

Interioridade, Exterioridade e Linguagem em Santo Agostinho

Fernando Miramontes Forattini
fer_miramontes@hotmail.com

Com este trabalho, pretendo abordar a relação entre exterioridade, interioridade e linguagem em Santo Agostinho. Para isso, pretendo abordar o que é o conceito de signo e outras relações, a saber, o signo com a exterioridade e o signo com a linguagem. Também pretendo demonstrar como a divisão proposta por John F. Crosson, muda completamente o que creio ser a visão de Santo Agostinho sobre o que é e como ocorre o ensinamento de Cristo. Tomarei como base as obras *De Magistro*, *Confissões* e *A Trindade*, embora haja análises sobre a linguagem e os signos em outras obras de Santo Agostinho, como por exemplo, em *De Dialectica*.

Palavras-chave: Exterioridade - Interioridade - Signos - Linguagem - Ensinamento

Interiority, Exteriority and Language in Saint Augustine

In this work I intend to approach the relation between exteriority, interiority and language in Saint Augustine. In order to do so, I intend to approach what the concept of sign is and other relations such as the ones between the sign and exteriority and the sign and language. I'll try to demonstrate how the division proposed by John F. Crosson changes completely what I believe to be Saint Augustine views regarding what the teaching of Christ is and how it occurs. I'll base my analysis on the *De Magistro*, *Confessions* and *The Trinity*.

Keywords: Exteriority - Interiority - Signs - Language - Teaching

Quando Agostinho cita o verso de Virgílio para Adeodato, em sua obra *De Magistro*, ele pretende mostrar para seu filho, o ouvinte, que as palavras não mostram nada mais do que outras palavras, ou seja, que ao utilizar as palavras não chegamos a expressar nada mais que outras palavras, signos por signos. A análise dessa teoria — que, para alguns, como Klaus Kahnert (1999), vai até o capítulo VII, §21 do livro de Agostinho; para outros, seguindo a linha de pensamento de Goulvan Madec (1975), a divisão vai até o §30, podendo até mesmo ser inferida uma extensão até o §37; já John F. Crosson, por razões diferentes de Kahnert, afirma que essa divisão ocorre no §21 — consiste, primeiramente, em analisar palavra por palavra do verso de Virgílio e ver se elas podem ou não significar algo. Essa forma de analisar as palavras que Agostinho propõe remete a uma origem estoíca de análise de signos. Mas paremos um pouco aqui. Vemos neste simples parágrafo várias afirmações sobre divisões da obra *De Magistro* que nos ajudarão a estudar o sentido de signo; também vemos que foi citado rapidamente o modo de análise que Agostinho realiza sobre os signos; e também foi citada uma origem estoíca desse modo de análise. Veremos, pausadamente agora, cada uma delas.

Kahnert, Crosson e Wijdeveld, com esquemas de leitura diferentes entre eles, vêem no §21 uma “pausa”, na qual Adeodato recapitula a conversa anterior com seu pai e mestre, Agostinho, que encerra a questão sobre se algo pode ser mostrado (*shown*) por signos. Mas deve-se fazer uma ressalva: para Crosson a análise de que algo só pode ser mostrado por signos começa somente no capítulo IV, §7, pois os parágrafos anteriores eram para ele a preparação de Adeodato para o estudo, mas o momento de encerramento da questão é o mesmo para os outros dois; mas essa “pausa”, para Madec, não chega a romper a discussão: a de que nada pode ser *ensinado* sem os signos, que para ele vai do §3 ao 30. Assim o que constitui uma cisão de texto para Crosson nada mais é do que uma “aparente ruptura” no texto, “on peut seulement, à premiere lecture, reveler deux points de repère d’ordre formel. Le plus apparent est constitué par la “pause” que les interlocuteurs s’accordent” (Madec 8, p. 63). Logo, essa pausa foi uma forma necessária, foi um método utilizado para que Adeodato soubesse que não se tratava de um jogo da parte de Agostinho — já que seus objetivos ainda permaneciam escondidos —, mas de um exercício de acomodação do espírito ao esclarecimento que a luz

divina irá trazer.

Vemos aparecer aqui o mito da caverna de Platão em Agostinho: deve haver um exercício anterior para preparar a alma para a contemplação da verdade, pois o esplendor da verdade é tal que pode cegar um olho não preparado ao encará-la, como diz Agostinho no final do §21 do livro *De Magistro*: “fiz um prelúdio não para brincar, e sim para treinar as forças e a agudeza da mente, graças às quais possamos depois não só suportar, senão amar a luz e o calor daquela região bem-aventurada” (Agostinho 1, p. 340). Assim, esta foi mais uma pausa para mostrar a Adeodato que o diálogo não se trata de um jogo: tem um objetivo, escondido ainda; não é apenas uma “quebra” do texto em que o assunto é mudado.

Vemos então a distinção principalmente entre Crosson e Madec. Para Crosson a separação ocorre no começo do texto até o §7 – a “pausa” que Madec aponta como apenas uma parte preparatória é uma outra separação do texto, na qual Agostinho começa outra análise a partir da derrocada da anterior. Acho pertinente passar o esquema dessas duas estruturas, para podermos ver essa e outras diferenças:

Crosson

- Crosson não inclui os primeiros parágrafos em seu esquema (§ 1-6)
 - I – Algumas coisas podem ser mostradas por signos (§ 7-21)
 - II – a. Algumas coisas podem ser mostradas sem signos (§ 22-32)
 - b. Nada pode ser mostrado pelos signos (§ 33-46)

Madec

- I – Discussão sobre a linguagem (§ 1-37)
 - 1. Os objetivos da linguagem (§ 1-2)
 - 2. Nada se ensina sem signos (§ 3-30)
 - 3. Nada se ensina pelos signos (§ 31-37)
- II – Cristo, o único Mestre de verdade (§ 38-46)

Assim, para Madec, a análise dos signos começa no terceiro parágrafo com o verso de Virgílio (“*Si nihil ex tanta superis placet urbe relinqui*”), que é analisado palavra por palavra, signo por signo. Essa análise individual das palavras, ao invés de tomar a linguagem como um todo, tem raízes estoicas. Vemos que realmente não há uma quebra de assunto na pausa, pois Agostinho continua com seu *tripertita distributo* estabelecido no §7 – a saber, o *tripertita distributo* é: se os signos podem se mostrar pelos signos; se as coisas podem se mostrar por si mesmas; e se as coisas podem ser mostradas por signos.

O estoicismo antigo dividia a dialética em duas partes, uma era o

significante e outra o *significado*. Do *significante* podem ser derivadas três coisas: voz, palavra e razão (*logos*). A voz não articula nem porta significação, pode ser tanto animal como humana; a palavra é articulada e pode ser apresentada de forma escrita também, mas ela não possui significação de forma *a priori*: é o *significante* como vocal articulado; e o *logos* é duplamente caracterizado pelo fato de que ele é o *significante* e o portador de significação. Assim, o homem necessita desses três “elementos” para poder se expressar ao pronunciar qualquer sentença com significação, pois poderíamos articular qualquer palavra disposta aleatoriamente e conseguiríamos expressá-la, mas sem utilizar o *logos* e, portanto, sem significação. Quando tratamos da concepção estóica do *significado* vemos que ele é considerado independentemente do seu *significante*: é o conteúdo virtual do enunciado, ou seja, é o *enunciável*. Se for assim, ele é suscetível de ser verdadeiro ou falso, e em junção com o *significante* um enunciado assertivo conduz à classificação dos enunciados e ao raciocínio das proposições.

Essa é a classificação estóica, a qual tem dois pontos em comum com a análise dos signos em Agostinho: um é que a análise dialética é fundada sobre a oposição entre significado e *significante*; o outro é que deve haver um elemento que os combine. A única diferença é que esse elemento para os estóicos é o *enunciado* (uma oração como um todo) e para Agostinho as *palavras em si como signos*. Isso ocorre pois para os estóicos todas as palavras são ambíguas, pois eles viam que tinham significados variáveis de acordo com o contexto e, por isso, elas não podem ser o elemento de junção entre o *significante* e o *significável*, ou seja, as palavras em si não possuem um significado a não ser quando constituem um enunciado. Para Agostinho, ao contrário, aquela junção ocorre sim na palavra. Há, portanto, uma mudança do centro da análise, passando do enunciado para a palavra. Mas como Agostinho faz isso?

Já no final do segundo parágrafo do *De Magistro* Agostinho separa o som e a palavra, dizendo que aquele não é necessário para a fala — pois falamos até mesmo em nossa mente —, na verdade o som é onde ocorre a materialidade da palavra, ou seja, quando se indica o *significante*; quando o espírito percebe a palavra proferida, ou seja, quando se indica o *significado* da coisa. Vemos então uma oposição entre o significado e o *significante*, assim como nos estóicos. Mas há outra oposição em Agostinho, a saber, entre o significado e a coisa em si, o referente (*res*) — que é um objeto qualquer que pode ser perceptível ou não ao sentido e ao espírito. Mas se há essa oposição, entre a coisa em si e o significado, a palavra, que vai tentar ser o elemento de junção entre eles, não chega a expressar realmente a essência do objeto. Ou seja, o

papel da palavra é realizar, assim como faz o enunciado, uma junção entre o significado e o significante quando apontado para um referente (objeto, *res*), mas se há uma distância entre o significado e o significante e destes com a coisa em si (veremos depois o porquê dessa distância entre o signo e a coisa em si), não podemos, ao utilizar as palavras, expressar realmente aquela coisa em si. Na verdade, o que fazemos é somente indicar um outro signo, ou talvez, uma realidade incompleta.

Portanto, Agostinho realiza uma adaptação do esquema estóico, reinterpretando a noção da palavra, como uma portadora de sentido, mas incompleto. Assim todas as palavras são signos, já que “com as palavras nada mais fazemos do que chamar a atenção” (Agostinho 1, p. 324). A palavra vira então signo, signo de algo, deixa de ser uma relação de substituição entre palavra e coisa, e torna-se uma relação de *indicação* — um exemplo, talvez insuficiente, mas que serve somente para ilustrar: que a fumaça seja signo de fogo, não quer dizer que ela seja o fogo em si, mas que ela *implica, indica*, o fogo. Portanto, como signo ela deve “apontar”, indicar, algo além dela, o significado não é a mesma coisa que o significante, mesmo quando se tenta juntá-los com a palavra. Na verdade essa tentativa reside nesse caráter de intenção, pois há um abismo entre eles e a coisa em si. Não ocorrendo uma convergência, temos que entender a deficiência das palavras, dos signos, ao tentar indicar algo. E sendo a linguagem um conjunto de signos, a essência das coisas a transcende.

Há, agora, uma dúvida sobre a eficácia da linguagem em continuar a representar o mundo, afinal a linguagem é um sistema de representação do mundo *substituído* por palavras. Será ela ainda capaz de tentar realizar essa substituição, segundo a análise de Agostinho? A resposta, a partir do que foi visto acima, é não. Ao centrar a análise da linguagem na palavra, e ao definir a palavra como signo – e se é signo, este não pode ser a coisa em si, mas deve apontar para algo, alguma outra coisa –, Agostinho mostra a deficiência da linguagem em representar, por meio da substituição, o mundo, a realidade. Surge uma questão: mas eles são signos do quê? Ou melhor, apontam para o quê?

Podemos ver a resposta de Agostinho em *De Magistro*, seguindo o esquema de leitura de Madec. Agostinho tenta nos dar essa resposta de duas formas diferentes: uma é a de que nada se ensina sem os signos e a outra é a de que os signos nada ensinam. Essas duas formas abordam o binômio signo/coisa, mas de formas antagônicas: a primeira é vista pelo ponto de vista da exterioridade e a segunda pelo ponto de vista da interioridade. A primeira gera um fracasso que nos possibilita abordar a segunda.

Não pretendo aqui realizar um resumo do *De Magistro*, pois muitas afirmações

do que são sinais já foram vistas acima; já temos, de certa forma, a caracterização deles. Por isso vou apenas tentar aplicar esses conceitos de signo no texto.

A primeira forma citada acima fracassa, pois Agostinho, ao constatar, junto com seu filho Adeodato, que todas as palavras são nomes e que todos os nomes são signos e que nada pode ser *ensinado* sem utilizar os signos, confere a essas afirmações um caráter demasiadamente forte, mas com certas fragilidades. A partir do capítulo X, §29, Agostinho começa a questionar se a afirmação é realmente verdadeira e não contém nenhuma falha. Até agora o que ficara acordado entre eles, além das duas afirmações acima, era que: existem signos que podem dar os seus significados — §§22-28; e que o conhecimento das coisas é preferível ao conhecimento dos signos — §§27-28.

Mas já no parágrafo 29 Agostinho pergunta a Adeodato se existe algo que podemos mostrar sem os sinais. A resposta de Adeodato é a de que nada se pode mostrar sem signos a não ser o próprio falar e o ensinar; mas Agostinho pergunta: “mas não te parece que falar é uma coisa e ensinar é outra?” (Agostinho 1, p. 347).

Ora, se o que falamos não é a coisa em si, mas somente uma significação da coisa, ou seja, não é a essência, a verdade, da coisa, mas algo que aponta para ela, isso significa que não a conhecemos e, portanto, não podemos ensiná-la, pois como diz Agostinho: “uma coisa é ensinar e outra é utilizar os sinais (significar)” (Agostinho 1, p. 347). No §33 Agostinho já nos diz que não há nada que os sinais nos digam se não os conhecermos anteriormente: “se me for apresentado um sinal e eu me encontrar na condição de não saber de que coisa é sinal, este nada poderá ensinar-me; se, ao contrário, já sei de que é sinal, que aprendo por meio dele?” (Agostinho 1, p. 347). É o caso da *saraballa*, a qual eu nunca poderia chegar a conhecer se já não tivesse um conhecimento “geral” dela, de coisas que a formam; por exemplo, eu não chegaria a conhecê-la ao alguém pronunciar, escrever ou apontar também, o signo dela. Pois todas essas formas são somente indicações e não a coisa em si. Aprendemos o valor da palavra, o seu significado, pela coisa significada, e não o inverso; ou seja, para saber que algo é um signo, deve-se saber anteriormente que há alguma coisa significada, e é esse conhecimento que nos informa que há signos e não o conhecimento dos signos que nos informa a coisa significada. Logo, a função da palavra, como signo, é a de nos estimular (admoestar) a procurar, já que aponta para outra coisa, a conhecer as coisas.

Mas onde então devemos ir procurar o conhecimento das coisas? Agostinho já esgotou a possibilidade de aprender, conhecer, por meio do exterior. O exterior tem um caráter de duplicidade que torna impossível tentar

conhecer por meio dele; nele eu somente posso representar as coisas. Logo, é impossível realizar um movimento de conhecimento do sensível ao inteligível, não é possível realizar esse movimento ascendente à verdade (conforme pensava Platão em relação ao movimento do “ato de conhecer”, que deveria ir do homem para a Verdade); deve ser um movimento descendente, de Deus para nós. Esse esgotamento da exterioridade me leva à interioridade, assim a análise voltada para o exterior é apoiada sobre os equívocos da primeira.

Como Madec aponta, o elemento de transição no *De Magistro* da exterioridade para a interioridade é o da história dos três jovens judeus no fogo. Nessa história, três jovens (Sidrac, Misac e Abdênago) são condenados a queimarem em uma fornalha, pois se recusaram a adorar a estátua de ouro de Nabucodonosor; mas, mesmo diante da força da fornalha, nada acontece aos jovens. O que podemos compreender aqui é que eles se salvaram pois se recusaram a adorar *um signo*, para adorar, por meio da fé, o verdadeiro Deus. Vemos que é por meio da fé, e não de um signo, que eles chegam a conhecer Deus. Por isso Agostinho cita Isaías 7, 9: “se não credes, não entenderéis”.

A fé, o ato de crer, é fundamental para podermos chegar a conhecer algo. E, de novo, onde devemos buscar o conhecimento? Onde reside essa fé senão em nós mesmos? E a quem essa fé é direcionada?

Assim, tudo o que compreendemos, nós consultamos não pela palavra que ressoa no exterior, mas pela Verdade, que reside no interior do Espírito: “mas a verdade que dentro de nós preside à própria mente, incitados talvez pelas palavras a consultá-las. Quem é consultado ensina verdadeiramente, e este é Cristo, que habita, como foi dito, no homem interior” (São Paulo, Ef. 3, 16, 17). Cristo é assim o mediador entre o sensível e o inteligível, na verdade Cristo é o próprio significado. Portanto, o mestre não é aquele que nos fala e tem a presunção de nos ensinar algo, o verdadeiro mestre é a Verdade eterna, é Cristo, que é comum a todos, presente a todos e que nos instrui da mesma maneira, tornando possível com que possamos concordar, alcançar um consenso, quanto às coisas. Pois se cada homem tivesse a capacidade de criar por si as idéias, seria impossível haver comunicação e alguma ciência.

E se existem homens que acreditam que aprendem com essas palavras, podemos ver o caráter de conhecimento da fé, mas de uma fé puramente humana. Wijdeveld nos dá um exemplo bastante esclarecedor: as crianças não *sabem* que seus pais são realmente seus; mas essa fé (*croynance*) é fundamental para a vida familiar e social:

Les enfants ne “*savent*” pas que leurs parents sont vraiment les leurs; car on ne croit en son père que sur l'autorité de sa mère, et on ne croit en sa mère que sur l'autorité des serviteurs et des nourrices; cependant cette croynance est le

fondement indispensable de la vie familiale et sociale (Wijdeveld 9, p. 485)

Mas há também a fé no supranatural, como nos livros revelados em que Agostinho se apóia, por isso não há uma diferença entre o conhecimento e as citações bíblicas, elas são também uma forma de conhecimento. E o propósito dessa fé é o da *vita beata*, é a vida perfeita, do cristão perfeito, que o leva junto a Deus; e é nela que a alma encontra sua purificação e se faz disposta a receber o ensinamento e a iluminação de Cristo, é uma fé “vivifiée par la charité une adhésion totale qui soumet à l’autorité divine l’intelligence et la vie tout entière” (Wijdeveld 9, p. 485).

Gostaria de deixar aqui um outro porém sobre a utilização da Bíblia: pois é ela que vai nos admoestar a compreender a verdade, já que contém um caráter essencialmente verdadeiro. Ela é em si verdadeira, por isso eu devo me empenhar a compreendê-la; mas por ser ao mesmo tempo verdadeira e signo, já que a encontramos em nossas palavras, ela nos *aponta* para a verdade; diferentemente das palavras de qualquer pessoa, pois não sabemos se é ou não verdade, na Bíblia sabemos que é verdade, já que ela é transcendente. Por isso não chega a ser um dogmatismo, pois a Escritura é utilizada como admoestadora. Assim, Agostinho não perde em sua obra seu caráter filosófico, pois sendo todo ato cognitivo um movimento do exterior para o interior, uma remissão para o interior, e a linguagem o *meio* que vai realizar essa remissão para aprendermos, vemos que toda verdade é em si transcendente; assim como a Bíblia e a verdade contida nela. O único problema é que essa verdade está para nós obscurecida e cabe a nós, utilizando a nossa *racionalidade*, desmistificá-la. A fé faz com que eu relance a investigação racional e descubra algo mais, mas ela sabe que esse conteúdo é mais profundo e assim ela nos lança cada vez mais à verdade, de forma progressiva. Vemos que o ato de conhecer é completamente ativo, é algo que devemos buscar cada vez mais e sempre, pois há sempre algo a mais para ser conhecido. A fé é um elemento de inquietação, não de pacificação. Fé e razão não são coisas separadas, são diferentes, mas devem andar juntas, “creio tudo o que entendo, mas nem tudo que creio também entendo. Tudo o que compreendo conheço, mas nem tudo que creio conheço” (Agostinho 1, p. 351).

Na verdade este é um dos outros motivos por que chego a discordar de Crosson. Pois ele afirma que Cristo não é o único Mestre do homem, e que Ele só nos ensina as verdades de *scientiam*:

I think, that its argument cannot be summarized adequately by saying that Christ is the only teacher of man. What Christ alone teaches, as the *Retractationes* says, is *scientiam* (Crosson 4, p. 126)

Isso porque ele pensa que se ensinar é demonstrar, manifestar, então o homem é capaz de ensinar, de certo modo, também; mas faz uma ressalva de que esse ensinamento não é importante para a *vida beata*. Não argumento contra isso, pois não tenho leitura suficiente sobre o tema, mas argumento que esse “ensinamento” humano é provavelmente falho devido à sua insuficiência de poder compreender o todo e, portanto, não considero isso como ensinar, já que para realizar tal feito, você deve conhecer a essência, a verdade, daquilo que você pretende ensinar – como podemos nos lembrar, na Bíblia nem mesmo no tempo de Adão ele conseguia *conhecer* tudo o que Deus tinha criado, a não ser o que ele via, o que Deus Lhe apresentava diante de sua vista:

Tendo, pois, o Senhor Deus formado da terra todos os animais dos campos, e todas as aves dos céus, levou-os ao homem, para ver como ele os havia de chamar; e todo o nome que o homem pôs aos animais vivos, esse é o seu verdadeiro nome. (Gênesis 2, 19)

O que argumento é em relação ao fato de que Cristo ensina somente coisas relacionadas à ciência. Pois há um conhecimento muito superior que Cristo ensina, que é a *sabedoria*. Na verdade a ciência é o conhecimento inferior, pois considera as coisas de um ponto de vista temporal e humano. Wijdeveld (Cf. Wijdeveld 9, p. 486) chega até a dizer que tal ciência não chega nem a precisar do ensinamento de Cristo, do Mestre interior para se constituir (confrontando-se diretamente com Crosson); ao contrário, a sabedoria é que vai excluir nossas vicissitudes e vai guiar a alma para a vida beata, sem chegar a excluir a ciência, pois esta é necessária para se chegar àquela, pois vai nos levar pelo caminho das coisas temporais (exteriores) para as da vida eterna (verdades externas de Deus, que achamos em nosso interior). E cabe à *inteligência espiritual* saber distinguir na ciência o objeto direto da verdade divina que o Verbo Divino aponta. Mas ela realiza essa distinção na ciência de forma especulativa, racional.

Esse é o objetivo, o trabalho, da *inteligência humana e da sabedoria*, elas cuidam de todas as verdades eternas, racionais e supranaturais; mas em comparação com a fé, elas são um domínio completamente restrito, pois como diz Agostinho numa frase já citada acima: “non omne quod credo etiam intelligo” ou “non omne quod credo, scio”. Logo, vejo que Cristo não somente ensina coisas que não são somente do âmbito da *scientiam*, mas que essa nossa forma de ensinar, por meio dos signos, e mesmo a nossa ciência – do ponto de vista temporal e humano – são importantes sim para a *vida beata*, pois, como vimos, elas funcionam como estimuladores para uma ciência verdadeira ensinada por Cristo e para assim, conseqüentemente, podermos nos guiar por

ela para a *sabedoria*, por intermédio da *inteligência humana*, que nos guiará para essa vida que nos deixa cada vez mais próximos de Deus.

Aquele que consulta o interior para aprender é “le disciple de la Vérité, au-dehors le juge du langage” (Madec 8, p. 70). Isso porque, ao recebermos uma estimulação para conhecer a linguagem, consultamo-la interiormente: devemos aceitar o que for verdade, ou seja, de acordo com o que nos é dito por Cristo, lembrando que essa consulta é um ato racional de fé; e o que não corresponder devemos rejeitar. Quem pode realmente nos ensinar senão o único Mestre que é Cristo que nos *ilumina* com a luz da verdade?

Mas lembremos que todo ato cognoscível é racional. E é somente a partir de nossa fé que Cristo nos iluminará com sua luz para conhecermos as coisas sensíveis; essa luz que é inata, que dá à razão os meios da abstração a partir dos sentidos, que são as sementes dos conhecimentos; e estes vêm de forma intuitiva para toda inteligência humana. Esse é o meio pelo qual conseguimos os primeiros princípios da ciência, e essa luz é uma participação da luz divina das verdades eternas.

O que é revelado para cada pessoa depende da vontade desta de conhecer. Pois todos os seres racionais consultam Deus, afinal todos nós somos estimulados por signos, mas Ele somente irá revelar de acordo com a medida de nossa boa ou má vontade.

Mas como ocorre esse processo de estimulação (admoestação) para o interior?

Aquele que procura conhecer um dos objetos da inteligência ou dos sentidos, ou seja, qualquer forma de conhecimento, opera na interioridade, sem que nada do exterior penetre nesta. O que ocorre é que ao notar (ouvir, ver ou ler) um signo, este estimula o homem a procurar o conhecimento, o estimula a aprender. Se o que foi dito é verdade ou não, cabe somente a Cristo, que é o nosso Mestre Interior, nos ensinar.

Por isso é que não pode existir um inatismo (*innéisme*) na alma. Explico: seguindo o termo, isso implicaria que o significado das coisas estaria presente na alma desde o seu nascimento; mas para isso é necessário que ela tenha contemplado todas as idéias antes mesmo de nascer, e que a sua união com o corpo tenha obscurecido todas essas idéias e que somente com as excitações externas ela possa lembrar dessas que estão obscurecidas. Mas ter o conhecimento das coisas sensíveis não quer dizer ter o conhecimento de todas as coisas. Gilson dá um exemplo: se a visão distingue o preto do branco, isso não ocorre porque ela já tinha essa distinção em si antes da junção com o corpo (Gilson 5, p. 96). Esse conhecimento não é um conhecimento de idéias inatas, mas sim é a luz divina que nos fornecerá, de forma intuitiva, os meios

para nossa razão abstrair por meio dos sentidos. Temos o conhecimento, sim (como vemos no livro X da Trindade), de nós mesmos, da alma, mesmo que esse conhecimento esteja obscurecido e impregnado de falsos conhecimentos que colocamos nela. É por isso, então, que não se pode dizer que há um inatismo na alma, na qual o homem possuiria *todo* o conhecimento, pois é necessário, para conhecermos algo, que a Razão Divina nos ensine. Pois *procurar* – e cabe à alma realizar esse movimento – não é *produzir*, e é por isso que Agostinho diz que a reminiscência não implica uma pré-existência. “Augustin soulignait le caractère contradictoire d’une âme temporelle engendrant de soi des vérités éternelles” (Gilson 5, p. 97).

Na verdade podemos dizer sim que há um inatismo, mas somente no sentido de que em todo conhecimento verdadeiro se encontra em um elemento cuja origem não está nas coisas, nem em nós mesmos, mas em Deus, nessa fonte originária que nos fornece os *meios de estimulação* para chegarmos à verdade eterna.

Então, vemos que a verdade não está na linguagem, nem em nós, já que ela é anterior a nós; não veio também de nosso interior, mas é lá que nós a encontraremos, pois é lá, devido ao seu caráter de unidade, e não de multiplicidade (como o exterior), que ela se encontra. Ela vem de Deus, que nos guia e nos fornece a verdade.

Referências Bibliográficas

1. AGOSTINHO, Santo. “De Magistro” In: *Os Pensadores*. trad. Angelo Ricci. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
2. _____. *A Trindade*. São Paulo: Paulus, 1994.
3. BARATIN, M. “Les origines stoïciennes de la théorie augustinienne du signe”. In: *Revue des Études latines*, 59. 1981.
4. CROSSON, F. “The structure of the De Magistro” In: *Revue des Études Augustiniennes*, 35. 1989.
5. GILSON, É. *Introduction à l’étude de Saint Augustin*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1943.
6. KAHNERT, K. *Entmischung der Zeichen?: Augustin über Sprache*. Amsterdam, Philadelphia: Grüner, 1999.
7. KREUZER, J. “Et ecce est ante nos. Zur Kritik der Sprache bei Augustinus”. In: *Zeit und Zeichen*. München: Fink, 1993.
8. MADEC, G. “Analyse du De Magistro”. In: *Revue des Études Augustiniennes*, 21. 1975.
9. WIJDEVELD, G. *Aurelius Augustinus De Magistro*. Amsterdã: H. J. Paris, 1938.