpórea "sui generis", de modo como o olho corpóreo vê no resplendor da luz material os objetos em seu redor, pois, foi criado para esta luz e a ela se adapta por criação" (23).

Sòbre a maneira de como a razão se relaciona com as verdades eternas, Sto. Agostinho não se pronuncia, claramente. Parece ter declinado a visão direta destas verdades em Deus, embora use, constantemente, de imagens que insinuam esta visão, talvez no intuito de salientar que se trata de um *conhecimento*. Nós estamos sob a ação das verdades eternas, elas nos serão, de certo modo, impressas, sem, entretanto, perderem de sua transcendência. O que Sto. Agostinho soube dizer de mais profundo sòbre o problema, evidencia o seguinte texto: "Onde é que êles vêem estas normas? Certamente, não em sua natureza, porque, sem dúvida, elas são vistas pelo espírito, que é, evidentemente, mutável, porém, como imutáveis, como o ocorre a quem é capaz de vê-lo (sabendo lêr no eterno). Tão pouco o vêem no estado habitual de seu espírito, por se tratar de regras da justiça, consta porém, seu espírito ser injusto.

Onde estão, pois, escritas estas regras? de onde conhece o homem o justo e injusto? Onde vê a necessidade de alcançar o que não possui? Onde hão de estar escritas, sinão, nas páginas daquele livro que se chama verdade? E' nela onde se encontra descrita, como que im-

pressa no coração do homem, artífice da justiça, toda lei justa, não como se emigrasse, mas por uma espécie de intro-impressão como a imagem do anel que, sem abandonar a sortilha, fica impressa na cêra. Aquêlê que não faz (a justiça?), apesar de vêr o que deve fazer, é aquêlê que se afasta da luz que não obstante o ilumina” (24). Desta maneira, podemos afirmar, que as leis e normas eternas existem em si, sem abandonar seu lugar que iluminam e influem a quem estiver capaz e disposto a vê-las. (24).

Esta é a doutrina da iluminação desenvolvida por Sto. Agostinho, sob a influência de Platão, Plotino e Porfírio, dando-lhe, entretanto, sentido cristão. As verdades eternas e imutáveis do mundo das idéias de Platão radicam, conforme Sto. Agostinho, em Deus, que é a verdade. Estas não precisam ser nem *lembradas*, nem *recordadas*, como o entendia Platão, sim, *conhecidas* pela lembrança agostiniana, i.é, pela *interiorização da consciência*, em virtude de que a própria inteligência fica sabendo da presença de Deus. Pela mesma presença de Deus descobre a inteligência, em busca de Deus, a verdade-Deus pela “lembrança”, em virtude de que ela está aberta para a infinidade de Deus (25).

II — De Magistro — Sôbre o Mestre (*vide Nota 26*)

a — *Introdução*

Após a visão de conjunto (I.a Parte), que evidenciou a posição do Mestre Interior no total do pensamento de Sto. Agostinho, dedicaremos, agora, nossa atenção ao Mestre Interior em si mesmo. Esta questão envolve o problema do conhecimento da verdade intelectual, da ciência ou entendimento das cousas. O assunto é estudado em forma de diálogo. Por uma série de perguntas habéis e exemplos capciosos será o participante da conversação, neste caso Adeodato, filho de Sto. Agostinho, induzido a se “recordar” das verdades. Porque “a alma traz em sua essência estas verdades como prefiguradas e, quando as conhece com a ajuda de Deus, se dá conta daquilo que, virtualmente, já sabia. E’ neste sentido que a alma se recorda”. (26). Para tanto, Sto. Agostinho chama em auxílio a teoria da iluminação, afim de explicar a aquisição da sabedoria pela iluminação da verdade divina. Esta “faz participar nossa alma, não só das perfeições temporais e espaciais (ser substancial, vida vegetativa e conhecimento animal — sensível), que estão, sem dúvida, submetidas à mudanças como também da perfeição imutável da mesma verdade... A razão humana, como luz,... não é luz por si própria; necessita ser iluminada pela primeira verdade, para poder chegar à sabedoria e justiça” (27). O problema consiste, pois, em “explicar como nossa inteligência, participante da inteligência de Deus, é capaz de chegar a encontrar, nos vestígios e imagens das criaturas, as idéias eternas segundo as quais tudo foi feito” (28).

b — As palavras-sinais e o Mestre Interior

Para êste fim, Sto. Agostinho se põe a examinar, em o “De Magistro” (29 e Nota), “os sinais, especialmente, as palavras e sua relação com as cousas significadas, para evidenciar o papel secundário dos sinais, palavras e nomes, afim de conduzir o espírito para o Mestre Interior, cujo exclusivo ensinamento é capaz de fazer compreender as cousas significadas” (30). Daí se conclui que, de acôrdo com o “De Magistro”, “o conhecimento intelectual verdadeiro, a ciência ou entendimento das cousas, sòmente, nos é possível pelo Mestre Interior, o Cristo. As palavras que nos advertem de fora, provem de um mestre humano e podem, si muito, ocasionar em nós a *crença*. Como devem ser entendidos os dois atos *crer e saber*” (31)?

c — Fé e ciência

Infelizmente, Sto. Agostinho não é bem claro no uso da terminologia, no que respeita ao tema. “Em o “De Magistro” trata-se, antes de tudo, assim parece, da *fé humana*, bascada na autoridade das criaturas, porque a discussão que ocupa a 1.^a parte (do “De Magistro”) se desenvolve no plano do natural, i. é, si as palavras de um verso de Vergílio... podem ocasionar a fé, que é uma *crença*, puramente, humana. Mas trata-se, também, da *fé sobrenatural*, apoiada na autoridade de Deus, que nos revela as necessárias verdades sobrenaturais, para a vida eterna, porque Sto. Agostinho se apoia, de preferência, nos autores sagrados e nos livros revelados” (32). Sto. Agostinho ao “demonstrar a necessidade de começar pela fé invoca feitas de *crença humana*” e trata, seguidamente, “da fé sobrenatural que deve preceder à ciência das cousas de Deus...” (33).

“Esta finalidade sobrenatural ocupa lugar central e preponderante em todas as suas obras...” (33). O “De Magistro” não faz excepção, apesar das discussões de ordem gramatical. Assim quando diz (cap. VIII, 21): “A vida feliz a que deseja conduzir a Adeodato é a vida cristã perfeita e, finalmente, o céu” (33). Querendo, pois, compreender, plenamente, o pensamento de Sto. Agostinho sôbre a fé e a ciência, devemos supôr, forçosamente, a fé sobrenatural. “...Esta fé não é *crença*, inteiramente, especulativa. É uma fé vivificada pela caridade, é uma adesão total que submete a inteligência e a vida inteira à autoridade divina, de modo que a alma encontra alí sua purificação e esteja disposta a receber o ensinamento e iluminação do Cristo que lhe traz a ciência e a inteligência: “A compreensão é pois o prêmio da fé” (34).

1 — Os três aspetos do conhecimento mais perfeito: ciência — inteligência — sabedoria

Por outra parte, o conhecimento mais perfeito que enriquece a fé inicial, e que em o “De Magistro” é chamado *ciência* ou *inteligência*, é denominado, de ordinário, *sabedoria*. Entre êstes três termos, estabe-

lece Sto. Agostinho matizes bem determinados. Assim em o “De Trinitate” (I, XII) êle distingue, até opõe, a ciência à sabedoria. A ciência é obra da razão inferior que considera as cousas do ponto de vista temporal e humano. E’ por isso que, isoladamente, considerada, ela se une, fàcilmente, às criaturas para delas gozar como de um fim, tornando-se, dêste modo, origem da avareza e raiz de todos os males; ela instiga o orgulho, o primeiro de todos os pecados. — Uma tal ciência não exige, para se constituir, de iluminação ou ensinamento do *Mestre Interior*; representa, antes, um esforço para se libertar, de onde provem a possibilidade do êrro e do mal” (35).

“A sabedoria, do contrário, reside na razão superior e julga tudo, exclusivamente, do ponto de vista das “razões eternas” ou das “idéias divinas”. Ela é o fruto da iluminação do Verbo e implica, assim, uma perfeita humildade e completo desapêgo de si mesmo, bem como de tudo que é criado: ela exclui toda a avareza e orgulho. Por outra parte, a alma que a possui não precisa sacrificar a ciência, por que esta é necessária à sabedoria que deve guiar-nos pelas cousas temporais para a vida eterna. Demais, a consideração das criaturas é o caminho normal para alcançar a contemplação das verdades eternas. Dêste modo, a ciência se transforma e vem-a-ser conhecimento primoroso, deixando de retornar por fazer-se auxiliar da sabedoria”. (36).

“Entre estas duas, embora mais perto da sabedoria do que da ciência, está colocada a *inteligência espiritual*. Como a sabedoria, à qual está, intimamente, ligada, ela se distingue da ciência por seu *objeto direto*, que é a verdade divina. A inteligência espiritual é o direto aperfeiçoamento da fé. Ela não é, como esta, pura “*aceitação*” das verdades reveladas; é, também, certa “*compreensão*”, embora relativa, mas verdadeira. Também é simples como tôda visão da inteligência, própria-mente dita; mas é penetrante apesar dos limites impostos pelo fato que existe, enquanto há homem na terra. Ao envés de esclarecer a fé por fora, ela a abarca, por assim dizer, com uma olhada direta e a compreende, mais ou menos profundamente, de acôrdo com a agudeza da visão sobrenatural que a cada um é dada” (37 e Nota).

“Em resumo; a fé nos dá a verdade total, mas ainda de uma maneira velada e como que às cegas. A inteligência e sabedoria nos fazem descobrir nela o sentido; a primeira por uma visão simples, antes de tudo especulativa; a segunda por um juízo de valor inspirado, diretamente, pela caridade que nos une, intimamente, a Deus” (38 e Nota).

Embora as idéias de Sto. Agostinho ganhem pleno sentido, sòmente, quando consideradas em função do sobrenatural bem como da nossa união mística com Deus, não excluirão, jamais, o elemento natural e poderão ser consideradas, sem deformá-las, do ponto de vista filosófico.

2 — Os três aspetos do conhecimento em o “De Magistro”

E’ de notar que “... em o “De Magistro” a distinção entre os três aspetos do conhecimento perfecito não aparece, ainda, claramente. A

ciência e inteligência são, aqui, quasi identificadas (39), por que têm o mesmo objeto: “Porém, tudo o que compreendo, sei” — “Omne autem quod-intelligo, scio” (De Magistro, XI, 37); e ele não trata da sabedoria. E’ seu propósito opôr a crença imperfeita, dada por palavras e mestres humanos, à possessão da verdade imutável, dada pelo Mestre Interior. E’ esta a ciência ou inteligência, fruto do verdadeiro ensinamento que somente o Cristo pode conferir e que, por conseguinte, em seu pleno desenvolvimento não é outra que a sabedoria” (40).

“Quanto à sua extensão, ela parece abranger todas as verdades eternas infalíveis, racionais e sobrenaturais; comparada, entretanto, com a fé, tem campo mais restrito, por que “non omne quod credo, diz Sto. Agostinho, etiam intelligo”, i.é, “não tudo o que creio, também entendo” (ou ainda, “non omne quod credo, scio”, i.é, “não tudo o que creio, sei”) — (De Mag. XI, 37). Aqui tornamos a encontrar a teoria que considera toda verdade, seja filosófica, seja teológica, dom da fé. Temos diante de nós, nesta ordem filosófica, expressado, em forma lapidar, o método agostiniano e que muito difere do método tomista: “quod ergo intelligo, id etiam credo”, i.é, “logo, o que compreendo, também creio” (De Mag. XI, 37); toda verdade compreendida, possuída, cientificamente, pela filosofia, *pertence ao campo da fé*. Para Santo Tomás, ao contrário, toda verdade, cientificamente, conhecida, *não pertence ao campo da fé*.

(Sto. Agostinho, colocando-se no campo do fato, constata que toda verdadeira filosofia é construída dentro da fé.) — (41).

d — *A função do Mestre segundo Sto. Agostinho e Sto. Tomás; ou seja, a ciência (conhecimento) adquirida pelo ensinar e aprender (vide 42 e Nota)*

O problema do “Mestre” não termina em Sto. Agostinho; teve repercussão em Sto. Tomás de Aquino, como passaremos a vêr em seguida. (42).

“Santo Tomás examina o problema do Mestre na 11.a questão em “De veritate” (da obra *Quaestiones Disputatae*). O 1.o artigo versa sobre a tese de Sto. Agostinho: “Pode um homem ensinar a outro e sêr chamado Mestre, ou sô Deus?” A resposta tomista está de acôrdo com a doutrina agostiniana e se inspira na psicologia de Aristoteles. Nossa inteligência, que se encontra, inicialmente, na ignorância, deve adquirir a ciência, passando da potência ao ato; mas a causa dêste passar, não está, principalmente, (por princípio) fora de nós, nos objetos sensíveis ou no mestre humano. Ela é imanente à alma e pode, mesmo, realizar-se, totalmente, sem ajuda de outros homens: (“Logo, a ciência existe no aprendiz em potência não puramente passiva, mas ativa; do contrário, não poderia o homem adquirir por si mesmo a ciência”) (43).

“Esta potência ativa, que em nós é fonte da ciência, consiste, antes de tudo, no intelecto agente, faculdade própria da alma (do espírito ou *mens*, diria Sto. Agostinho), que é, consequentemente, uma luz *inata*.

E o são, também, os primeiros princípios que não são, verdade é, inatos no sentido próprio do termo (pois a razão os indica por meio da abstração a partir dos dados sensíveis), mas também não são fruto do ensinamento. (Estes lhe são, ao contrário, presupostos como fonte ou “semente” das ciências e são compreendidos, intuitivamente, por qualquer inteligência humana desde seu despertar: “Preexistem em nós certos germens das ciências, a saber, as primeiras concepções intelectuais, imediatamente conhecidas à luz do intelecto agente, por meio de formas abstratas do mundo sensível...”) — (44 e Nota).

“E” por meio destes primeiros princípios que adquirimos as ciências, extendendo a luz intelectual à novas conclusões, seja em contato com a experiência, seja pela comparação entre si das verdades já conhecidas” (45).

“Ora, esta luz intelectual é uma participação das verdades eternas à luz divina; ela é de verdade o que Sto. Agostinho chama iluminação divina; e assim, Sto. Tomás aceita a conclusão do “De Magistro”: o Mestre que, antes de tudo, nos comunica a ciência é Deus que habita dentro de nós: (“Entretanto, a luz da razão, pela qual conhecemos tais princípios, é nos infundida por Deus, como semelhança da verdade incriada, que em nós se reflete. Donde, não podendo a doutrina humana ter eficácia, a não ser em virtude daquela luz, é certo que só Deus ensina interior e principalmente, como também é a natureza a causa interna e principal da cura”) — (46).

“Sto. Tomás destaca, também, a função do mestre humano. Ele o compara, afim de lhe provar sua eficácia, com o médico, que, sem ser capaz de produzir a saúde, vem em auxílio da natureza que coloca em melhores disposições para melhor desenvolver suas forças vitais. Assim o mestre humano vem em auxílio da inteligência do aluno, traçando-lhe com suas palavras o caminho para a verdade que ele mesmo deve descobrir. — A ajuda do mestre é da mesma ordem dos objetos sensíveis,, que fornecem ao intelecto agente a matéria de suas abstrações e são verdadeiras causas instrumentais do pensamento; pode dizer-se, até, que ele é mais eficaz pelo fato de que suas palavras são causas mais próximas para produzir a ciência, que as cousas sensíveis que existem fora da alma, enquanto as palavras são sinais das intenções (significados) inteligíveis”. (47). — Diz Sto. Tomás: (“O mestre propõe os sinais das cousas inteligíveis, cujos significados intelectuais são recolhidos pelo intelecto agente e descritos no possível. Donde, as próprias palavras do mestre, ouvidas ou vistas nos escritos, do mesmo modo causam a ciência no intelecto, como as cousas exteriores à alma. Porque, de ambos recolhe o intelecto os significados inteligíveis; se bem as palavras do mestre, por designarem significados inteligíveis, sejam causas mais próximas da ciência do que as realidades extra-psíquicas”) — (47).

Vem muito à propósito uma observação, em continuação ao texto precedente com referência à “eficiência do ensino verbal do mestre”, colocada pelo tradutor e comentador L. Van Acker e que aduzimos ad verbum: “Se aceitamos, com Sto. Agostinho, (o verdadeiro ensino é pelas

cousas, não pelos sinais — Nota 4) a lição das cousas sensíveis, com maioria de razão, devemos admitir a eficiência do ensino verbal do mestre, pois, a palavra, significando as idéias, é mais próxima do intelecto que as cousas sensíveis, ainda não interpretadas pela razão e a palavra do mestre. Por isso, a palavra do professor, embora causa remota da ciência do aluno, contudo é causa mais próxima do que as cousas sensíveis exteriores. Por aí, salienta-se a eficácia do ensino verbal (não digo: verbalista), contra o “realismo” didático exagerado. — A linguagem torna o nosso saber mais disponível, manejável e nos permite extêndê-lo em domínios em que os sentidos e a imaginação seriam incapazes de seguir (*Guillaume*). A ciência exige uma linguagem exata (*Willmann*). A linguagem é atividade mental superior à percepção dos objetos reais (*Janet*). A superioridade humana sôbre os animais consiste em poder substituir um símbolo linguístico a uma cousa simbólica (*Bode, Dewey*)... Tudo isso convida a encarar o problema do ensino das línguas, sobretudo as clássicas (latim e grego) dum ponto de vista mais científico”. (48). E perguntamos: Sô das línguas? Não estaria na hora de dedicarmos bem mais atenção ao ensino verbal em benefício até do ensino das cousas e do ensino intuitivo (Escola Nova), para mais eficiente preparo intelectual e pensar mais profundo, em todos os setores das atividades humanas dos nossos aprendizes?

O valor próprio da palavra e sua significação didática tornam-se bem mais evidentes tomando, ainda, em consideração os esclarecimentos de *Jacques Maritain* (48a) sôbre o significado do *térmo oral*. Observa *Maritain*, inicialmente: “Sendo o homem um animal “naturalmente social” ou “político”, isto é, feito para viver em sociedade (e isto como veremos na Ética, por causa de seu próprio caráter específico: *capaz de raciocinar*, porque não pode progredir convenientemente na obra da razão se não se valer do auxílio e do ensinamento dos outros), não basta que estejamos habilitados a adquirir o conhecimento das coisas, é preciso ainda que possamos exprimir êsse conhecimento externamente; eis por que existe um conjunto de sinais convencionais que se denominam *linguagem*, e graças ao qual os homens comunicam seus pensamentos entre si: maravilhoso instrumento constituído de sons articulados que atravessam o ar, e que manifesta, na matéria mais dócil e mais sutil, o que há em nós de mais interior e de mais espiritual.

Além disso convem — pois o homem não é, como o animal, circunscrito ao momento presente — que possamos manifestar o nosso pensamento àqueles que se acham distantes de nós no tempo e no espaço; daí decorre um segundo sistema de sinais, mais material e menos perfeito, que por sua vez representa o primeiro: é a *escrita*. (Nota: Referimo-nos aqui a escritas *fonéticas* e *alfabéticas*, que representam os sinais orais da linguagem. As escritas *ideográficas* — hieróglifos dos Egípcios, por exemplo — representam, não os sinais orais da linguagem, mas diretamente as idéias; pg. 57).

Devido à nossa natureza sensível, sempre em busca de apoios ma-

teriais, os sinais da linguagem e da escrita, essencialmente destinados à manifestação social do pensamento, têm como segundo efeito oferecer ao próprio pensamento o auxílio mais precioso, pela precisão, fixidez e economia de esforço que apresentam. É preciso entretanto evitar pensar que esses sinais materiais são *absolutamente necessários* ao pensamento, ou que podem representá-lo *perfeitamente* como um decalque integral, ou que podem *substituí-lo* (48b).

O autor apresenta, depois, a definição do *térmo oral* acrescentando-lhe interessantes explicações pormenorizadas. “Denomina-se *térmo oral*, ou simplesmente *térmo*, a expressão oral do conceito, ou mais exatamente *todo som articulado que significa convencionalmente um conceito*.

Observemos em que sentido os *têrmos* são *sinais convencionais*: Que o homem se sirva de palavras para exprimir os conceitos de seu espírito, isto lhe é *natural*, deriva de faculdades e inclinações próprias de sua essência; mas que *tais* palavras ou *têrmos* signifiquem *tais* conceitos, eis o que não decorre da instituição da própria natureza, mas sim de uma *disposição arbitrária do homem*.

O “*térmo mental*” sendo o próprio conceito e o “*térmo escrito*” o sinal gráfico do *térmo oral*, segue-se que o *térmo escrito* significa o *térmo oral*, que por sua vez significa o *térmo mental* ou conceito, que êle mesmo significa a coisa. Daí o seguinte axioma: *as palavras ou têrmos são os sinais das idéias, ou conceitos, e as idéias ou conceitos são os sinais das coisas*” (48c).

“As palavras não são *puros sinais* (“sinais formais”) como os conceitos. Impressionam o ouvido antes de falarem ao espírito; e só significam as idéias evocando primeiro imagens sensíveis. Por isso mesmo são uma matéria que possui seu regime próprio, suas ressonâncias e suas associações próprias, e só as empregamos bem com a condição de as dominarmos por um esforço constante.

O mecanismo psicológico da expressão oral é mais complexo do que se poderia julgar a princípio. Tendo a linguagem por objeto induzir aquêle que ouve a formar dentro de si as mesmas idéias que tem no espírito aquêle que fala, êste último só terá êxito em sua tarefa na medida em que formar novamente em seu espírito, partindo de imagens que precisamente lhe fornecerão suas palavras, essas mesmas idéias que êle sugere que o outro forme em si. Assim sendo, a palavra é naturalmente ordenada a seu fim, não a uma *imagem* que seria simplesmente aplicada à idéia, mas a própria *idéia* a formar e a manifestar a partir das imagens. Estas são apenas matéria. E a arte d expressão oral consiste em dispôr, graças às palavras, esta matéria sensível, de maneira a revelar exatamente a idéia, coisa inteiramente espiritual, o que não é fácil. Notou-se a êsse respeito que as “*imagens*” mais surpreendentes e mais imprevistas dos poetas têm talvez por origem as dificuldades que o homem experimenta quando quer exprimir e *mostrar* de fato a si mesmo as coisas mais comuns por meio do conjunto de imagens da linguagem, dificuldades que os obrigam a renovar êsse recurso” (48d).

“O t rmo significa ao mesmo tempo o *conceito* e a *coisa*, mas  le significa *imediatamente* o *conceito* (conceito mental, ou sinal da coisa, e conceito objetivo, ou coisa como objeto apresentado ao espírito) e só significa a coisa em si mesma (tal como existe fora do espírito) *mediatamente*, por meio do conceito: *voces significant intellectus conceptiones immediate, et eis mediantibus res* (48e); *nomina non significant res nisi mediante intellectu* (48f). De fato, 1.º o que pretendemos manifestar com nossas palavras   o que *nós pensamos* das coisas,   por conseguinte nossos conceitos; 2.º a palavra *homem*, por exemplo, significa a natureza humana abstra o feita dos indivíduos, ora,   em nossa apreensão ou em nosso conceito, não na realidade, que a natureza humana existe assim abstraída; 3.º) nossos discursos exprimem o verdadeiro e o falso; ora,   nas concep es do nosso espírito, e não nas coisas, que h  verdade ou falsidade; finalmente, 4.º não poderia haver têrmos *equivocos* se os têrmos significassem diretamente as próprias coisas” (48g).

“Perguntamos agora:   o conceito mental ou o conceito objetivo que o t rmo significa mais imediatamente? Os tomistas respondem (48h) que o t rmo significa *mais imediatamente* (*immediatius*) o conceito mental, mas que significa *mais principalmente* (*principalius*) o conceito objetivo.

De fato o t rmo d  a conhecer *primeiro* o próprio sinal que formamos dentro de nós para percebermos a coisa e para manifest -la inaterialmente na alma (o conceito mental, *verbum mentis*), mas significa êste último como alguma coisa de simplesmente conhecido em ato vivido (*in actu exercito*), não como alguma coisa de conhecido em ato significado (*in actu signato*), — o conceito mental, que   essencialmente sinal da coisa, trazendo diretamente e antes de tudo o espírito   coisa tornada por  le objeto de inteligência (ao conceito objetivo) e só vindo a ser por si mesmo objeto apresentado ao conhecimento por uma reflexão”. (48i).

“Falando de um modo absolutamente preciso, a defini o do t rmo que acabamos de dar convem mais ao que os antigos chamavam *dictio* (*palavra*) do que a *t rmo* própriamente dito (*terminus*), os vocábulos “palavra” e “térmo” oral designando de fato ou materialmente a mesma coisa mas insistindo sôbre aspetos formais diferentes.

O t rmo própriamente dito (*terminus*) aparece, assim como o indica a etimologia, como o * ltimo elemento* ao qual se chega, quando analisamos ou “resolvemos” os compostos lógicos (e por isso mesmo o primeiro elemento com o qual são compostos ou construídos. (— Nota: Eis por que os antigos Lógicos empregavam o vocábulo “térmo” não s mente por “térmo” oral mas têm também por conceito ou *térmo mental*; pg. 60 —). Daí surgem diversas maneiras de considerar o t rmo oral, conforme o encaramos como elemento final da enuncia o, caso em que se define “um som articulado de significa o convencional, com o qual se constrói a simples proposi o”, — *térmo enunciativo*, — ou o encaramos como elemento final da composi o silogística ou da argumenta o, caso em que se divide em Sujeito e Predicado, — *térmo silogístico*” (48j). —

Considerando a complexidade do problema chega-se a apreciar o valor e eficiência da palavra, principalmente, no que atinge ao ensino verbal. O homem transcende pela palavra o sensível e atinge mais eficazmente o conhecimento das cousas em si mesmas. Si há necessidade que se impõe imperiosa é, certamente, a da criação da ciência do aluno pelo ensino, principalmente, verbal por representar a palavra "importância causal mais próxima da ciência do que as cousas sensíveis exteriores".

A super-estima do ensino pelas cousas pode desacostumar o espírito do hábito de pensar e refletir quando não for habilmente corrigido pelo método de ensino verbal; caso contrário redundará em crescente diminuição da cultura intelectual.

Após as importantes explicações de *Jacques Maritain* sobre o *térmo oral* retomamos o tema do presente estudo e constatamos que Sto. Tomás necessita de alguns argumentos do "De Magistro" do santo bispo de Hipona.

"Bem, dizia Sto. Agostinho, ou conhecemos a cousa de que se nos fala, e não aprendemos nada; ou a ignoramos, e, então, não alcançamos o significado das palavras que nos poderiam instruir; de todas as maneiras, não aprendemos nada (De Magistro XI, 36). — Sto. Tomás responde por uma tríplice alternativa: nós conhecemos as cousas, mas *em geral*, e o ensinamento nos traz um conhecimento mais preciso: ("Aquilo que nos ensinam por sinais, na verdade conhecemos em parte, mas em parte ignoramos; por exemplo, ao recebermos instrução sobre o homem, devemos ter d'êle algum conhecimento prévio, a saber, a noção de animal ou de substância ou pelo menos a idéa do próprio ser, que é impossível ignorarmos") — (49). — "E, todavia, como crer, ter instruído por minha locução a quem poderia, perguntado, expôr as mesmas cousas antes que eu falasse" (De Magistro XII, 40)? E Sto. Tomás nota, que o discípulo responderia sobre os primeiros princípios, mas não sobre as conclusões que ainda não aprendeu: ("Antes do mestre falar, bem poderia o aluno interrogado responder no que respeita aos princípios por meio dos quais é ensinado, mas não acerca das conclusões que constituem a matéria do ensino. De sorte que do mestre não aprende os princípios, mas só as conclusões") — (50).

"Agora bem; si êle descobre essas conclusões, o faz graças ao auxílio eficaz do mestre como foi dito mais acima. A função do ensino humano fica assim bem assentada. — Por outra parte, Sto. Agostinho não nega esta utilidade da linguagem de que diz: "si se a compreende bem, não é pequena (sua utilidade)". Mas seu propósito era, mostrar o outro aspeto do problema: a independência do pensamento e sua submissão direta à única luz divina; e sobre este ponto, pode dizer-se, estão os grandes doutores de pleno acôrdo" (51).

O próprio Sto. Agostinho condensa, no livro das retratações, o conteúdo e finalidade do "De Magistro", sem corrigir nenhuma de suas idéias expostas no original, do seguinte modo: "...nêle se discute, se busca e se prova, que não há nenhum mestre que ensine ao homem a ciência,

a não ser Deus, segundo, também, está escrito no Evangelho (Mat. 23, 10): “Vosso Mestre é um só, o Cristo” (52).

Antes de apresentarmos os textos de Sto. Agostinho sobre o Mestre desejamos familiarizar o leitor benévolo com a disposição da matéria sobre o assunto, de acordo com o opúsculo escrito por Sto. Agostinho, intitulado: “De Magistro”.

III — Disposição geral da matéria tratada por Sto. Agostinho em o “De Magistro” (*vide Nota 53 e Observação*)

I.a Parte: Discurso sobre a significação da língua

1.a Secção: Sobre o valor das palavras

Cap. N.os.

- I 1 — 2: Sobre a finalidade da linguagem
- II 3 — 4: O homem mostra o significado das palavras pelas palavras
- III 5 — 6: Si se pode mostrar alguma cousa sem exemplo de um sinal
- IV 7 — 10: Si os sinais podem ser mostrados por outros sinais
- V 11 — 16: Dos sinais recíprocos
- VI 17 — 18: Sinais que se significam a si mesmos
- VII 19 — 20: *Resumo dos capítulos anteriores*

2.a Secção: Impossibilidade dos sinais para instruir

- VIII 21 — 24: Não se discutem, inutilmente, estas questões; assim mesmo, para responder ao interrogador, deve-se levar o pensamento dos sinais ouvidos às cousas significadas (22-24)
- IX 25 — 28: Si se deve dar preferência às cousas ou ao conhecimento aos sinais que as representam
- X 29 — 35: Si se pode ensinar sem sinais — as cousas não se aprende pelos sinais
- XI 36 — 37: *Aprendemos, não pelo som exterior das palavras, mas pelo ensinamento interior da verdade*

II.a Parte: O Cristo é o único Mestre da verdade

- 38: *O Cristo que é a Verdade, é o Mestre interior*
- XII 39 — 40: *O Cristo é a Verdade que nos ensina interiormente*
- XIII 41 — 44: *As palavras nem podem manifestar o que temos no espírito*
- XIV 45 — 46: *O Cristo ensina, interiormente; o homem adverte, exteriormente, com as palavras*

IV — Os principais textos do “De Magistro”, relacionados com o ensinar e aprender, em original e tradução: os capítulos VII; XI; XII; XIII; XIV — (*vide Nota 54 e Observação*)

*Resumo dos capítulos anteriores**Epilogus praecedentium capitulum*

19 — Ag. Eu queria que me resumisses tudo que, conversando, temos descoberto.

Ad. Eu o farei segundo as minhas fôrças. Primeiro, recordo que temos procurado durante algum tempo a razão da linguagem; e temos descoberto que falamos para ensinar ou recordar, pois que, quando perguntamos, o fim proposto é que a quem perguntamos apreenda o que queremos ouvir; quanto ao canto, o que parece fazemos por prazer, não é, propriamente, linguagem; e orando a Deus, não podemos supôr que lhe ensinemos ou lembremos alguma cousa; nossas palavras têm o efeito de nos lembrar a nós mesmos, ou de lembrar e ensinar os outros.

Depois, ficando provado que as palavras outra cousa não são que sinais, e que não podem ser chamados sinais as palavras que nada significam, apresentaste um verso, afim de que eu tentasse mostrar o significado de cada uma das palavras. O verso era êste: *Si nihil ex tanta Superis placet urbe relinqui* (Aeneid., II, v. 659) — (Si é do agrado dos deuses nada deixar de tão grande cidade).

Não encontramos a significação da segunda palavra (*nihil* — nada), embora seja muito conhecida e clara. Parece-me que não a intercalamos, inutilmente, ao falarmos, e com ela ensinamos alguma cousa a quem nos ouve; porisso concordamos em que designa, talvez, uma afeição do espírito (reação do espírito), quando descobre ou crê ter descoberto

19 — Aug. Jam quae sermocinando invenerimus, velim recenseas.

Ad. Faciam quantum possum. Nam primo omnium recordor aliquandiu nos quacuisse quam ob causam loquamur, inventumque esse docendi commemorandive gratia nos loqui, quandoquidem nec com interrogamus, aliud agimus quam ut ille qui interrogatur discat quid velimus audire; et in cantando, quod delectationis causa facere videmur, non sit proprium locutionis; in orando Deo, quem doceri aut commemorari existimare non possumus, id verba valeant, ut vel nos ipsos commonefaciamus, vel alii commoneantur doceantur per nos.

Deinde cum satis constitisset verba nihil aliud esse quam signa; ea vero quae non aliquid significant, signa esse non posse, proposuisti versum, cuius verba singula quid significarent, conarer ostendere: is autem erat: *Si nihil ex tanta Superis placet urbe relinqui* (Aeneid., II, v. 659).

Cuius secundum verbum quamvis notissimum et manifestissimum, quid tamen significaret, non reperiebamus. Cumque mihi videretur non frustra nos id in loquendo interponere, sed quod eo aliquid doceamus audientem; ipsam mentis affectionem, cum rem quam quaerit, non esse invenit, vel invenisse se putat, hoc verbo fortasse indica-

que não existe o que procura. Respondeste-me, certamente. Entretanto, evitando por brincadeira não sei que profundo problema, transferiste a explicação para mais tarde; e não queira acreditar tenha-me esquecido de tua promessa.

Depois, como tentei explicar a terceira palavra do verso, obrigaste-me não a propôr outra palavra equivalente, mas a mostrar a própria cousa significada pelas palavras. Respondi que isto não era possível pela conversação e assim chegamos aos objetos que se mostram com o dedo aos que perguntam. Julguei que estas cousas fossem todas corporais, entretanto, vimos que o eram sò as visíveis. Donde, não sei de que maneira, chegámas a falar dos surdos e histriões que designam com gestos e sem palavras, não sò o que se pode vêr, sinão muito e quasi tudo de que nós falamos. Por isto mesmo, constatamos que os mesmos gestos são sinais.

Então começamos a examinar como poderíamos mostrar, sem nenhuma categoria de sinais, as mesmas cousas designadas por sinais, posto que com um sinal mostramos uma parede, a côr e todas as cousas visíveis, quando as apontamos com o dedo. Aquí, eu me equivoquei ao dizer que era uma cousa impossível; enfim, ficou estabelecido entre nós que se poderia demonstrar, sem sinais, aquelas cousas que não fazemos no momento em que somos perguntados e que podemos executar depois de perguntados. A linguagem não é dêste gênero; pois, que si estamos falando e si se nos perguntam o que é a linguagem, parece-nos bastante claro ser facil

ri, respondisti tu quidem; sed tamen nescio quam profunditatem quaestionis joco evitans, in aliud tempus illustrandam distulisti; nec me debiti quoque tui oblitum putes.

Inde tertium in versu verbum cum satagerem exponere, urgebar abs te, ut non verbum aliud quod idem valeret, sed rem ipsam potius quae per verba significaretur ostenderem. Cumque id sermocinantibus nobis fieri non posse dixissem, ventum est ad ea quae interrogantibus digito monstrantur. Haec ergo corporalia esse omnia arbitrabar, sed invenimus sola visibilia. Hinc nescio quomodo ad surdos et histriones devenimus, qui non quae sola videri possunt, sed multa praeterea ac prope omnia quae loquimur, gestu sine voce significant; eosdem tamen gestus signa esse comperimus.

Tum rursus quaerere coepimus, quomodo res ipsas quae signis significantur, sine ullis signis valeremus ostendere, cum et ille paries, et color et omne visibile, quod intentione digiti ostenditur, signo quodam convinceretur ostendi. Hic ergo errans cum inveniri tale nihil posse dixissem, tandem inter nos constitit, ea posse demonstrari sine signo, quae cum a nobis quaeruntur, non agimus, et post inquisitionem agere possumus; locutionem tamen ex eo non esse genere; siquidem et loquentes cum interrogamur quid sit locutio, istam per seipsam demonstrare facile esse satis apparuit.

mostrar pela mesma linguagem o que ela é.

20 — Por onde fomos advertidos que se mostram uns sinais por outros, ou com sinais outras cousas que não o são; e ainda sem sinal algum as cousas que podemos executar após a pergunta. Tomamos o primeiro dos três casos para considerá-lo e esclarecê-lo, atentamente. Nesta discussão tornou-se claro que há, em parte, sinais que não podem ser significados pelo que significam, como, p. ex., o quadrissílabo *conjunctio* (— conjunção); e que há, por outra parte, certos sinais que o podem, assim, quando dizemos sinal, exprimimos, também, uma palavra, e ao dizermos *palavra* designamos também um sinal; porque os termos *signo* e *palavra* são, ao mesmo tempo, dois sinais e duas palavras.

Foi mostrado, também, que no gênero, em que os sinais se designam, mutuamente, uns não têm o mesmo valor, outros o tem, e outros, enfim, que têm valor, plenamente, idêntico. Com efeito esta palavra de duas sílabas, que sôa, quando dizemos *signo*, significa, sem excepção, tudo o que significa qualquer cousa; mas não é *signo* de todos os signos o termo *palavra*, mas, somente, daqueles emitidos pela articulação da voz. Por onde se vê que, embora o *signum* (*signo*) signifique *verbum* (*palavra*) e o *verbum* o *signum*, i. é, aquelas duas primeiras sílabas (*signum*) a estas (*verbum*) e estas àquelas, o *signum* tem maior extensão que o *verbum*, quer dizer, que aquelas duas sílabas (*signum*) significam mais cousas que estas (*verbum*).

20 — Ex quo admoniti sumus aut signis signa monstrari, aut signis alia quae signa non sunt, aut etiam sine signo res quas agere post interrogationem possumus: horum que trium primum diligentius considerandum discutiendumque suscepimus. Qua disputatione declaratum est, partim esse signa, quae ab iis signis quae significarent, significari vicissim non possent, ut est hoc quadrissyllabum cum, *Conjunctio*, dicimus: partim quae possent, ut cum dicimus: *Signum*, etiam verbum significamus; et cum dicimus: *Verbum*, etiam signum significamus; nam signum et verbum, et duo signa, et duo verba sunt.

In hoc autem genere, quo invicem se signa significant, quaedam non tantum, quaedam tantum, quaedam vero etiam idem valere monstratum est. Etenim hoc disyllabum, quod sonat cum dicimus: *Signum*, prorsus omnia quibus quidque significatur significat: non autem omnium signorum signum est cum dicimus: *Verbum*, sed tantum eorum quae articulata voce proferuntur. Unde manifestum est, quamvis et verbum signo, et signum verbo, id est et duae istae syllabae illis, et illae istis significantur, plus tamen signum valere quam verbum, plura scilicet illis duabus syllabis, quam istis significantibus.

Ao contrário, os tēmos *palavra* e *nome*, tomados em sua accepção geral, têm o mesmo valor. Pois, a razão mostrou que todas as partes da oração também são nomes, porque podem ser-lhes juntados pronomes e pode dizer-se de todos que nomeciam algo (designam alguma cousa pelo nome) e que não há nenhuma que, acrescentando-lhe um verbo, não possa formar uma proposição perfeita. Mas, ainda que tēmos nome e palavra tenham o mesmo valor, pois todas as cousas que são palavras, são também nomes, não têm, sem dúvida, valor idêntico, porque vimos em nossa discussão, que por diferentes razões uma se chama palavra e a outra nome. Com efeito, vimos que a palavra fere o ouvido e o nome excita a recordação no espírito; esta diferença expressamos, mui claramente, ao falar, quando dizemos: “qual o nome (nomen) desta cousa que se deseja gravar na memória?” em lugar de dizer: “qual a palavra (verbum) desta cousa?”

Depois, constatamos haver tēmos que não só têm a mesma significação, como também são idênticos, e entre os quais não há outra distinção que o som das letras, como, p. ex., *nome* e *ónoma* (nomen et *ónoma*).

Eis ainda um ponto de que me esquecêra: no gênero dos sinais recíprocos, não encontramos nenhum que, entre as cousas que significa, não se signifique também a si mesmo.

E’ o que pude recordar; agora vê tu, o único que, creio, tenha falado certo e seguro nêste diálogo, si resumi bem o que foi dito.

Tantumdem autem valet generale verbum, et generale nomen. Docuit enim ratio omnes partes orationis etiam nomina esse, quod et pronomina his addi possunt, et de omnibus dici potest quod aliquid nominent, et nulla earum sit quae non verbo adjuncto pronuntiatum possit implere. Sed cum tantumdem valeant nomen et verbum, eo quod omnia quae verba sunt, sint etiam nomina; non tamen idem valent. Alia quippe de causa verba, et alia nomina nuncupari, satis probabiliter disputatum est. Siquidem alterum horum ad auris verberationem, alterum ad animi commemorationem notandum esse compertum, vel ex hoc intelligi potest, quod in loquendo rectissime dicimus: Quod est huic rei nomen, rem memoriae mandare cupientes; Quod est autem huic rei verbum, dicere non solemus.

Quae vero non solum tantumdem, sed etiam idem omnino significant, et inter quae nihil praeter litterarum distet sonum, sonum, nomen et *ónoma* invenimus.

Illud sane mihi elapsum erat in hoc genere, in quo invicem se significant, nullum nos signum comperisse, quod non inter caetera quae significat, se quoque significet.

Haec quantum potui, recordatus sum. Tu jam videris, quem nihil puto in hoc sermone nisi scientem certumque dixisse, utrum ista bene ordinateque digesserim.

Aprendemos, não pelo som exterior das palavras, mas pelo ensinamento interno da verdade

36 — Até aqui tem tido valor as palavras, que, e isto lhes concedo de bom grado, nos incitam, sòmente, a buscar os objetos, mas não no-las mostram de tal fórma que possamos conhecê-las. Entretanto, quem me ensina algo, é quem apresenta aos meus olhos, ou a qualquer sentido do corpo, ou também à intelligência, o que quero conhecer. Portanto, com as palavras não aprendemos, sinão palavras; melhor ainda, o som e estrépito das palavras. Porque, si tudo que não é sinal não pode ser palavra, ainda que tenha ouvido uma palavra, não sei, todavia, si é tal até saber o que significa.

Logo, é pelo conhecimento das cousas que se realiza o conhecimento das palavras; pelo simples ouvir palavras, não se as aprende. Porque não aprendemos as palavras que conhecemos, e não podemos confessar havermos aprendido as que não conhecemos, a não ser percebendo-lhes o significado que nos vem, não pelo fato de ouvirmos as vozes proferidas, sinão pelo conhecimento das cousas que significam.

E' razão muito certa, e com muita verdade se diz, que, quando as palavras são proferidas, ou nós sabemos o que significam, ou não o sabemos. Quando o sabemos, é antes uma recordação que apreensão; si o ignoramos, nem recordação é; é mais um convite a buscarmos o significado.

Discimus non verbis foris sonantibus, sed docente intus veritate

36 — Hactenus verba valuerunt, quibus ut plurimum tribuam, admonent tantum ut quaeramus res, non exhibent ut noverimus. Is me autem aliquid docet, qui vel oculis, vel ulli corporis sensui, vel ipsi etiam menti praebet ea quae cognoscere volo. Verbis igitur nisi verba non discimus, imo sonitum strepitumque verborum: nam si ea quae signa non sunt, verba esse non possunt, quamvis jam auditum verbum, nescio tamen verbum esse donec quid significet sciam.

Rebus ergo cognitis verborum quoque cognitio perficitur; verbis vero auditis, nec verba discuntur. Non enim ea verba quae novimus, discimus; aut quae novimus, didicisse nos possumus confiteri, nisi eorum significatione percepta, quae non auditione vocum emissarum, sed rerum significatarum cognitione contingit.

Verissima quippe ratio est et verissime dicitur, cum verba proferuntur, aut scire nos quid significant, aut nescire: si scimus, commemorari potius quam discere; si autem nescimus nec commemorari quidem, sed fortasse ad quaerendum admoneri.

37 — E si dissesse que aquêles adôrnos da cabeça, cujo nome conhecemos, sòmente, pelo som, não os podemos conhecer sinão vendo-os, e nem procurar melhor seu próprio nome, sinão depois de conhecer a êles mesmos. Acrescentando: o que sabemos dos três meninos: como venceram o Rei e as chamamos com sua fé e religião; que louvores cantaram a Deus, que honras mereceram mesmo dos seus inimigos; acaso, aprendemos isso de outro modo que não por palavras?

Responderei: tudo o que estas palavras significavam já o conheciamos antes. Pois, eu já sabia que são três meninos, que é um forno, que é o fogo, que é um rei, que é finalmente, ser preservado do fogo e tudo que aquelas palavras significam. Tão conhecidos são para mim Ananias, Azarias e Misael como aquelas *saraballae* (tiara, cobertura?) — (55), e êstes nomes de nada me servirão, nem poderão servir-me para conhecê-los.

Confesso, entretanto: antes creio, do que sei, que, tudo o que se lê naquela história, tenha acontecido, naquele tempo, como está escrito; e esta diferença não ignoraram os autores a quem damos fé. Pois, diz o profeta: “Si não creres, não entenderes” (Is. 7, 9), o que, certamente, não teria dito si julgasse não haver alguma diferença. Logo, o que compreendo, também creio; não tudo, entretanto, o que creio, também entendo. Porém, tudo o que compreendo, sei; mas, não tudo o que creio, sei. E nem por isto ignoro quão útil é crer, sem dúvida, muitas cousas que não conhecço, p. ex., a história dos três

37 — Quod si dixeris, tegmina quidem illa capitum, quorum nomen sono tantum tenemus, non nos posse nisi visa cognoscere, neque nomen ipsum plenius nisi ipsis cognitis nosse: quod tamen de ipsis pueris accepimus, ut regem ac flammam fide ac religione superavint, quas laudes Deo cecinerint, quos honores ab ipso etiam inimico meruerint, num aliter nisi per verba didicimus?

Respondebo, cuncta quae illis verbis significata sunt, in nostra notitia jam fuisse. Nam quid sint tres pueri, quid fornax, quid ignis, quid rex, quid denique illaesi ab igne, caeteraque omnia jam tenebam quae verba illa significant. Ananias vere et Azarias et Misael tam mihi ignoti sunt quam illae saraballae; nec ad eos cognoscendos haec me nomina quidquam adjuverunt aut adjuvare jam potuerunt.

Haec autem omnia quae in illa leguntur historia, ita illo tempore facta esse, ut scripta sunt, credere me potius quam scire fateor: neque istam differentiam iidem ipsi quibus credimus nescierunt. Ait enim propheta: *Nisi credideritis, non intelligetis* (Is. 7, 9); quod non dixisset profecto, si nihil distare iudicasset. Quod ergo intelligo, id etiam credo: at non omne credo, etiam intelligo. Omne autem quod intelligo, scio: non omne quod credo, scio. Nec ideo nescio quam sit utile credere etiam multa quae nescio; cui utilitati hanc quoque adjungo de tribus pueris historiam: quare pleraque rerum cum scire non

meninos. Portanto, embora não possa saber a maior parte das cousas, sei quanta utilidade possa tirar-se de sua crença.

38 Ag. — Agora, compreendemos a multidão das cousas, que penetram em nossa intelligência, não consultando a voz exterior, que se faz ouvir, exteriormente, sinão, consultando, interiormente, a verdade que reina no espírito; as palavras, talvez, nos movam a consultar. Ora, quem é consultado e ensina é o Cristo de quem é dito que habita no homem interior, quer dizer, a Fôrça imutável de Deus e sua Sabedoria eterna (Ef. 3, 16-17). Toda alma racional consulta esta Sabedoria; mas ela se revela a cada alma à medida que é capaz de receber, na proporção de sua bôa ou má vontade. E se alguma vez se engana, não é por defeito da verdade consultada, como não é defeito da luz exterior, o por que nossos olhos corporais, frequentemente, se enganam; nós consultamos esta luz para que, enquanto podemos vê-la, nos mostre as cousas visíveis.

CAPÍTULO XII

O Cristo é a verdade que nos ensina, interiormente.

39 — Si consultamos a luz para julgar as côres, e o restante que sentimos por meio do corpo, os elementos dêste mundo, os corpos, os nossos sentidos, dos quais nosso espírito se serve, como de intérpretes para conhecer a matéria, e si consultamos para julgar as cousas intellectuais, por meio da razão, a verdade interior: como se pôde dizer que

possim, quanta tamen utilitate credantur, scio.

38 Aug. — De universis autem quae intelligimus non loquentem qui personat foris, sed intus ipsi menti praesidentem consulimus veritatem, verbis fortasse ut consulamus admoniti. Ille autem qui consultitur, docet, qui in interiore homine habitare dictus est Christus, id est incommutabilis Dei Virtus atque sempiterna Sapientia: quam quidem omnis rationalis anima consulit; sed tantum cuique panditur, quantum capere propter propriam, sive malam sive bonam voluntatem potest. Et si quando fallitur, non fit vitio consultae veritatis, ut neque hujus, quae foris est, lucis vitium est, quod corporei oculi saepe falluntur: quam lucem de rebus visibilibus consuli fatemur, ut eas nobis quantumcernere valeamus, ostendat.

CAPUT XII

Christus veritas intus docet

39 — Quid si et de coloribus lucem, et de caeteris quae per corpus sentimus, elementa hujus mundi eademque corpora quae sentimus, sensusque ipsos quibus tanquam interpretibus ad talia noscenda mens utitur; de his autem quae intelliguntur, interiorem veritatem ratione consulimus: quid dici potest unde clareat, verbis nos aliquid discere

aprendemos nas palavras mais que o som, que fére nossos ouvidos?

Pois, os objetos de nossa percepção são percebidos, ou pelos sentidos do côrpo, ou pelo espirito: os primeiros chamamos, sensíveis; os segundos, inteligíveis; ou para falar conforme os nossos autores, são chamados aquêles, carnaes; êstes, espirituais.

Respondemos sôbre os primeiros, ao sermos perguntados, si o que sentimos está aqui presente; quando, p. ex., si nos pergunta sôbre a lua nova: qual é, e onde está. Quem pergunta, si não a vê, crê nas palavras, e, muitas vezes, não crê. Mas de nenhum modo aprende, a não ser, que esteja vendo o que se diz. Nêste caso, êle aprende, não pelas palavras que soaram, mas pelos próprios objetos e pelos sentidos. Porque as mesmas palavras que soaram ao que não vê, soaram também para quem vê.

Agora, quando se nos pergunta, não sôbre o que sentimos no presente, mas sôbre que sentimos, em outros tempos, mencionamos não já as cousas em si, mas a imagem impressas por elas e gravadas na memória. Eu ignoro, realmente, como agora, contemplando o que não é a realidade, chamamos a isto verdadeiro, posto que vêmos ser falso, a não ser, porque afirmamos que o temos visto ou sentido, e não que o vêmos ou sentimos. Assim levamos essas imagens no interior da memória, como documentos das cousas, anteriormente, sentidas, e contemplando-as com reta intenção em nossa mente, não mentimos quando falamos. E' para nós, que êstes documentos têm valor; pois,

praeter ipsum qui aures percudit sonum?

Namque omnia quae percipimus, aut sensu corporis, aut mente percipimus. Illa sensibilia, haec intelligibilia; sive, ut more auctorum nostrorum loquar, illa carnalia, haec spiritualia nominamus.

De illis dum interrogamur, respondemus, si praesto sunt ea quae sentimus; velut cum a nobis quaeritur intuentibus lunam novam, qualis aut ubi sit. Hic ille qui interrogat, si non videt, credit verbis, et saepe non credit: discit autem nullo modo, nisi et ipse quod dicitur videat; ubi jam non verbis quae sonuerunt, sed rebus ipsis et sensibus discit. Nam verba eadem sonant videnti quae non videnti sonuerunt.

Cum vero non de iis quae coram sentimus, sed de his quae aliquando sensimus quaeritur; non jam res ipsas, sed imagines ab iis impressas memoriaeque mandatas loquimur; quae omnino quomodo vera dicamus, cum falsa intueamur, ignoro; nisi quia non nos ea videre et sentire, sed vidisse ac sensisse narramus. Ita illas imagines in memoriae penetralibus rerum ante sensarum quaedam documenta gestamus, quae animo contemplantes bona conscientia non mentimur cum loquimur: sed nobis sunt ista documenta; is enim qui audit, si ea sensit atque adfuit, non discit meis verbis, sed recognoscit ablatis secum et ipse imaginibus: si autem illa non sensit, quis non eum cre-

quem me ouve, si as sentiu e presenciou, minhas palavras nada lhe ensinam, mas reconhece-o pelas imagens que levou consigo mesmo. Mas, si não as sentiu, quem não verá que éle crê antes nas palavras, do que aprende?

40 — Quando se trata do que percebemos com a mente, i.é, com a intelligência e a razão, falamos do que vêmos estar presente na luz interior da verdade com que está iluminado e de que goza o que se denomina homem interior. Mas, então, nosso ouvinte, si vê as mesmas cousas pelo ôlho simples e escondido na alma, conhece o que digo em virtude de sua contemplação e não por minhas palavras.

Logo, nem a êste que vê (contempla) cousas verdadeiras, ensino algo, dizendo-lhe a verdade; pois, aprende, não por minhas palavras, sinão pelas cousas mesmas que Deus lhe mostra, interiormente; portanto, si lhe perguntasse sôbre estas cousas, poderia responder. Não há nada mais absurdo que pensar, que lhe ensino com minha locução, quando podia, perguntado, expôr as mesmas cousas antes que eu falasse.

Ag. — Pois, o que acontece, muitas vezes, é que, interrogado, nega alguma cousa e se veja obrigado por outras perguntas a confessá-lo; isto acontece por debilidade de sua percepção, incapaz de consultar aquela luz sôbre todo o assunto. E, para que o faça por partes, é advertido, sendo perguntado sôbre as mesmas partes de que consta aquêle conjunto, que não podia vêr em sua totalidade. Si éle chegar a isto, graças às palavras

dere potius verbis quam discere intelligat?

40 — Cum vero de iis agitur quae mente conspicimus, id est intellectu atque ratione, ea quidem loquimur quae praesentia contuemur in illa interiore luce veritatis qua ipse qui dicitur homo interior, illustratur et fruitur: sed tunc quoque noster auditor, si et ipse illa secreto ac simplici oculo videt, novit quod dico sua contemplatione, non verbis meis.

Ergo ne hunc quidem doceo vera dicens, vera intuentem; docetur enim non verbis meis, sed ipsis rebus, Deo intus pendente, manifestis: itaque de his etiam interrogatus respondere posset. Quid autem absurdius quam eum putare locutione mea doceri, qui posset, antequam loquerer, ea ipsa interrogatus exponere?

Aug. — Nam quod saepe contingit, ut interrogatus aliquid neget, atque ad id fatendum aliis interrogationibus urgeatur, fit hoc imbecillitate cernentis, qui de re tota illam lucem consulere non potest: quod ut partibus faciat, admonetur, cum de iisdem istis partibus interrogatur, quibus illa summa constat, quam totam cernere non valebat. Quo si verbis perducitur ejus qui interrogat, non tamen docentibus verbis, sed eo modo inquiringibus, quo mo-

do interrogador, tê-lo-ão levado, até aqui, as palavras, não por terem ensinado, mas em virtude de perguntas adaptadas à capacidade de quem é interrogado, para receber o ensinamento interior? Como si eu te perguntasse, si não há nada que se possa ensinar com palavras — é, justamente, esta a questão — e a ti, não podendo vêr o problema todo, parecia, à primeira vista, um absurdo afirmar, assim, pois, conviria perguntar, conforme a aptidão de tuas forças, para ouvir, interiormente, aquêlê Mestre, para dizer eu: de onde aprendeste o que confessas ser verdadeiro quando eu falo, e que estás certo disto e confirmas que o conheces? Responderás, talvez, que eu te-lo ensinei.

Agora, acrescentarei: si dissesse que ví voar um homem, minhas palavras te dariam a mesma certeza como si ouvisses que os homens sábios são melhores que os insensatos? Dirás, certamente, que não e responderás que não crês naquilo ou, mesmo que o crês, o ignoras; mas que isto o sabes com toda certeza. Por aí, já entenderás, sem dúvida, que por minhas palavras nada aprendeste, nem naquilo que ignoravas, mesmo afirmando-te eu, nem neste, que sabias muito bem. Posto que afirmarias, si te perguntasse acêrca de cada uma dessas cousas, que desconhecias a primeira e que a segunda te era conhecida.

Mas, então, reconhecerias, plenamente, a verdade que negaste, uma vez que conhecesses serem claras e certas as partes de que ela se compõe. Pois, todas as cousas que dizemos, ou o ouvinte ignora si são verdadeiras, ou não ignora que são falsas, ou sabe que são verdadeiras.

do est ille a quo quaeritur, intus discere idoneus; velut si abs te quaerem hoc ipsum quod agitur, utrumnam verbis doceri nihil possit, et absurdum tibi primo videretur non valenti totum conspicerere: sic ergo quaerere oportuit, ut tuae sese vires habent ad audiendum illum intus magistrum, ut dicerem: Ea quae me loquente vera esse confiteris, et certus es, et te illa nosse confirmas, unde didicisti? responderes fortasse quod ego docuissem.

Tum ego subnecterem: Quid se me hominem volentem vidisse dicerem, itane te certum verba mea redderent, quemadmodum si audires sapientes homines stultis esse meliores? Negares profecto et responderes, illud te non credere, aut etiamsi crederes ignorare, hoc autem certissime scire. Ex hoc jam nimirum intelligeres, neque in illo quod me affirmante ignorares, neque in hoc quod optime scires, aliquid te didicisse verbis meis; quandoquidem etiam interrogatus de singulis, et illud ignotum, et hoc tibi notum esse jures.

Tum vero totum illud quod negaveras fatereris, cum haec ex quibus constat, clara et certa esse cognosceres; omnia scilicet quae loquimur, aut ignorare auditorem utrum vera sint, aut falsa esse non ignorare, aut scire vera esse. Horum trium in primo est credere, aut opinari, aut

Na primeira hipótese, crê, opina ou duvida; na segunda, contradiz ou nega; na terceira, confirma; portanto, nunca aprende. Porque estão convencidos de não haver aprendendo nada por minhas palavras: o que ignora a cousa, depois de eu ter falado; o que sabe ter ouvido cousas falsas e o que, perguntado, poderia dizer a mesma cousa que já foi dita.

CAPÍTULO XIII

*As palavras não podem manifestar
o que temos no espírito*

41 Ag. — Porque nas cousas percebidas com o espírito, inutilmente ouve as palavras daquele que vê, aquêle que não pode vê-las, a não ser porque é útil crer em tais cousas, enquanto se as ignoram. Mas todo aquêle que pode vêr, em seu interior é discípulo da verdade, por fóra, é juiz de quem fala, ou antes, de sua linguagem.

Porque muitas vêzes sabe o que foi dito, ainda ignorando quem o disse. Como si alguém partidário dos epicúreos, julgando que a alma é mortal, reproduz os argumentos expostos pelos sábios em favor de sua imortalidade, em presença de um homem capaz de penetrar no espiritual. O ouvinte julga que o epicúreo diz a verdade, mas o epicúreo ignora si é verdade o que disse, antes, o julgará muito falso. Devemos, portanto, pensar que ensina o que ignora? Ora, êle usa das mesmas palavras que poderia usar, sabendo-o.

42 — Assim, pois, as palavras já não tem nem o valor de manifestar

dubitare; in secundo, adversari atque renuere; in tertio attestari: nusquam igitur discere. Quia et ille qui post verba nostra rem nescit, et qui se falsa novit audisse, et qui posset interrogatus eadem respondere quae dicta sunt, nihil verbis meis didicisse convincitur.

CAPUT XIII

*Verborum vi ne quidem animus
loquentis aperitur*

41 Aug. — Quamobrem in iis etiam quae mente cernuntur, frustra cernentis loquelas audit quisquis ea cernere non potest, nisi quia talia quamdiu ignorantur utile est credere: quisquis autem cernere potest, intus est discipulus veritatis, foris iudex loquentis, vel potius ipsius locutionis.

Nam plerumque scit illa quae dicta sunt, eo ipso nesciente quae dixit; veluti si quisquam epicureis credens et mortalem animam putans, eas rationes quae de immortalitate ejus a prudentioribus tractatae sunt, eloquatur, illo audiente qui spiritualia contueri potest; iudicat iste cum vera dicere: at ille qui dicit, utrum dicat ignorat, imo etiam falsissima existimat; num igitur putandus est ea docere quae nescit? Atqui iisdem verbis utitur, quibus uti etiam sciens posset.

42 — Quare jam ne hoc quidem relinquitur verbis, ut his saltem lo-

o pensamento de quem fala; pois, é incerto si elle sabe o que diz.

Considerese ainda os que mentem e enganam, os quaes — é facil entendê-lo — não só não abrem sua alma com as palavras, mas até a escondem. Pois, de nenhuma maneira duvido que os homens, amigos da verdade, se esforcem e, de algum modo, façam profissão de descobrir a alma de quem fala, o que conseguiriam, com aplauso de todos, si o falar não fosse permitido aos mentirosos.

Frequentemente experimentamos, quer em nós, quer nos outros, que não se proferem palavras correspondentes as cousas pensadas. Vejo que isto se pôde dar de dois modos: ou quando os lábios de quem pensa outras cousas, pronunciam palavras aprendidas de memória e muitas vezes repetidas — isto acontece com frequência quando cantamos um hino —; ou quando, sem querermos, saltam, por engano de língua, umas palavras por outras (lapsus linguae); pois, tão-pouco aqui as palavras são ouvidas como sinais das cousas que temos em mente. Porque os que mentem pensam, certamente, nas cousas que falam, de tal maneira que, embora ignoremos si dizem a verdade, sabemos que têm no ânimo o que dizem; a não ser que lhes aconteça uma das cousas de que já falei. Si, entretanto, se pretende que êstes acontecimentos sejam raros e que se os perceba, logo que se aproximem, embora fiquem, muitas vezes, escondidos e que me tenham, frequentemente, induzido a êrro quando os ouço, nisto não o contradigo.

quentis animus indicetur; siquidem incertum est utrum ea quae loquuntur, sciat.

Adde mentientes atque fallentes, per quos facile intelligas non modo non aperiri, verum etiam occultari animum verbis. Nam nullo modo ambigo id conari verba veracium, et quodammodo profiteri, ut animus loquentis appareat; quod obtinerent omnibus concedentibus, si loqui mentientibus non liceret.

Quanquam saepe experti fuimus, et in nobis et in aliis, non earum quae cogitantur, verba proferri: quod duobus modis posse accidere video, cum aut sermo memoriae mandatus et saepe decursus, alia cogitantis ore funditur; quod nobis cum hymnum canimus saepe contigit: aut cum alia pro aliis verba praeter voluntatem nostram linguae ipsius errore prosiliunt; nam hic quoque non earum rerum signa quas in animo habemus, audiuntur. Nam mentientes quidem cogitant etiam de iis rebus quas loquuntur, ut tametsi nesciamus an verum dicant, sciamus tamen eos in animo habere quod dicunt, si non eis aliquid duorum quae dixi accidat: quae si quis et interdum accidere contendit, et cum accidit apparere, quanquam saepe occultum est, et saepe me fefellit audientem, non resisto.

43 — E aqui acontece outro caso, muito comum, por certo, e origem de inumeráveis discussões e lutas: quando o que fala significa, certamente, o que pensa, mas, o mais das vezes, só para si e alguns outros; mas não o significa para quem ouve e para alguns outros também. Assim, pois, quando alguém diz, e ouvindo-o nós, que certos animais selvagens (bellua - animal corpulento) superam em virtude (virtus) o homem; no momento não o podemos tolerar e com grande atenção refutamos tão falsa e perniciosa afirmação. E, talvez, êle chame virtude às forças físicas e enuncie com êste nome o que tenha pensado, e não minta, nem se equivoque na realidade, e sem que revolva outra coisa em seu espírito, reuniu bem as gravadas na memoria e não fez entender por um *lapsus linguae* outra coisa que pensava. Mas, sòmente, êle chama com nome diferente a coisa que pensa; a êste respeito estariamos, logo, de acôrdo, si lhe pudessemos vêr o pensamento, que ainda não nos pôde mostrar com as palavras proferidas e as explicações dadas.

Dizem que a definição pode remediar êste erro, de tal maneira que, si nesta questão se definisse o que é *virtude*, esclareceria, dizem, que a discussão não versa sôbre a coisa, e, sim, sôbre a palavra. Para consentirmos que é assim mesmo, poderia, acaso, encontrar-se quem fizesse boa definição? Contudo, discutiu-se muito sôbre a arte de definir, quem nem é oportuno tratar agora, e nem sempre o aprovo.

44 — Deixo passar que não ouvimos bem muitas cousas, e discutimos, larga e acolaradamente, co-

43 — Sed his accidit aliud genus, sane late patens, et semen innumerabilium dissensionum atque certaminum: cum ille qui loquitur, eadem quidem significat quae cogitat, sed plerumque tantum sibi et aliis paucisdam, ei vero cui loquitur et item aliis nonnullis, non idem significat. Dixerit enim aliquis audientibus nobis, ab aliquibus belluis hominem virtute superari; nos illico ferre non possumus, et hanc tam falsam pestiferamque sententiam magna intentione refellimus: cum ille fortasse virtutem, vires corporis vocet, et hoc nomine id quod cogitavit enuntiet, nec mentiatur, nec erret in rebus, nec aliud aliquid volvens animo, mandata memoriae verba contextit, nec linguae lapsu aliud quamolvebat sonet; sed tantummodo rem quam cogitat, alio quam nos nomine appellat, de qua illi statim assentiremur, si ejus cogitationem possemus inspicere, quam verbis jam prolatis explicataque sententia sua, nondum nobis pandere valuit.

Huic errori definitionem mederi posse dicunt, ut in hac quaestione si-definiret quid sit virtus; eluceret, aiunt, non de re, sed de verbo esse controversiam: quod ut concedam ita esse, quotusquisque bonus definitor inveniri potest? et tamen adversus disciplinam definiendi multa disputata sunt, quae neque hoc loco tractare opportunum est, nec usquequaque a me probantur.

44 — Omitto quod multa non bene audimus, et quasi de auditis diu multumque contendimus; velut tu

mo si as houvésemos ouvido (entendido). Assim, há pouco, quando, a respeito de uma palavra púnica, eu dizia significar misericórdia, tu dizias que, tendo ouvido dos que melhor conheciam esta língua, significasse piedade. Eu me opus, afirmando que tinhas, totalmente, esquecido o que havias ouvido, porque me parecia não tenhas dito piedade, mas fé, estando, como estavas, tão perto de mim e não podendo os dois nomes, pela semelhança de som, enganar o ouvido. Entretanto, durante muito tempo pensei que ignoravas o que te haviam falado, enquanto eu ignorava o que tinhas dito; pois, si te houvesse ouvido bem, de nenhuma maneira me pareceria absurdo que o mesmo vocábulo púnico significasse, ao mesmo tempo, piedade e misericórdia.

Isto acontece o mais das vezes; mas, como já tenho dito, deixemos isto de lado para que não pareça que calunie as palavras por causa da negligência de quem ouve ou da surdez dos homens. Há mais dificuldades nos casos acima mencionados, onde, depois de ter percebido, bem claramente, pelo ouvido as palavras ditas em latim, não podemos, apesar de pertencermos à mesma língua, conhecer o pensamento dos que falam.

CAPÍTULO XIV

O Cristo ensina, interiormente; o homem adverte, exteriormente, com as palavras

45 Ag. — Mas admito e concedo já, que, quando ouviu as palavras aquéle que as conhece, pode saber

nuper verbo quodam punico, cum ego misericordiam dixissem, pietatem significari te audisse dicebas ab eis quibus haec lingua magis nota esset: ego autem resistens, quid acceperis tibi omnino excidisse assererebam; visus enim mihi eras non pietatem dixisse, sed fidem, cum et conjunctissimus mihi assideres, et nullo modo haec duo nomina similitudine soni aurem decipiant. Diu te tamen arbitratus sum nescire quid tibi dictum sit, cum ego nescirem quid dixeris: nam si te bene audissem, nequaquam mihi videretur absurdum pietatem et misericordiam uno vocabulo punice vocari.

Hacc plerumque accidunt; sed ea, ut dixi, omittamus, ne calumniam verbis de audientis negligentia, vel etiam de surditate hominum videar commovere: illa magis angunt quae superius enumeravi, ubi verbis liquidissime aure perceptis et latinis non valemus, cum ejusdem linguae simus, loquentium cogitata cognoscere.

CAPUT XIV

Christus intus docet, homo verbis foris admonet

45 Aug. — Sed ecce jam remitto et concedo, cum verba ejus auditu cui nota sunt, accepta fuerint, posse

que quem fala pensou nas cousas que elas significam. Acaso, será dessa forma que se apreende si falou a verdade, que é o que buscamos agora?

Acaso pretendem os mestres que se conheçam e retenham seus pensamentos e não as disciplinas (de ensino nas escolas) que julgam ensinar, quando falam? Porque haverá alguém tão nesciamente, diligente de enviar seu filho à escola, para que aprenda o que o mestre pensa? Mas, uma vez que os mestres tenham explicado as disciplinas de que fazem profissão para ensinar, mesmo as leis da virtude e sabedoria, então os discípulos consideram consigo mesmos, si elles falaram cousas verdadeiras, examinando, segundo suas fôrças, aquella verdade interior. E' quando aprendem; e quando reconheceram, interiormente, a verdade (da lição) louvam seus mestres, ignorando que elogiam os discípulos tanto quanto os doutores; si, contudo, elles mesmos (os mestres) sabem o que dizem.

Mas os homens se enganam em chamar mestres aos que não o são, porque, na maioria das vezes, não há nenhum intervalo entre o tempo do falar e do conhecer (pensar); e porque, advertidos pela palavra de quem fala, aprendem depressa, interiormente; elles pensam haverem sido instruidos pela palavra de quem, de fóra, os advertia.

46 — Mas noutra ocasião discutiremos, si Deus o permitir, sôbre toda a utilidade das palavras, que, bem considerada, não é pequena. Pois, para o momento tenho te advertido de não lhes dar mais importância do que convem, para que

illi esse notum de iis rebus quas significant, loquentem cogitavisse: num ideo etiam quod nunc quaeritur, utrum vera dixerit, discit?

Num hoc magistri profitentur, ut cogitata eorum, ac non ipsae disciplinae quas loquendo se tradere putant, percipiantur atque teneantur? Nam quis tam stulte curiosus est, qui filium suum mittat in scholam, ut quid magister cogitet discat? At istas omnes disciplinas quas se docere profitentur, ipsiusque virtutis atque sapientiae, cum verbis explicaverint; tum illi qui discipuli vocantur, utrum vera dicta sint, apud semetipsos considerant, interiorem scilicet illam veritatem pro viribus intuentes. Tunc ergo discunt: ut cum vera dicta esse intus invenerint, laudant, nescientes non se doctores potius laudare quam doctos; si tamen et illi quod loquuntur sciunt.

Falluntur autem homines ut eos qui non sunt magistros vocent, quia plerumque inter tempus locutionis et tempus cognitionis, nulla mora interponitur; et quoniam post admonitionem sermocinantis cito intus discunt, foris se ab eo qui admonuit, didicisse arbitrantur.

46 — Sed de tota utilitate verborum, quae si bene consideretur non parva est, alias, si Deus siverit, requiremus. Nunc enim ne plus eis quam oportet tribueremus, admonui te; ut jam non crederemus tantum, sed etiam intelligere incipere-

não, sòmente, não creamos, como também, que começemos a entender com quanta razão está escrito pela autoridade divina, que não chamemos mestre a ninguém nesta terra, pois, há um só Mestre de todos que está nos céus (Mat. 23, 8-10).

No entanto, o que há nos céus, o ensinará aquêle que, por meio dos homens e de seus sinais, nos advertte, exteriormente, afim de que, voltados ao Cristo, interiormente, sejamos instruídos. Amà-lo e conhecê-lo, constitui a vida bemaventurada que todos dizem estar procurando, mas poucos são os que se alegram havê-la encontrado, de verdade.

Conclusão geral:

Ag. — Agora quero que me digas teu parecer sòbre tudo que tenho dito. Porque, si reconheces que é verdade o que foi dito, perguntado sòbre cada uma das verdades em particular, dirás que a sabias. Tu vês, pois, de quem tens aprendido isto; não, certamente, de mim, pois que, si te perguntasse, responderias a tudo. Si, entretanto, não reconheces que é verdade, não lhe ensinamos, nem eu, nem Êle: eu, porque nunca posso ensinar; Êle, porque ainda, não podés aprender.

Ad. — Eu por mim, aprendi com teu discurso que as palavras não fazem outra cousa, que incitar o homem para aprender; que, qualquer que seja o pensamento de quem fala, sua palavra não nos mostra mais que pouca cousa; mas que, si é verdade o que se diz, que, sòmente, o pode ensinar aquêle que, quando, exteriormente, falava, nos advertia que Êle habita dentro de nós. A Êle amarei, com sua ajuda,

mus quam vere scriptum sit auctoritate divina, ne nobis quemquam magistrum dicamus in terris, quod unus omnium magister in caelis sit (Matth., 23, 8-10).

Quid sit autem in caelis, docebit ipse a quo etiam per homines signis admonemur et foris, ut ad eum intro conversi erudiamur; quem diligere ac nosse beata vita est, quam se omnes clamant quaerere, pauci autem sunt qui eam vere se invenisse laetentur.

Conclusio generalis:

Aug. — Sed jam mihi dicas velim, quid de hoc toto meo sermone sentias. Si enim vera esse quae dicta sunt nosti, etiam de singulis sententiis interrogatus ea te scire dixisses: vides ergo a quo ista didiceris; neque enim a me, cui roganti omnia responderes. Si autem vera esse non nosti, nec ego nec ille te docuit: sed non ego, quia nunquam possum docere; ille, quia tu adhuc non potes discere.

Ad. — Ego vero didici admonitione verborum tuorum, nihil aliud verbis quam admoneri hominem ut discat, et perparum esse quod per locutionem aliquanta cogitatio loquentis apparet: utrum autem vera dicantur, eum docere solum, qui se intus habitare, cum foris loqueretur, admonuit; quem jam, favente ipso, tanto ardentius diligam, quanto ero in discendo provecior.

tanto mais ardentemente, quanto mais progredir no estudo.

Entretanto, eu te agradeço o discurso de que te tens servido, sem interrupção, principalmente, porque previste e refutaste todas as objeções que estava disposto a te opôr, e, porque não deixaste nada do que me fazia duvidar, do que não me responderia assim aquêlê oráculo secreto, segundo tuas palavras afirmavam.

Verumtamen huic orationi tuae, qua perpetua usus es, ob hoc habeo maxime gratiam, quod omnia quae contradicere paratus eram, praecipavit atque dissolvit; nihilque omnino abs te derelictum est, quod me dubium faciebat, de quo non ita mihi responderet secretum illud oraculum, ut tuis verbis asserebatur.

V — Epílogo

Finalizando pode dizer-se que Sto. Agostinho dedicou profundo interesse à aprendizagem.

“E” antes de tudo o processo de aprendizagem que serve para Sto. Agostinho como ponto de partida de seus pensamentos sôbre a teoria do conhecimento e da didática. Ele dedicou a êste problema, especialmente, o diálogo “De Magistro” (= sôbre o Mestre). — Diz-se, comumente, que o ensino se realiza pelas palavras. Estas importam, sòmente, em sinais das cousas. Sinais, entretanto, não ensinam, para tanto é necessária a *intuição* das cousas. “As palavras nos incitam, sòmente, a buscar os objetos, mas não nô-los mostram para fazê-los conhecer” (“... verba... admonent tantum ut quaeramus res, non exhibent ut noverimus”) — (De Mag. XI, 36). Esta afirmação categórica do princípio de intuição fundamenta toda a doutrina intuitiva do conhecimento. Mesmo as verdades inteligíveis serão conhecidas, sòmente, pela intuição imediata da verdade que habita em nosso interior. Esta Verdade é o Logos, é o Cristo. “Vosso Mestre é um só, o Cristo” (Mat. 23, 10).

Desta verdade tirou, também, as conseqüências de ordem didática. Ele reconhece os limites do ensino: “os discípulos... examinando segundo suas forças aquela verdade interior” (“... discipuli... interiorum scilicet illam veritatem pro viribus intuentes”) — (De Mag. XIV, 45).

Sempre exige aprendizagem produtiva: “sempre deve haver uma ocupação pessoal ao lado dos livros” (“... ut aliquid et praeter codices secum agunt”) — (De ordine, lib. 1,6). Porque o primeiro interesse deve ser que os jovens “habituem seu espírito a entrar em si mesmo” (“apud sese habitare consuefacerent animum”) — (De ordine, lib. 1, 6).

O ensino nunca deverá ser separado da educação, porque “Deus quiz que, sòmente, os puros conhecessem a verdade” (“Deus qui nisi mundos verum scire noluit”) — (Solil. lib. 1, 2 e Retractationum liber I, cap. IV, 2 — vide Nota 56).

Êstes são problemas que ainda hoje interessam a pedagogia (57).

VI — Resumo e Conclusões referentes às I.a e II.a Partes: Noções prévias... e o “De Magistro” — Sôbre o Mestre

I — Noções prévias sôbre o conhecimento — o Mestre interior — a teoria da iluminação

A metafísica do espírito, a experiência e evidência da verdade que baseia no espírito e conduz a Deus, condicionam a doutrina sôbre o conhecimento; o mestre interior e a iluminação.

Quanto ao conhecimento sensível, afirma Sto. Agostinho, que a sensação é conhecimento e o dado sensível é corpóreo. A sensação pertence à alma.

Sto. Agostinho admite, também, duas modalidades de luzes: uma corpórea, percebida pela vista; outra interna que capacita para o homem vê (enxergar). — A relação entre o objeto e a sensação consiste em que a alma *atende* ao corpo e ao atender ela age sem sofrer influência por parte do corpo. Por conseguinte é a alma que vê, que sente, etc. A sensação é como que exame do corpo, realizado pela alma.

A memória é como que parte do pensamento puro, cuja atividade é de natureza espiritual, como, também, sensível. A memória é como que “luz dos intervalos temporários”, em virtude de que coexistem seqüências de momentos (instantes) que, do contrário, iam perder-se.

A análise do conhecimento sensível conduz a uma luz não perceptível pelos sentidos que provem do interior. Desta maneira passamos do mundo exterior para o nosso interior e do pensar seremos conduzidos para Deus.

Pergunta-se, conseqüentemente, si a alma é causa de suas idéias. Pois, parece que as idéias nos vem de fora; mas, não há mestre exterior que no-las ensina. A verdade está na alma. — Responder à perguntas significa tirar do interior do espírito o que latente nêle existe; significa reagir, positivamente, a estímulo exterior. Logo, *nunca se aprende nada*. Isto não quer dizer que o ensino seja inutil. Sua importância é diferente da opinião que, geralmente, se lhe atribui.

Existem idéias imutáveis, eternas que nos ensinam às quais nos submetemos, incondicionalmente. Estas verdades independem da nossa razão; são verdades transcendentais. Existe um Mestre transcendente: o Cristo. A verdade pode ser identificada com o próprio Deus. E’ esta a verdade que se chamou a si própria o único Mestre (Mat. 23, 10).

Em virtude das leis e normas gerais julgamos os objetos de nossa experiência. O conhecimento destas verdades (— leis e normas gerais) se realiza pela recordação (não no sentido da “*anamnesis*” de Platão), porque é preferível admitir que “a essência da alma intelitiva descubra nas realidades inteligíveis de ordem natural tais recordações, contemplando-as em uma luz incorpórea “*sui generis*”. — Sto. Agostinho não se pronunciou, claramente, sôbre a relação da razão com as verdades eternas. Ele parece declinar a visão direta destas verdades em Deus, admite, porém,

que estamos sob a ação das verdades eternas, que serão, de certo modo, impressas sem perderem de sua transcendência. Estas verdades iluminam e influem a quem estiver capaz e disposto a vê-las. A êste processo Sto. Agostinho chama “iluminação”.

II — De Magistro — Sôbre o Mestre

A — Problema do ensinar e aprender

Para Sto. Agostinho o problema do ensinar e aprender gira em tórno do *Mestre Interior* que envolve a questão do *conhecimento da verdade intelectual*, da *ciência* ou *entendimento das cousas*. — Perguntas habeis e exemplos capciosos induzem o interrogado a se “recordar” das verdades que a alma traz em sua essência como prefiguradas, e quando as conhece com a ajuda de Deus (*Mestre Interior*) dará conta daquilo que, virtualmente, já sabia. A recordação é levada à efeito pela “iluminação”. Esta faz participar a alma das várias perfeições da verdade divina. De que maneira, pois, explicar de como nossa inteligência, participante da inteligência de Deus, encontra, nos vestígios e imagens das criaturas, as idéias eternas?

B — Soluções dadas por Sto. Agostinho:

1) Sto. Agostinho examina, inicialmente, os sinais, as palavras e suas relações com as cousas significadas para evidenciar sua importância secundária, porque sòmente o *Mestre Interior* ensina e faz compreender as cousas significadas. Ainda, o conhecimento intelectual verdadeiro, a ciência ou entendimento das cousas, sòmente, é possível pelo *Mestre Interior*, o Cristo. — As palavras são advertências vindas de fora, provem de um mestre humano e tem por função de, unicamente, despertar a *crença*. Como, pois, entender os atos do *crer* e *saber*?

2) A fé é, puramente, *humana*, quando se baséia na autoridade das criaturas (discussões gramaticais); a fé é *sobrenatural*, quando se apoia em Deus que revela verdades sobrenaturais para a vida eterna. — A fé sobrenatural deve preceder à ciência das cousas de Deus.

A fé sobrenatural não é crença, inteiramente, especulativa; é fé vivificada pela caridade e consiste numa adesão total da inteligência e vida inteira do homem à autoridade de Deus. A compreensão é prêmio da fé.

3) O conhecimento mais perfeito que enriquece a fé inicial é chamado em o “De Magistro”: ciência ou inteligência; é, ordinariamente, denominado *sabedoria*. — Sto. Agostinho aduz, também, distinções entre os três termos:

a) Em o “De Trinitate” as distinções são colocadas com toda clareza. Ele opõe a *ciência* à *sabedoria*, porque a *ciência* é produto da *razão inferior*, por considerar as cousas do ponto de vista humano e temporal. Por êste motivo a ciência se prende, com facilidade, às criaturas, para gozar delas como de um fim (em si), dando origem à ava-

reza, raiz de todos os males, inclusive, o orgulho, que é o primeiro dos pecados. Tal ciência não exige de iluminação ou ensinamento por Mestre Interior.

A *sabedoria* reside na *razão superior* e julga tudo, exclusivamente, pelas *razões eternas* ou *idéias divinas*. Ela é fruto da *Iluminação do Verbo* e implica em perfeita humildade, desapêgo de si mesmo e das criaturas; exclui a avareza e orgulho. Não é preciso sacrificar a ciência, porque ela é necessária à sabedoria e é caminho normal para alcançar a contemplação das verdades eternas.

A *inteligência espiritual* ocupa posição intermediária entre a ciência e sabedoria, aproximando-se, entretanto, mais desta última. Seu objeto é a verdade divina e exerce função de direto aperfeiçoamento da fé. A inteligência espiritual não é pura aceitação das verdades reveladas, o que seria a fé, sim, é *compreensão*, embora, relativa, mas verdadeira. — A fé dá a verdade total, mas, ainda, de uma maneira velada; a inteligência (espiritual) e sabedoria fazem descobrir nela o sentido: a primeira por uma visão simples — especulativa; a segunda por um juízo de valor inspirado, diretamente, pela caridade que nos une, intimamente, a Deus.

b) Em o “De Magistro” a distinção entre os três aspetos do conhecimento não aparece com tanta clareza.

A *ciência e inteligência* são consideradas, aqui, como que *idênticas*, por que têm o mesmo objeto; e não trata da *sabedoria*. Sto. Agostinho opõe, de propósito, a *crença imperfeita* (dada por palavras e mestres humanos), à *possessão da verdade imutável* (conferida pelo Mestre Interior). E’ esta a ciência ou inteligência, fruto do verdadeiro ensinamento, conferido, somente, por Cristo, que, em seu pleno desenvolvimento, vem a constituir a *sabedoria*.

Quanto à extensão, a sabedoria parece abranger todas as verdades eternas infalíveis, racionais e sobrenaturais; é delimitada, porém, em comparação com a fé, por que, “nem tudo que creio, também compreendo”.

4) Nesta altura do desenvolvimento do nosso tema registra-se perfeito contraste de métodos entre os maiores mestres clássicos em matéria de filosofia e teologia: Santo Agostinho e Santo Tomás de Aquino.

Método de Sto. Agostinho: Logo, o que compreendo, também creio: toda a verdade compreendida, possuída, cientificamente, pela filosofia, pertence ao campo da fé.

Método de Sto. Tomás: Toda verdade, cientificamente, conhecida, não pertence ao campo da fé.

C — *Retificação do problema sobre o Mestre Interior (Sto. Agostinho e Sto. Tomás):*

1) Pergunta Sto. Tomás: Pode um homem ensinar a outro e ser chamado Mestre, ou só Deus? A resposta tomista está concorde com Sto. Agostinho, e se inspira na psicologia aristotélica. — Nossa inteligência se encontra, inicialmente, na ignorância e, ao adquirir ciência,

passa da potência ao ato (do conhecimento). A razão dêste “passar” não é, por princípio, de natureza externa (objetos sensíveis, mestre humano); ela está na própria alma e pode realizar-se sem ajuda de outros homens. “Logo, a ciência existe no aprendiz em potência, não, puramente, passiva, mas ativa; do contrário, não poderia o homem adquirir por si mesmo a ciência”.

Esta potência ativa consiste, antes de tudo, no intelecto agente, faculdade própria da alma, luz inata. — Há, também, na alma “preexistentes certos germens das ciências, a saber, as primeiras concepções intelectuais, imediatamente conhecidas à luz do intelecto agente, por meio de formas abstratas do mundo sensível”. “Por meio dêstes primeiros princípios adquirimos as ciências, extendendo a luz intelectual à novas conclusões, seja em contato com a experiência, seja pela comparação entre si das verdades já conhecidas”.

Esta luz intelectual é uma participação à luz divina das verdades eternas; ela é, conforme Sto. Agostinho, a iluminação divina.

Conclui Sto. Tomás, de acôrdo com o “De Magistro”: o Mestre que, antes de tudo, nos comunica a ciência é Deus que habita dentro de nós: “Entretanto, a luz da razão, pela qual conhecemos tais princípios, é nos infundida por Deus, como semelhança da verdade increada, que em nós se reflete. Donde, não podendo a doutrina humana ter eficácia, a não ser em virtude daquela luz, é certo que só Deus ensina interior e principalmente, como também é a natureza a causa interna e principal da cura”.

Como o médico auxilia a natureza para recuperar a saúde, assim ajuda o mestre humano a inteligência do aluno, servindo-se das palavras para traçar o caminho para o conhecimento da verdade, que êle mesmo deve descobrir. A ajuda do mestre é da mesma ordem dos objetos sensíveis, fornecendo ao intelecto agente a matéria das abstrações. Ela importa em verdadeira causa instrumental para o pensamento. O mestre é, ainda, mais eficaz, por que suas palavras são causas mais próximas para produzir ciência que as cousas sensíveis. As cousas sensíveis existem fora da alma; as palavras são sinais dos significados inteligíveis: as palavras se acham mais próximas do intelecto que as cousas sensíveis.

2) *Opina Sto. Agostinho*, que, de todas as maneiras, não aprendemos nada por meios externos. *Sto. Tomás*, ao contrário, *afirma*: Nós conhecemos as cousas em geral; o ensinamento traz um conhecimento mais preciso. O que nos ensinam por sinais, conhecemos em parte, e em parte o ignoramos.

3) *Julga Sto. Agostinho*: como é possível admitir, ter instruído alguém por palavras que, perguntado, poderia responder antes de eu ter falado? *Sto. Tomás* aduz, por sua vez, *a seguinte retificação*, dizendo: o discípulo responde sobre os primeiros princípios, mas não sobre as conclusões que ainda não aprendeu.

4) Sto. Agostinho não nega a utilidade da linguagem; sua preocupação, entretanto, era mostrar em o “De Magistro” a independência do pensamento e sua submissão direta à única luz divina, porque não há nenhum outro mestre que ensine ao homem a ciência, sinão Deus: “Um só é vosso Mestre, o Cristo”.

VII — Notas

Observação:

As *Obras* de Sto. Agostinho são assinaladas pela letra *O*, seguido do N.o das obras, conforme constam do *I.o Indice* das Obras.

As *Bibliografias* sôbre Sto. Agostinho são marcadas pela letra *B*, seguido do N.o do livro, de acôrdo com o *II.o Indice* das Bibliografias.

I

-
- (1) vide B-I, pg. 159.
 - (2) Julgamos oportuno esclarecer que a presente conferência deve ser considerada preliminar para um trabalho mais extenso sôbre a matéria, sendo de finalidade pedagógico-psicológico-didática.
 - (3) A *La Parte* e suas subdivisões baseiam, principalmente, em *Etienne Gilson e Philotheus Böhner*; *Die Geschichte der christlichen Philosophie von ihren Anfängen bis Nikolaus Cus* (História da Filosofia cristã; dos seus inícios até Nicolau de Cusa) — Esta fonte é citada da seguinte maneira: B-I (Bibliografia e N.o I) seguida da indicação da pg. — B-I; pgs. 159-239; principalmente as pgs. 180-188.
 - (4) vide B-I; pg. 167.
 - (5) “Non quia sentiunt, sed quia sentiuntur, sensibilia nuncupata sunt”. De civ. Dei XI, 27; vide B-I; pg. 181.
 - (6) vide De Genesi ad litt. 3, 5; e I-B; pg. 181.
 - (7) vide De Gen. ad litt. imperf. I, 5; e B-I; pg. 181.
 - (8) vide B-I; pgs. 182-183.
 - (9) vide De Musica VI, 5, 10; e B-I pg. 182.
 - (10) “Attentiores actiones... has operationes passionibus corporis puto animam exhibere cum sentit, non easdem passiones recipere”. De Musica VI, 5, 10; e B-I; pg. 183.
 - (11) “Memoria quod quasi lumen est temporalium spatiorum”. De Musica VI, 8, 21; e B-I; pg. 183.
 - (12) “Alia enim lux, quae sentitur oculis; alia, quae per oculos agitur, ut sentiatur”... “haec lux, qua ista manifesta sunt, utique in anima est”. De Gen. ad litt. imperf. I, 5; e B-I; pg. 184.
 - (13) vide De Magistro XII, 40; e B-I; pg. 185.
 - (14) “... nusquam igitur discere. Quia et ille qui post verba nostra rem nescit et qui se falsa novit audisse, et qui posset interrogatus eadem respondere quae dicta sunt, nihil verbis meis didicisse convincitur”. De Magistro XII, 40; e vide B-I; pg. 185.
 - (15) B-I; pg. 185.
 - (16) B-I; pg. 185.

(17) "... tot sunt mentes hominum quot homines sunt"... "nec ego de tua mente aliquid cerno..." De lib. arb. II, 9, 27; e B-I; pg. 185.

(18) vide De lib. arb. II, 10, 28; e B-I; pg. 185-186.

(19) vide Epistol. Joan. ad Parthos. tr. IV, 2, 13; e B-I; pg. 186.

(20) B-I; pg. 186.

(21) B-I; pg. 186.

(22) B-I; pg. 186.

(23) "... sed potius credendum est mentis intellectualis ita conditam esse naturam, ut rebus intelligibilibus naturali ordine, disponente Conditor, subiuncta sic ista videat in quadam luce sui generis incorporea, quemadmodum oculus carnis videt quae in hac corporea luce circumadiacent, cuius lucis capax eique congruens est creatus" De Trinitate XII, 15, 24; e B-I; pg. 187.

(24) "... Ubi eas vident? Neque enim in sua natura, cum procul dubio mente ista videantur, eorumque mentes constet esse mutabiles, has vero regulas immutabiles videat, quisquis in eis et hoc videre potuerit; nec in habitu suae mentis, cum illae regulae sint iustitiae, mentes vero eorum constet esse injustas.

Ubinam sunt istae regulae scriptae, ubi quid sit justum et injustum agnoscit, ubi cernit habendum esse quod ipse non habet? Ubi ergo scriptae sunt, nisi in libro lucis illius quae veritas dicitur? unde omnis lex justa describitur, et in cor hominis qui operatur iustitiam, non migrando, sed tanquam imprimendo transfertur; sicut imago ex annulo et in ceram transit, et annulum non relinquit. Qui vero non operatur, et tamen videt quid operandum sit, ipse est qui ab illa luce avertitur, a qua tamen tangitur." De Trinitate XIV, 15, 21; e B-I; pg. 187.

(25) vide B-I; pgs. 187-188.

II

(26) A II.a Parte e suas subdivisões baseiam, principalmente, em *Obras de San Agostin* — Biblioteca de Autores Cristianos — En Edición Bilingüe — Tomo III — Obras Filosóficas — Del Maestro; pgs. 667-759 — Esta fonte é citada da seguinte maneira: O-3 (Obras e N.º 3) seguida da indicação da pg... — Esta fonte é completada pelas *Oeuvres de Saint Augustin* — 1 série: opuscles VI Dialogues philosophiques — III De l'âme a Dieu: De Magistro — De Libero Arbitrio — (Texte de l' Edition Bénédictine-Traduction, Introduction et Notes de F. J. Thonnard — Esta fonte é citada do seguinte modo: *Thonnard*; O-1 (Obras e N.º 1) seguida da indicação da pg.

(27) O-3; pg. 672.

(28) O-3; pg. 675 — baseado em *Etienne Gilson*; B-III; pg. 103 sqs.

(29) O-3; pg. 675 sqs., de que tiramos as explicações; vide também: *Thonnard*; O-1; pg. 481 sqs.

Nota: *Henri-Irénéé Marrou* (B-II): "Nous ne possédons plus tel qu' Augustin l'avait écrit le *De Grammatica* à orientation philosophique qui devait prendre place dans les *Disciplinarum libri* (cfr. sur cette question Appendice, p. 571-576), mais le *De Magistro* nous permet d'entrevoir la méthode qu'Augustin comptait suivre pour impregnér de métaphysique cette science, la plus humble pourtant, de toutes celles qui constituent le cycle d'études.

Ce dialogue entre Augustin et son fils Adéodat s'ouvre nous l'avons vu (supra, première partie, p. 26), par une leçon de grammaire: on explique un vers de Virgile; avec application, l'enfant donne le sens des divers mots qui le composent. Puis Augustin le fait réfléchir sur le processus même de son explication. Pour expliquer le sens d'un mot il a fallu se servir d'autres mots; on a expliqué un signe par des signes. Lentement, non sans détours, le dialogue se poursuit, explorant cette notion de signe, le rapport du signe à la chose signifiée:

En dépit des apparences, est-ce bien par les mots, par les signes, que notre connaissance progresse?

Ecartons par avance le cas des réalités matérielles où le mot ne se remplit de sens que si la chose est par avance connue par l'expérience.

Restent les idées; celles-ci ne peuvent se communiquer que par des signes verbaux; mais pour que ceux-ci soient compris, ne faut-il pas que leurs sens, la réalité qu'ils signifient, soit déjà connus de l'auteur? Alors? Eh bien, c'est que les mots en réalité n'apprennent rien, ils ne font qu'avertir. Ils nous invitent à écouter *au dedans de nous le Maître intérieur, la Vérité cachée au plus profond de notre âme*; et ce maître, cette vérité, nous le savons, *c'est le Christ*: le dialogue s'achève dans une perspective toute religieuse" (pgs. 291-292).

"... ont vu quelle est la méthode suivie par Augustin; de la *grammaire nous sommes progressivement passé à la philosophie*, mais c'est le grammairien lui-même qui, en se penchant sur son art, en approfondissant les conditions de travail de sa propre technique, s'est peu à peu mué en métaphysicien" (pg. 292).

(30) O-3; pg. 675.

(31) O-3; pgs. 675-676.

(32) O-3; pg. 676.

(33) O-3; pg. 676.

(34) "Intellectus enim est merces fidei" (In Ioan., tr. 29, 6); e O-3; pg. 676 — vide também *Etienne Gilson*; B-III; pgs. 36-37.

(35) O-3; pg. 676.

(36) O-3; pg. 676.

(37) O-3; pg. 677 — *Nota*: vide *F. Cayré*; La contemplation augustinienne; pg. 228.

(38) O-3; pgs. 677-678 — *Nota*: Lembra *Thonnard*; O-1; pg. 487, *Nota* 1: "Saint Thomas dira que la sagesse (don du Saint-Esprit) juge les choses de Dieu par connaturalité" (IIa IIae; q. 45, a.2).

(39) *Thonnard*; O-1; pg. 487, *Nota* 2, diz: "Sur ce point, le *De libero arbitrio*, I, c. III, 6, n'est guère plus explicite, mais il traite longuement de la sagesse, I, II, c. IX, 25 sq."

(40) O-3; pg. 678.

(41) O-3; pgs. 678-679 — Os textos colocados entre (...) completam O-3; pgs. 678-679, conforme *Thonnard*; O-1; pgs. 487-488.

(42) Esta parte básica, principalmente, O-3; pgs. 679-680.

Nota: vide também: *Thonnard*; O-1; *Nota* complementar N.º 8; pgs. 488-489; bem como: *Sancti Thomae Aquinatis*; *Quaestiones Disputatae*: De veritate, q. 11, a.1. —

Traduções: *Edith Stein*; Des III. Thomas von Aquino Untersuchungen über die Wahrheit; Ed. Nauwelaerts (Louvain) — Herder (Freiburg) — 1952; Der Lehrer (O Mestre); pgs. 281-292, *Mary Helen Mayer* — *Edu. A. Fitzpatrick*; *Filosofia da Educação de Sto. Tomás de Aquino* — Adaptação do Inglês por *Maria Ignez de Moraes Cardim* — *Sti. Thom. Aquin. "De Magistro"* — Texto Latino traduzido e anotado por *Leonardo Van Acker*; Ed. Odeon; S. Paulo; 1935. Esta última fonte é citada da seguinte maneira: *Cardim* — *Van Acker*; *Fil. da Educ.*; pg. ...

(43) "Scientia praexistit in addiscente in potentia non pure passiva, sed activa; alias homo non posset per seipsum acquirere scientiam". De veritate, q. 11, a.1 i.c. — O texto colocado entre (...) completa O-3; pg. 679, conforme *Thonnard*; O-1; pg. 488 — Trad. *Cardim* — *Van Acker*; *Fil. da Educ.* pg. 67.

(44) "... praexistunt in nobis quaedam scientiarum semina, scilicet primae conceptiones intellectus, quae statim lumine intellectus agentis cognoscuntur per species a sensibilibus abstractas..." De veritate, q. 11, a.1 i.c. — O texto colocado entre (...) completa O-3; pg. 679, conforme *Thonnard*; O-1; pg. 488 — Trad. *Cardim* — *Van Acker*; *Fil. da Educ.* pg. 66.

Nota:

No que respeita às *noções primeiras e primeiros princípios* apresentamos, para melhor entendimento da matéria, os seguintes esclarecimentos, de acordo com *Régis Jolivet*:

“§ 2. Noções primeiras e primeiros princípios.

A. *Natureza e divisão.*

1. As *noções primeiras*... o homem adquire naturalmente, quer dizer pela ação espontânea e necessária da razão, um certo número de noções e verdades que estão no princípio de todos os seus conhecimentos, cronológica e logicamente. E' este conjunto de noções e de juízos que os modernos chamam a *razão*.

As noções primeiras são as de *ser*, de *causa*, de *substância* e de *fim*.

2. Os *primeiros princípios* — As noções primeiras dão *imediatamente* origem, por um ato de pensamento que coincide com sua apreensão, a um certo número de princípios que não fazem mais do que exprimir as leis universais do ser.

a) A *consideração do ser em si mesmo* dá origem ao *princípio de identidade*; “o que é é”, ou ainda: “o ser é idêntico a si mesmo”. — O princípio de identidade pode exprimir-se sob uma forma negativa: “o que não é não é”, ou ainda: “uma coisa não pode ao mesmo tempo e sob o mesmo ponto de vista ser e não ser” (*princípio de não-contradição* ou, mais resumidamente, *princípio de contradição*) — ou sob forma disjuntiva: “uma coisa é ou não é”, ou ainda: entre ser e não ser não existe meio termo”. (*princípio do terço excluído*).

b) A *consideração do ser em sua relação aos diferentes seres* dá origem ao *princípio de razão suficiente* “todo ser tem sua razão de ser”. Este princípio tem três aspectos distintos:

Do *ponto de vista da eficiência*, exprime-se no *princípio de causalidade*: “tudo o que começa a ser tem uma causa”.

Do *ponto de vista da subsistência*, exprime-se no *princípio de substância*: “todo acidente (ou fenômeno) supõe um sujeito no qual êle está inerente.

Do *ponto de vista da subsistência*, exprime-se no *princípio de finalidade* “todo ser age em vista de um fim”, ou ainda: “toda atividade está determinada pela natureza dêste ser”.

3. *Caracteres dos primeiros princípios* — Os primeiros princípios são:

a) *necessários*, porque é *impossível pensar sem utilizá-los*, conscientemente ou não. — Êles são também necessários neste sentido de que *negá-los é negar o pensamento, e violá-los é não pensar*. Impossível, de fato, dizer que o branco não é branco, que o homem é um animal sem razão, que círculo é quadrado. Tais asserções não correspondem a nenhuma idéia coerente; são puras palavras.

b) *Universais*, porque, de uma parte, *êles caracterizam a razão em toda a sua extensão* (universalidade objetiva) e de outra parte *êles se impõem a toda inteligência*, qualquer que seja, humana ou divina (universalidade subjetiva).

B. *Origem.*

Tem-se perguntado se os princípios são *a priori*, quer dizer, anteriores a qualquer experiência, ou, *a posteriori*. A solução dêste problema,... leva em conta as seguintes observações:

1. Os *princípios são objetivos* e *a posteriori como a noção de ser*. — De fato, como se viu, os princípios primeiros estão contidos implicitamente na noção de ser, de que não fazem mais do que formular as leis. Ora, *a noção de ser é uma noção objetiva*, que resulta, por uma abstração espontânea e natural, da apreensão dos seres dados na experiência. Eis por que os *princípios primeiros*, antes de serem leis do pensamento, *são de início percebidos como leis do ser* e não são leis do pensamento senão porque são leis do ser. O pensamento, ao formá-los, implícita ou explicitamente, não faz mais do que obedecer às exigências do ser que êle percebe.

2. *A intuição dos princípios resulta de uma aptidão inata da inteligência*. — Há, na apreensão dos princípios, um elemento *a priori*, que consiste na *aptidão inata da inteligência*. É por efeito desta aptidão que a inteligência é considerada como naturalmente apta, graças à virtude do intelecto, a apreender nos seres o ser universal e as leis mais gerais do ser.” — Régis Jolivet; Curso de Filosofia; (Tradução de

Eduardo Prado de Mendonça; Livraria Agir Editora; Rio de Janeiro; 1953; pgs. 256-258.

Explicações mais detalhadas sobre a matéria podem ser encontradas em *Josephus Credt, OSB.*; *Elementa Philosophiae Aristotelico-Thomistae*; Friburgi Brisgoviae; 1937; 2 vol.; Ed. 7.a; N.o 218 etc.

(45) O-3; pg. 679.

(46) "Huiusmodi autem rationis lumen, quo principia huiusmodi sunt nobis nota, est nobis a Deo inditum, quasi quaedam similitudo increatae veritatis in nobis resultantis. Unde, cum omnis doctrina humana efficaciam habere non possit nisi ex virtute illius luminis; constat quod solus Deus est qui interius et principaliter docet, sicut natura interius etiam principaliter sanat..." De veritate, q. 11, a.1, i.c. — O texto colocado entre (...) completa O-3; pg. 679, conforme *Thonnard*; O-1; Pags. 488-489 — *Trat. Cardim — Van Acker*; Fil. da Educ.; pg. 70

(47) "Proponit enim doctor rerum intelligibilibus signa ex quibus intellectus agens accipit intentiones intelligibiles, et describit eas in intellectu possibili. Unde ipsa verba doctoris audita, vel visa in scripta, hoc modo se habent ad causandam scientiam in intellectu sicut res quae sunt extra animam, quia ex utrisque intellectus intentiones intelligibiles accipit: quanvis verba doctoris propinquius se habeant ad causandam scientiam quam sensibilia extra animam existentia in quantum sunt signa intelligibilium intentionum". De veritate, q. 11, a.1, ad 11 — O texto colocado entre (...) completa O-3; pg. 679, conforme *Thonnard*; O-1; pg. 489 — *Trad. Cardim — Van Acker*; Fil. da Educ.; pg. 77.

(48) *Cardim — Van Acker*; Fil. da Educ.; Notas 47 (e 4); pgs. 77-78 (e 49).

(48a) *Jacques Maritain*; *Elementos de Filosofia II — A Ordem dos conceitos — Lógica Menor (Lógica Formal) — Tradução de Ilza das Neves — Revista por Adriano Kury — 2.a Ed. 1953; Livraria Editora Agir; Rio de Janeiro; pgs. 57-60.*

(48b) *Jacques Maritain*; op. cit.; pgs. 57-58.

(48c) *Jacques Maritain*; op. cit.; pg. 58.

(48d) *Jacques Maritain*; op. cit.; pgs. 58-59.

(48e) S. Tomás in *Perihermeneias lect. 2 n. 5*; cf. q. IX de *Potentia* a.5 citado por *Jacques Maritain*; op. cit.; Nota 3. pg. 59.

(48f) *Ibid. lect., 10, n.o 4* — citado por *Jacques Maritain*; op. cit.; Nota 4; pg. 59.

(48g) *Jacques Maritain*; op. cit.; pg. 59.

(48h) Cf. *João de S. Tomás; Log. I, P., Illust., q.1. de Term., a.5. — Credt; Elementa n.o 19* — citado por *Jacques Maritain*; op. cit.; Nota 6; pg. 59.

(48i) *Jacques Maritain*; op. cit.; pg. 60.

(48j) *Jacques Maritain*; op. cit.; pg. 60.

(49) "... illa de quibus per signa docemur, cognoscimus quidem quantum ad aliquid, et quantum ad aliquid ignoramus; utpote si docemur quid est homo, oportet quod de eo praesciamus aliquid: scilicet rationem animalis, vel substantiae, aut saltem ipsius entis, quae nobis ignota esse non potest." De veritate, q. 11, a.1, ad 3 — O texto colocado entre (...) completa O-3; pg. 686, conforme *Thonnard*; O-1; pg. 489 — *Trad. Cardim — Van Acker*; Fil. da Educ.; pg. 72.

(50) "... discipulus ante locutionem magistri interrogatus, responderet quidem de principiis per quae docetur, non autem de conclusionibus quas quis cum docet: unde principia non discit a magistro, sed eorum conclusiones". De veritate, q. 11, a.1, ad 18 — O texto colocado entre (...) completa O-3; pg. 680, conforme *Thonnard*; O-1; pg. 489 — *Trad. Cardim — Van Acker*; Fil. da Educ.; pg. 83.

(51) O-3; pg. 680.

(52) "... in quo disputatur et quaeritur et invenitur magistrum non esse, qui docet hominem scientiam, nisi Deum, secundum illud etiam quod in Evangelio scriptum est: "Unus est magister vester Christus" (Matth., XXII, 10)." — *Re tract. Liber I, cap. XII (XI) — Oeuvres de Saint Augustin; Ire Série: XII Les Révisions (Texte de l' Edition Bénédictine, Introduction, Traduction et Notes par Gustave Bardy — Desclée, De Brouwer — 1950) pg. 340* — O texto completa O-3; pg. 680.

III

(53) A disposição da matéria ventilada por Santo Agostinho em o "De Magistro" obedece às fontes mencionadas sob o N.º 54, e representa fusão dos dois autores.

Observação: Os Títulos sublinhados indicam os capítulos que foram traduzidos.

IV

(54) A tradução baseia, na maior parte, em O-1 (Thonnard) e O-3, ambos constam do índice bibliográfico (VIII) das Obras de Santo Agostinho. — Devemos informar que a tradução obedece, em geral, a um ou outro dos autores mencionados; às vezes, porém, é combinada, e em outros casos é própria.

Observação: Foram traduzidos, integralmente, do "De Magistro" os capítulos: VII; XI; XII; XIII; XIV. — Pode acontecer que o benévolo leitor entranhe a apresentação em tradução integral os citados capítulos por achá-los muito prolixos, preferindo, talvez, fossem sintetizados. Convem, entretanto, lembrar, que a leitura atenta convencerá da impossibilidade de sintetizar Sto. Agostinho. Porque o gênio linguístico do autor, embora apresente o mesmo pensamento sob outra redação, nunca se repete completamente. Sabe dizer sempre algo de novo. Como, pois, sintetizar, sem o mesquinhar, a exuberância das idéias de Sto. Agostinho? — Podia aventar-se outra hipótese: a tradução completa do "De Magistro". Pois, aceitaríamos, de bom grado, a sugestão, desde que houvesse colaboração. — E' dever de gratidão agradecer, nesta altura, ao Snr. Prof. José Gomes Cactano a revisão da tradução dos textos.

6. *Histoire des trois enfants dans la fournaise.*

(55) "... Saint Augustin cite le membre de phrase souligné, qui se lit dans la Vulgate actuelle: "Et *sarabala* eorum non fuissent immutata". Les anciens n'étaient pas d'accord sur le mot "sarabala", transcrit tel quel de l'hébreu. Et d'abord, l'orthographe elle-même en était variable. Tertullien, qui l'emploie dans ses ouvrages *De pallio* et *De resurrectione carnis*, écrit "*sarabarae*", et cette leçon est adoptée par l'édition de Bade le "*De Magistro*". Dans le texte grec des Septante, on trouve, au neutre, "*Tà sarábara*". Mais Saint Jérôme, dans son commentaire de Daniel (in c. III, v. 21), préfère la leçon "saraballae" (avec deux L).

Sur le sens du mot, mêmes divergences. Saint Isidore dans son ouvrage *Des étymologies* (liv. XIX, c. 23) rapporte que beaucoup y voient une *coiffure*: c'est le sens adopté par Saint Augustin. D'autres y voient un *manteau*: d'après Crampon, c'est le sens de l'hébreu; d'autres encore, des *chaussures*: c'est le sens préféré par quelques manuscrits du *De Magistro*, qui, pour être logiques, changent dans la suite le texte de Saint Augustin en parlant de *ped* où il s'agit de *tête*. Saint Jérôme, dans son commentaire sur Daniel, se rapproche de ce dernier sens: il y voit des *chausses* ou des *bottines*.

Cet exemple, on le voit, était admirablement choisi pour montrer que les mots ne nous apprennent rien sur les choses." — O-1 (Thonnard); Nota complementar 6; pg. 483-484.

V

(56) Quanto a esta oração observa Sto. Agostinho no livro das Retratações o seguinte: "Nestes livros, não aprovo o que disse na minha oração: "O Deus que quizesstes que somente os corações puros conhecessem a verdade". Pode objectar-se que, realmente, muitos impuros conhecem muitas verdades; e não está definido, aqui, qual a verdade a que, somente, os puros podem chegar, e tão pouco está esclarecido o que significa saber" — ("In his sane libris non approbo, quod in oratione dixi: "Deus, qui nisi mundos verum scire noluisti". Responderi enim potest multos etiam non mundos multa scire vera; neque enim definitum est hic,

quid sit verum, quod nisi mundi scire non possint, et quid sit scire".) — (Retractionum liber I, cap. IV, 2).

(57) F. X. Eggersdorfer; Augustinus; Lexikon der Paedagogik (Dicionário de Pedagogia) dos Profes. Dr. Otto Willmann e Ernesto Roloff; Freiburg/Br.; Herder; (1913 e 1921) vol. 1, col. 297-303.

VIII — Indíce Bibliográfico

1 — Obras de Santo Agostinho

(1) *Oeuvres de Saint Augustin*; 1re Série: Opuscules. VI. Dialogues philosophiques — III De l'âme a Dieu. *De Magistro* — *De Libero Arbitrio* (Texte de l'Édition Bénédictine, Traduction, Introduction et Notes par F. J. Thomard) — Desclée, De Brouwer et Cie; 1941.

(2) *Obras de San Agustin*; — Biblioteca de Autores Cristianos — En Edición Bilingüe — Tomo V — Tratado sobre la Santissima Trinidad — Version, Introducción y Notas del Padre Fr. Luis Arias, O. S. A. — Madrid; 1948.

(3) idem; Tomo III — Obras Filosóficas — Del Maestro (1947).

2 — Bibliografía sôbre Santo Agostinho

I) *Etienne Gilson* — *Philotheus Böhner*; Die Geschichte der christlichen Philosophie von ihren Anfängen bis Nikolaus von Cues (História da Filosofia cristã; dos seus incios até Nicolau de Cues) — 2.a Ed.; 1952; F. Schöningh — Paderborn.

II) *Henri-Irénée Marrou*; Saint Augustin et la fin de la culture antique; Paris; 1949.

III) *Etienne Gilson*; Introduction a l'étude de Saint Augustin; 3. Ed. Paris; 1949.