

DE MAGISTRO (OU CONTRA WITTGENSTEIN?): SOBRE A POSSIBILIDADE DE UMA FILOSOFIA DA LINGUAGEM EM AGOSTINHO

DE MAGISTRO (OR CONTRA WITTGENSTEIN?): ON THE POSSIBILITY OF A PHILOSOPHY OF LANGUAGE IN AUGUSTINE¹

Rodrigo César Castro Lima²

Resumo: Nas *Investigações Filosóficas*, Wittgenstein conjectura de início sobre um modelo pré-teórico, de inspiração agostiniana, acerca dos modos de compreensão da linguagem; isto é, ele se questiona a respeito de uma noção de compreensão linguística com base em um paradigma cujo grande recurso seria a “ostensividade”. Todavia, essa percepção não parece corroborar com exatidão àquilo que de fato o filósofo de Hipona advoga em sua teoria. Portanto, o objetivo do artigo é o de compreender o que Agostinho entendia como linguagem, incluindo aí o aprendizado linguístico (a assimilação das palavras), e se de fato podemos considerar que ele estabeleceu uma tentativa genuína no sentido de conceber alguma sorte de filosofia nessa seara linguística, portanto, uma filosofia da linguagem.

Palavras-chave: Agostinho. Filosofia da Linguagem. Signo. Antiguidade Tardia. Wittgenstein.

Abstract: In the *Philosophical Investigations*, Wittgenstein initially conjectures about a pre-theoretical model, starting from an Augustinian perspective, regarding the comprehension of language; that is, he asks himself about a notion of linguistic comprehension based on a paradigm in which its best resource would be "ostensivity". However, this perception doesn't seem to exactly corroborate that of which the philosopher of Hippo advocates in his theory. Therefore, the goal of this paper is to understand what Augustine indeed understood as language, including the process of its acquisition (the assimilation of words), and if one can consider whether he established a genuine attempt in the sense of instituting a sort of philosophy regarding this field, the philosophy of language.

Keywords: Augustine. Philosophy of Language. Signs. Late Antiquity. Wittgenstein.

* * *

¹ Agradeço ao professor João Vergílio Cuter (USP) pelas sugestões valiosas em relação a alguns tópicos do texto. Devo mencionar aqui também o professor Anderson Nakano (PUC-SP) cujas indicações foram precisas. Não poderia me esquecer tampouco do professor Luiz Marcos da Silva Filho (PUC-SP) e de seus comentários e observações das mais variadas; sem ele não haveria artigo. E, por último, agradeço também ao professor Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento (PUC-SP/Unicamp), de inestimável auxílio no decorrer da redação do artigo. O professor Carlos Arthur “me livrou” aqui de inúmeros erros.

² Departamento de Filosofia (Pós-Graduando em Filosofia da Linguagem), Universidade de São Paulo, rodrigo_lima@usp.br; <http://orcid.org/0000-0003-4915-6359>.

“Assim, desde o princípio, a Palavra estava com Deus” (Evangelho de S. João 1: 2)

*“Mas então posso sempre e somente falar de algo que me fala de algo diferente, e assim por diante, mas o algo final, o verdadeiro, nunca existe?”
(Umberto Eco, O nome da Rosa)*

O fascínio pela linguagem

Que desde os primórdios da filosofia a linguagem tenha fascinado os filósofos e os pensadores em geral é coisa que não se pode negar; sua própria condição de possibilidade, sua plasticidade para acomodar tanto o verdadeiro quanto o falso, sua aptidão para dizer o que quer que seja, são características que, ao longo dos anos, sempre chamaram a atenção. Não obstante, é mister perguntar o que nos impeliu somente agora, na contemporaneidade, a tomar a linguagem como o foco central de filosofias e esquemas dos mais diversos. Decerto que o novo arcabouço lógico de técnicas de análise das proposições (falamos aqui do cálculo proposicional, do cálculo de predicados e assim por diante) impeliu o homem a novas perspectivas para empreender aquilo que uma vez foi chamado de a “virada linguística”. No entanto, se é de fato apenas agora, na contemporaneidade, que a lógica e a filosofia da linguagem assumem um vigor que inclusive ameaça eclipsar outros campos, não podemos nos esquecer de tentativas similares (quicá as primeiras), que tencionaram responder a dilemas linguísticos similares – e isso muito antes de nomes como Peirce, Frege, Russell ou Wittgenstein. Por esse ângulo, ressaltamos aqui a figura de dois filósofos em especial: Aristóteles com o seu “*De Interpretatione*” na Antiguidade Clássica e, mais especialmente, Agostinho com a sua obra “*De Magistro*” na Antiguidade Tardia.

Já Aristóteles, a sua maneira, fora um precursor dos atuais lógicos, esboçando, inclusive, pensamentos similares ao que podemos observar na contemporaneidade (sua análise a respeito do paradoxo do mentiroso é aqui emblemática). Porém, curiosamente, é Agostinho quem parece primeiramente dedicar-se a compreender a linguagem como sistema, a tentar prover um mecanismo que explique seu funcionamento, chegando a essa via de análise pelo viés de uma genuína inquirição epistemológica de fundamentação metafísica. A famosa citação que Wittgenstein dedica a ele nas suas

“*Investigações Filosóficas*”³ é algo que não nos deixa mentir quanto a isso – ali Santo Agostinho busca explicitar como pode a linguagem referir o mundo, como pode alguém aprender o que significam as coisas. Nesse sentido, tomando Wittgenstein como nosso intérprete, Agostinho parece esboçar com naturalidade aquilo que qualquer um pensa no cotidiano: as palavras da linguagem designam objetos e seus nomes são aprendidos através de uma referência “ostensiva”; lembramo-nos das crianças que aprendem as palavras após os gestos de seus pais, que as indicam objetos para, logo em seguida, pronunciarem seus nomes correspondentes.

A “refutação” de tal paradigma, do que Wittgenstein sugere enquanto o modelo agostiniano da linguagem, seria sacramentada no *magnum opus* do filósofo vienense. Todavia, não nos parece que o exemplo agostiniano citado na obra do austríaco faça jus à teoria do primeiro, pelo contrário. Basta uma mirada mais atenciosa à obra de Agostinho para a compreensão de que este paradigma sugerido por Wittgenstein seria algo que também o Santo de Tagaste refutaria. O austríaco parece se referir ao romano para provar a inadequação de uma sugestão referencialista (“ostensiva”) sobre o funcionamento da linguagem, mas o que ele reprova nas *Investigações Filosóficas*, já o fazia também o pai de Adeodato ainda que por outras razões.

Há quanto a isso, no entanto, uma divisão polêmica (e pouco explorada) entre os comentadores. De um lado, há quem veja o fato de que Wittgenstein se utilize de certas posições a fim de que, ele mesmo, possa desconstruir discursos que sejam contrários à tese que irá postular⁴. Kenny (1974, p.1) inclusive sugere que essa é uma artimanha comum no caso do austríaco: ele faz uso de concepções que não foram defendidas diretamente por seus “adversários” para que possa “alavancar” os próprios argumentos; nesse sentido, devem-se levar as incursões wittgensteinianas na história da filosofia com certa ressalva. Mas, por outro, há comentadores que enxergam nessa aproximação uma grande sutileza argumentativa. Por esse âmbito, não é que Wittgenstein fosse opositor a

³ Cf. §1, §2, §3 e §4 das “*Investigações Filosóficas*”. Importante citar aqui o §1: “*Cum ipsi (maiores homines) appellabant rem aliquam, et cum secundum eam vocem corpus ad aliquid movebant, videbam, et tenebam hoc ab eis vocari rem illam, quod sonabant, cum eam vellent ostendere animi in petendis, habendis, rejiciendis, fugiendisve rebus. Ita verba in variis sententiis locis suis posita, et crebro audita, quarum rerum signa essent, paulatim colligebam, measque jam voluntates, edomito in eis signis ore, per haec enuntiabam. Hoc autem eos velle ex motu corporis aperiebatur: tamquam verbis naturalibus omnium gentium, quae fiunt vultu et nutu oculorum, ceterorumque membrorum actu, et sonitu vocis indicante affectionem.* (Augustine, *Confessions*, I. 8.). These words, it seems to me, give us a particular picture of the essence of human language. It is this: the words in language name objects — sentences are combinations of such names. — In this picture of language we find the roots of the following idea: Every word has a meaning. This meaning is correlated with the word. It is the object for which the word stands”.

⁴ Cf. Kenny, “*Understanding Wittgenstein*”, 1974, pp. 1 – 2 & p. 13, respectivamente.

Agostinho, pelo contrário. É de se considerar que essa “agenda” argumentativa wittgensteiniana fora proposital. Ao delinear um modelo pré-teórico (de cunho agostiniano) a respeito da análise da linguagem, Wittgenstein prepara terreno para assumir os mesmos problemas, ainda que por um ponto de vista completamente diferente⁵. Por esse ângulo, não é que ele critique ou venha a “esmiuçar” a teoria do romano; o que ele realiza de fato é uma averiguação definitiva de uma compreensão linguística meramente “insinuada”, pré-filosófica, dessa “inclinação tendenciosa” que temos em associar a linguagem a objetos ou itens no mundo, por assim dizer, tal como podemos encontrá-la no relato agostiniano. A crítica aqui seria no âmbito mais geral possível, desafiando essa imagem “pré-linguística”, se é que podemos nos expressar assim, acerca do funcionamento da linguagem. Por esse ângulo, embora a citação inicial das “*Investigações Filosóficas*” tenha feito menção a Agostinho⁶ ela valeria adicionalmente para outros filósofos e, curiosamente, também ao próprio Wittgenstein do “*Tractatus Logico-Philosophicus*”.

Assim, partindo dessa percepção, baseando-nos no entendimento de que a teoria defendida por Agostinho não se coadune com aquilo que uma primeira leitura das “*Investigações Filosóficas*” possa eventualmente sugerir, e tomando essa crítica referencialista (“ostensiva”) por base, o objetivo principal deste artigo será o de revelar e o de tentar explicitar no que se consistiu a análise da linguagem encetada por Agostinho. Ademais, iremos inquirir também em como e por qual razão tal reflexão linguística veio à tona, e se, por consequência disto, podemos intitular essa análise agostiniana como uma espécie de “filosofia da linguagem” *avant-la-lettre*.

Como surge o problema da linguagem em Agostinho?

A linguagem é, para Agostinho, uma espécie de problema secundário que, não obstante, é fator central à sua tese do “ser fraturado⁷”. Curiosamente, embora falemos

⁵ Cf. Burnyeat, “*Wittgenstein and Augustine De Magistro*”, 1987, p. 24: “My final suggestion – for obvious reasons it can be no more than a suggestion – is that Wittgenstein probably knew much better than his expositors (...). To leave out God and the Platonic mind for the beginning of the *Philosophical Investigations* was to accept Augustine's problem as his own and to declare that it must now be solved in naturalistic, purely human terms”.

⁶ *Ibid* 3.

⁷ Uma das teses fundamentais em Agostinho é a de que o ser-humano se encontra em estado de inadequação com o *Ser* supremo. Nesse sentido, após sua “queda”, o homem “fraturou” sua identidade; a ruptura com o *Ser* incide, ademais, na aquisição de contradição e conflito. Deus, no caso, é a garantia do conhecimento e da essência – e se não estou “eu” em posse definitiva de minha essência, encontro a

aqui de um problema secundário, isso não quer dizer que signifique um problema de menor dimensão, mas sim uma questão que deriva de um aspecto anterior, fator sobre o qual o Santo de Hipona se debruçou ao longo de toda a sua obra – a “reparação” do estatuto ontológico do ser-humano; de modo que em Agostinho, por conseguinte, o dilema se dá na inadequação de uma ontologia com a linguagem que a refere. Ora, se o ser-humano não guarda nenhuma sorte de adequação com a sua essência e a ordem cosmológica natural, pois que está “fraturado”, então o discurso daquele que se colocou à parte da ordem cosmológica maior está em inadequação com a ordem natural do próprio universo. Esse problema também diz respeito à ausência na filosofia agostiniana do que alguns acadêmicos do ramo lógico chamariam de “harmonia essencial” – a harmonia que deve haver entre ser e dizer⁸. Nessa teoria, o conteúdo expresso pela linguagem guardaria uma sorte de adequação essencial com a estrutura do mundo. Isso se mostra com especial acuidade em Aristóteles⁹. Mantido o princípio lógico da não-contradição, a linguagem guardaria adequação com a estrutura do mundo. Em Aristóteles, não há uma relação problemática de inadequação entre ser e dizer (as próprias categorias aristotélicas não se remetem a uma espécie de predicação; são, antes ainda, categorias de estrutura do mundo):

Se o pensamento tem uma forma essencial, que cabe à lógica investigar, se dessa forma podemos derivar condições que algo deve necessariamente cumprir para constituir-se como objeto de pensamento, se essas condições são, à luz da tese da inteligibilidade do ser, também condições ontológicas de possibilidade do ser, então uma reflexão lógica sobre a forma do pensamento pode fundar conclusões ontológicas acerca da forma essencial do ser. (LOPES DOS SANTOS, 1986, p. 435)

O mundo para Aristóteles não era contraditório, por conseguinte, podia ser refletido com rigor no discurso exclusivamente predicativo. A contradição do juízo seria obra apenas da linguagem, uma vez que o mundo, ele mesmo, seria logicamente construído e constituído. Mudanças, nesse sentido, seriam meramente acidentais, jamais essenciais. Disso se conclui que haveria uma relação intrínseca entre lógica e ontologia. A lógica em Aristóteles não se resume ao domínio da linguagem – óbvio que também rege o discurso, mas não se limita a esta estrutura; a lógica está “imbricada” (por assim

certeza de que estou em processo de ruptura (fratura) interior. Para mais observar da Silva Filho, 2012, “*Desnaturalização da Política n’a Cidade de Deus em Agostinho*”, pp. 53 – 54.

⁸ Cf. Lopes dos Santos, “*A harmonia essencial*”, 1986, pp. 437 – 447.

⁹ Importante assinalar ainda que o mesmo se dá no caso de Wittgenstein, especialmente no “*Tractatus*”.

dizer) na trama anterior do mundo que nos antecede. Em suma, os vários modos de se dizer o mundo são também os vários modos do ser no mundo.

Mas em Agostinho há uma “reviravolta” no que toca a tal análise. Se o ser-humano tem sua natureza fraturada, há um “divórcio” entre o modo de ser e o modo de dizer o mundo – há uma inadequação entre ser e dizer. É em função disso, da inapreensibilidade humana da verdadeira estrutura do mundo (da inapreensão da prosa divina, da própria razão suprema) que o ser-humano necessita do socorro da fé, fator este que transcenderia o conteúdo linguístico de algum modo. Em Agostinho, o recurso à fé, portanto, não é mero expediente piedoso ou artimanha cristã para uma absolvição da alma, senão a única possibilidade de salvação do discurso – é a salvação da condição da própria racionalidade; deve-se crer para compreender, e compreender para crer. Para o filósofo de Tagaste nem mesmo haveria a possibilidade de uma filosofia se a fé não resgatasse o discurso de uma condição primariamente contraditória. Tal como propõe Novaes Filho (2007, p. 112), a razão é negada como “razão decaída, manchada”, apenas a fé representa “o socorro para a restauração” da integralidade da razão. Isso se dá justamente pelo fato de que o ser-humano é o único ser capaz de “fraturar” a própria racionalidade, instaurando assim uma contradição (e inadequação) real, lógica e existencial – eis que ousamos dizer que estamos pela primeira vez na história da filosofia diante de uma contradição real e existencial, via discurso, que não se resume apenas à contradição própria da lógica.

O “ego” agostiniano tem sua origem nesse divórcio “traumático”, nessa espécie de “falta” original. A ruptura do homem com sua razão fundamental de existência requer a fundação da existência em outros fundamentos (epistemológico, lógico-ontológico e moral) que serão para sempre sumamente inadequados. Ao se divorciar do seu fundamento trino, o homem infla o “ego”, resultando daí o “eu” como produto final dessa inadequação – como se o próprio “eu” pudesse desempenhar o papel de “*causa sui*”¹⁰. É por isso que, em última análise, todo o discurso será inadequado e que toda linguagem humana exprimirá contradição. A “órbita” da linguagem termina por discursar sobre coisas falsas, materiais e efêmeras e embora a linguagem seja a condição mais básica de formação da racionalidade, dada a “fratura” do ser, tal estrutura linguística será de pouca serventia – uma vez que se refere, na quase totalidade das ocasiões, às instâncias falsas e inadequadas da vida e da existência como um todo.

¹⁰ Cf. Agostinho, “*De Civita Dei*”, (DCD) XIX, ii.

Como se isto não bastasse, surge daqui um problema ainda maior: ora, se a linguagem é inadequada em última instância, como pode o homem “dar conta” das Sumas Escrituras, dos Evangelhos, enfim, de toda a Bíblia? Como é que a linguagem divina pode se fazer entender ao mais reles mortal na medida em que se tem um claro problema de inadequação no caso da linguagem humana? É para solucionar este dilema, tal como veremos a seguir, que Agostinho precisa realizar uma análise criteriosa que possa distinguir entre signo e significado. Nas Escrituras, apenas os signos possuem a dimensão humana – lidam com o caráter da exterioridade. Na Bíblia, contudo, o que interessa de fato é o significado, aquilo que é interior e que precisa ser “revelado”. O ato de ler as Escrituras incide na penetração de um significado oculto, “acobertado” (escondido) pela exterioridade dos signos. O verdadeiro significado apenas Deus nos pode revelar. Quanto a este curioso aspecto da filosofia de Agostinho, tal como nos sugere Todorov:

As palavras [signos] não designam diretamente as coisas; elas apenas as exprimem. O que estas exprimem não é, todavia, uma individualidade do locutor, mas um verbo interior prelinguístico. Este, a sua vez, é determinado por outros fatores (...). Não são outra coisa que uma parte das marcações deixadas na alma pelos objetos do seu conhecimento. E de outra parte há o conhecimento imanente, cuja fonte não pode ser outra que Deus. (TODOROV, 1977, p. 41)

Em suma, a inadequação do ser consigo mesmo – pois que se distanciou da ordem cosmológica natural – reflete-se na inadequação da linguagem, que de agora em diante pode se remeter apenas ao efêmero jamais alcançando assim a última realidade. Desse modo, nem o significado dos signos pode ser assegurado; e se temos qualquer capacidade de “predicação”, por menor que esta seja, isso não se deve à outra coisa que não seja a bondade de Deus que “imprimiu” na alma humana estruturas cognitivas pré-linguísticas. Em última análise, a linguagem exterior não diz nada, pois que o conhecimento nos antecede e isso já vem expresso na alma. Apenas a linguagem interior, que nos foi ensinada de antemão por um “mestre”, deveria nos interessar.

Em resumo, Agostinho realiza em sua filosofia um percurso original: precisa lidar com o problema da linguagem que resulta, fundamentalmente, de um impasse essencialmente “metafísico-teológico”. Nesse sentido, sua filosofia da linguagem é uma empreitada que nos permite diferenciá-lo dos demais filósofos neste ponto específico.

Eis que estamos aptos, de agora em diante, a analisar o problema da linguagem em Agostinho.

A linguagem para Agostinho

A consideração da linguagem em Agostinho reverbera com força em três obras específicas: o “*De Magistro*”, o “*De Doctrina Christiana*” e, por último, o “*De Trinitate*”. Somando-se as três obras que se dividem em um período de mais ou menos trinta anos¹¹, tem-se uma análise substancial daquilo que o Bispo de Hipona compreendeu por linguagem. Um destes livros, no entanto, justamente por ter sido o primeiro dessa série “linguística”, parece ser o mais original com relação ao tema, uma vez que nas obras seguintes ora o autor irá rever conceitos previamente discutidos, ora acrescentará novas perspectivas sobre aspectos anteriores. Falamos aqui do “*De Magistro*”¹². É nesta obra que o autor apresenta sua teoria mais geral sobre a possibilidade de realização e do estabelecimento de sentido via linguagem. Escrita por volta do ano de 389 d.C, o trabalho nasce como um diálogo entre pai e filho (Agostinho e Adeodato, respectivamente) no qual se discute, em linhas gerais, sobre como os signos¹³ transmitem significado e, conseqüentemente, como os mestres poderiam transmitir conhecimento. Pai e filho se alternam em uma espécie de debate que convém chamar de “dialético” – no sentido em que diversas teses são expostas e contrapostas, confirmadas, discutidas e negadas, até que uma última hipótese, em comum acordo entre os debatedores, sobreponha-se em relação às demais.

Nesse sentido, uma leitura inicial da obra pode “confundir” um leitor desavisado, uma vez que esta se divide em dois momentos distintos – alcançando também duas conclusões diversas, apesar do uso contínuo de “argumentos mesclados” (que embora apontem noutra direção irão exigir da parte do leitor que sempre se mantenha atento às outras teorias como contraponto daquelas previamente utilizadas). Tal como propõe Novaes Filho (2007, p. 43), a análise pode ser derivada em dois momentos:

I: Análise do binômio signo/coisa do ponto de vista da exterioridade

¹¹ Cf. Markus, “*St. Augustine on Signs*”, 1957, p.71.

¹² Que podemos traduzir como “*Sobre o Mestre*” ou “*Do Professor/Mestre*”, no português.

¹³ São os signos que compõem e geram a linguagem.

II: Análise do binômio signo/coisa do ponto de vista da interioridade

Passagens estas às quais também podemos inserir um terceiro passo:

III: Conclusão – teoria da iluminação¹⁴

O tipo de linguagem ao qual Wittgenstein alude em sua obra, tentando opor sua própria concepção àquilo que é chamado de visão agostiniana da linguagem, pode se remeter a uma “reminiscência”, por assim dizer, do primeiro movimento encetado pelo “*De Magistro*”. Neste primeiro sentido, Agostinho parece tomar a via mais natural possível com relação ao seu entendimento sobre a formação da linguagem; aliás, mesmo nós, quando não “estamos” filósofos, somos levados a pensar que a linguagem possui, necessariamente, lastro no real – isto é, para cada coisa que apontamos damos a esta um nome, e o nome se pregaria ao objeto tal como uma etiqueta fica colada a uma peça de roupa¹⁵. Por esse ângulo, Agostinho parece adotar a resolução natural de associar a linguagem à mera referencialidade do real. A linguagem exigiria, por esse viés, uma ontologia formal na qual poderíamos “ancorar” cada palavra em sua contraparte verossimilhante no mundo, ou seja, à palavra “árvore” tem-se o objeto real de galhos e folhas a corresponder-lhe, ao escutar o termo “livro” pode-se apontar para uma peça de capa dura e muitas páginas, e assim sucessivamente; de modo que, para Agostinho, as palavras e a própria linguagem são adquiridas com base naquilo que Wittgenstein apelidou como “uso ostensivo”. Ou seja, a linguagem funcionaria como um canal de referenciação público que por meio de uma convencionalidade pura tenderia a encher o mundo de sentido, cabendo ao indivíduo, enquanto partícipe deste ou daquele corpo social, reconhecer e assimilar as mesmas habilidades e competências linguísticas dos demais “fulanos” imersos no interior desta ou daquela comunidade. A seguinte passagem, justamente a que Wittgenstein retoma e analisa em sua obra “*Investigações Filosóficas*”, é talvez a mais famosa nesse sentido:

Se os adultos nomeassem algum objeto e, ao fazê-lo, se voltassem para ele, eu percebia isto e compreendia que o objeto fora designado

¹⁴ Advogamos aqui a tese de que o diálogo se divida em três “movimentos”, cuja culminação das duas primeiras proposições se dá quase que especificamente no mesmo ponto – preparando terreno para a chegada da única possibilidade de resolução da “oposição” entre as duas primeiras teses. Sua culminação resulta na teoria da iluminação tal como veremos mais a seguir.

¹⁵ Aqui tomamos emprestada a expressão que Wittgenstein realiza em seus trabalhos.

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. (AGOSTINHO, *Confissões*, I, viii, 13)

Assim, fica claro por meio desta célebre citação como Agostinho enxergava a linguagem do ponto de vista exterior – tal como se esta fosse uma habilidade adquirida por convenção, pois que tampouco ele elucida aqui a origem dos nomes¹⁶, ou seja, a convencionalidade determinaria a “formação” das palavras; ademais, seria a linguagem uma construção coletiva, pois que os nomes vêm antes dos indivíduos que os aprendem e apreendem, além de basear-se em uma natureza simbólica-formal – com os nomes e símbolos designando coisas reais, realçando aqui a própria ontologia dos nomes com lastro nas coisas existentes. Em suma, e tal como proposto por Santos e Mulinari (2015, p. 387), o funcionamento da linguagem agostiniana neste primeiro momento se baseia no entendimento de que o aprendizado das palavras é feito por meio do entendimento de nomes – enquanto “sinais de coisas”¹⁷ – e “na ideia de que o aprendizado da linguagem tem como finalidade a expressão verbal de nossos desejos ou afecções da alma”. Enfatizam com particular veemência os pesquisadores ainda, que esta mesma capacidade da linguagem é, para o Santo de Hipona, uma virtude da alma, pois que certas coisas a serem ditas não necessariamente são itens concretos no mundo.

Nesse sentido, pode-se presumir que para o homem medieval, incluindo-se aí Agostinho, a fala é um “milagre epistêmico” inspirado pelo próprio Deus. Tal como postula Watson (1982, p.5), na visão de Agostinho, “o próprio mundo poderia ser visto como uma sentença em aberto, cujo significado apenas Deus pudesse ver, mas cuja natureza fragmentária estimular-nos-ia a buscar pelo significado final”. Essa pequena “abertura epistemológica” – que exige a realidade (o lastro ontológico) como alicerce das palavras em consonância às potencialidades do espírito, pois que alguns objetos linguísticos não estão no mundo – já nos oferece alguns esparsos vislumbres do que Agostinho irá preparar no segundo campo de arguição do “*De Magistro*”. Subitamente, por isso, deparamo-nos com uma constatação vacilante: nem sempre o exterior é

¹⁶Aliás, nenhum filósofo até hoje obteve sucesso na tentativa de explicar como as coisas são nomeadas, tampouco a ciência, se não tomarmos uma convenção linguística por base.

¹⁷*Rerum signa*, no original.

garantia de validação das palavras. O problema crucial da predicação do ser via adequação da linguagem com o mundo não pode ser garantido meramente com base na exterioridade das coisas – o interior é também parcela fundamental da constituição da linguagem. Por isto, não se deve analisar Agostinho de maneira reducionista, unicamente com base nessa teoria – a do “uso ostensivo da linguagem” –, especialmente se tomarmos alguns trechos isolados da obra de Wittgenstein.

Derrubada essa propensão “ostensiva”, abrem-se, portanto, as portas para a chegada do segundo movimento do “*De Magistro*”: segundo Agostinho, é na interioridade que reside o verdadeiro significado de tudo quanto pode haver, e esse fator chega a ser anterior ao próprio signo, pois para aprender o que algo significa é necessário saber a respeito de seu significado com antecedência. Aqui podemos inclusive traçar um paralelo com aquilo que Bertrand Russell, muitos anos mais tarde, chamou de “conhecimento de trato empírico”¹⁸; ou seja, o signo só pode ser concebido e ajustado ao seu “receptáculo” na medida em que já se concebe (em que se “experimenta” de antemão) aquilo que se deseja nomear. Tal como suscita Moacyr Novaes Filho (2007, p. 70), “o conhecimento do significado (*res*) é condição para o conhecimento da significação do *signum*”. Afinal, “mais através do conhecimento da coisa se aprende o signo do que se aprende a coisa de ter o signo” (AGOSTINHO, *De Magistro*, X, 33).

Ora, mas como podemos conhecer antes de significar? Eis aqui o grande problema do segundo binômio textual da obra: a adequação signo/coisa do ponto de vista interior. É aqui, tal como ressalta o pesquisador inglês Charles Connaghan (2004) em sua tese de doutorado¹⁹, que o questionamento da linguagem torna-se um fator de fulcral importância, uma vez que está no seio de uma questão epistemológica ainda mais ampla e não contemplada pela primeira parte do texto – a possibilidade de uma comunicação intersubjetiva que se reflete no aprendizado.

Curiosamente, no primeiro momento, vimos que os signos são dependentes das coisas e que é com base no “uso ostensivo” da linguagem – do homem que aponta à coisa “colando” nesta um signo – que se “aprende” o sentido. No entanto, estranhamente, depois de haver construído com esmero a primeira argumentação objetiva do texto, Agostinho não parece mais inclinado a endossá-la, pelo contrário. No contexto do desenvolvimento dialético que outrora havíamos explicitado, o filho de

¹⁸ Cf. Russell, “*On Denoting*”, 1905, p. 480.

¹⁹ Cf. Connaghan, “*Signs, Language and Knowledge in St. Augustine’s De Magistro*”, 2004, p. 241.

Santa Mônica se propõe a demonstrar que apenas tal não noção, que apenas essa perspectiva na qual a linguagem apelaria a uma referencialidade “ostensiva” (ao “mero” ato de apontar a objetos), não seria suficiente para explicar a linguagem como um todo. Aqui a serventia das palavras será verificada de forma mais minuciosa; citando Moacyr Novaes Filho (2007, p. 59), de pouco valerá “o valor atômico das palavras” – o ato de apontar às coisas grudando nestas etiquetas. A análise da linguagem irá refletir sobre a combinação dos relatos e da adequação da verdade ou falsidade dos juízos. Tal como Connaghan postula²⁰, falta ainda fechar o cerco aos problemas de aquisição e transmissão do saber com base na necessidade de aprender ou rememorar o que se deve saber em vista da presença ou da ausência da coisa²¹. Esta última parte, todavia, podemos já adiantar que será apenas respondida na conclusão.

Pois bem, nesse segundo momento, Agostinho indica que nem toda palavra seria razão de si mesma. Isso basicamente quer dizer que algumas noções aprendidas e ensinadas vão além da própria exibição dos signos, que algumas palavras necessariamente “escamoteiam” um emaranhado de associações. Pensemos em um exemplo: o conceito de fumaça, que só existe porque é signo de um significado (o fogo)²². Em resumo, se certo indivíduo vê fumaça em algum lugar sabe que próximo ao local deve haver uma fogueira, um incêndio ou algo que o valha (significado); afinal, apenas o fogo “emite” fumaça. Esse caso nos faria notar que nem sempre há um lastro ontológico para as coisas – no caso da fumaça, ela é efeito (signo) de algo, mas não elemento que subsiste por si, não é sua razão direta²³ (se não há fogo, não há fumaça). Com isto queremos dizer apenas que Agostinho parece sugerir nessa segunda parte que a linguagem também faça menção a signos que, em sua própria constituição, aludiriam a uma espécie de superação da própria condição “ostensiva”; tais signos exigiriam um conhecimento prévio ou evocariam uma cadeia inteira de raciocínios que, não obrigatoriamente, iriam requerer a referencialidade “ostensiva”.

É exatamente aqui, nesta parte, que advogamos coligirem as duas conclusões das duas primeiras teses: a linguagem é mera “ostensividade” (I) – tudo é ensinado com

²⁰ *Ibid.* 8.

²¹ Connaghan enxerga aqui a forte influência do paradoxo de “*Ménon*”. Para ele, a obra “*De Magistro*” também é uma tentativa ponderada de se alcançar uma resposta ao paradoxo da reminiscência/rememoração. Para mais, basta observar a tese “*Signs, Language and Knowledge in St. Augustine’s De Magistro*”, 2004, p. 251.

²² Tomamos a título de empréstimo o exemplo oferecido pelo prof. Moacyr Novaes Filho.

²³ Tal como pontua Markus (1957) isso obrigará Agostinho a diferenciar tipos de signos diferentes, tal como veremos mais a seguir.

signos; (II) e o que há já deve ter sido colocado de antemão no interior do indivíduo – nada, portanto, é ensinado com signos.

Ainda no capítulo X do “*De Magistro*”, Agostinho faz um jogo de palavras com os termos “*sarabara*” e “*cabeça*”. O que ali se deseja dizer é que pouco importa se “*sarabara*” signifique “*cabeça*” e vice-versa. O fato é que se não se souber de antemão o que seja uma cabeça, torna-se impossível ao indivíduo fazer “*razão*” do que quer que seja. Não se pode nomear o que não se conhece. Isto, no entanto, coloca-nos diante de dificuldades intransponíveis, inclusive paradoxais. Se de um lado não se pode nomear de antemão o que se desconhece (se o signo precisa de um significado), por outro, curiosamente, nomeia-se de antemão aquilo que tampouco se pode conhecer. A alma talvez seja o maior exemplo disso, não a vemos, não a tocamos e nem sabemos onde está alojada, no entanto, nós a nomeamos (o signo extrapola o significado, sua contraparte). Isso coloca-nos diante de um hercúleo desafio, o de tentar prover uma explicação a estruturas apreensíveis pela cognição que, por conseguinte se refletem na linguagem, mas que não apresentam nenhuma compensação ontológica. É como se pudéssemos falar de algo previamente, ainda que o objeto da fala nos fosse completamente inacessível. Por isso é que advogamos aqui a tese de que no capítulo X do “*De Magistro*”, Agostinho “*aniquile*” a tese da ostensividade, oferecendo a esta um contra-argumento que não se pode explicar: vista a partir do ponto interior, a explicação da linguagem oferece um limite quase intransponível. É por isto que se faz necessário um resgate dessa possibilidade via teoria da iluminação.

Indo mais além, extrapolando um pouco o contexto da obra agostiniana, podemos pensar na complexidade interior da própria linguagem coletiva. Ora, como dar um significado ostensivo a termos como “*solipsismo*”, “*intencionalidade*”, “*introjeção*”, e assim por diante? Embora não tenha fornecido tais exemplos, não parece ser algo tão distante assim postular que Agostinho tenha tido em mente, sobretudo nessa segunda parte do ensaio, o fato de ter de lidar com termos que nem de perto se resumem a sua faceta no real. Isto é, certos conceitos fatalmente atuantes na linguagem não podem estar ancorados na realidade objetiva, do lado de fora da realidade interna. Tal constatação ganha contornos dramáticos, mormente quando estamos diante do contexto filosófico-teológico agostiniano. É nessa espécie de consideração que Agostinho percebe que os signos, por si sós, não bastam. O signo, muitas vezes, é secundário no processo de aprendizado e tampouco ele pode explicar de antemão o significado.

“Apontar” ou “colar etiquetas”²⁴ pode não bastar para o verdadeiro aprendizado. Isto o próprio Agostinho já sabia – a linguagem não pode se esgotar no uso óbvio (ostensivo) das palavras; e quando isso não bastar, não for o suficiente, alguma sorte de “estrutura cognitiva” deve pavimentar o caminho da significação:

Pois o apontar do dedo não pode significar outra coisa do que aquilo para que o dedo aponta. Mas o que é apontado não está no signo (...). Assim, mediante aquele gesto nem posso conhecer a coisa que já conhecia, nem o signo, para o qual o dedo não aponta. (AGOSTINHO, *De Magistro*, X, 34)

É desta difícilíssima necessidade de conciliação da linguagem com o próprio significado, que Agostinho retira a noção de “mestre interior” – eis que chegamos à conclusão (III) e última parte do argumento. O verdadeiro pressuposto do problema da linguagem não é meramente o signo e ao que este se refere, mas sim o conhecimento da coisa que é a possibilidade de antemão da própria linguagem. Ao final do argumento agostiniano, percebemos que a linguagem não deve ser observada e analisada de fora para dentro (do exterior ao interior). É a edificação da própria alma interior, contendo as estruturas cognitivas constitutivas do significado o que nos permite o aprendizado do que pode haver no mundo – a estrutura do mundo já nos é dada, por assim dizer, em categorias de unidade e multiplicidade. Essa possibilidade já está presente *a priori*. O aprendizado que se deve à linguagem (resultando do aprendizado dos usos dos signos), portanto, não se deve a um “mestre” exterior, não repousa na exterioridade referencial da própria linguagem, como no caso da mãe que ensina ao filho que balbucia as primeiras palavras o nome dos objetos ao apontar para itens diversos – o verdadeiro mestre é o “mestre interior”, pois que do caráter natural da exterioridade nada se pode aprender e “apreender” dali.

Quando Agostinho profere sua famosa reflexão, a de que “toda palavra é nome”, fala exatamente disso – que se dirigindo ao exterior não se pode saber nada, uma vez que tudo já está dentro do homem. “Toda palavra é nome” refere-se à falência da gramática humana, uma vez que toda e qualquer classe gramatical resume-se a isso: aos nomes e a nada mais, pois que o homem, isoladamente, não pode habilitar o verdadeiro significado a coisa alguma. Signos levam a signos que levam a signos e assim sucessivamente. Em suma, a possibilidade do aprendizado como também o da

²⁴ Menção novamente às expressões wittgensteinianas de crítica da visão agostiniana da linguagem.

comunicação intersubjetiva estão subsumidos ao caráter da interioridade. Isso, no entanto, só pode vir à tona mediante o aspecto natural da teoria da iluminação divina, do Deus interior que “coabita” com o próprio homem em sua morada interna, pois que “Ele [o Cristo] é a fonte tanto dos objetos quanto a luz que ilumina os próprios objetos para o nosso conhecimento. É este o professor cuja atividade é a pressuposição de todo o aprendizado” (MARKUS, 1957, p. 69).

Robert Markus resume da solução agostiniana o seguinte passo²⁵: ao afirmar a teoria da iluminação como a solução para o funcionamento da linguagem, Agostinho concluiu que nada exterior à mente pode ser concebido como fonte de conhecimento. Seja a pura experiência dos dados empíricos, seja a etiqueta que colamos nas coisas (ou os gestos que designam inúmeras outras instâncias), nada além das estruturas internas, melhor ainda, da “espontaneidade irreduzível²⁶” das estruturas cognitivas internas, pode explicar a possibilidade da linguagem. Apenas a existência de um “mestre interior” – e por mais “metafísico-especulativo” que tal noção possa nos parecer – poderia escapar “incólume” às objeções que poderíamos trazer à tona no caso da linguagem. Tal análise nos demonstra que essa é a única maneira, na visão de Agostinho, em como se pode estabelecer uma correta teoria da predicação para o discurso (sobretudo religioso) e em como se pode associar a lógica a um lastro ontológico básico. Isso também, obviamente, possibilita-nos a compreender o título do livro (“*De Magistro*”). Agostinho refere-se aqui ao “mestre interior”, como aquele professor inexorável que já coexiste conosco em nosso interior, não se remete propriamente às atribuições do mestre-escola – de modo que é importante traçar essa distinção. Isto é, o significado de tudo quanto há deve-se ao aspecto interno, logo interior, e não haveria outra maneira de que os significados ali residissem se já não fossem providos, ensinados por assim dizer, de antemão por Deus:

Mas sobre a utilidade geral das palavras, que, bem considerada, não é pequena, investigaremos, se Deus permitir, em outra parte. Agora te adverti que não lhes atribuamos mais do que convém, para que já não apenas creiamos, mas comecemos a ter inteligência de quão verdadeiramente foi escrito, com autoridade divina, para não chamarmos ninguém de nosso mestre na terra, que o único mestre de todos está no céu. Mas o que depois haja no céu, no-lo ensinará aquele que também, por meio dos homens, nos admoesta interiormente com signos, a fim de que sejamos instruídos, uma vez convertidos para Ele interiormente. (AGOSTINHO, *De Magistro*, XIV, 46)

²⁵ Cf. Markus, “*St. Augustine on Signs*”, 1957, p.70.

²⁶ Termo que o próprio R. Markus empresta a E. Gilson.

Teoria Agostiniana do Signo

Ora, até agora muito se falou de signos, palavras, significado, e tais concepções reverberaram com ímpeto na descrição da linguagem agostiniana. Não é nosso objetivo aqui, contudo, descrever com precisão a teoria sígnica de Agostinho – o tempo e o espaço não nos permitiriam fazê-lo. Para tanto, imprescindível seria um segundo artigo, mas a fim de elucidar algumas noções cruciais faremos uma breve incursão nessa seara com o intuito de sustentar com melhor acuidade a descrição possível dessa filosofia da linguagem agostiniana. Aliás, mesmo a análise dos signos em Agostinho se mostra um verdadeiro campo minado uma vez que temos comentários dos mais diversos²⁷. No entanto, com curiosa consonância, a ampla maioria dos comentadores até aqui consultados são uníssonos em dizer que, muito provavelmente, Agostinho tenha sido o primeiro a desenvolver uma complexa teoria dos signos. Isto é, embora não tenha sido ele a inventar a análise dos signos, foi ele o primeiro a dedicar uma obra inteira e uma ampla escala de trabalho intelectual unicamente devotada a compreender o tema. Nesse sentido, foi o primeiro semiótico da história²⁸. R. A. Markus (1957) chega inclusive a postular que o trabalho de Agostinho precede em centenas de anos uma espécie de semiótica que só foi retomada especificamente na filosofia contemporânea.

Embora Agostinho mencione a noção de signo no “*De Magistro*”, a explicação exata de como os analisa aparece apenas trinta anos depois com o “*De Doctrina Christiana*”. Ali, todo o conhecimento das “coisas” (e é necessário enfatizar esse aspecto) é o conhecimento dos signos, na medida em que as “coisas” são compreendidas por meio de signos. Este ponto também seria enfatizado em outras obras:

O signo é uma coisa que, além da imagem que propõe aos sentidos, faz vir de si ao pensamento algo outro. (AGOSTINHO, *De Doctrina Christiana*, II, ii, 1)

O signo é aquilo que tanto se mostra aos sentidos, como além de si mostra algo ao espírito. (AGOSTINHO, *De Dialectica*, V)

Em suma, tal como conclui Markus (1957, p. 72), “uma coisa é um signo precisamente enquanto representa alguma coisa para alguém”.

²⁷ R. A. Markus (1957, pp. 82 – 83), por exemplo, tende a aproximar Agostinho de C.S. Peirce e sua semiótica. T. Todorov (1977, p. 55 – 58), a sua vez, tende a ser mais crítico.

²⁸ Concordam nesse ponto R. A. Markus, T. Todorov, G. Watson e C. Connaghan.

A inclusão dos signos no cerne da atividade linguística coube ao desdobramento da filosofia estoica. Os estoicos perceberam a farta correlação entre linguagem e signo. Mas a palavra, tomada individualmente ela mesma como signo, foi assim entendida pela primeira vez apenas por Agostinho²⁹. Isso demandava que as palavras, tomadas como signos, fossem inferências de certas instâncias. Se para os estoicos o signo se referia exclusivamente ao significado (entendido aqui como outro enunciado; ex.: da fumaça se infere o fogo, de uma mancha na pele se infere a doença e assim por diante), tal como nos sugere Novaes Filho (2007, p.47), em Agostinho, “cada palavra será como o trampolim que levará a outra coisa, tal como os signos em seu sentido primitivo”. Eis que chegamos diante do ponto decisivo dessa semiótica agostiniana: palavras são também signos que podem remeter a coisas muito além da linguagem. O que hoje nos parece quiçá até banal, que as palavras são signos, foi uma grande descoberta agostiniana.

Dito isto, o próximo passo nessa teoria sgnica agostiniana seria a distinção natural de tipos de signos diferentes, tais como o “*signa naturalia*”, que segundo Markus (1957, p. 73) é “aquilo que de si mesmo pode dar significado a coisas além de si mesmo” – uma “careta”, por exemplo, que da própria expressão facial pode indicar alguma sorte de dor, incômodo, etc. Outro tipo de signo de grande destaque é a noção de “*signa data*”, aquilo que é meramente uma convencionalidade na natureza, sinais que emitimos aos outros para “dizer” algo – tal processo é sumamente comum no mundo animal; no caso humano, ocorre quando gritamos para expressar dor ou surpresa, quando alguém assobia para indicar algo e assim sucessivamente.

Em suma, o que Agostinho parece querer dizer é o fato de que a palavra – aqui concebida enquanto signo – passa a apresentar uma finalidade muito mais abrangente do que a de meramente “apontar” às coisas. A palavra possui o intuito final de comunicar e expressar intersubjetivamente os sentimentos, as expectativas, impressões e toda e qualquer sorte de conhecimentos que o homem possa demonstrar. Em suma, ao entender que a palavra é também uma espécie de signo, Agostinho abre uma nova dimensão à linguagem – a linguagem ganha um novo espectro de significação e assume, com maior clareza, uma função de destaque no âmbito do refinamento da racionalidade. No entanto, embora Agostinho tenha avançado em sua teoria dos signos com o intuito de desenvolver sua teoria da linguagem presente no “*De Magistro*”, tal como apontam

²⁹ Cf. Novaes, “*A razão em exercício*”, 2007, p. 47.

Markus (1957) e Todorov (1977), a teoria da iluminação agostiniana não conseguiu explicar a serventia da experiência. Segundo Markus (1957), tivesse Agostinho percebido isto teria de remodelar completamente sua ideia e, curiosamente, justamente por conta de sua atenção aos signos não mais teria sido capaz de sustentar sua teoria original. Agostinho é incapaz de dar uso, ou de explicar os signos que, paradoxalmente, não contém as coisas que significam, que seriam antes “signos de identificação”:

Esta é a sugestão de ele [Agostinho] eliminar o fato de que certos signos, linguísticos ou gestuais, podem ser signos de indicação, não de objetos significados. Nessa sugestão, um sistema de signos poderia conter nele mesmo o “apontar para” (*intentio*) aos seus objetos para os quais Agostinho não poderia encontrar lugar na linguagem. Mas este ponto não é aqui desenvolvido porque, assim como Agostinho diz a propósito desta sugestão, ele não está interessado nisto precisamente pela razão (...) de que esse “apontar” é ‘apenas um signo da própria identificação ao invés de qualquer coisa significada’ (*de. Mag.* X, 34). O desenvolvimento posterior dessa sugestão teria rompido a barreira entre signos e a *significata*, a externalidade mútua tanto à linguagem quanto à experiência, relacionadas apenas pelas regras convencionais de significação. Mas ao invocar a atividade interpretativa do *Mestre Interior*, Agostinho foi capaz de escapar das dificuldades desta visão da linguagem e sentiu-se absolvido de submetê-la a um escrutínio mais amplo. (MARKUS, 1957, p. 70)

Em resumo, não temos a explicação em como signo e experiência podem complementar-se por meio da linguagem. A adoção da teoria da iluminação fatalmente teria eliminado a possibilidade da expansão do aprendizado linguístico via uma análise mais demorada a respeito dos signos. Quanto a isso, ao menos em nossa humilde visão, deve Agostinho ser absolvido. Não à toa permaneceu essa questão anos a fio sem nenhuma sorte de abordagem, sendo retomada com sucesso apenas em meados do advento da filosofia de C. S. Peirce.

Considerações Adicionais

É perceptível que Agostinho enveredou pelo problema da linguagem de forma secundária; isto é, o problema que subjaz a toda pesquisa do Santo de Hipona, tal como vimos anteriormente, é justamente fornecer uma resposta plausível a sua tese do “ser fraturado”. Nesse sentido, o problema da linguagem decorre, conseqüentemente, desse “desarranjo” predicativo entre aquilo que é e o que pode ser dito. Por haver se colocado fora de uma ordem cosmológica natural, também a possibilidade do dizer desloca-se de

seu âmbito verdadeiro: o homem passa erroneamente a se referir ao que é efêmero e diáfano, não se atentando jamais às verdadeiras instâncias passíveis de contemplação. Em resumo, o homem está em profunda contradição com a própria gênese, com a ordem cosmológica na qual se insere. Por esse viés, pode-se dizer que o problema da linguagem em Agostinho é o fruto de uma inquirição “metafísico-teológica” que desemboca e recai na própria condição do homem de inteligir o seu mundo. Por essa via, também a linguagem está em desacordo com o mundo, cabendo a ele, ao filho de Santa Mônica, demonstrá-lo em sua filosofia.

Nessa inquirição, podemos colocar Agostinho em um patamar especial, pois que antes dele a análise da linguagem parecia restrita a uma noção lógico-epistemológica³⁰, quase como uma consequência de uma “filosofia da lógica”, se é que podemos nos expressar assim – tendência esta que se repete na contemporaneidade, sobretudo após o que se convencionou chamar de período da “virada linguística”. Por esse ângulo, Agostinho é original; o problema da linguagem é, sobretudo, um problema metafísico e de adequação da linguagem com o Ser último que permeia todas as coisas. É por isso que, tal como se tentou demonstrar, a análise da linguagem que mais tardiamente atribuiu-se ao filósofo de Hipona não foi assim tão ingênua como se fez acreditar outrora, uma vez que também Agostinho percebera a impossibilidade de se reduzir a linguagem ao mero recurso da “ostensividade” – ao ato de colar etiquetas aos objetos. Portanto, a depender da tomada de posição dos comentadores quanto à menção de Wittgenstein em relação ao possível caráter da referência ostensiva, podemos, no tocante ao primeiro caso, ao modo de Kenny (1974), conjecturarmos que o austríaco tenha realizado um “empréstimo” enviesado da obra do filósofo de Tagaste, tal como parece sugerir o início das *Investigações Filosóficas*. Por outro lado, todavia, seguindo uma perspectiva similar a de Burnyeat (1987), é de se imaginar se o que Wittgenstein evoca de fato nessa passagem das *Confissões* de Agostinho não seria essa fisionomia “pré-teórica” da linguagem, essa imagem tão natural – a sugerir que colamos adesivos nas coisas –, cuja presumida inocência inicial incorreria em confusões mentais tão acumulativas, e tão dificultosas, que o filósofo, sem perceber, poderia assumir como sendo o pano de fundo de suas considerações uma ilusão linguística, incidindo assim no pecado de se entregar a pseudo-problemas.

³⁰ Referimo-nos aqui ao *De interpretatione* de Aristóteles e o *Crátilo* de Platão.

No caso específico de Agostinho, é justamente ao perceber que a linguagem não se restringe ao seu aspecto exterior (a uma espécie de “ostensividade”), que o filósofo da Antiguidade Tardia deve solucionar o problema por uma via inusitada: o caráter interior da cognição humana. Isso, porém, não foi tarefa fácil, pois se pensarmos que a linguagem se baseia em uma interioridade seria necessário explicar, antes ainda, em como o sentido último dos signos já nos seria apresentado de antemão – e que isso se desse muito antes de qualquer possibilidade de experiência sensível. É assim que o filósofo da Antiguidade Tardia concebe a teoria da iluminação em último grau. Apenas isto, somente este movimento teórico específico, garantiria a validade da linguagem. Tal aspecto metafísico-teológico, no entanto, a nosso ver, não reduz a validade do empreendimento de Agostinho – pelo contrário, é justamente por carecer das técnicas formais de lógica e predicação que sua análise é certamente hercúlea. Essa é uma das características que “direcionam”, por assim dizer, a filosofia agostiniana da linguagem a um estudo prévio dos signos, a uma análise que esmiúça a própria noção de significação, desembocando assim em uma sorte de semiologia que seria apenas retomada na contemporaneidade (plenamente desenvolvida com C. S. Peirce). Ademais, esboça Agostinho uma inclinação a “desvendar” a origem dos signos, a tentar uma espécie inicial de catalogação que, no decorrer de sua filosofia, termina por abandonar. Mas, em suma, foi Agostinho o primeiro pensador a demonstrar a falsa adesão a uma “ostensividade/externalidade” no que toca ao sentido da linguagem, e também o primeiro a enveredar por uma significativa perquirição semiológica. Sugerir o contrário, não se coaduna à gênese de sua filosofia.

Referências

- AGOSTINHO. *Confissões*. Tradução de J. O. Santos e A. A. Pina. São Paulo: Abril. Coleção Os Pensadores. 1973.
- _____. *De Magistro*. Tradução de A. Ricci. São Paulo: Abril. Coleção Os Pensadores. 1973.
- _____. *De Doctrina Christiana*. Edition and Translation by R. P. H. Green. Oxford: Clarendon Press. 1995.
- BURNYEAT, M. F. *Wittgenstein and Augustine De Magistro*. Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes, Oxford. vol. 61. pp. 1 – 24. 1987.
- CONNAGHAN, C. *Signs, Language and Knowledge in St. Augustine's De Magistro*. 2004. 472 f. Tese (Doutorado em Estudos Clássicos) – Institute of Classical Studies. University College London. Londres. 2004.
- KENNY, A. *The Ghost of the Tractatus*. In: G. VESEY (Org.). Understanding Wittgenstein. Institute of Philosophy Lectures. vol. 7, 1972/73. London: Macmillan. 1974.

- LOPES DOS SANTOS, L. H. *A harmonia essencial*. In: NOVAES, A. (Org.). *A crise da Razão*. São Paulo: Companhia das Letras. 1996.
- MARKUS, R. A. *St. Augustine on Signs*. Phronesis, Oxford. vol. 2. (1). pp. 60 – 83. 1957.
- NOVAES FILHO, M. *A razão em exercício – estudos sobre a filosofia de Agostinho*. São Paulo: Discurso Editorial. 2007.
- RUSSELL, B. *On denoting*. Mind, Oxford. vol. 14. nº. 56. pp. 479 – 493. 1905.
- SANTOS, B; MULINARI, F. *Agostinho e Wittgenstein em torno da linguagem: o problema da significação*. Revista Mirabilia. nº 1. pp. 383 – 390. 2015.
- SILVA FILHO, L. M. da. *Desnaturalização da Política n'a Cidade de Deus em Agostinho*. 2012. 154 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo. 2012.
- TODOROV, T. *Théories du symbole*. Paris: Éditions du Seuil. 1977.
- WATSON, G. *St. Augustine's Theory of Language*. The Maynooth Review/Reviú Mhá Nuad, Maynooth. vol. 6. nº. 2. pp. 4–20. 1982.
- WITTGENSTEIN, L. *Philosophical Investigations*. Translated by G.E.M Anscombe, P.M.S Hacker & Joachim Schulte. 4th Ed. Oxford: Blackwell. 2009.

Recebido em: 19/09/2020

Aprovado em: 30/11/2020