

AGOSTINHO – TEORIA LINGÜÍSTICA DOS SINAIS

Christoph Horn*

RESUMO – Neste artigo, o autor apresenta a concepção de linguagem de Santo Agostinho, sobretudo nas seguintes obras: *De dialectica*, *De magistro* e nos escritos tardios *De doctrina christiana* e *De trinitate*. É dada especial atenção à teoria agostiniana da linguagem no *De magistro*.

PALAVRAS-CHAVE – Agostinho. Linguagem. *De magistro*. Sinais.

ABSTRACT – In this article the author presents St. Augustine's conception of language philosophy, with special concern for the following works: *De dialectica*, *De Magistro* and the later writings *De doctrina christiana* and *De Trinitate*. The emphasis of the exposition relies on St. Augustine's philosophy of language in *De magistro*.

KEY WORDS – Augustine. Philosophy of language. *De magistro*. Signs.

1 Vida e obra

Sobre as circunstâncias de vida do filósofo da Antiguidade Tardia e Pai da Igreja Agostinho temos, contrariamente ao que é comum, um bom conhecimento. Possuímos uma biografia antiga, da pena de Possídio, que pessoalmente travou conhecimento com Agostinho, e dispomos de uma das mais famosas autobiografias da infância e da juventude, em absoluto: os primeiros livros das *Confessiones*. Agostinho nasceu em 354 d.C., na cidade norte-africana de Tagaste (hoje Souk Ahras, na Argélia). Nos anos 370-373, estudou retórica em Cartago; lá manteve durante 15 anos uma relação com uma jovem mulher, a saber, com a mãe de seu filho Adeodato, a qual permaneceu sem menção. A experiência de formação mais significativa desse período consistiu na leitura do escrito protréptico *Hortensius*, de Cícero, uma hoje perdida exortação à filosofia. Agostinho parece ter sido inspirado por Cícero (106-43 a.C.) a se dedicar a uma busca de visão de mundo. Ela o guiou do maniqueísmo (uma religião dualista da Antiguidade Tardia) ao ceticismo acadêmico, até chegar ao cristianismo eclesiástico, ao qual ele se voltou

* Professor da Universidade de Bonn, Alemanha. Traduzido do alemão por Roberto Hofmeister Pich. Dados do texto original: HORN, Christoph. Augustinus – Zeichentheorie der Sprache. In: BECKERMANN, A. und PERLER, D. (Hrsg.). *Klassiker der Philosophie heute*. Stuttgart: Reclam, 2004, p. 100-120.

VERITAS	Porto Alegre	v. 51	n. 1	Março 2006	p. 5-17
---------	--------------	-------	------	------------	---------

no ano de 386. Ocuparam um papel decisivo nessa “conversão” algumas obras dos neoplatônicos Plotino (em torno de 204-270) e Porfírio (232/233-304); essas assumiram, para Agostinho, uma função de intermediação entre filosofia e cristianismo. Agostinho interrompeu a sua carreira como professor de retórica, a qual o conduziu à corte do imperador, em Milão, e retirou-se em 386 para a quinta de Cassiciaco, no Norte da Itália. De volta a Milão, dedicou-se completamente ao trabalho de autoria de textos filosóficos; tencionava levar uma vida monástica na África (388). Em Tagaste, Agostinho pôde realizar esse ideal monástico, mas somente por um curto período de tempo. Já no ano de 391 – com certeza, não por impulso próprio –, ele foi ordenado sacerdote, e no ano de 395 – igualmente por pressões da sua comunidade – foi proclamado bispo da cidade norte-africana de Hippo Régio. Por meio das suas atividades antimaniqueístas e antidonatistas, Agostinho logo obteve um papel de direção no círculo dos bispos africanos. Com a sua volta contra os donatistas, o bispo de Hipona se dirigia, entre outras coisas, contra a sua percepção dos mesmos de que a validade dos sacramentos eclesiais é dependente da dignidade moral dos seus administradores. Após 410, Agostinho envolveu-se com infundáveis controvérsias com os pelagianos. Esses se contrapunham agudamente à teoria agostiniana da graça e afirmavam que a autonomia moral, utilizada ou bem ou mal, é decisiva para a salvação, por conseguinte, também para a condenação do ser humano por Deus. O conflito entre a Igreja africana, sob a direção do bispo de Hipona, e os pelagianos durou até à morte de Agostinho. Até o final da sua vida, ele trabalhou, além disso, nos grandes escritos *Enarrationes in Psalmos*, *De Trinitate* e *De civitate Dei*; nas *Retractationes*, Agostinho submeteu a sua obra como um todo a uma revisão geral autocrítica. Ele faleceu em agosto de 430, em Hippo Régio, na idade de quase 76 anos, durante o sítio da cidade pelos vândalos.

2 Teoria da linguagem no jovem Agostinho: *De dialectica*

Agostinho dispõe de uma série de observações interessantes e modos de visão originais sobre o fenômeno da linguagem. A sua intenção, contudo, não reside no desenvolvimento de uma filosofia sistemática da linguagem. Ao fundo, encontra-se, antes, a sua pretensão teológica de comprovar a presença de uma realidade divina no nosso falar e pensar. Apesar desse interesse de conhecimento incomum, pode-se atestar a Agostinho que a sua ocupação com filosofia da linguagem alcança, nas diferentes fases biográficas, um nível absolutamente respeitável. Possuímos, primeiramente, um tratado juvenil com o título *De dialectica*, que se ocupa com algumas questões de filosofia da linguagem e de teoria dos sinais, e sabemos que existiu um tratado surgido simultaneamente, *De grammatica*, o qual, porém, já cedo se perdeu.

Um ponto que se destaca por todo o pensamento agostiniano sobre a filosofia da linguagem é a tese de que palavras representam sinais. Parece residir aqui uma inovação digna de nota, diante dos seus predecessores, razão pela qual repetidamente se afirmou que Agostinho é o patrono de uma concepção semiótica (de

teoria dos sinais) da semântica, ou, ainda, da teoria do significado linguístico (cf. Coseriu, 1969; Eco, 1984). Já a obra *De dialectica*, do ano de 386, contém uma definição de palavras como sinais: “Uma palavra é um sinal do que quer que seja” (*verbum est unuscuiusque rei signum*: 5,86). Poucos anos depois da sua redação, no escrito *De magistro*, do ano de 389, Agostinho já se apóia muito claramente nessa definição, quando define palavras (*verba*) como sinais (*signa*) (2,3). Sem dúvida, para entender corretamente a concepção ali contida, tem-se de diferenciar entre duas funções, nas quais palavras podem aparecer como sinais (cf. *De magistro*, 2002). Por um lado, pode-se ter em vista uma função substitucional (nisso pensamos nós contemporâneos, via de regra): palavras designam algo, na medida em que elas, como sinais, estão por esse algo como que ‘a modo de substituição’. Assim a palavra ‘mesa’ designa o objeto mesa, na medida em que ela, como fonema (sinal sonoro) ou como grafema (sinal escrito), está para uma mesa no mundo das coisas físicas. Por outro lado, palavras podem ser tomadas como sinais num sentido ainda mais geral, a saber, constitutivo do conhecimento. Palavras abrem para nós novos conteúdos de saber, na medida em que formam o veículo de uma exposição, de uma narrativa ou de uma argumentação oral ou escrita. Palavras desvelam à ouvinte ou ao leitor algo novo; elas apresentam a ela ou a ele algo até então não-sabido. É esse segundo significado que Agostinho tem em vista com a sua tese do caráter de sinal das palavras, e não uma teoria de semântica. Palavras são sinais, não primariamente em sentido substitucional-semântico, mas sim em sentido constitutivo do conhecimento.

O escrito juvenil agostiniano, *De dialectica*, foi transmitido somente de modo fragmentário; ao que tudo indica, Agostinho jamais o escreveu até o fim. Na forma existente, trata-se mais de de um esboço do que de uma investigação trabalhada. O texto pertence ao programa de manuais (*disciplinarum libri*), com os quais Agostinho queria, imediatamente após a sua conversão, criar uma enciclopédia neoplatônica. O tema do escrito é a técnica apropriada de argumentação filosófica, que desde Platão se caracteriza como “dialética”. Esta é definida de princípio como ‘ciência da boa disputa’ (*bene disputandi scientia*: 1,5). Para uma fundamentação da técnica filosófica de discurso, necessita-se, como Agostinho afirma, de uma investigação da linguagem como meio de entendimento. Por isso mesmo, o primeiro capítulo se ocupa com o caráter de sinal de palavras isoladas, enquanto o segundo capítulo empreende uma divisão das ligações de palavras.

Agostinho, primeiramente, estabelece uma diferença entre palavras que designam o simples (*simplicia*), como, por exemplo, *pluit* (“chove”) e palavras que estão para o complexo (*coniuncta*), como, por exemplo, *loquor* (“eu falo”). O que se quer dizer é que no caso de *pluit* não é condesignado nenhum sujeito agente, enquanto *loquor* está por duas coisas: tanto por um sujeito agente quanto também por uma ação. Ligações de palavras, é disso que trata o segundo capítulo, podem ser proposições completas ou incompletas. Quando se trata de proposições completas, tem-se de fazer uma diferenciação posterior entre proposições categóricas (proposições que afirmam ou negam alguma coisa e, por conseguinte, podem ser verdadeiras ou falsas) e comandos, desejos, pragas, etc. (portanto, proposições

que não são nem verdadeiras nem falsas). No terceiro capítulo, também são discutidas, então, ao lado de proposições categóricas simples, proposições condicionais (proposições se-então), no seu significado para a argumentação filosófica. Do quarto capítulo possuímos apenas o anúncio de reflexões posteriores; de significado destacado para a teoria dos sinais são, porém, os capítulos cinco e seis. Aparece ali a já mencionada definição da palavra como um sinal; nessa definição, estão envolvidos expressamente falante e ouvinte (dito semioticamente: emissor e receptor). Por meio de um sinal lingüístico, o falante aponta uma coisa para o espírito do ouvinte. Um sinal, portanto, é um objeto perceptível que, para além de si mesmo, aponta para outra coisa. Para conseguir um entendimento, tanto o falante quanto o ouvinte têm de entender o caráter de sinal de uma palavra. A propósito, com as coisas designadas não se tem em vista de modo algum somente coisas materiais presentes atualmente, mas sim todos os objetos pensáveis de discurso (portanto, também o que é passado ou futuro, abstrato, ficcional, etc.).

Em seguida, Agostinho diferencia entre a linguagem imediata, falada, e a mediata, escrita. A última ele define como um sistema de sinais para as primeiras, portanto, como com um fundo de sinais para sinais. Ele afirma que a linguagem falada está baseada em determinadas unidades de som (*sonus*); para a palavra, entendida nesse sentido físico-sonoro, ele utiliza a expressão *verbum*. Disso é diferenciado o 'dizível' (*dicibile*) em termos de conteúdo conceitual de um complexo sonoro. (Na pesquisa, discute-se a pergunta o quão próximo do *lekton* estóico se deve fixar o *dicibile* agostiniano). Caso se liguem ambos os aspectos, o valor sonoro e o significado de uma palavra, chega-se, então, à *dictio*. Com essa expressão, quer-se dizer a palavra na unidade do seu aspecto sonoro e relativo ao significado. O seu significado é entendido como a indicação de uma coisa ou de um conteúdo (*res*).

Nos capítulos 7-10, conclusivos do fragmento, Agostinho discute a 'força da palavra' (*vis verbi*), com o que primariamente se tem em vista o seu efeito nos ouvintes ou leitores, incluindo os problemas da sua possível obscuridade (*obscuritas*) e ambigüidade (*ambiguitas*). Aqui, são especialmente interessantes os aspectos introduzidos no capítulo 7, segundo os quais se chega a um efeito no ouvinte. Agostinho os diferencia por meio da sua tríplice distinção: primeiramente, uma palavra pode operar no âmbito de um *verbum*; ela pode desatar em quaisquer ouvintes, já com base no seu mero valor sonoro ou som, desgosto ou aquietação. Em segundo lugar, somente o significado ou o conteúdo objetivo de uma palavra, o *dicibile*, pode produzir um efeito; isso é sempre então o caso quando as ouvintes e os ouvintes se voltam, ao invés da palavra significada, totalmente à *res* significada. Em terceiro lugar, é possível que a atenção do ouvinte se dirija ao mesmo tempo à forma sonora e ao significado: nesse caso, a palavra opera em termos de uma *dictio*. Como ilustra novamente essa diferenciação, Agostinho se interessa, não pela função substitucional ou semântica da linguagem, mas pelo seu efeito constitutivo do conhecimento.

3 A obra principal de filosofia da linguagem: *De magistro*

Após os elementos teóricos e as observações isoladas discutidas assistematicamente a partir da obra *De dialectica*, é no diálogo densamente argumentado *De magistro* que Agostinho procura apresentar a sua teoria da linguagem numa forma coerente. O escrito segue na distância de somente três anos o tratado de dialética e está muito próximo à intenção desse. A pergunta de partida reza assim: o que queremos causar através da fala? De acordo com a primeira tese do diálogo, todo falar persegue a intenção de ensinar (*docere*) ou, porém, de aprender (*discere*), isto é, ou bem transmitir saber ou produzir saber (1,1). De acordo com a forma externa, *De magistro* é um diálogo que Agostinho conduz com o seu filho Adeodato, falecido muito cedo, que é apresentado aqui como um jovem brilhantemente talentoso. De início, a atenção dos parceiros de diálogo se volta para a tese de que todas as palavras poderiam ser entendidas como sinais (2,3). Se todas as palavras são sinais para algo, nesse caso aquilo que é designado por elas sempre tem de poder ser indicado. Agostinho problematiza essa visão, na medida em que põe a pergunta a Adeodato para o quê conjunções, pronomes negativos ou preposições – expressões como ‘se’, ‘nada’ ou ‘de’¹ – poderiam ser sinais. A resposta de Adeodato se mostra defeituosa apenas; de fato, com a interpretação de ‘se’ como uma expressão para dúvida do espírito ele parece alcançar algo verdadeiro, mas no caso de ‘nada’ e de ‘de’ não se apresentam quaisquer soluções satisfatórias comparáveis. Nessa passagem, mostra-se que a intenção de Agostinho não pode ter consistido em dizer que palavras são como que nomes de coisas e, por isso, devem ser entendidas, em geral, segundo o modelo dos substantivos ‘mesa’, ‘cadeira’ e ‘pão’, como assume aquela crítica famosa que Ludwig Wittgenstein apresentou, em duas passagens dos seus escritos (*Philosophische Untersuchungen* §§ 1-5,32; *Braunes Buch*, p. 117). Wittgenstein se apóia na seguinte passagem das *Confessiones*: “Se os adultos nomeassem algum objeto e, ao fazê-lo, se voltassem para ele, eu perceberia isto e compreenderia que o objeto fora designado pelos sons que eles pronunciavam, pois eles queriam indicá-lo. Mas deduzi isto dos seus gestos, a linguagem natural de todos os povos, e da linguagem que, por meio da mímica e dos jogos com os olhos, por meio dos movimentos dos membros e do som da voz, indica as sensações da alma, quando esta deseja algo, ou se detém, ou recusa ou foge. Assim, aprendi pouco a pouco a compreender quais coisas eram designadas pelas palavras que eu ouvia pronunciar repetidamente nos seus lugares determinados em frases diferentes. E quando habituara minha boca a esses signos, dava expressão aos meus desejos”² (*Confessiones* I,8; citado segundo a tradução de Wittgenstein, a partir das *Investigações filosóficas*).

¹ Cf., no original, “falls”, “nichts” e “aus”. N. do T.

² Tradução feita diretamente da versão alemã do texto latino traduzido, primeiramente, por Wittgenstein. A presente tradução foi cotejada com a tradução para o português feita por José Carlos Bruni, cf. Ludwig WITTGENSTEIN, *Investigações filosóficas*, 5. ed. Coleção Os Pensadores, tradução de José Carlos Bruni. São Paulo: Nova Cultural, 1991, p. 9.

A discussão de Wittgenstein com Agostinho poderia ter sido motivada pelo fato de que a sua própria concepção inicial de linguagem, no *Tractatus*, foi influenciada pelas *Confessiones* (cf. Spiegelberg 1979). O jovem Wittgenstein parece ter admitido que Agostinho quer afirmar que teríamos acesso a um mundo dado independentemente da linguagem, ao qual poderíamos fazer referência primariamente através de sinais e secundariamente através do falar. Nisso, nós nomeamos os objetos (ou os estados de coisas), na medida em que prendemos neles como que etiquetas lingüísticas. Sem dúvida, com respeito ao *De magistro*, o abandono posterior dessa teoria por parte de Wittgenstein se comprova menos como juízo qualificado sobre Agostinho do que, pois, uma virada contra a sua própria concepção inicial. Por um lado, deve ser mantido que também a rudimentar teoria da linguagem das *Confessiones* se remete à idéia de que o espírito humano (*mens*) apreende as suas intuições, através da intervenção do Deus que ilumina. Por outro lado, a passagem citada contém uma recusa fundamental à idéia de que é através dos pais que a aquisição da linguagem pelas crianças pode ser explicada. A idéia tardia de Wittgenstein de uma práxis lingüística partilhada do ‘adestramento’ não possui de fato nenhuma base nas *Confessiones*, mas muito menos aquela teoria contra a qual Wittgenstein se põe criticamente.

Como prova o diálogo *De magistro*, é impossível Agostinho ter acreditado que palavras representam etiquetas que foram coladas nos objetos (por conseguinte, nos estados de coisas). Ele dirige, sim, justamente dúvidas contra a concepção de que cada palavra possui um significado em termos de um objeto de referência indicável. Quando ele, contudo, entende palavras isoladas, não num primeiro momento proposições, como unidades portadoras de significado, nesse caso ele tem de querer dizer com isso que cada palavra possui uma *dictio* não-objetual (Burnyeat 1987). No *De magistro*, exige-se, a partir daí, que Adeodato, ao invés de indicar para *ex* apenas o sinônimo *de*,³ deve apontar para a coisa designada ela mesma. Mas, como se pode fazer isso? Aparentemente, não podemos fazer mais do que dar, para palavras não-entendidas, sinônimos ou perífrases. Não há nada, portanto, que poderia ser mostrado ou introduzido sem sinais? Agostinho, de fato, é da opinião de que jamais dispomos das coisas independentemente das palavras que as indicam. Para tornar isso plausível, afirma que o conceito de sinal tem também de incluir gestos e, como um todo, a linguagem do corpo. Temos de nos voltar para algum dos domínios de sinais denominados, quando queremos apontar para algo. Com isso fica claro que um mostrar sem sinais é impossível (3,6). Também os exemplos de ir, comer, beber, etc., postos em consideração, não formam, a partir daqui, quaisquer exceções convincentes. Assumindo-se que alguém perguntou o que significa *ambulare* (‘sair para caminhar’), e o que foi perguntado, a partir disso, saiu a caminhar em torno da sala, nesse caso o que pergunta dificilmente poderia entender isso como a informação solicitada, mas antes como a recusa de uma resposta.

³ Ambas as preposições latinas “e, ex” e “de”, que regem o caso ablativo, podem significar “de”, “a partir de”. N. do T.

No restante do decurso do diálogo, o problema da explicabilidade de verbos, através de ações, é posposto por Agostinho. A investigação se dirige agora à circunstância de que sinais não se relacionam de modo nenhum sempre com objetos, mas, por vezes, com outros sinais. Em outras palavras, aos *significabilia* pertencem também os próprios sinais. Segundo o conteúdo, já existe em Agostinho a diferenciação entre linguagem objeto e metalinguagem. Nesse caso, por exemplo, sinais de escrita devem estar para palavras faladas, as quais, por sua vez, são sinais. Ademais, pode-se, por exemplo, designar com a palavra *verbum* a palavra *nomen*, com esta a palavra *flumen*, e somente esta significa algo visível, um rio. Muitos sinais, como, por exemplo, *signum*, *verbum* ou *nomen*, chegam a inserir a si mesmos no âmbito de sua designação. Outras palavras devem referir-se mutuamente umas às outras, caso em que, na maioria das vezes, uma possui o significado mais amplo e a outra o significado mais estreito. Um caso interessante de mútua designação se encontra na relação das palavras *verbum* (palavra) e *nomen* (substantivo): por um lado, cada substantivo é uma palavra, por outro, porém, também toda palavra é um substantivo. Agostinho explana a segunda parte dessa afirmação, que resulta implausível, de tal modo que cada palavra se deixa substantivar, como, por exemplo, na proposição “‘se’, nesse lugar, fica melhor do que ‘porque’” (5,16). Uma vez que, para o Pai da Igreja, em latim não se encontra à disposição nenhum artigo, ele consegue fazer a dedução da possibilidade de substantivação apenas circunstancialmente. Ela leva, porém, a uma observação digna de nota: as palavras *verbum* e *nomen* se estendem, com efeito, à mesma abrangência de objetos, a saber, a todas as palavras; contudo, elas designam esta quantidade idêntica de maneira diferente. Aqui, portanto, Agostinho se depara com a diferenciação de extensão e de intensão de significados de palavras. Como exemplo para uma equivalência, tanto extensional quanto intensional, ele introduz a palavra latina *nomen* e o grego *onoma* (6,18).

A diferenciação de Agostinho entre metalinguagem e linguagem objeto se torna claramente apreensível no exemplo da proposição: “Diga-me se [um] homem é um homem” (8,24). Caso se entenda aqui sob a expressão ‘homem’ na primeira posição a palavra “homem”, nesse caso a resposta tem de se dar negativamente, uma vez que uma palavra naturalmente não é nenhum homem. Caso aqui se entenda, porém, um animal racional, então uma resposta afirmativa é verdadeira. A diferenciação é introduzida, aqui, com a finalidade de destacar que o primeiro entendimento, metalingüístico, está longe de nós. A orientação primária da linguagem é a sua referência objetual. Agostinho indica esse caráter próprio do falar como a *regula loquendi* (8,24), como a regra fundamental do falar. Ela é dada ao espírito conjuntamente através da lei da razão (*lex rationis*: 8,23). Quando em absoluto entre o falante e o ouvinte dá-se um entendimento, nesse caso é somente pelo fato de que ambos se fixam – sem refletir sobre isso expressamente – na regra de que palavras e outros sinais se remetem a conteúdos. Dito de outra maneira: as coisas designadas e o seu conhecimento possuem uma primazia diante das palavras como meros sinais para elas. As palavras estão meramente a serviço do conteúdo indicado através delas.

Com isso, o tema do diálogo retorna dos sinais para o designar. É possível introduzir algum objeto sem sinais? O exemplo de *ambulare* – que aparentemente pode ser introduzido pelo ato de caminhar em volta – mostrou-se dificilmente convincente. Há, contudo, assim prossegue Agostinho, um exemplo correto para um entendimento desprovido sinais: a própria *regula loquendi*, conhecida intuitivamente. Quando falo, não preciso primeiramente adicionar que eu gostaria de indicar algo. Com isso, chega-se a uma mudança radical na argumentação perseguida por Agostinho: enquanto até aqui ela interveio em favor da concepção de que somente sinais permitiam a indicação do designado, agora, pois, defende a convicção oposta de que o objeto de apreensão primária é o designado, não o sinal (10,32). De acordo com essa virada surpreendente, palavras nem sequer operam como meios para a abertura de conteúdos; elas não são em absoluto aptas a produzir um conhecimento daquilo que é designado. Todo aprender e todo conhecimento se dá, assim reza a tese principal do diálogo *De magistro*, agora desdobrada, sem as palavras. Muito pelo contrário, são os objetos que ensinam as palavras. Supondo-se que a palavra ‘cabeça’ me fosse desconhecida, palavra essa que alguém utiliza numa conversa; nesse caso, aprendo a palavra pelo fato de que apreendo qual objeto conhecido por mim ela designa. A palavra ‘cabeça’ só pode então ser introduzida como designação, quando a parte do corpo intencionada me é conhecida; posso apreender o objeto intencionado através de uma palavra tão pouco quanto as palavras, para mim, podem abrir o fato da sua função de designação.

Não conhecemos nem aprendemos nada através de sinais, mas somos já sempre postos em conhecimento sobre possíveis conteúdos de aprendizado. Afinal, para entender os objetos de referência de sinais lingüísticos, os conteúdos já têm de ser conhecidos por mim, antes dos sinais. Em determinados casos, assim argumenta Agostinho, o ouvinte não pode sequer identificar palavras de uma língua estranha como sinais portadores de significado. Em si, palavras não ensinam nada além do seu som. Mesmo que o ouvinte saiba que, junto aos sons desconhecidos, trata-se de palavras, a partir de uma indicação, como, por exemplo, um apontamento com o dedo não se depreende, porém, nada de explícito sobre aquilo com o que a palavra se relaciona. Dito de outro modo: nem sinais lingüísticos nem gestos podem explicar em razão do que um ouvinte está em condições de entender um objeto indicado, sobretudo quando palavras podem também ser ambíguas. Antes, pelo contrário, a coisa designada já tem de ser conhecida, caso deva haver a possibilidade de prová-la com um sinal. Em verdade, Agostinho admite que há conhecimentos que não se podem produzir a não ser através de sinais: por exemplo, sobre os acontecimentos em torno dos jovens na fomalha não se pode saber a não ser através da narrativa no livro bíblico de *Daniel*. Contudo, a condição para todo entendimento de sinais lingüísticos é que o leitor já saiba anteriormente o que são ‘jovens’ ou ‘fornalhas’ (11,37).

Nesse momento, a tese de partida do diálogo é refutada. Palavras são, com efeito, sinais, mas elas não possuem nenhuma força constitutiva de conhecimento. Antes, sua função consiste unicamente em ‘lembrar’ ou ‘admoestar’ (*admonere*).

Com isso, Agostinho alcançou um ponto ao qual chega com especial prazer nos seus escritos iniciais e intermediários: o exterior é meramente apto a nos chamar algo à consciência, enquanto a verdade ensina ‘no interior’ do ser humano (cf. *foris admonet, intus docet: De libero arbitrio* II,14,38). Isso em nada muda o fato de que palavras, para Agostinho, têm uma utilidade significativa; somente é o caso que essa não consiste numa fundação do conhecimento, tal como se pode ver no diferir de palavra e coisa. Afinal, um falante pode, com suas palavras, equivocar-se sobre a realidade de quatro maneiras: primeiramente, no caso de uma mentira; em segundo lugar, num erro; em terceiro lugar, na reprodução sem entendimento de um conteúdo; em quarto lugar, numa confusão de palavras. Fôssemos nós instruídos nas palavras, ao invés de conhecer os próprios estados de coisas, nesse caso não poderíamos em absoluto notar tal engano de conteúdo das palavras (14,46). A intenção com a qual essa teoria é apresentada é a comprovação de que, através da nossa experiência ou através dos mestres humanos, não aprendemos nada, mas exclusivamente através de Cristo como o ‘mestre interior’ ou através da ‘luz interior’ (11,38). Somente o mestre interior intermedeia os conteúdos sensíveis e os espirituais, aos quais os mestres humanos podem meramente chamar atenção por meio do seu uso de sinais.

Considerando-a em termos de história da filosofia, a concepção agostiniana de um mestre interior, ao qual temos de dever um conhecimento imediato de todos os conteúdos de conhecimento a serem indicados através de palavras, apóia-se essencialmente num argumento aporético, que se poderia caracterizar como o ‘dilema do aprendizado baseado na palavra’: quem tenta apreender algo na base de palavras tem ou bem de já saber com o que as palavras se relacionam, e desse modo é mostrado que ele não pode tê-lo aprendido somente através delas, ou, porém, é tal que não sabe com o que as palavras se relacionam. Nesse último caso, ele também não pode aprendê-lo através delas. Essa aporia parece ser tirada do ceticismo pirrônico, em que Plotino ou Porfírio devem ser considerados os intermediadores para o Pai da Igreja. Sexto Empírico diz, no seu *Compêndio (Pyrrhoneion hypotyposesis* III,267s.): “[Contudo, também através da linguagem nada pode ser ensinado]. Ou bem, a saber, esta significa algo, ou ela não significa nada. Se ela não significa nada, então ela também não ensina nada. Se ela, porém, significa alguma coisa, então ela o faz ou bem por natureza [*physei*] ou através de imposição [*thesei*]. Por natureza, ela não tem nenhum significado, porque não é o caso que todos entendem todas [as palavras], quando as ouvem, por exemplo, os gregos não [entendem] os bárbaros, e os bárbaros não [entendem] os gregos. Se, porém, a linguagem tem significado através de imposição, nesse caso fica claro que aqueles que de fato conheceram anteriormente as coisas com as quais as palavras se relacionam apreenderão essas coisas – não porque aprenderam a partir de palavras o que não sabiam, mas porque se lembram novamente e refrescam novamente o que já sabiam. Aqueles, porém, que precisam de instrução nas coisas não-sabidas e que não conhecem as coisas com as quais as palavras se relacionam, esses não apreenderão nada”.⁴

⁴ Traduzido a partir da versão para o alemão de Malte Hossenfelder, ela mesma ligeiramente modificada pelo autor Christoph Horn. N. do T.

Como mostra o texto, já Sexto Empírico chama a atenção para o fato de que, através da linguagem, não se pode aprender nada, mas, quando muito, podem ativar-se os conhecimentos já existentes; afinal, palavras significam algo somente para aquele que já conhece os seus objetos de referência. As palavras, por conseguinte, não têm nenhum caráter natural, mas sim convencional (antítese *physei-thesei*).

A aceitação por Agostinho dessa figura de argumentação cética significa, no resultado, uma forte desvalorização do valor cognitivo dos sinais lingüísticos. Essa tendência já se sobressai na obra *De dialectica*, em que o procedimento etimológico é abandonado, tal como se o conhece do diálogo *Crátilo*, de Platão, e em especial a partir dos estóicos. As palavras de si mesmas nada dão a entender. O ponto central da obra *De magistro* se encontra, contudo, noutro lugar; ele consiste na tese de que, não os sistemas de sinais, mas somente os conteúdos intermediados 'no interior' são de significado cognitivo. Agostinho, portanto, combina um convencionalismo filosófico-lingüístico, que acentua o caráter de imposição de sinais lingüísticos, com uma concepção neoplatônica do acesso imediato aos objetos inteligíveis.

4 A concepção tardia da linguagem: *De doctrina christiana e De trinitate*

Com a mesma tendência são tratados novamente problemas de teoria de significação na hermenêutica de Agostinho, *De doctrina christiana* (*Da doutrina cristã*, obra escrita em torno de 396; o Livro IV, em torno de 426). Aqui, Agostinho se dirige novamente, na doutrina dos dois domínios objetivos de formação, à idéia da insuficiência das palavras. Por um lado, existem as ciências inventadas pelos seres humanos e, por outro, as ciências que investigam os fatos objetivos ou que devem ser estabelecidos por Deus mesmo (II,19,29). Nas primeiras, trata-se de sistemas convencionais de sinais; Agostinho denuncia determinadas formas vazias, sem utilidade e questionáveis de superstição, aceita, porém, que também há disciplinas convencionais úteis. Com as outras, quer-se dizer ou disciplinas que relatam, como a ciência da história, sobre fatos passados, ou, então, ciências que têm por objeto verdades de razão independentes da experiência (II,27,41 e 31,48).

Como um todo, porém, Agostinho avalia a utilidade dos sinais lingüísticos de modo mais favorável do que em *De magistro*. Essa tendência modificada explica-se pelo fato de que, agora, o valor da revelação bíblica deve ser acentuado. Agostinho acentua expressamente o valor relativo das palavras no aprendizado. Ele diferencia de novo entre objetos (*res*), na medida em que não têm quaisquer funções de significação, e a função de significação que pode ser exercida pelos objetos. Agostinho diferencia entre sinais que entendemos com base em contextos naturais de costume – tal como quando nós, por exemplo, concluimos pela fumaça o fogo, ou a partir de rastros de um determinado animal –

e sinais que são escolhidos conscientemente pelos seres humanos. Os primeiros ele chama de 'naturais', os segundos de sinais 'dados' (*signa naturalia – signa data*: II,1,2). Dados conscientemente pelos seres humanos, *signa data* possuem um caráter convencional; a diferenciação das línguas humanas repousa em diferenças nas convenções respectivas (*instituta hominum*: II,25,38). Com efeito, Agostinho está convencido de que a revelação bíblica repousa numa linguagem original não-convencional; contudo, ele considera essa linguagem original, sob remissão à narrativa da construção da torre de Babel, como irremediavelmente perdida; a perda da linguagem original é uma consequência do pecado original. A partir disso, a revelação tem de ser intermediada aos diferentes povos na sua língua.

Para questões de interpretação escriturística, servem tanto a indicação dos *signa ignota* e *signa ambigua* quanto a diferenciação entre *signa propria* e *signa translata*. Sinais 'desconhecidos' ou 'ambíguos' apontam para o fato de que Deus pede um esforço ao intérprete da Bíblia; a diferenciação de sinais próprios e impróprios, isto é, imagéticos, mostra além do mais que o exegeta tem de adquirir conhecimentos de linguagem e da natureza. Nisso encontra-se novamente a idéia agostiniana original de formação, pelo menos em grande parte: a interpretação da Escritura requer esforço e formação. Agostinho, tal como aqui se torna reconhecível, continua agarrado à sua idéia inicial de formação, que atribuía ao cultivo intelectual um valor elevado para o 'ascenso' filosófico-religioso ao mundo superior: como se mostra, pois, a própria Bíblia coloca reivindicações elevadas à formação mundana dos seus intérpretes. Também o papel da dialética filosófica na exegese é explicitamente reconhecido (II,31,48s). Por outro lado, deve novamente ser Cristo, como a palavra interior, aquele que conduz o ser humano da 'servidão', por parte do sinal, para a própria verdade.

Até aqui, pode-se atestar a Agostinho, em termos de filosofia da linguagem, uma posição sofrivelmente coerente. No seu escrito tardio *De trinitate*, ele parece, contudo, realizar uma certa mudança de posição. Ele caracteriza agora o conteúdo daquilo que o 'mestre interior' intermedeia como uma 'palavra interior' ou a 'palavra mais íntima' (*verbum interius* ou *verbum intimum*), ou também como 'palavra do espírito' (*verbum mentis*). Uma mudança de posição, ao menos um deslocamento de acento, parece se salientar aqui, na medida em que Agostinho descreveu os objetos interiores de ensino até aqui como pensamentos ou conteúdos inteligíveis, não como fenômenos lingüísticos. Agora, em contraposição, fala-se de uma 'linguagem do coração' (*locutio cordis* XV,10,18). Talvez não resida aqui, em absoluto, qualquer necessidade de explicação; afinal, conteúdos inteligíveis, segundo a concepção neoplatônica, não são pré-proposicionais, mas constituídos plenamente em forma proposicional. Segundo Agostinho, aquele pensamento que ele caracteriza como *verbum mentis* representa um desdobramento temporal-discursivo de uma apreensão espontânea e intuitiva. O conhecimento imediato-intuitivo ele chama de *notitia*, e a potência na qual ele aconte-

ce recebe a designação *memoria*. Diante disso, ele caracteriza o desdobramento gradual, temporal-discursivo do pensamento, como *cogitatio*, e a potência correspondente como *intelligentia*. A *cogitatio*, portanto, pode ser tratada como um fenômeno lingüístico, porque ela tem em comum com a linguagem a estrutura discursivo-predicativa. A linguagem está no pensamento interior como que pré-formada, antes que seja exteriorizada oralmente ou por escrito. Segundo Agostinho, trata-se, nessa 'linguagem do espírito', de um fenômeno partilhado por todos os seres humanos e que deve ser idêntico em todos; a linguagem do espírito está na base de todas as linguagens faladas, porém, não coincide com nenhuma delas (XV,11,20). Antes, as linguagens particulares nada são senão formações convencionais daquilo que é pré-formado nessa linguagem espiritual. A linguagem do espírito deve ser incomunicável e isenta de erro; não se toma conhecimento dela sucessivamente como no processo auditivo acústico ou no processo óptico de leitura, mas é apreendida intuitivamente e imediatamente. Agostinho a põe em conexão com aquela linguagem original que deve ter caído vítima da confusão lingüística após a construção da torre de Babel.

Com a sua teoria da palavra interior, Agostinho antecipa manifestamente o problema da linguagem mental, tal como ele é conhecido desde a Idade Média (bem como a partir da filosofia da linguagem atual), entre outros, por exemplo, por Anselmo de Cantuária, Alberto Magno, Tomás de Aquino e, especialmente, porém, por Guilherme de Ockham. Na filosofia da atualidade, foi em especial Jerry A. Fodor quem, na obra *The language of thought* (1978), retomou a tradição fundada por Agostinho e se remeteu até mesmo expressamente ao Pai da Igreja da Antiguidade Tardia.

Referências

1 Textos

Augustini opera. In: Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum (CSEL). Wien 1887s.

Aurelii Augustini opera. In: Corpus Christianorum, series Latina (CCL). Turnhout 1954s.

Corpus Augustinianum Gissense. Hrsg. von Cornelius Mayer (CAG). Basel/Stuttgart 1995 (CD-ROM).

De magistro / Über den Lehrer. Lat./dt. Übers. und hrsg. von Burkhard Mojsisch. Stuttgart, 1998.

De magistro / Der Lehrer. Zweispr. Ausg. Eingel., komm. und übers. von Therese Fuhrer, unter Mitarb. von Peter Schulthess und Rudolf Rohrbach, Paderborn 2002.

Die christliche Bildung (De doctrina christiana). Übers., Anm. und Nachwort von Karla Pollmann. Stuttgart 2002.

De trinitate – Über die Dreieinigkeit. Übers. und eingel. von Michael Schmaus. 2 Bde. München 1936.

De trinitate (Bücher VIII-XI, XIV-XV, Anhang: Buch V). Neu übers. und hrsg. von Johann Kreuzer. Hamburg 2001.

2 Introduções e exposições gerais

Brown, Peter: Augustinus von Hippo. Eine Biographie. 2. ed. Frankfurt a. M. 1982 (*Augustine of Hippo*, Berkeley 1967).

Flasch, Kurt: Augustin. Einführung in sein Denken. 2. ed. Stuttgart 1994.

Geerlings, Wilhelm: Augustinus. Freiburg i. Br. 1999.

Horn, Christoph: Augustinus. München 1995.

Kirwan, Christopher: Augustine. London / New York 1989.

Markus, Robert A.: Augustine. A Collection of Critical Essays. New York 1972.

Mayer, Cornelius [u. a.] (Hrsg.): Augustinus-Lexikon. Basel/Stuttgart 1986s.

Rist, John M.: Augustine. Ancient Thought Baptized. Cambridge 1994.

Stump, Eleonore / Kretzmann, Norman (eds.): The Cambridge Companion to Augustine. Cambridge / New York 2001.

3 Bibliografia específica

Ando, Clifford: Augustine on Language. *Revue des études augustiniennes* 40 (1994) p. 45-78.

Brachtendorf, Johannes: Die Struktur des menschlichen Geistes nach Augustinus. Selbstreflexion und Erkenntnis Gottes. In: J. B.: De Trinitate. Hamburg 2000.

Burnyeat, Myles F.: Wittgenstein and Augustine de magistro. *Proceedings of the Aristotelian Society* 61 (1987) p. 1-24.

Coseriu, Eugenio: Die Geschichte der Sprachphilosophie von der Antike bis zur Gegenwart. Eine Übersicht. Tl. 1: Von der Antike bis Leibniz. Tübingen 1969.

Eco, Umberto: Semiotics and the Philosophy of Language. London 1984.

Fodor, Jerry A.: The Language of Thought. Hassocks/Sussex 1978.

Hennigfeld, Jochem: Augustinus. Äußeres Zeichen und inneres Wort. In: J. H.: Geschichte der Sprachphilosophie. Antike und Mittelalter. Berlin / New York 1994 p. 125-167.

Pinborg, Jan: Das Sprachdenken der Stoa und Augustins Dialektik. *Classica et Mediaevalia* 23 (1962) p. 144-177.

Rist, John M.: Augustine. Ancient Thought Baptized. Cambridge / New York 1994.

Spiegelberg, Hans: Augustine in Wittgenstein: A Case Study in Philosophical Stimulation. *Journal of the History of Philosophy* 17 (1979) p. 319-327.

Trautmann, Matthias: Zeichensprache. Zeigen als Symbol der Lehr-Lern-Situation bei Augustinus. Opladen 2000.