

UNIVERSIDADE CATÓLICA DE PERNAMBUCO
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA, PÓS-GRADUAÇÃO E INOVAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
MESTRADO EM FILOSOFIA

MARCONE FELIPE BEZERRA DE LIMA

REFERENCIALIDADE E PRAGMATISMO:
**Uma proposta de aproximação entre Agostinho e Wittgenstein a partir do problema
filosófico da significação**

RECIFE
2022

MARCONE FELIPE BEZERRA DE LIMA

**REFERENCIALIDADE E PRAGMATISMO:
Uma proposta de aproximação entre Agostinho e Wittgenstein a partir do problema
filosófico da significação**

Dissertação apresentada como requisito parcial à obtenção do título de mestre, no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Católica de Pernambuco – UNICAP.

Linha de pesquisa: Linguagem, Sentido e Ação.

Orientador: Prof. Dr. Gerson F. de Arruda Júnior.

RECIFE
2022

L732r Lima, Marcone Felipe Bezerra de.

Referencialidade e pragmatismo: uma proposta de aproximação entre Agostinho e Wittgenstein a partir do problema filosófico da significação / Marcone Felipe Bezerra de Lima, 2022.

143 f.

Orientador: Gerson F. de Arruda Júnior.

Dissertação (Mestrado) - Universidade Católica de Pernambuco. Programa de Pós-graduação em Filosofia. Mestrado em Filosofia, 2022.

1. Pragmatismo. 2. Significação (filosofia).
3. Linguagem - Filosofia. 4. Wittgenstein, Ludwig, 1889-1951
5. Agostinho, Santo, Bispo de Hipona, 354-430. I. Título.

CDU 165.74

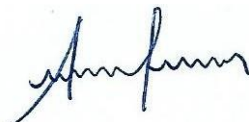
Pollyanna Alves - CRB4/1002

TERMO DE APROVAÇÃO

MARCONE FELIPE BEZERRA DE LIMA

**REFERENCIALIDADE E PRAGMATISMO:
Uma proposta de aproximação entre Agostinho e Wittgenstein a partir do
problema filosófico da significação**

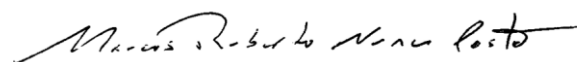
A presente dissertação foi defendida em 09 de agosto de 2022, e aprovada pela banca examinadora constituída pelos seguintes professores:



Prof. Dr. Gerson Francisco de Arruda Júnior – UNICAP
Orientador



Prof. Dr. Danilo Vaz-Curado Ribeiro de Menezes Costa – UNICAP
Examinador Interno



Prof. Dr. Marcos Roberto Nunes Costa – UFPE
Examinador Externo

DEDICATÓRIA

Ao meu Deus – “No princípio era aquele que é a Palavra. Ele estava com Deus, e era Deus. Ela estava com Deus no princípio. Todas as coisas foram feitas por intermédio dele; sem ele, nada do que existe teria sido feito” (João 1.1-3, NVI).

À minha querida família – projeto de Deus para construção dos meus princípios.

À minha querida esposa (minha carne) – “Por essa razão, o homem deixará pai e mãe e se unirá à sua mulher, e eles se tornarão uma só carne” (Gênesis 2.24).

À querida Igreja do Senhor – “E consideremo-nos uns aos outros para incentivar-nos ao amor e às boas obras. Não deixemos de reunir-nos como igreja, segundo o costume de alguns, mas encorajemo-nos uns aos outros, ainda mais quando vocês veem que se aproxima o Dia” (Hebreus 10.24-25).

AGRADECIMENTOS

Desejo regradar, abundantemente, à Trindade Santa que, mesmo sendo composta por três pessoas, torna-se uma devido à singularidade da essência – “Minha oração não é apenas por eles. Rogo também por aqueles que crerão em mim, por meio da mensagem deles, para que todos sejam um, Pai, como tu estás em mim e eu em ti. Que eles também estejam em nós, para que o mundo creia que tu me enviaste. Dei-lhes a glória que me deste, para que eles sejam um, assim como nós somos um: eu neles e tu em mim. Que eles sejam levados à plena unidade, para que o mundo saiba que tu me enviaste, e os amaste como igualmente me amaste” (João 17.20-23, NVI). Deus fez-me a promessa e cumpriu-a – “Temos, pois, um grande sacerdote sobre a casa de Deus. Sendo assim, aproximemo-nos de Deus com um coração sincero e com plena convicção de fé, tendo os corações aspergidos para nos purificar de uma consciência culpada e tendo os nossos corpos lavados com água pura. **Apeguemo-nos com firmeza à esperança que professamos, pois aquele que prometeu é fiel**” (Hebreus 10.21-23, NVI – grifo nosso).

À minha querida família. Suas orações e palavras fizeram com que chegássemos ao fim – “Estou convencido de que aquele que começou boa obra em vocês, vai completá-la até o dia de Cristo Jesus” (Filipenses 1.6). Minha querida Mãe, Marineide Pereira de Lima, meu pai José Zito Bezerra de Lima, minhas queridas irmãs, Marlene e Mônica, muitíssimo obrigado pelas orações e palavras que serviram como *um agulhão da fé*, diferentemente do agulhão mencionado pelo Apóstolo Paulo – “Onde está, ó morte, a sua vitória? Onde está, ó morte, o seu agulhão? O agulhão da morte é o pecado, e a força do pecado é a lei. **Mas graças a Deus, que nos dá a vitória por meio de nosso Senhor Jesus Cristo**” (1 Coríntios 15.55-57, NVI – grifo nosso).

À minha querida esposa, Ábina Profiro de Oliveira Lima, peço ao Espírito Santo para amar-te como Cristo – “Maridos, amem suas mulheres, assim como Cristo amou a igreja e entregou-se a si mesmo por ela para santificá-la, tendo-a purificado pelo lavar da água mediante a palavra, e apresentá-la a si mesmo como igreja gloriosa, sem mancha nem ruga ou coisa semelhante, mas santa e inculpável” (Efésios 5.25-27).

À querida Igreja do Senhor, juntamente com o meu pastor da cidade do Moreno, Paulo Barbosa de Lima, que me fortaleceu por suas orações e palavras.

Ao corpo docente do Programa de Pós-graduação do Mestrado em Filosofia da UNICAP. Muito obrigado, mestres, pela dedicação e incentivo.

Ao Coordenador do Curso de Licenciatura em Filosofia, o Prof. Dr. José Marcos Gomes de Luna pela grande contribuição pedagógica.

Aos professores que participaram da Banca Examinadora – Danilo Vaz-Curado Ribeiro de Menezes Costa (titular interno) que se preocupou, singularmente, para minha permanência no Curso; Marcos Roberto Nunes Costa (titular externo) que me auxiliou nos conceitos e materiais agostinianos, incentivando-me no desenvolvimento da pesquisa acadêmica.

À CAPES, pois foi o canal usado por Deus para o apoio financeiro, sem o qual a nossa pesquisa não seria concretizada.

Aos amigos desse itinerário pelas conversas boas e por esse tempo bom, de aprendizado e alegria.

Ao meu orientador e amigo, prof. Dr. Gerson Francisco de Arruda Júnior, que foi escolhido por Deus para direcionar-me nessa trajetória acadêmica. Quero deixar para sua edificação:

Portanto, você, meu filho, fortifique-se na graça que há em Cristo Jesus. E as coisas que me ouviu dizer na presença de muitas testemunhas, confie a homens fiéis que sejam também capazes de ensinar a outros. Suporte comigo os sofrimentos, como bom soldado de Cristo Jesus. Nenhum soldado se deixa envolver pelos negócios da vida civil, já que deseja agradar aquele que o alistou. Semelhantemente, nenhum atleta é coroado como vencedor, se não competir de acordo com as regras. O lavrador que trabalha arduamente deve ser o primeiro a participar dos frutos da colheita. Reflita no que estou dizendo, pois o Senhor lhe dará entendimento em tudo. Lembre-se de Jesus Cristo, ressuscitado dos mortos, descendente de Davi, conforme o meu evangelho, pelo qual sofro a ponto de estar preso como criminoso; contudo a palavra de Deus não está presa. Por isso, tudo suporte por causa dos eleitos, para que também eles alcancem a salvação que está em Cristo Jesus, com glória eterna. Esta palavra é digna de confiança: Se morremos com ele, com ele também viveremos; se perseveramos, com ele também reinaremos. Se o negamos, ele também nos negará; se somos infiéis, ele permanece fiel, pois não pode negar-se a si mesmo (2 Timóteo 2.1-13).

A todos, meus sinceros agradecimentos!

Inteligência desperdiçada em coisas vãs

Permite, ó meu Deus, que fale um pouco também da inteligência, dádiva tua que eu esbanjava em frivolidades. Uma tarefa muito inquietante se apresentava ao meu espírito ante à possibilidade de prestígio ou pelo temor à desonra ou às pancadas: era a tarefa de exprimir a cólera e a dor de Juno por não poder “afastar da Itália o rei dos Troianos”. Eu bem sabia que Juno jamais pronunciaria tais palavras. Todavia, éramos obrigados a nos desencaminhar e seguir as fantasias poéticas, e a dizermos em prosa o que o poeta cantara em versos. Receberia maiores elogios o aluno que exprimisse com mais força e maior verossimilhança os sentimentos de ira e dor mais adequados ao nível da personagem representada, e que soubesse revestir as frases com as palavras mais apropriadas. De que me servia tudo isso, ó Deus meu, vida verdadeira? Para ter os aplausos às minhas declamações na presença de tantos conterrâneos e colegas meus! Não foi tudo vento e fumaça? Não havia outra maneira de exercitar minha inteligência e minha língua? Os teus louvores, Senhor, os teus louvores, inspirados por tuas Escrituras, me teriam elevado o coração, e eu não teria sido envolvido por quimeras vãs, qual presa de aves de rapina. Há realmente muitos modos de oferecer sacrifícios aos anjos rebeldes! (*Conf.*, I, 17, 27).

RESUMO

Filosofia da Linguagem é o ramo que se volta, essencialmente, para quatro questões fundamentais: a natureza do significado, o uso da linguagem, a compreensão da linguagem e a relação da linguagem com a realidade. Portanto, é a vertente da filosofia que, preferencialmente, estuda a essência e natureza dos fenômenos linguísticos. A linguagem configura-se como característica distintiva entre o ser humano e os outros seres que existem no mundo; isso por causa da *imago Dei* – segundo Agostinho; e pela *referencialidade* e, posteriormente, o *pragmatismo* em Wittgenstein. Assim, o problema dessa pesquisa foi direcionado pela relação de dinamismo entre a Referencialidade e o Pragmatismo a partir das concepções agostiniana e wittgensteiniana da linguagem, uma vez que essa relação abarca, de um ponto de vista filosófico, a natureza do significado linguístico, a referência, o uso da linguagem, sua estrutura e compreensão, ou seja, os aspectos linguísticos do pensamento e da experiência. Portanto, partindo do pressuposto que as esferas da atividade humana estão intimamente ligadas ao emprego da utilização da língua, para busca de tamanha envergadura e dentro de uma especificidade no campo linguístico, este trabalho intenta realizar um estudo comparativo entre a filosofia teórica de Agostinho, sobretudo, em suas obras *Confissões* e *De magistro*, e a filosofia desenvolvida por Wittgenstein apresentada nas obras *Tractatus logico-philosophicus* e *Investigações Filosóficas*. Assim, a fim de compreender essa relação comparativa entre a Teoria da Linguagem em Agostinho e Wittgenstein, este trabalho dialogará com correntes filosóficas da linguagem Internalista e Externalista, Teorias Psicogenéticas, Pragmatismo e a Hermenêutica Alemã, Linguística e Psicologia da Linguagem e Análise do Discurso.

Palavras-chave: Referencialidade. Pragmatismo. Uso do signo. Agostinho. Wittgenstein.

ABSTRACT

Philosophy of Language is the branch that essentially addresses four fundamental questions: the nature of meaning, the use of language, the understanding of language and the relationship of language to reality. Therefore, it is the branch of philosophy that, preferably, studies the essence and nature of linguistic phenomena. Language is configured as a distinctive feature between human beings and other beings that exist in the world; this because of the *imago Dei* – according to Augustine; and by *referentiality* and, later, pragmatism in Wittgenstein. Thus, the problem of this research was driven by the dynamic relationship between Referentiality and Pragmatism from the Augustinian and Wittgensteinian conceptions of language, since this relationship encompasses, from a philosophical point of view, the nature of linguistic meaning, the reference, the use of language, its structure and understanding, that is, the linguistic aspects of thought and experience. Therefore, based on the assumption that the spheres of human activity are closely linked to the use of language, in search of such a scope and within a specificity in the linguistic field, this work intends to carry out a comparative study between the theoretical philosophy of Augustine, especially, in his works *Confessiones* and *De magistro*, and the philosophy developed by Wittgenstein presented in the works *Tractatus logico-philosophicus* and *Philosophical Investigations*. Thus, in order to understand this comparative relationship between the Theory of Language in Augustine and Wittgenstein, this work will dialogue with philosophical currents of Internalist and Externalist language, Psychogenetic Theories, Pragmatism and German Hermeneutics, Linguistics and Psychology of Language and Discourse Analysis.

Keywords: Referentiality. Pragmatism. Sign usage. Augustine. Wittgenstein.

LISTA DE ABREVIATURAS

Obras de Agostinho

Conf.

De doc. christ.

De Gen. contra man.

De grat. Christi et pecc. orig.

De mag.

De nat. et. grat.

De quant. an.

De spirit. et litt.

De Trin.

Sol.

Confissões

Sobre a Doutrina Cristã

Sobre o Gênesis contra os Maniqueus

Sobre a Graça de Cristo e o Pecado Original

Sobre o Mestre

Sobre a Natureza e a Graça

Sobre a Potencialidade da Alma

Sobre o Espírito e a Letra

Sobre a Trindade

Solilóquios

Obras de Wittgenstein

CV

IF

LA

OFP

TLP

Cultura e Valor

Investigações Filosóficas

Livro Azul

Observações sobre a Filosofia da Psicologia

Tractatus Logico-philosophicus

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	11
2	A FILOSOFIA DA LINGUAGEM EM AGOSTINHO A PARTIR DAS <i>CONFISSÕES</i> E DO <i>DE MAGISTRO</i>	18
2.1	O PROPÓSITO DA LINGUAGEM E O CONCEITO DE REFERENCIALIDADE – “QUERIAM MOSTRAR ESSE <i>OBJETO</i> ” – <i>CONFISSÕES</i> , I, 8, 13	20
2.2	O CONCEITO DE RACIONALIDADE – “GRAÇAS À <i>INTELIGÊNCIA</i> QUE TU, SENHOR, ME DESTES” – <i>CONFISSÕES</i> , I, 8, 13.....	30
2.3	O CONCEITO DE MEMÓRIA – “PROCURAVA GUARDAR NA <i>MEMÓRIA</i> OS NOMES QUE OUVIA DAREM ÀS COISAS” – <i>CONFISSÕES</i> , I, 8, 13	42
2.4	A OBRA <i>CONFISSÕES</i> E SUAS CARACTERÍSTICAS COMO GÊNERO TEXTUAL E SEUS ASPECTOS LINGUÍSTICOS	45
3	A FORMAÇÃO E ESTRUTURA DA LINGUAGEM NO <i>TRACTATUS LOGICO-PHILOSOPHICUS</i> E SUA RELAÇÃO COM O <i>DE MAGISTRO</i> E <i>CONFISSÕES</i>	56
3.1	O FUNDAMENTO HISTÓRICO-EPISTEMOLÓGICO DO <i>TRACTATUS LOGICO-PHILOSOPHICUS</i>	57
3.2	A RELAÇÃO ENTRE A TEORIA LINGUÍSTICA DO <i>TRACTATUS LOGICO-PHILOSOPHICUS</i> E O <i>DE MAGISTRO</i>	70
3.3	A RELAÇÃO ENTRE A TEORIA LINGUÍSTICA DO <i>TRACTATUS LOGICO-PHILOSOPHICUS</i> E <i>CONFISSÕES</i>	80
4	A FORMAÇÃO E ESTRUTURA DA LINGUAGEM NAS <i>INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS</i> E SUA RELAÇÃO COM O <i>DE MAGISTRO</i> E <i>CONFISSÕES</i>	91
4.1	A RELAÇÃO ENTRE A TEORIA LINGUÍSTICA DAS <i>INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS</i> E <i>DE MAGISTRO</i>	91
4.2	A RELAÇÃO DA TEORIA LINGUÍSTICO-PRAGMÁTICA ENTRE AGOSTINHO E WITTGENSTEIN	106
4.3	CONSIDERAÇÕES À CRÍTICA DE WITTGENSTEIN À TEORIA DA LINGUAGEM EM AGOSTINHO	119
5	CONCLUSÃO	132
	REFERÊNCIAS	135

1 INTRODUÇÃO

Desde o conceito filosófico de *Logos* em Heráclito de Éfeso, para o qual “A vida tem um *Logos* que se aumenta a si mesmo” e “É dado a todos os homens conhecer-se a si mesmo e pensar” (HERÁCLITO, 2017, p. 101), que sobeja os sentidos como explicação, opinião, acordo, razão, causa, argumento; mesmo residindo entre os designados filósofos *pré-socráticos*, torna-se evidente a procura pela resolução da seguinte questão: *o que a linguagem representa?* Sobre esse pensador, Richard D. Mckirahan:

Dada a enorme diversidade do mundo, se tudo ocorre por causa de um único princípio, tal princípio deve funcionar ou ser revelado nas mais variadas formas. Deve ser totalmente geral, e, portanto, uma explicação de um fenômeno em termos do *Logos* dar-se-á igualmente em um nível bastante geral, conectando-o com muitos outros fenômenos. Tais explicações não serão familiares para a grande maioria das pessoas, pouco habituadas a pensar nesses termos. Se Heráclito “distingue cada [coisa] de acordo com sua natureza” e “diz como ela é” (10.1), não é surpreendente que ninguém o entenda.

As palavras supracitadas sugerem que **Heráclito acreditava que, quando empregada apropriadamente, a linguagem representa (ou rerepresenta) a realidade no sentido em que uma correta descrição ou explicação de qualquer coisa concorda com a natureza da coisa e diz como a coisa em questão é, uma vez que a explicação ela mesma reflete a natureza da coisa** (MCKIRAHAN, 2013, p. 226-227 – grifo nosso).

Para Heráclito, “a linguagem representa (ou rerepresenta) a realidade no sentido em que uma correta descrição”, ou seja, a estrutura objetiva do mundo é algo que se apresenta em tudo que é dado na percepção pelo *Logos* do mundo. Assim, Heráclito critica as concepções que destoam das que se distanciam dessa ordem universal: “qualquer coisa concorda com a natureza da coisa”.

Em Platão, os nomes e as sentenças não são tão reverenciados, pois o propósito de seu projeto linguístico não era relacionar *lógos* e *noûs*, ou seja, o noético, inteligível. Segundo Manfredo A. de Oliveira:

Trava-se, aqui, uma disputa entre duas posições que na história da semântica receberam o nome de *naturalismo*, segundo o qual cada coisa tem nome por natureza (*physei*), posição defendida no diálogo por Crátiles, e o *convencionalismo*, para quem a significação é fruto de convenção e do uso da linguagem (*Syntheke kai homologia*, 384d), posição aqui defendida por hermógenes. Platão vai conduzir a discussão de modo a poder assumir uma posição intermediária entre esses dois extremos, levando a reflexão, pouco a pouco, a uma tomada de posição em relação à essência da linguagem e de sua função no conhecimento humano. Platão não defende aqui, por exemplo, um

naturalismo extremado, que chegasse a admitir a possibilidade de descobrir a significação de uma palavra na própria forma do som, o que evidentemente é um absurdo, pois, por exemplo, nesse caso poderíamos compreender imediatamente línguas estrangeiras. O que Platão concede, aqui, é que há certa *afinidade natural*, ou pelo menos deve haver, entre o som e sua *significação*. Uma possibilidade disso se concretiza na formação das palavras por meio da imitação fonética de sons para designação desse som, como, por exemplo nas chamadas palavras onomatopaicas. Ora, Platão sabe que tais casos são raros e acentua, apresentando a tese naturalista, que as palavras não imitam propriamente os sons, mas *apresentam a essência das coisas*. Não se trata, pois, de imitação do tom e das formas das coisas, mas de seu próprio ser. Uma palavra é justa, certa, na medida em que traz a coisa à presença, isto é, na medida em que é apresentação da coisa (OLIVEIRA, 2015, p. 18-19).

Logo, segundo Oliveira, o projeto platônico da filosofia da linguagem era “que as palavras não imitam propriamente os sons, mas *apresentam a essência das coisas*”, ou seja, consistia na formação do dialético, pois a dialética procurava desenvolver os argumentos a partir do conceito essencial do próprio objeto da discussão. Isso significa que a busca do sentido do objeto do discurso filosófico não anula a *dóxa*, isto é, a formação de opiniões, isso a partir do próprio verbo *phýein*, radical de *phýsis*, natureza.

Em seus estudos filosóficos, Agostinho escreve as Sete Artes Liberais as quais eram divididas em Trivium e Quadrivium, sendo o primeiro composto pelas disciplinas de lógica, gramática e retórica (os saberes da linguagem), e o segundo, de aritmética, astronomia, música e geometria (os saberes matemáticos). Dentre as fontes para as artes, segundo Agostinho, o discurso vincula-se à razão, uma vez que os homens se comunicavam e discutiam sobre diversas temáticas sobre o mundo e as coisas dela em sentido geral. Na filosofia antiga, o estudo das artes liberais servia como instrumento eficaz para ajudar no entendimento da transição do sensível para o inteligível. Agostinho foi mestre, essencialmente, da terceira arte do Trivium, a retórica, que era a arte de usar a linguagem para comunicar de forma eficaz e persuasiva. Ela nasceu, provavelmente, no século V a.C., na Sicília, e foi introduzida em Atenas pelo sofista Górgias, desenvolvendo-se nos círculos políticos e judiciais da Grécia antiga. Ela funcionava, também, como um artifício para embelezamento da linguagem.

Em sua obra *De magistro*, Agostinho, fazendo uso do Trivium, apresenta a problemática central do *propósito da linguagem*. Agostinho e seu filho Adeodato vão, ao longo dos catorze capítulos da obra, discutindo em forma de diálogo, a importância do aprendizado da linguagem. Nessa discussão, o hiponense levanta diversos questionamentos sobre a natureza dos signos e seus possíveis significados, na tentativa de encontrar a verdadeira função do signo (*signi*) linguístico, e que, por meio do veículo da fala (*locutionis*), os professores/emissores levam os alunos/receptores a recordarem tudo aquilo que já existe em seu interior ou foi apreendido.

Dessa forma, som e matéria tornam-se vozes com significado, sendo o ato de significar a forma do nome. Entretanto, segundo Agostinho, isso não seria suficiente para suprir as necessidades comunicativas humanas. Daí a necessidade da representatividade dos sinais em sincronia com a construção do sentido junto ao receptor, posto que ambos estão em interação semiótico-pragmática.

No âmbito contemporâneo, Frege, Russell e Wittgenstein contribuíram para a chamada *virada linguística* na filosofia. Objetivavam a compreensão filosófica da linguagem a partir de seus aspectos sintático-semânticos, visando refletir as condições estruturais da linguagem para representar *o mundo*. Um dos resultados dessa virada linguística foi o retorno enfático da lógica, dando início à semântica formal, para a qual interessa a linguagem no nível da sentença que, por sua vez, expressa uma proposição passível de ser verdadeira ou falsa. Dessa forma, o *Tractatus* de Wittgenstein tinha como objetivo principal o esclarecimento da natureza da linguagem e do mundo e da relação entre eles e, assim, estabelecer as categorias gerais da linguagem e as categorias gerais do real, ou seja, a essência da linguagem e do mundo.

Nesse ínterim, Frege, Russell e Wittgenstein tentavam estabelecimento desse projeto uma forma lógica da linguagem, a partir da definição e uso dos cálculos que determinam os valores de verdade de toda proposição. Assim, com a formalização da linguagem, acreditavam ser possível determinar a estrutura lógica comum a toda linguagem, com a qual seria possível eliminar todos os erros, imprecisões, ambiguidades, gerando assim um instrumento perfeito e exato para a construção e a expressão da ciência da linguagem. Posteriormente, Wittgenstein afirmaria que tais noções seriam fruto de uma generalização da ideia de que as palavras são nomes das coisas e de que sentenças são combinações de nomes que poderiam explicar a totalidade da linguagem.

Por meio da aplicação dos instrumentais da nova lógica elaborada por Frege e Russell, Wittgenstein estabelece, no *Tractatus*, que toda proposição é uma função de verdade das proposições elementares que a constituem, o que significa que toda proposição tem como valor de verdade o resultado do *cálculo lógico* aplicado às proposições elementares que a compõem, sendo dependente dos valores de verdade de cada uma dessas proposições elementares.

Ao acompanhar o desenvolvimento argumentativo que Wittgenstein desenvolve nas *Investigações Filosóficas* para a elaboração de sua concepção de significado como uso da linguagem, nota-se, agora, uma concepção de significado que privilegia o *uso* das palavras. A partir disso, o seu significado deve ser buscado nos contextos de uso nos *jogos de linguagem* por meio de regras que direcionam sua aplicação. Para tanto, Wittgenstein faz uso de um trecho de Agostinho. Para uma aproximação à compreensão do texto de Agostinho das *Confissões*

citado por Wittgenstein, parece-nos necessário remeter-se ao contexto do capítulo anterior – livro I, 11, 12:

11 Ouve-me, Senhor! Ai dos pecados dos homens! É um homem que assim fala; e dele te compadece, porque és o seu Criador, e não o autor do seu pecado. Quem me poderá lembrar os pecados cometidos na infância, já que ninguém há que diante de ti seja imune ao pecado, nem mesmo o recém-nascido com um dia apenas de vida sobre a terra? Quem, senão um pequerrucho, onde vejo a imagem daquilo que não lembro de mim mesmo? Qual era então o meu pecado? Seria talvez o de buscar avidamente, aos berros, os seios da minha mãe? Se mostrasse hoje a mesma avidez, não pelo seio materno, é claro, mas pelos alimentos próprios da minha idade, seria justamente escarnecido e censurado. Meu procedimento era então repreensível, mas como não teria podido compreender as reprimendas, nem a razão nem os costumes permitiam que eu fosse reprovado. Com o crescer dos anos, extirpamos e atiramos fora tais defeitos, e nunca vi ninguém que, para cortar o mal, rejeitasse conscientemente o bem! Ou seria justo, mesmo tendo em conta a idade, exigir chorando o que seria prejudicial, indignar-se com violência contra homens adultos e de condição livre, e contra os pais e outras pessoas sensatas que não aceitavam satisfazer a certos desejos? Seria justo fazer todo o possível para prejudicá-los, porque eles não se prestavam a obedecer a ordens que seriam nocivas? Portanto, a inocência das crianças reside na fragilidade dos membros, não na alma. Vi e observei bem uma criança dominada pela inveja: não falava ainda, mas olhava, pálida e incitada para seu irmão de leite. Quem já não observou esse fato? Dizem que as mães e amas têm não sei que remédio para eliminar tais defeitos; sem dúvida não é inocente a criança que, diante da fonte generosa e abundante de leite, não admite dividi-la com um irmão, embora muito necessitado desse alimento para sustentar a vida. No entanto, tais fatos são tolerados com indulgência, não por serem de pouca ou nenhuma importância, mas porque desaparecerão ao correr dos anos. Prova disso é que nos irritamos contra tal procedimento, quando o surpreendemos em pessoa de mais idade.

12 E tu, Senhor meu Deus, que à criança deste a vida e um corpo, como se vê, dotado de sentido, composto de membros, ornado de beleza, e lhe insuflaste os impulsos vitais para defender a sua própria integridade, ordenas que eu te louve por todas estas obras, que te “celebre e cante o teu nome, ó Altíssimo”, porque és o Senhor onipotente e bom, ainda que somente essas coisas tivesses criado. Nenhum outro as pode fazer, senão tu, ó Deus único, de quem promana toda harmonia, ó forma perfeita, que formas todas as coisas e que tudo ordenas de acordo com as tuas próprias leis. Por isso, Senhor, não me agrada considerar, como parte integrante da minha vida terrena, essa idade que não lembro ter vivido, a respeito da qual creio no que me dizem os outros e nas conjecturas, aliás muito bem fundadas, que formei ao observar as outras crianças. Esse tempo de memória envolto em trevas encontra paralelo na época em que vivi no seio materno. E se “fui concebido na iniquidade, e no pecado me alimentou a minha mãe no seu seio”, onde foi, eu te suplico, meu Deus, onde foi, meu Senhor, eu teu servo, onde e quando foi que estive inocente? Mas deixemos de lado esse tempo; que tenho eu a ver com ele, se dele não conservo o menor vestígio? (*Conf.*, I, 11, 12).

Dessa forma, o hiponense objetiva recordar seus pecados cometidos desde a infância:

Ouve-me, Senhor! Ai dos pecados dos homens! É um homem que assim fala; e dele te compadece, porque és o seu Criador, e não o autor do seu pecado. Quem me poderá lembrar os pecados cometidos na infância, já que ninguém há que diante de ti seja imune ao pecado, nem mesmo o recém-nascido com um dia apenas de vida sobre a terra? (*Conf.*, I, 7, 11).

Numa abordagem inicial, não nos é dado concluir acerca de uma teoria ou não da linguagem a partir dessas passagens. Isso parece-nos ser justificado por quatro motivos. *Primeiro*, no Livro I, Agostinho elabora uma narrativa das ações do seu nascimento aos quinze anos. *Segundo*, no texto citado por Wittgenstein, o objetivo imediato de Agostinho era lembrar-se de como compreendeu a falar:

E compreendi mais tarde como aprendi a falar: não eram os adultos que me ensinavam as palavras segundo um método preciso, como o fizeram mais tarde para me ensinarem as letras, era eu por mim mesmo, graças à inteligência que tu, Senhor, me deste, era eu que procurava, através de gemidos, gritos diversos e gestos vários, manifestar os sentimentos do coração, para que fizessem minhas vontades (*Conf.*, I, 8, 13).

Terceiro: o propósito geral do gênero textual *Confissões* é produzir um diálogo autobiográfico. *Quarto*: é preciso pesquisar mais detalhadamente se, e em que medida, é possível asserir que Agostinho, conforme Wittgenstein, constrói uma essência da linguagem humana referenciada no texto do Livro I, 8, 13 das *Confissões*, a qual, segundo grande parte dos intérpretes de Wittgenstein, caracteriza-se nas raízes da ideia de que cada palavra possui uma significação, significado esse que substitui o objeto que a palavra referencia por um signo, pois faz uso tanto a linguagem de cunho concreto/real quanto figurado/metafísico, como exemplo, as palavras-chave da obra: “Deus” e “pecado”, as quais não possuem uma representatividade concreta.

Sobre como Wittgenstein denominou como “imagem agostiniana da linguagem”:

Nestas palavras encontramos, parece-me, uma certa imagem da essência da linguagem humana, nomeadamente a seguinte: as palavras da linguagem designam objetos. – As Frases são concatenações de tais designações. – Nesta imagem da linguagem encontramos também as raízes da seguinte ideia: cada palavra tem uma denotação. Esta denotação está em relação com a palavra. É o objeto que a palavra representa (*IF*, § 1).

Nas *Investigações Filosóficas*, por sua vez, Wittgenstein estabelece que “todo signo por si parece morto. Que coisa lhe dá vida? – No uso ele vive. Tem em si o sopro vital? – Ou o uso é sua respiração?”. Isso significa que a “vida dos signos” é só um modo mais sutil de falar da natureza do significado dos signos e, em particular, dos signos linguísticos. Os signos adquirem, autonomamente, significado, à medida que venham a ser usados (Pragmatismo Linguístico), ou seja, o significado não é concebido como uma entidade distinta do seu uso. Portanto,

Wittgenstein realizou uma considerável análise do texto agostiniano das *Confissões* I, 8, 13 no que se refere ao início do desenvolvimento da linguagem, a qual foi desenvolvida em grande estima.

Sendo assim, a presente pesquisa visa defender que as reflexões acerca da linguagem em Agostinho e Wittgenstein erguem uma relação semântica entre a referencialidade e o pragmatismo como desenvolvimentos linguísticos temporais e contínuos. Para alcançarmos êxito nesse caminho, a pesquisa aqui desenvolvida estruturou-se da seguinte forma.

No primeiro capítulo, intitulado *A FILOSOFIA DA LINGUAGEM EM AGOSTINHO A PARTIR DAS CONFISÕES E DO DE MAGISTRO*, verificar-se-á que a noção de referência é uma fase decisiva na teoria agostiniana da linguagem, pois Agostinho defende, primeiramente, que o significado de uma palavra está diretamente ligado à sua referência; em segundo lugar, a compreensão de uma palavra é a identificação do seu referente. Para tanto, o hiponense dirá que a memória desempenha uma função predominante no processo de aquisição de linguagem, pois a linguagem também seria um rememorar os significados, ou seja, a sua própria existência. Analisa-se igualmente quais as funções do projeto linguístico agostiniano na vida comum dos homens e na sua relação com Deus. Por fim, é marcante em sua filosofia da linguagem compreender que apesar das palavras não serem suficientes para a significação, através da iluminação, encontram-se outros significados que vão além da referência, pois, para o hiponense, no interior do espírito aloja-se a Verdade. Entender esses conceitos é compreender a proposta linguística geral de Agostinho. E dentro desse entendimento, ver-se-ão tanto a significação pela Referencialidade quanto pelo Pragmatismo.

No segundo capítulo, *A FORMAÇÃO E ESTRUTURA DA LINGUAGEM NO TRACTATUS LOGICO-PHILOSOPHICUS E SUA RELAÇÃO COM O DE MAGISTRO E CONFISÕES*, buscar-se-á entender o primeiro projeto linguístico de Wittgenstein no *Tractatus* – as expressões substituem, na linguagem, os objetos do mundo, assim, as palavras servem para referir os objetos do mundo, na linguagem as palavras estão pelos objetos, substituindo-os. Portanto, Wittgenstein considera que o significado da palavra é o próprio objeto que a palavra refere. Sendo assim, nessa parte da pesquisa, comparando as obras dos acima citadas, analisar-se-á a relação desses pressupostos linguísticos nas obras *De magistro* e *Confissões* uma vez que Agostinho desenvolve sua teoria linguística a partir de princípios da *referencialidade*.

No terceiro capítulo, discorreremos sobre *A FORMAÇÃO E ESTRUTURA DA LINGUAGEM NAS INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS E SUA RELAÇÃO COM O DE MAGISTRO E CONFISÕES*. Sabe-se que, na gênese das *Investigações Filosóficas*, fazendo

alusão ao que chamou de visão agostiniana de linguagem, Wittgenstein pretendia refletir acerca da significação, pois a filosofia da linguagem tradicional considerava que todas as palavras têm a função de nomear objetos e que todas as sentenças são combinações de nomes que funcionam como descrições dos fatos. Como essa concepção estaria presente na passagem das *Confissões* de Santo Agostinho, em que este descreve o modo como aprendeu a linguagem quando criança, é preciso observar que o fato de Wittgenstein usar esta citação para exemplificar uma concepção de linguagem que vai criticar não implica que ele esteja atribuindo ao próprio Santo Agostinho uma teoria da linguagem ou uma concepção de linguagem definidas. Possivelmente, Wittgenstein usou esse trecho da obra, por ser uma descrição privilegiada de uma maneira de compreender a linguagem, a fim de criticar o modo de atribuir significados às palavras. Mais do que isso, nesse capítulo, serão explicitados os argumentos da considerada segunda fase wittgensteiniana e sua relação com Agostinho com vista a compreensão do *pragmatismo*.

2 A FILOSOFIA DA LINGUAGEM EM AGOSTINHO A PARTIR DAS *CONFISSÕES* E DO *DE MAGISTRO*

Em sua obra *Investigações Filosóficas*, com uma citação da obra *Confissões* de Agostinho, Wittgenstein formula uma reflexão acerca daquilo que, tradicionalmente, foi denominado como “visão agostiniana da linguagem” que, em geral, corresponde à ideia de que cada palavra possui um significado e que cada significado corresponde a um objeto.

Isso significa dizer que, para a maior parte dos pesquisadores sobre Wittgenstein, o conceito agostiniano de significado remete à correlação direta entre palavra e objeto, uma vez que cada palavra possui uma referência concreta/real, ou seja, cada palavra remete a um objeto que lhe corresponde. Assim, intentar-se-á compreender se na filosofia da linguagem agostiniana, tanto nas *Confissões* quanto no *De Magistro*, a *referencialidade* configura-se um dos períodos da linguagem, ou seja, compreende os aspectos fonológicos, sígnicos, representativos, morfológicos etc. E se pode confirmar o período do *pragmatismo*, pois, em diversos momentos, o hiponense explica, por exemplo, que “O sinal é, portanto, toda coisa que, além da impressão que produz em nossos sentidos, faz com que nos venha ao pensamento outra ideia distinta” (*De doctrina christiana*, II, 1, 1), como exemplo, os termos “*si* (se)”, “*nihil* (nada)” e “*ex* (de)” (*De magistro*, II, 3, 4). Sucessivamente, Agostinho mostrará que “as palavras são signos que podem remeter a coisas que estão além da linguagem” (NOVAES, 2009, p. 48).

Agostinho, no *De magistro*, à sua maneira, problematizara a concepção de linguagem acerca do significado dos objetos no mundo concreto. Nessa obra, dois aspectos principais são destacados: a função dos sinais e o processo semântico. Isso significa que as palavras são sinais das coisas e que, portanto, não deve existir sinal sem significar algo, ou seja, sem uma existência sensível.

Entretanto, há um problema semântico-representativo identificado pelo interlocutor do diálogo, seu filho Adeodato, ao se deparar com a tarefa de apontar o significado das preposições e ou simplesmente indicar a que remete a palavra “nada¹”, pois se todas as palavras enquanto sinais remetem a algo, também as preposições e a própria palavra “nada” são dignas de apreço quanto à significação. Constata-se, assim, um processo no conceito filosófico de linguagem em Agostinho, pois mesmo a palavra “nada” significando *o que não existe*, ainda assim, é preciso

¹ Cf. *De mag.*, II, 3: ‘Ag. Quantas palavras há no seguinte verso: “Si nihil ex tanta superis placet urbe relinqui?”’ (VIRGÍLIO, *Eneida*, II, 659). Acerca da tradução, cf. AGOSTINHO, Santo. *De Magistro*. Petrópolis: Vozes, 2009, p. 76. “Se agrada ao deus, nada deixar de tão grande cidade”.

mantê-la como um sinal, uma vez que não é sem função que esse termo é pronunciado. Aquele que ouve, certamente, entende que o falante quer, por meio dessa palavra, significar algo, caso contrário, não seria enunciada, pois os participantes da comunicação entendem-se perfeitamente.

Dessa forma, o signo e seu significado, ou seja, a interpretação de um termo, de uma frase ou de uma expressão em um determinado contexto são, segundo Agostinho, vinculados à função da linguagem.

Nas *Investigações Filosóficas*, Wittgenstein, portanto, constrói sua crítica à concepção referencial e, para tanto, citando Agostinho, onde o ponto central a ser criticado é a pretensão do mesmo em universalizar tal modelo, em um de seus argumentos, faz uso comparativo de uma obra de construção onde explica a comunicação entre dois trabalhadores, *A* e *B*. Um destes profere uma palavra e a resposta do outro ao ouvi-la consiste em ir buscar um determinado objeto:

Pensemos numa linguagem para a qual seja válida a descrição dada por Santo Agostinho: esta linguagem tem que servir para a comunicação entre um pedreiro *A* e um servente *B*. *A* utiliza pedras na construção em que trabalha; há blocos, lajes, vigas e colunas. *B* tem a função de lhe alcançar as pedras pela ordem em que *A* precisa delas. Para este efeito recorrem ao uso de uma linguagem que consiste nas palavras “bloco”, “coluna”, “laje”, “viga”. *A* exige-as em voz alta; – *B* traz a pedra que aprendeu a trazer ao ouvir um certo som. – Concebe isto como uma linguagem primitiva completa.

Santo Agostinho descreve, poderíamos dizer, um sistema de comunicação; só que nem tudo aquilo a que chamamos linguagem é este sistema [...] (*IF*, § 2).

Assim surge o seguinte questionamento: Como resolver o problema da compreensão predominante de Wittgenstein correspondente à realidade da proposta por Agostinho no livro I, 8, 13 das *Confissões* e sua relação com o *De magistro*? Sendo assim, analisar-se-á, neste primeiro momento, a teoria da linguagem em Agostinho a partir do texto das *Confissões* (I, 8, 13), citado por Wittgenstein, e sua relação com o *De magistro*².

² Além da *referencialidade* e do *pragmatismo*, vale salientar, nesse aspecto introdutório, que a filosofia da linguagem em Agostinho interage com a *Teoria da Iluminação* que explica de que forma a mente humana, após a *Queda Adâmica* (assunto que será mencionado adiante), tornou-se mais limitada e falível. Nesse sentido, essa pesquisa não pretende abandonar os pressupostos filosóficos da linguagem agostiniana acerca da Iluminação, Interioridade e aspectos Epistemológicos, entretanto, o que será evidenciado é o processo relacional entre Agostinho e Wittgenstein. Dessa forma, pretende-se investigar suas teorias do significado em relação à natureza dos Signos enquanto processos epistemológicos do conhecimento representativo dos “objetos no mundo”.

2.1 O PROPÓSITO DA LINGUAGEM E O CONCEITO DE REFERENCIALIDADE – “QUERIAM MOSTRAR ESSE *OBJETO*”³ – *CONFISSÕES*, I, 8, 13

Nessa subdivisão, será investigado o problema da referencialidade na relação entre ontologia e linguagem a partir da análise do trecho I, 8, 13 das *Confissões*. Assim, para empreender essa análise desse trecho da obra, Agostinho confronta a revelação de uma realidade transcendente, estruturada por categorias de razão, como a identidade, necessidade, unidade e essência, com dados da realidade histórica e social. Dessa forma, objetiva-se, aqui, chegar a uma compreensão do propósito da linguagem na teoria agostiniana a partir das faculdades da alma humana. A importância do entendimento desse propósito norteia aspectos ônticos da teoria da linguagem no pensamento de Agostinho. Desse modo, procurou-se problematizar o valor ontológico da linguagem, fundamentalmente, quanto ao propósito da referencialidade.

Antes de desenvolver o conceito de referencialidade, Agostinho, em sua obra *De magistro*⁴, começa fazendo o seguinte questionamento ao seu filho Adeodato: “Que achas que almejamos quando falamos?”. Veja-se o primeiro capítulo da obra:

Ag. Que achas que almejamos quando falamos?

Ad. Pelo que me ocorre agora, pretendemos ensinar ou aprender.

Ag. Percebo uma dessas duas coisas e concordo, pois é claro que queremos ensinar quando falamos. Mas aprender? Como?

Ad. Não achas que é quando perguntamos?

³ Cf. *Conf.*, I, 8, 13 – destaque nosso: “Da infância, caminhando para o ponto onde estou, passei à meninice, ou melhor, ela chegou a mim em seguimento à infância. Esta não se afastou: para onde poderia ir? No entanto, não mais existia. De fato, eu não era mais uma criança, incapaz de falar, e sim, um menino muito conversador; disto eu me lembro. E compreendi mais tarde como aprendi a falar: não eram os adultos que me ensinavam as palavras segundo um método preciso, como o fizeram mais tarde para me ensinarem as letras, era eu por mim mesmo, graças à inteligência que tu, Senhor, me deste, era eu que procurava, através de gemidos, gritos diversos e gestos vários, manifestar os sentimentos do coração, para que fizessem minhas vontades. Eu só o que não conseguia era fazer-me entender de todo e por todos. **Procurava guardar na memória os nomes que ouvia darem às coisas; e vendo que as pessoas, conforme esta ou aquela palavra, se dirigiam para este ou aquele objeto, eu observava e lembrava que a esse objeto correspondia o som que produzia quando queriam mostrar esse objeto.** Então eu compreendia o que os outros queriam pelos movimentos do corpo, linguagem por assim dizer natural, comum a todos os povos e que se manifesta pela expressão do rosto, pelos movimentos dos olhos, pelos gestos dos demais membros e pela entonação da voz, indicadores dos estados de espírito, quando alguém pede determinada coisa ou quer possuí-la, quando a rejeita ou quer evitá-la. Desse modo, à força de ouvir as mesmas palavras, pelo lugar que ocupavam nas frases, pouco a pouco eu chegava a compreender de que coisas elas eram os sinais, e ia acostumando a boca a pronunciá-las, servia-me delas para exprimir meus desejos. E assim comecei a comunicar, aos que me cercavam, os sinais que exprimiam os meus desejos, e desse modo entrei mais profundamente na tormentosa sociedade dos homens, sob a autoridade de meus pais e dos mais velhos”.

⁴ Na obra *De magistro*, escrita dois anos após seu batismo em 389, em Tagaste, África, composta em quatorze capítulos, desenvolvida a partir do diálogo entre Agostinho e o seu filho Adeodato, pai e filho tecem argumentos sobre um tema, na época, ainda pouco aprofundado no campo da reflexão filosófica: a questão da linguagem. Nela, destacar-se-ão alguns aspectos como o propósito da linguagem, a representatividade dos sinais e a compreensão da semântica.

Ag. Mesmo assim, entendo que não se trata de outra coisa senão que queremos ensinar. Pois desejo saber de ti se há alguma outra razão por que perguntas senão para ensinar o que desejas àquele a quem pergunta?

Ad. É verdade.

Ag. Nota, portanto, que com a linguagem não desejamos outra coisa senão ensinar.

Ad. Não o percebo com clareza. Pois se o falar não é mais que expressar palavras, fazemos o mesmo quando cantamos. E como o fazemos com frequência estando sozinhos, sem que alguém esteja presente para aprender, não acho que queiramos ensinar algo.

Ag. Entretanto, creio que há certa maneira, realmente importante de ensino por meio da recordação, o que o próprio assunto mostrará nesta nossa conversação. Mas se não achas que aprendemos quando recordamos, nem ensina aquele que recorda, não me oponho a ti. Mas já de início ponho duas razões do falar: ou para ensinar ou para suscitar recordações nos outros ou em nós mesmos, o que fazemos também quando cantamos. Ou não te parece?

Ad. Absolutamente não; pois é muito raro que eu cante para lembrar-me, mas apenas porque gosto.

Ag. Entendo o que queres dizer. Mas não percebes que o que te agrada na canção é certa modulação do som a qual, uma vez que se pode acrescentar ou tirar palavras, faz com que uma coisa seja o falar e outra coisa o cantar? Porque também se canta com flautas e com a cítara, como também os pássaros cantam e, às vezes, nós mesmos cantarolamos sem palavras, som este que se pode chamar canto, mas não locução. Tens algo a dizer em contrário?

Ad. Absolutamente nada (*De mag.*, I, 1).

Agostinho inicia o diálogo refletindo sobre o propósito da linguagem. Ao perguntar a Adeodato sobre esse propósito, recebe a seguinte resposta “Pelo que me ocorre agora, pretendemos ensinar ou aprender”, o que faz Agostinho argumentar “Pois desejo saber de ti se há alguma outra razão por que perguntas senão para ensinar o que desejas àquele a quem pergunta?” e ainda confirma “Nota, portanto, que com a linguagem não desejamos outra coisa senão ensinar”. Ou seja, quando se dialoga, aquilo que se expressa na conversação acaba servindo para instruir ou ensinar, uma vez que ambos interagem na construção dos sentidos. Dessa forma, Agostinho apresenta alguns métodos para o ensino por meio da linguagem:

a) Pela pergunta: “Pois desejo saber de ti se há alguma outra razão *por que perguntas* senão para ensinar o que desejas àquele a quem pergunta?”;

b) Pela recordação: “Entretanto, creio que há certa maneira, realmente importante de ensino *por meio da recordação*, o que o próprio assunto mostrará nesta nossa conversação”. E acerca da recordação, Agostinho descreve duas maneiras: *ao cantarmos* – “Ad. Absolutamente não; pois é muito raro que eu cante para lembrar-me, mas apenas porque gosto. Ag. Entendo o que queres dizer. Mas não percebes que o que te agrada na canção é certa modulação do som a qual, uma vez que se pode acrescentar ou tirar palavras, faz com que uma coisa seja o falar e outra coisa o cantar?”, assim Agostinho explica a Adeodato que ao cantar, há recordação do

texto musical, logo ocorre o autoaprendizado. E a próxima maneira para recordar é *ao orarmos*⁵, pois a oração é um ensino ao interior do homem. Para Agostinho, há, na linguagem, uma relação ontológica:

Dessa ontologia seria de se esperar, portanto, um privilégio para a linguagem. Uma vez que em tudo há signo, então poderíamos dizer que há uma linguagem universal. A eloquência das coisas seria uma versão inferior da linguagem humana. **Uma vez que a alma racional é o ponto excelente dentre as criaturas, uma ontologia da significação teria seu ápice na linguagem humana, lugar de uma eloquência especialmente capaz de mover os espíritos do visível ao invisível.** Porém, não é bem isso o que acontece; de alguma maneira parece que a linguagem humana não está à altura dessa ontologia. Embora a afirmação de uma ontologia da significação, na filosofia de Agostinho, pudesse sugerir um destaque para a linguagem, a notável importância da análise da linguagem em Agostinho deve-se a determinados problemas na relação entre ontologia e a linguagem, e não a uma aproximação evidente por si mesma. A rigor, o fato de a totalidade das criaturas ser dotada de certa ‘eloquência’ não implica privilégio algum para a linguagem humana. Enquanto as coisas têm uma “voz” que afirma a existência e a excelência de um criador supremo, a linguagem humana parece não ter a mesma capacidade de comunicar a verdade.

Para recuperar a importância da linguagem humana, e inscrevê-la novamente numa ontologia da significação, isto é, para que a linguagem humana também participe da sinfonia do mundo, será preciso inicialmente fazer um meticuloso diagnóstico da falência das palavras. Somente num segundo passo é que será possível designar o papel da linguagem, até mesmo um papel de excelência, para a realização da filosofia no seu sentido estrito, como procura da sabedoria. Por isso, é imperativo ter em conta a “condição humana”. **A falência relativa das palavras remonta ao pecado original. A razão humana perdeu um privilégio adâmico de nomear as demais criaturas. Segundo o relato de *Gênesis* (Gn. 2, 19-20), Deus trouxe “todas as feras**

⁵Cf. *De mag.*, I, 2: “Ag. Parece-te, então, que a linguagem não tenha sido instituída senão com o fim de ensinar ou recordar? *Ad.* Poderia parecer se não me movesse ao contrário o fato de que, quando rezamos, certamente falamos. E, no entanto, não se pode crer que estejamos ensinando ou recordando algo a Deus. Ag. Julgo que não sabes que não por outra coisa nos foi mandado rezar em quartos fechados, expressão esta que significa o interior da mente, senão porque Deus não procura ser lembrado ou ensinado por nossas palavras a fim de que nos conceda o que desejamos. Pois quem fala expressa exteriormente o sinal de sua vontade por intermédio do som articulado; mas deve-se buscar Deus e suplicar-lhe no íntimo da alma racional, que se chama o homem interior; ele quis que ela seja o seu templo. Não leste no Apóstolo: “Não sabíeis que sois o templo de Deus e que o Espírito de Deus habita em vós?” e que “Cristo habita no homem interior”? Nem reparaste no que está escrito no Profeta: “Falai em vossos corações e arrependei-vos em vossos leitros. Ofereci sacrifício de justiça e esperai no Senhor”? Onde pensas que se oferece o sacrifício de justiça senão no templo da mente e no recesso do coração? E onde se oferece o sacrifício ali também se deve rezar. Pelo que, quando rezamos, não há necessidade de locução, isto é, de palavras sonantes, a não ser, talvez, como o fazem os sacerdotes, para expressar os seus pensamentos não para Deus ouvi-los, mas para que os homens ouçam e, pelo seu consentimento por meio da recordação, se elevem até Deus. Ou pensas diferentemente? *Ad.* Concorde inteiramente. Ag. Portanto, não te preocupes com o fato de que, quando o soberano Mestre ensinou a seus discípulos a rezar, ele tenha ensinado algumas palavras, e nisto não parece ter feito outra coisa senão ensinar como convinha falar ao rezar? *Ad.* Isto não me preocupa absolutamente, pois não lhes ensinou palavras, mas, por meio de palavras, ensinou-lhes as próprias coisas pelas quais eram exortados a respeito de quem e o que pedissem quando rezassem, como foi dito, no interior da mente. Ag. Entendeste corretamente. Creio também que notaste que, embora haja quem não concorde, mesmo sem emitir som algum, falamos em nosso interior ao pensarmos as próprias palavras. Assim, com a linguagem nada mais fazemos do que recordar, uma vez que a memória, na qual estão gravadas as palavras, revolvendo-as faz com que venham à mente as próprias coisas das quais as palavras são sinais. *Ad.* Compreendo e estou de acordo”.

selvagens e todas as aves do céu”, para que o homem as nomeasse. Assim como os sábios têm o poder de nomear as coisas, assim como foi Platão quem deu nome às ideias (cf. *De ideis* 1), também Adão nomeou os animais terrestres e as aves (NOVAES, 2009, p. 29-30 – destaque nosso).

Segundo Moacyr Novaes, na interpretação de Santo Agostinho, o fato de Deus ter concedido ao homem a faculdade da linguagem para nomear os seres à sua volta indica uma referencialidade privilegiada. O homem foi criado perfeito⁶ em tudo, pois é a imagem de Deus, isso implica, principalmente, uma imagem linguística. Porém, com a *Queda Adâmica*, Agostinho explicará que a ontologia humana sofreu danos, conforme fala no *Sobre a Natureza e a Graça*:

O pecado corrompeu a natureza humana, criada por Deus sem nenhum vício. A natureza do homem foi criada no princípio sem culpa e sem nenhum vício. Mas a atual natureza, com a qual todos vêm ao mundo como descendentes de Adão, tem agora necessidade de médico devido a não gozar de saúde. O sumo Deus é o criador e autor de todos os bens que ela possui em sua constituição: vida, sentidos e inteligência. O vício, no entanto, que cobre de trevas e enfraquece os bens naturais, a ponto de necessitar de iluminação e de cura, não foi perpetrado pelo seu Criador, ao qual não cabe culpa alguma. Sua fonte é o pecado original que foi cometido por livre vontade do homem. Por isso, a natureza sujeita ao castigo atrai com justiça a condenação.

Se agora somos nova criatura em Cristo, contudo **éramos por natureza, como os demais, filhos da ira. Mas Deus, que é rico em misericórdia, pelo grande amor com que nos amou, quando estávamos mortos em nossos delitos, nos vivificou com Cristo — pela graça fostes salvos!** (Ef 2,3-5) (*De nat.et grat.*, III, 3 – destaque nosso).

⁶ Acerca do sentido de perfeição do homem ao ser criado, segundo Agostinho, Deus facultou, ao homem, a capacidade da razão. Para tanto, cf. *Conf.*, X, 6, 10 – grifo nosso: “Mas essa beleza acaso não se manifesta claramente a todos os que são **dotados de sentidos perfeitos**? Por que não fala a todos a mesma linguagem? Os animais, sejam grandes ou pequenos, a veem, mas não podem fazer-lhe perguntas. Não lhes foi concedida a razão, capaz de julgar as mensagens dos sentidos. **Aos homens, porém, é dado indagar, para perceberem “o Deus invisível através da compreensão das coisas criadas”**. Mas, escravizando-se a estas pela paixão, já não as podem julgar. E estas só respondem aos que podem julgar-lhes as respostas: não mudam de linguagem, isto é, de aparência, se um a vê simplesmente enquanto outro a vê e a interroga. Não aparecem diversamente a um e a outro. Mas, aparecendo a um e a outro do mesmo modo, são mudas para o primeiro e só respondem ao segundo. Ou antes, falam a todos, mas somente as entendem aqueles que comparam a voz vinda do exterior com a verdade interior. De fato, a verdade me diz: “O teu Deus não é a terra, nem o céu, nem qualquer outro ser corporal”. É isso que a natureza das coisas afirma, e todos podem ver, pois a matéria é menor na parte que no todo. Tu, alma, digote que és mais importante que o corpo, sem dúvida, pois és tu que lhe dás a vida, e nenhum corpo pode fazer o mesmo a outro corpo. Mas o teu Deus é também a vida da tua vida”. Dessa forma, por meio dessa liberdade, surge a possibilidade do afastamento de Deus ocasionando o mal no mundo, cf. (MENDES, 2020, p. 41) “O mal se manifesta na criatura de duas formas: sofrimento e culpa. Essas duas formas estão em estreita relação entre si: a causa do sofrimento é a culpa. Ora, o responsável pela culpa é o homem. Em que consiste a culpa? Em submeter-se à razão, à paixão, em desobedecer às leis divinas, em afastar-se do Bem Supremo. Quando um homem se afasta do Bem imutável e se volta para o bem particular, inferior, peca, e nisso consiste o mal”. Assim, em Agostinho, a vontade é criadora e livre, nela há a possibilidade de a criatura afastar-se do Bem Supremo pelo mau uso do livre-arbítrio é um bem médio, o que revela a responsabilidade ético-moral no homem.

Adão foi o primeiro homem e, assim, o representante da raça humana. Seu pecado trouxe, como resultado, a contaminação da natureza⁷ de todos os homens, entretanto, a encarnação do Verbo – Jesus, restaura, pela Graça, segundo Agostinho, os danos do primeiro homem:

A fé em Cristo é indispensável para a justificação. A natureza do gênero humano, originária da carne do único prevaricador, se tem por si capacidade de cumprir a Lei e alcançar a justiça, pode estar certa do prêmio, ou seja, da vida eterna, ainda que em algum povo e em alguma época estivesse-lhe encoberta a fé no sangue de Cristo. Com efeito, Deus não é injusto a ponto de enganar os justos com a recompensa da justiça, se não lhes foi anunciado o mistério da divindade e humanidade de Cristo, o qual se manifestou quando se revestiu da forma humana (1Tm 3,16).

Pois, como haveriam de acreditar, se não ouviram? E como poderiam ouvir sem pregador? Assim está escrito: *Pois a fé vem da pregação, e a pregação é pela palavra de Cristo.* Ora, acrescenta o autor do livro, será que eles não ouviram? *Pela terra inteira correu sua voz; até os confins do mundo as suas palavras* (Rm 10,14.17-18).

Pode-se afirmar que esta profecia já se cumpriu, embora não falem povos aos quais não chegou a pregação do Evangelho, mas estes são em pequeno número. Mas antes que isso começasse a acontecer ou antes que a pregação atinja os confins da terra, o que fará a natureza humana ou o que fez antes de ouvir o que aconteceria no futuro ou que ainda não viu cumprido o que hoje é realidade? Talvez pela fé em Deus, que fez o céu e a terra e que ela reconhece tê-la criado, ela possa cumprir sua vontade por uma vida reta, mesmo sem estar instruída pela fé na paixão e ressurreição de Cristo? Se isto foi ou é possível, eu também afirmo o que o Apóstolo disse a respeito da Lei: *Então Cristo morreu em vão.*

Se o Apóstolo assim afirmou a respeito da Lei, a qual os judeus foram os únicos a receber, com muito mais razão se pode dizer com relação à lei natural, com a qual foi agraciado todo o gênero humano. Se a justiça vem da natureza, então Cristo morreu em vão? Porém, se Cristo não morreu em vão, ninguém pode alcançar a justificação e a redenção da ira justíssima de Deus, ou seja, do castigo, a não ser pela fé e pelo mistério do sangue de Cristo (*Ibid.*, II, 2).

Uma vez que o intelecto foi manchado pela Queda⁸, a linguagem, automaticamente, sofreu, concomitantemente, danos diversos. E um deles foi a *limitação*, conforme Moacyr Novaes:

⁷ A construção da teoria linguística em Santo Agostinho volta-se, em determinados aspectos, para uma intenção teológica no seu pano de fundo, e isso é reconhecido em todos os aportes teóricos da filosofia da linguagem agostiniana, o que não poderíamos deixar de fazê-la aqui, uma vez que, principalmente na obra *De magistro*, Agostinho desenvolve uma *teoria da linguagem* na tentativa de justificar a relação entre *o homem e o Mestre*. Para responder tal questão, vejamos de maneira breve, a constituição da exegese agostiniana. Segundo Lima (2022, p. 31): “Agostinho não nega que ‘A natureza do homem foi criada no princípio sem culpa e sem nenhum vício’, porém explica que ela *não continua a mesma* quando Adão desobedece a Deus – ‘Mas a atual natureza, com a qual todos vêm ao mundo descendentes de Adão, tem agora necessidade de médico devido a não gozar de saúde’, tornando-se enferma e necessitada ser iluminada pelo Evangelho da Graça – ‘O vício, no entanto, que cobre de trevas e enfraquece os bens naturais, a ponto de necessitar de iluminação e de cura’”.

⁸ Segundo Agostinho, ao criar o homem, Adão – o primeiro ser humano a existir, Deus lhe imprimiu, instantaneamente, sua inteligência e capacidade racional comunicativa. Assim, nesse momento, o homem tem acesso a Deus de maneira imediata, pois sua comunicação seria tanto interior quanto exterior. Também, Deus criou todas as outras coisas para uso e fruto do homem, isso implica habitat, proteção e manutenção. Deus criou também

‘Assim [*qualis*] foi feito Adão’, isto é, sua *natureza* lhe facultava nomear as coisas; mas haverá uma queda, e esta natureza se verá numa *condição* inferior, aquém do seu exercício pleno. Para bem compreender o sentido da perda, é preciso ter em conta que já no paraíso havia finitude; vale dizer, o privilégio de Adão tinha limites mesmo no paraíso. A finitude da natureza humana, na condição edênica, é simbolizada por uma simples restrição: Adão não pôde nomear os peixes. A nomeação restringiu-se aos animais terrestres e aves, sem se estender aos peixes. Ora, a limitação simboliza a temporalidade da razão, mesmo na integralidade de sua natureza, no paraíso, na medida em que os peixes simbolizam o futuro, aquilo que Adão ainda não tinha presente, diante de si. A restrição dá precisão ao privilégio adâmico: ao nomear, Adão deu nome a *tudo* aquilo que estava presente, mas *apenas* àquilo que estava presente. **Sendo assim, a natureza humana, na sua finitude, só podia nomear o “presente”; mas a mesma natureza, uma vez decaída, terá que se haver com uma ausência ainda mais profunda, que as palavras tentarão vencer.**

Veremos, na leitura do *De magistro*, como os problemas da linguagem envolvem uma ausência, ausência que as palavras não conseguem suprir, ao mesmo tempo em que a solução parece estar numa presença a ser redescoberta mediante a transformação do estudo da linguagem em filosofia. **Agora, é importante assinalar que, com o pecado original, o privilégio adâmico foi perdido. Se o homem, no gozo de sua natureza intacta, era sábio e dava nome a todas as coisas presentes, a expulsão do paraíso simboliza uma *condição* tal, que sua sabedoria se tornou estultice, trabalho, dispersão, distância. Não bastasse a diferença originária entre as coisas presentes e futuras, estampadas na alegoria dos diferentes animais, o pecado original acarreta a perda daquela presença primitiva. Desta forma, o homem herdará a necessidade de um trabalho para reencontrar a sabedoria [...]** (NOVAES, 2009, p. 31-32 – destaque nosso).

Segundo Novaes “Se o homem, no gozo de sua natureza intacta, era sábio e dava nome a todas as coisas presentes, a expulsão do paraíso simboliza uma *condição* tal, que sua sabedoria se tornou estultice, trabalho, dispersão, distância”, ou seja, isso significa que “a mesma natureza, uma vez decaída, terá que se haver com uma ausência ainda mais profunda, que as palavras tentarão vencer”. Dessa forma, fica claro que o pensamento filosófico de Agostinho se ocupa com temas linguísticos interligados aos problemas do conhecimento e da verdade, como também questões exegéticas (cf. PIERETTI *In*: FITZGERALD, 2018, p. 610). Para tanto, comenta Antonio Pieretti, sobre as principais linhas interpretativas da filosofia da linguagem em Agostinho:

Uma primeira linha interpretativa, que aliás não é nova, já imposta na Idade Média, tende a ver no signo, como é proposto por Agostinho, uma entidade diádica, que se identifica respectivamente com a *vox articulada* e com o *significatus* ou, melhor, a *significatio*. A *vox articulada* é o veículo que serve para suscitar no pensamento (*in cogitatione*) algo diferente, isto é, o

a mulher a partir da costela de Adão, e ambos foram colocados no Jardim do Éden. Além disso, conforme o hionense nos comentários ao livro do Gênesis, Deus criou a árvore do bem e do mal, ordenando que dela não comesse o fruto. No entanto, o casal desobedece à lei divina e, ao comer do fruto, o pecado original é estabelecido. A partir de então, toda a raça humana sofrerá as consequências desse ato de desobediência.

significado; este último, por sua vez, não é, simplesmente, o referente exterior do signo, mas o que dele é percebido mentalmente por aquele que o recebe. Porque a linguagem é um instrumento de comunicação, a *vox articulada* e o *significatus* são unidos por uma ligação que não é natural, mas de origem convencional.

A hipótese da articulação diádica do signo encontra sua justificação na sua definição proposta em *dial.* 5, em que ele é identificado com “o que manifesta a si mesmo, à mente”. Encontra justificação também naquilo que é afirmado sobre o nome em *an. quant.* 66, onde se diz que ele implica som e significado, e especifica-se que o som é de competência do ouvido, e o significado, da inteligência. Encontra justificação, enfim, numa passagem significativa de *mag.* 3, em que se sublinha que “não há signo se não significa algo”.

Mas outra linha interpretativa tende a considerar que em Agostinho o signo caracterize-se como estrutura triádica. De fato, em *ord.* 2,35, ele é apresentado como o resultado de uma conexão do nome, do pensamento e da coisa. Na definição contida em *an. quant.* 66, na verdade, não se menciona explicitamente a coisa designada, mas se deduz sua presença a partir dos exemplos indicados, enquanto o signo compreende tanto uma relação de designação quanto uma relação de comunicação. Também em *doctr. chr.* 2,1⁹ ele é identificado com uma situação semiótica que resulta da relação de três elementos: o próprio signo, o *significatus* que o signo representa e o sujeito que percebe essa função representativa do signo.

No contexto de *dial.* 5, enuncia-se uma teoria do signo que prevê uma articulação tetrádica. A definição proposta, com efeito, compreende: a *res*, que corresponde àquilo a que o signo se refere que pode ser percebido seja física, seja intelectualmente; o *verbum*, que equivale ao signo enquanto está para algo que não ele mesmo – isto é, a coisa – e que pode ser percebido pelo ouvinte quando é proferido; o *dicibile*, que corresponde ao conteúdo intelectual presente na mente daquele que fala, antes mesmo que o entregue às palavras; o *dictio*, que se identifica com o ato mesmo de falar. O que é transmitido, então, no processo da comunicação é o *dicibile*, que equivale ao significado concebido por aquele que dá o signo e que é expressado na *dictio* (PIERETTI *In: FITZGERALD*, 2018, p. 610-611).

Logo, segundo Pieretti, as hermenêuticas da filosofia da linguagem em Agostinho consideram, no mínimo, quatro linhas: a primeira – “A *vox articulada* é o veículo que serve para suscitar no pensamento (*in cogitatione*) algo diferente, isto é, o significado”; a segunda – “A hipótese da articulação diádica do signo [...] que ele é identificado com ‘o que manifesta a si mesmo, à mente’”; a terceira – “outra linha interpretativa tende a considerar que em Agostinho o signo caracterize-se como estrutura triádica [...] apresentado como o resultado de

⁹ Cf. *De doc. christ.*, II, 1, 1: “Definição de sinal 1. Ao escrever o livro anterior sobre as coisas (De rebus), procurei prevenir que se fizesse atenção, aí, apenas ao que as coisas são em si próprias, prescindindo do que possam significar além de seu sentido próprio (I,2,2). Agora, ao tratar sobre os sinais (de signis), advirto que não se dê atenção ao que as coisas são em si, mas unicamente ao que significam, isto é, que elas se manifestam sinais de algo diferente.

O sinal é, portanto, toda coisa que, além da impressão que produz em nossos sentidos, faz com que nos venha ao pensamento outra ideia distinta. Assim, por exemplo, quando vemos uma pegada, pensamos que foi impressa por animal. Ao ver fumaça, percebemos que embaixo deve haver fogo. Ao ouvir a voz de um ser animado, damos conta do estado de seu ânimo. Quando soa a corneta, os soldados sabem se devem avançar, retirar-se ou fazer alguma outra manobra, exigida pelo combate”.

uma conexão do nome, do pensamento e da coisa”; a quarta – “uma teoria do signo que prevê uma articulação tetrádica. A definição proposta, com efeito, compreende: a *res*, que corresponde àquilo a que o signo se refere que pode ser percebido seja física, seja intelectualmente; o *verbum*, que equivale ao signo enquanto está para algo que não ele mesmo – isto é, a coisa – e que pode ser percebido pelo ouvinte quando é proferido; o *dicibile*, que corresponde ao conteúdo intelectual presente na mente daquele que fala, antes mesmo que o entregue às palavras; o *dictio*, que se identifica com o ato mesmo de falar”. Para Agostinho, as palavras além de serem sinais, servem como veículo de conhecimento, pois proporcionam ao interlocutor ou ao leitor algo novo. Isso significa que, inicialmente, as palavras exercem um teor substitutivo na fase inicial de formação linguístico-ontológica, mas seu propósito essencial é a construção do conhecimento pelos sentidos interligados na comunicação.

Santo Agostinho, portanto, explica que no ato linguístico há “quatro elementos constituintes da comunicação: a palavra (*verbum*), o discurso (*eloquium*), o dizível ou aquilo que se pode dizer (*dicibilis*) e a coisa em si (*res*)”, e que “No entanto, vai além ao creditar que não apenas os signos da linguagem ensinam, já que podemos aprender sem a linguagem, através da coisa mesma” (MINGHETTI, 2009, p. 98). Ainda comenta “a linguagem falada (*dicibilis*) se baseia em determinados sons (*sona*) e se apresenta como um sistema de signos pela palavra (*verbum*); o significante (*sonus*) é o que percute em nossa audição, enquanto o significado (*significatio*) só poderemos acessar se dele tivermos um conhecimento anterior. (*Ibid.*, p. 99).

Ainda conforme Antonio Pieretti

A respeito da palavra, Agostinho não deixa de destacar o valor de sua força (*vis*) no contexto das relações intersubjetivas. Trata-se de um aspecto de inquestionável importância, enquanto não só abre o horizonte de uma **consideração da linguagem em seu sentido pragmático**, além de semântico e sintático, mas também representa, ligada à *dictio*, uma feliz antecipação da perspectiva hodierna que identifica sua natureza com um conjunto de atos. Além da noção de signo, Agostinho ocupou-se ainda das diferentes formas em que se apresenta o signo. No *doctr. chr.* os signos são distintos em *naturalia* e *data*¹⁰ (PIERETTI In: FITZGERALD, 2018, p. 611 – destaque nosso).

¹⁰ Cf. *De doc. christ.*, II, 1, 2-4: “Sinais naturais **2**. Entre os sinais, alguns são naturais e outros convencionais. Os naturais são os que, sem intenção nem desejo de significação, dão a conhecer, por si próprios, alguma outra coisa além do que são em si. Assim, a fumaça é sinal de fogo. Ela o assinala sem ter essa intenção, mas nós sabemos, por experiência, observando e comprovando as coisas, que ao aparecer a fumaça haverá fogo embaixo”.

A esse gênero de sinais pertence a pegada do animal que passa. O rosto de um homem irritado ou triste traduz o sentimento de sua alma, ainda que ele não tivesse nenhuma intenção de exprimir essa irritação ou tristeza. Da mesma maneira, acontece com qualquer outro movimento da alma que é revelado e traduzido no rosto, sem que nada tenhamos feito para o manifestar.

Não é meu propósito discorrer agora sobre esse tipo de sinais. Mas como pertencem à distinção que fizemos acima, não pude de modo algum deixá-los passar sob silêncio. É suficiente, entretanto, o que até aqui foi dito a esse respeito”.

Sinais convencionais **3**. Sinais convencionais (*data signa*) são os que todos os seres vivos mutuamente se trocam

Assim, Agostinho deixa nítida a intenção da linguagem “Nota, portanto, que com a linguagem não desejamos outra coisa senão ensinar”, o conceito de ensinamento do qual Agostinho parte é, de fato, a base do diálogo. A linguagem é o principal meio de toda instrução. Ainda que Adeodato entenda que nem toda linguagem seja um ensino como o canto e a oração, entretanto, toda instrução, segundo Agostinho, é realizada por meio da linguagem, pois qual o mestre que não usa as palavras para ensinar? Dessa forma, o processo pedagógico é o mestre falando, o discípulo ouvindo/interagindo e o conhecimento sendo produzido.

Portanto, para Agostinho, toda palavra é um sinal, porém nem todo sinal é uma palavra. Todo sinal representa uma coisa e toda coisa possui um significado. Isso mostra que a verdade não está nas palavras isoladamente, pois elas não ensinam nem recordam, mas remetem a uma instância maior – o diálogo entre o Mestre e o aluno, ou seja, o sentido é construído num movimento interiorizante de vínculo ontológico promovendo uma ascensão: do exterior para o interior, e do interior para o superior – Deus, o criador de todas as coisas, o Cristo, a Verdade, que habita em mim, o qual ilumina o intelecto. Isso significa que o uso reto da razão é uma

para manifestar — o quanto isso lhes é possível — os movimentos de sua alma, tais sejam as sensações e os pensamentos. Não há outra razão para significar, isto é, para dar um sinal, a não ser expor e comunicar ao espírito dos outros o que se tinha em si próprio, ao dar o sinal.

É sobre esse tipo de sinais e no que se refere aos homens que determinei examinar e estudar aqui. E por que os sinais que nos foram comunicados por Deus, e que se encontram nas Santas Escrituras, foram-nos comunicados pelos homens que as escreveram.

Também os animais usam entre si esse tipo de sinais pelos quais manifestam os seus desejos. O galo, quando encontra alimento, com o sinal de sua voz manifesta o achado às galinhas para que acorram a comer. E o pombo com seu arrulho chama a pomba ou é por ela chamado. Existem muitos outros sinais análogos que podem e costumam ser observados.

Eis certa questão que não toca ao assunto de que presentemente tratamos: esses sinais como, por exemplo, a expressão do semblante e o gemido de um doente, seguem espontaneamente o movimento da alma sem nenhuma intenção de significar, ou são dados expressamente para serem sinais? Vamos suprimir tal questão como não necessária nesta obra.

Sinais verbais **4.** Entre os sinais com que os homens comunicam entre si o que sentem, alguns pertencem ao sentido da vista, a maioria ao da audição, bem poucos aos demais sentidos. Efetivamente, ao fazer um sinal com a cabeça, damos somente sinal aos olhos da pessoa a quem queremos comunicar a nossa vontade.

Com o movimento das mãos, algumas pessoas exprimem a maior parte de seus sentimentos. Os cômicos, com o movimento de todos os seus membros, dão certos sinais aos espectadores e como que falam a seus olhos. Os estandartes e insígnias militares declaram aos olhos a decisão dos chefes. De modo que todos esses sinais são como palavras visíveis.

Como disse antes, porém, os sinais que pertencem ao ouvido são em maior número e principalmente constituídos por palavras. Na verdade, a trombeta, a flauta e a cítara emitem muitas vezes não somente som agradável, mas também significativo. Entretanto, essa classe de sinais, em comparação com as palavras, é diminuta.

As palavras, com efeito, obtiveram entre os homens o principal lugar para a expressão de qualquer pensamento, sempre que alguém quer manifestá-lo. Certamente, o Senhor deu um sinal através do olfato pelo perfume do unguento derramado em seus pés (Jo 12,3.7). Através do sentido do paladar, também significou sua vontade pelo sacramento de seu corpo e sangue pregustados por ele (Lc 22,19.20). Igualmente, através do sentido do tato deu um sinal, quando a mulher, tocando a orla de sua veste, recebeu a cura (Mt 9,21).

Contudo, a inumerável quantidade de sinais com que os homens demonstram seus pensamentos é constitui-se pelas palavras. Qualquer desses sinais acima brevemente indicados podem certamente ser dados e conhecidos com palavras, mas as palavras não poderiam ser dadas a entender com aqueles sinais”.

consulta do Mestre interior no plano lógico-natural. O iluminar significa fornecer princípios para compreensão, assim, a razão passaria pela iluminação, conforme Agostinho¹¹. Para Agostinho, o canto e a oração fazem parte do fenômeno linguístico da interioridade, pois podem ser realizados no silêncio (com a mente), ou seja, uma fala interior: “Tu, porém, quando oraes, vai para teu quarto e, após ter fechado a porta, orarás a teu Pai, que está em secreto; e teu Pai, que vê em secreto, te recompensará plenamente” (Mt 6.6). Assim, Agostinho mostra que a função da palavra, portanto, não é ensinar, mas chamar à mente, recordar, e para isso, precisa-se do conhecimento prévio do signo, os sinais sonoros.

A alma é a realidade mais íntima da interioridade do homem, a qual difere do corpo. Entretanto, segundo Agostinho, a alma e o corpo são inseparáveis, pois constituem o ser humano. A diferença reside na ideia platônica de que a alma, como consciência humana, é uma substância que governa o corpo pelas faculdades interiores. O movimento interiorizante da alma é aquele que leva a Deus, pois Deus habita na alma – a *imago Dei*. O filósofo deseja, então, conhecer a alma e Deus. Não somente Deus porque Deus está no íntimo do homem, na alma. Para chegar até Ele, o homem precisa buscá-lo em seu interior, ou seja, pela racionalidade. Assim, busca conhecer-se e ao perceber-se pecador dá abertura a Deus. Dessa forma, o conhecimento apenas da alma não basta para aquietar o coração, pois o homem só será feliz quando conhecer a si mesmo e a Deus. Essa ânsia do homem em conhecer Deus e conseqüentemente a si, desperta um movimento que na alma implica o modo como se realiza o conhecimento da verdade pelos princípios da iluminação da razão. Portanto, Agostinho não

¹¹ Cf. *Sol.*, I, 1, 1-2: “1. Enquanto incessantemente durante muitos dias eu pensava comigo mesmo sobre muitos e diversos assuntos e procurava com diligência a mim mesmo, o meu bem e o que de mal devesse ser evitado, de repente uma voz me fala, não sei se fui eu mesmo ou outro qualquer, exterior ou interiormente. É isso que desejo imensamente saber. Disse-me, então, a Razão: supõe que tenhas chegado a alguma conclusão; onde guardarás isso para continuar a tratar de outros assuntos? *Agostinho*: Certamente na memória. *Razão*: Mas ela é assim tão poderosa que possas guardar fielmente tudo o que pensas? *A*. É difícil. Mais ainda: não pode. *R*. Então, deves escrever. Ou a tua saúde não te permite esforços para o trabalho de escrever? Estas coisas não devem ser ditadas, porque elas requerem a tranquilidade de estar só. *A*. É verdade. Por isso, não sei o que fazer. *R*. Pede força e ajuda para poder chegar ao que desejas e escreve tudo para que te sintas mais animado com a produção de tua inteligência. Depois, resume em breves conclusões o que descobrir. E não te preocupes com o desejo de muitos leitores; estas coisas serão suficientes aos teus poucos patrícios. *A*. Assim o farei.

2. Deus, criador de todas as coisas, concedei-me primeiramente que eu faça uma boa oração; em seguida, que me torne digno de ser ouvido por ti; por fim, que me atendas. Deus, por quem tende a ser tudo aquilo que por si só não existiria. Deus, que não permites que pereça nem mesmo aquilo que se destrói. Deus, que do nada criaste este mundo, o qual acham belíssimos os olhos de todos os que o contemplam. Deus, que não fazes o mal e fazes que este não seja pior. Deus, que mostras aos poucos, que se aproximam do que é verdadeiro, que o mal é nada. Deus, por quem todas as coisas são perfeitas, ainda com a parte que lhes toca de imperfeição. Deus, por quem se atenua ao máximo qualquer dissonância quando as coisas piores se harmonizam com as melhores. Deus, a quem amam, consciente ou inconscientemente, todos os que possam amar. Deus, em quem todas as coisas subsistem e para quem, contudo, não é torpe a torpeza de qualquer criatura, a quem não prejudica a sua malícia nem o afasta o seu erro. Deus, que não quiseste que conhecessem a verdade senão os puros. Deus, Pai da verdade, Pai da sabedoria, pai da verdadeira e suprema vida, Pai da felicidade, Pai do que é bom e belo, Pai da luz inteligível, pai do nosso desvelo e iluminação, Pai da garantia pela qual somos aconselhados a retornar a ti”.

dissocia a linguagem da ontologia. Como a alma faz parte dela, conhecê-la contribuirá para a epistemologia e, assim, para o processo linguístico-filosófico.

2.2 O CONCEITO DE RACIONALIDADE – “GRAÇAS À INTELIGÊNCIA QUE TU, SENHOR, ME DESTE” – *CONFISSÕES*, I, 8, 13

Nessa fração, analisar-se-á o conceito de racionalidade e sua relação com a teoria da linguagem em Agostinho. Para o hiponense, o Homem é, por definição, um ser racional que questiona, duvida, ama, sente, ou seja, é um ser com propriedades de comunicar-se com os seus semelhantes. Para Agostinho, a linguagem é adquirida gradualmente graças à posição dos homens enquanto indivíduos singulares num contexto plural. Portanto, é nas *Confissões* que Agostinho relata a sua experiência deste processo.

Veja-se a análise do texto do Livro I, 8, 13 das *Confissões*:

[...] E compreendi mais tarde como aprendi a falar: não eram os adultos que me ensinavam as palavras segundo um método preciso, como o fizeram mais tarde para me ensinarem as letras, era eu por mim mesmo, graças à inteligência que tu, Senhor, me deste, era eu que procurava, através de gemidos, gritos diversos e gestos vários, manifestar os sentimentos do coração, para que fizessem minhas vontades. [...]

Nessa parte da obra, o hiponense evidencia um dos aspectos no desenvolvimento da linguagem, uma vez que faz referência ao período anterior ao “ensino das letras”, ou seja, ao *período da oralidade* que antecede a escrita. No livro I das *Confissões*, Agostinho realiza a narração desde o nascimento aos quinze anos¹². A racionalidade, para Agostinho, é a

¹² Essa informação acerca da aquisição e desenvolvimento da linguagem em sua infância torna-se clara pelo seu contexto no capítulo anterior. Cf. *Conf.*, I, 7, 11, 12: “7. *Agostinho recorda os pecados cometidos na infância.* **11** Ouve-me, Senhor! Ai dos pecados dos homens! É um homem que assim fala; e dele te compadece, porque és o seu Criador, e não o autor do seu pecado. Quem me poderá lembrar os pecados cometidos na infância, já que ninguém há que diante de ti seja imune ao pecado, nem mesmo o recém-nascido com um dia apenas de vida sobre a terra? Quem, senão um pequerrucho, onde vejo a imagem daquilo que não lembro de mim mesmo? Qual era então o meu pecado? Seria talvez o de buscar avidamente, aos berros, os seios da minha mãe? Se mostrasse hoje a mesma avidez, não pelo seio materno, é claro, mas pelos alimentos próprios da minha idade, seria justamente escarnecido e censurado. Meu procedimento era então repreensível, mas como não teria podido compreender as reprimendas, nem a razão nem os costumes permitiam que eu fosse reprovado. Com o crescer dos anos, extirpamos e atiramos fora tais defeitos, e nunca vi ninguém que, para cortar o mal, rejeitasse conscientemente o bem! Ou seria justo, mesmo tendo em conta a idade, exigir chorando o que seria prejudicial, indignar-se com violência contra homens adultos e de condição livre, e contra os pais e outras pessoas sensatas que não aceitavam satisfazer a certos desejos? Seria justo fazer todo o possível para prejudicá-los, porque eles não se prestavam a obedecer a ordens que seriam nocivas? Portanto, a inocência das crianças reside na fragilidade dos membros, não na alma. Vi e observei bem uma criança dominada pela inveja: não falava ainda, mas olhava, pálida e incitada para seu irmão de leite. Quem já não observou esse fato? Dizem que as mães e amas têm não sei que remédio para eliminar tais defeitos; sem dúvida não é inocente a criança que, diante da fonte generosa e abundante de leite, não admite dividi-la com um irmão, embora muito necessitado desse alimento para sustentar a vida. No entanto, tais fatos são tolerados com indulgência, não por serem de pouca ou nenhuma importância,

característica que diferencia o homem das demais criaturas de Deus na esfera terrena. Sendo assim, para demonstrar essa racionalidade, analisar-se-á a sua explicação no *Comentário ao Gênesis, contra os maniqueus* – “Façamos o homem à nossa imagem e semelhança”:

*A razão do “façamos” apenas na criação do homem. Deus disse: “Façamos o homem à nossa imagem e semelhança, e que ele domine sobre os peixes do mar e as aves do céu e sobre todos os animais domésticos e toda a terra e sobre todos os répteis que rastejam sobre a terra.” E Deus fez o homem, à imagem de Deus o fez, homem e mulher ele os fez. Deus os abençoou, dizendo: “Crescei e multiplicai-vos, enchei a terra e submetei-a; dominai sobre os peixes do mar, as aves do céu e todos os animais domésticos, e toda a terra e sobre todos os répteis”. Deus disse: “Eu vos dou todas as ervas de alimento que dão semente, semeando sobre toda a terra, e todas as árvores que dão frutos que dão semente: isso será para vosso alimento. A todas as feras da terra, e a todas as aves do céu, a todo réptil que rasteja sobre a terra e que tem em si o sopro da vida, eu dou como alimento todas as ervas verdes”. E assim se fez. Deus viu tudo o que tinha feito: e era muito bom. Houve uma tarde e uma manhã: sexto dia. Mais de uma vez haverá oportunidade de considerar mais longamente e dissertar com mais diligência a respeito da natureza do homem. Agora, para nossa investigação e nosso estudo concluírem as obras dos seis dias, dizemos em primeiro lugar, em poucas palavras, que não se há de considerar com indiferença o que está dito em outras obras: Deus disse: “Faça-se”; e aqui: Deus disse “Façamos o homem à nossa imagem e semelhança”, ou seja, para insinuar, por assim dizer, a pluralidade das pessoas, considerando o Pai e o Filho e o Espírito Santo. Logo depois há uma advertência para se entender a unidade da deidade, dizendo: Deus fez o homem à sua imagem: não como se o Pai o fizesse à imagem do Filho, ou o Filho, à imagem do Pai; de outro modo, se o homem foi criado à imagem do Pai somente, ou do Filho somente, não teria dito com verdade: à nossa imagem; mas foi dito: à imagem de Deus o fez, como se dissesse: Deus fez à sua imagem. Mas o que diz agora: à imagem de Deus, enquanto que antes havia dito: à nossa imagem, significa que a pluralidade de pessoas não age de tal modo que nos leve a dizer ou crer ou entender que há muitos deuses; mas foi dito: à nossa imagem: Pai e Filho e Espírito Santo, devido a esta Trindade e se disse: à imagem de Deus, para entendermos um só Deus (*De Gen. contra man.*, III, XIX, 29).*

mas porque desaparecerão ao correr dos anos. Prova disso é que nos irritamos contra tal procedimento, quando o surpreendemos em pessoa de mais idade.

12 E tu, Senhor meu Deus, que à criança deste a vida e um corpo, como se vê, dotado de sentido, composto de membros, ornado de beleza, e lhe insuflaste os impulsos vitais para defender a sua própria integridade, ordenas que eu te louve por todas estas obras, que te “celebre e cante o teu nome, ó Altíssimo”, porque és o Senhor onipotente e bom, ainda que somente essas coisas tivesses criado. Nenhum outro as pode fazer, senão tu, ó Deus único, de quem promana toda harmonia, ó forma perfeita, que formas todas as coisas e que tudo ordenas de acordo com as tuas próprias leis. Por isso, Senhor, não me agrada considerar, como parte integrante da minha vida terrena, essa idade que não lembro ter vivido, a respeito da qual creio no que me dizem os outros e nas conjecturas, aliás muito bem fundadas, que formei ao observar as outras crianças. Esse tempo de memória envolto em trevas encontra paralelo na época em que vivi no seio materno. E se “fui concebido na iniquidade, e no pecado me alimentou a minha mãe no seu seio”, onde foi, eu te suplico, meu Deus, onde foi, meu Senhor, eu teu servo, onde e quando foi que estive inocente? Mas deixemos de lado esse tempo; que tenho eu a ver com ele, se dele não conservo o menor vestígio?”. Sendo assim, como o objetivo de narrar seus erros cometidos desde a infância, Agostinho deixa claro que esse período remete ao desenvolvimento cognitivo. Essa informação torna-se indispensável para a argumentação sobre a Teoria da Linguagem em Agostinho e sua relação com Wittgenstein.

Os termos no hebraico *tselem* e *demuch* são, respectivamente, traduzidos como “imagem” e “semelhança”. O texto citado por Agostinho da Bíblia diz que o homem é a imagem e semelhança de Deus, isso não quer dizer que somos parecidos com Deus no âmbito físico, pois Deus é Espírito e não possui um corpo/matéria como o nosso (João 4:24). Entretanto, devemos entender que o homem, em todo o seu ser, é a imagem e semelhança de Deus, de modo que sua plena constituição, material e imaterial (corpo, alma e espírito), é uma representatividade da divindade. O homem é uma criatura racional, pessoal, criativa e moral, com quem o próprio Deus compartilha seus atributos, ou seja, os comunicáveis. Assim, o homem, por possuir vida proveniente de Deus e potencial para relacionar-se com Ele, é a imagem de Deus conforme sua semelhança, ou seja, *o ser humano parece com Deus no sentido da racionalidade*, pois só o Verbo de Deus, Jesus – O Filho Unigênito de Deus, é a imagem perfeita por ser igual a Deus¹³ e ¹⁴. Portanto, o sentido de imagem de Deus no homem indica

¹³ Para entender o porquê de Jesus ser a imagem na igualdade da divindade, ou seja, unidade entre o Pai e o Filho para diferenciar do sentido de imagem e semelhança de Deus no homem, cf. *De Trin.*, IV, 19, 25, 26: “**25.** Para que veio o Filho de Deus ou, melhor, o que significa a missão do Filho de Deus? Todos os fatos históricos acontecidos no tempo são oriundos da eternidade e relativos à eternidade, ainda que temporais. Têm a finalidade de despertar a fé pela qual seríamos purificados para alcançar a contemplação da verdade. Tal é o testemunho da missão, isto é, a própria missão do Filho de Deus.

Há, porém, alguns testemunhos que preanunciam a sua vinda, e há outros que testemunham a sua chegada. Convinha que aquele que se tornou criatura e por quem tudo foi criado, tivesse toda e qualquer criatura como testemunha.

Se aquele que é Único não fosse anunciado por muitos enviados, esse Único não teria sido possuído por muitos libertados. E se esses testemunhos não parecessem grandes para os pequenos, jamais se acreditaria que o Grande nos faria grandes, — ele que foi enviado pequeno aos pequenos. O céu e a terra e tudo o que neles existe — pois tudo foi criado pelo Verbo — são obras incomparavelmente maiores do que os sinais e prodígios operados para testemunhá-lo. Mas os homens consideram como pequenas essas grandes obras e tremem perante as pequenas coisas, como se fossem grandes.

26. Quando, porém, chegou a plenitude do tempo, enviou Deus o seu Filho, nascido de mulher, sob a Lei (Gl 4,4), e a tal ponto pequeno, que *nasceu* e foi enviado no sentido que feito ou criado. Portanto, se o maior envia o menor, reconhecemos que o menor foi criado, e tanto “menor” quanto foi feito, e tanto “feito” quanto foi enviado. *Enviou Deus seu Filho, nascido de mulher*, e como todas as coisas foram feitas por ele, foi enviado não somente antes de nascer, mas também antes que o mundo existisse. Por isso, professamos ser igual ao que o enviou, aquele que dizemos ser menor como enviado.

Como, porém, antes dessa plenitude do tempo em que deveria ser enviado, pôde ser visto pelos patriarcas, antes de ser enviado, ao se manifestar sob aparências de anjos se, mesmo depois de ser enviado, podia ser visto como igual ao Pai? E por que diz ele a Filipe que o via, assim como os outros também o viam, e também os que o crucificaram na carne: *Há tanto tempo estou convosco e tu não me conhecestes, Filipe? Quem me viu, viu o Pai.* Porque o viam e não o viam. Era visível como enviado porque foi criado, e invisível como aquele que de tudo foi Criador. Por que, quando ainda era visível aos olhos dos homens, disse ele: *Quem tem os meus mandamentos e os observa é que me ama; e quem me ama, será amado por meu Pai. Eu o amarei e a ele me manifestarei?* (Jo 14,9.21). Porque oferecia, para sustento de nossa fé, a carne que assumira na plenitude do tempo como Verbo humanado, mas reservava à mente purificada pela fé o mesmo Verbo por quem tudo foi criado, para ser contemplado na eternidade”.

¹⁴ Cf. (GILSON, 2010, p. 399-400): “O que é uma imagem? É essencialmente uma *semelhança expressa*. Logo, não se deve confundir a imagem com a semelhança, da qual aquela é apenas uma espécie. De certo, toda imagem é semelhante àquilo de que é a imagem, mas a recíproca não é verdadeira, porque nem tudo que é semelhante a outra coisa é imagem. Para uma semelhança ser imagem, é necessário que seja uma semelhança entre um ser engendrado e aquele que o engendra. Nesse sentido, a semelhança de si mesmo que um homem engendra num espelho é verdadeiramente sua imagem, pois é ele quem a produz; pela mesma razão, o Verbo pode ser dito imagem de Deus, posto que o Pai lhe engendra como perfeita semelhança de si mesmo. A relação inicial de Deus

que ele expressa vontades; toma decisões; avalia situações; demonstra emoções; pensa de forma lógica e racional; exerce domínio; possui responsabilidades e tem a capacidade de criar coisas. Portanto, por ser criado à imagem de Deus, o homem pode comunicar-se por meio da linguagem, conforme Agostinho.

Na continuidade do sentido do homem como imagem de Deus – aspecto da racionalidade e como a principal criatura na esfera física, pois os anjos também são criaturas de Deus e possuem intelecto (racionalidade) atuando na esfera espiritual, Agostinho conclui sua argumentação no *Comentário ao Gênesis, contra os Maniqueus*:

30. Aqui também não se deve passar em claro o fato de ter dito: à nossa imagem, e ter acrescentado logo depois: “*E que eles dominem sobre os peixes do mar, as aves do céu*”, e os demais animais privados de razão. **São palavras para entendermos que o homem foi feito à imagem de Deus e nisso ele sobrepõe os animais irracionais.** E isso é a razão ou mente ou inteligência, ou se denomine com um outro termo mais adequado. Por isso, o Apóstolo diz: *Renovai-vos no espírito de vossa mente, e revesti-vos do homem novo que se renova no conhecimento de Deus, segundo à imagem daquele que o criou*, mostrando sobejamente que o homem foi criado à imagem de Deus, porque não foi nas linhas corporais, mas em certa forma inteligível da mente iluminada.

31. E por isso, assim como naquela primeira luz, se com este termo se entende que foi feita a luz intelectual participante da Sabedoria de Deus eterna e incomutável, não foi dito: *E assim se fez*, e não se repetiu em seguida: *Deus fez*, porque, conforme dissertamos de acordo com nossa possibilidade, não acontecia algum conhecimento do Verbo de Deus na primeira criatura para que depois deste conhecimento fosse criado, de modo inferior, o que no Verbo se ia criando. Primeiro se criava a luz, na qual se dava o conhecimento do Verbo de Deus pelo qual era criada, e este conhecimento era para ela o converter-se de sua infirmitade para Deus Formador, e ser criada e formada. Depois se diz nas demais criaturas: *E assim se fez*: isso manifesta que o conhecimento do Verbo se deu primeiramente naquela luz, ou seja, na criatura intelectual. E ao se dizer em seguida: *Deus fez*: mostra que se fez a espécie da mesma criatura, o que fora dito que se fizesse no Verbo de Deus; e isso se observa na criação do homem. Pois Deus disse: “*Façamos o homem à nossa imagem e semelhança*” etc. E não diz em seguida: *E assim se fez*, mas acrescenta a continuação: ***E Deus fez o homem à imagem de Deus, ou seja, porque essa natureza é também intelectual, como aquela luz e, por isso, para ele ser feito é a mesma coisa que conhecer o Verbo de Deus, pelo qual foi feito*** (*De Gen. contra man.*, III, XX, 30, 31)¹⁵.

consigo mesmo, pela qual ele se exprime totalmente na Imagem em si, que é o Verbo, é a fonte e o modelo de todas as relações que permitirão às criaturas virem a ser e subsistirem”.

¹⁵ E ainda: *De Gen. contra man.*, I, II, 4, 5, 6: “**4.** De que modo Deus disse: “*Faça-se a luz*”? No tempo ou na eternidade do Verbo? E se no tempo, certamente, de modo mutável; pois como é possível entender-se que Deus tenha dito isso a não ser por meio de uma criatura, visto que ele é imutável? E se Deus disse por uma criatura: “*Faça-se a luz*”, como a luz seria a primeira criatura se já existia uma criatura por meio da qual Deus disse: “*Faça-se a luz*”? Ou a luz não seria a primeira criatura, visto que já fora dito: *No princípio, Deus fez o céu e a terra*, e assim teria sido possível produzir-se a voz, por meio de uma criatura celeste de modo mutável e no tempo, pela qual Deus disse: “*Faça-se a luz*”? Se assim é, o que foi feito foi esta luz corporal que vemos com nossos olhos corpóreos, ao dizer Deus: “*Faça-se a luz*” por meio de uma criatura espiritual que ele já fizera,

A dizer que “São palavras para entendermos que o homem foi feito à imagem de Deus e nisso ele sobrepuja os animais irracionais”, Agostinho deixa claro o aspecto da racionalidade no homem. Além da razão, retoma, o Hiponense, ao sentido de imagem de Deus “E Deus fez o homem à imagem de Deus, ou seja, porque essa natureza é também intelectual, como aquela luz e, por isso, para ele ser feito é a mesma coisa que conhecer o Verbo de Deus, pelo qual foi feito”, mostrando, assim, o destaque do homem na criação divina¹⁶. Abordando acerca da “Linguagem e Conhecimento” em Agostinho, João Tiago Costa Santos argumenta:

A linguagem é baseada em conhecimento. **Nós só falamos ou escrevemos com sentido se conhecermos minimamente o que estamos a falar ou escrever, caso contrário não fará sentido escrevermos ou falarmos.** Assim sendo, o que será que tem mais valor, a linguagem ou o pensamento? A palavra em si ou o conceito da coisa, do objeto? Se a linguagem que transmitimos para o exterior tem origem numa linguagem interior, algo que

quando no princípio fez o céu e a terra. Desse modo pôde dizer à maneira divina: “*Faça-se a luz*”, por meio de um movimento interior e oculto de tal criatura.

5. Acaso soou mediante um corpo a voz de Deus que dizia: “*Faça-se a luz*”, como soou mediante um corpo a voz de Deus que dizia: *Tu és meu Filho amado*: e isso mediante uma criatura corporal, que Deus fizera quando no princípio fez o céu e a terra, antes de fazer a luz, a qual foi feita pelo som dessa voz? E se assim é, em que língua soou esta voz, quando Deus dizia: “*Faça-se a luz*”, pois ainda não havia diversidade de línguas, a qual se deu posteriormente na construção da torre depois do dilúvio? Qual era essa única língua pela qual Deus falou: “*Faça-se a luz*”? Havia alguém que a pudesse ouvir e entender? A quem se dirigia essa voz? Ou este pensamento ou conjetura é absurdo e carnal?

6. O que diremos? Ao se dizer: “*Faça-se a luz*”, por acaso o que se entende no som da voz, não é a voz de Deus que se percebe e não o som corporal? E essa voz pertenceria à natureza do Verbo do qual se diz: *No princípio era o Verbo e o Verbo estava em Deus e o Verbo era Deus*? Uma vez que dele se diz: *Tudo foi feito por ele*, é manifesto que também a luz foi feita por ele, quando Deus disse: “*Faça-se a luz*”. Se assim é, embora tenha sido feita uma criatura temporal pela palavra divina emitida no Verbo eterno, é eterno o que Deus disse: “*Faça-se a luz*”, porque o Verbo de Deus é Deus com Deus, o Filho único de Deus, coeterno com o Pai. Quando dizemos: “quando” e “algumas vezes”, as palavras são pronunciadas no tempo; no Verbo de Deus, porém, a palavra é eterna quando se deve fazer algo; e se faz quando está determinado no Verbo que devia ser feito; nele não há “quando” ou “algumas vezes”, porque todo ele é Verbo eterno”.

¹⁶Étienne Gilson (2010, p. 416-418), explicando sobre a imagem de Deus no homem, comenta: “Deus é mais inacessível ao pensamento quando considerado na Unidade de sua natureza; Deus é ainda inacessível, se isso for possível, considerado em sua Trindade. Todavia, aqui também, temos o direito de buscar conhecê-lo partindo de suas criaturas; a própria *Escritura* nos convida a isso, dado que Deus disse na *Bíblia* “*faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*”. Ora, vimos que uma imagem é uma semelhança expressa. Então, por que não buscaríamos nessa criatura, que é o homem, a imagem da Trindade criadora?

De fato, não há nada na natureza que não guarde alguma semelhança com a Trindade e que não possa nos ajudar a concebê-la; todavia, tomada em sentido próprio, a dignidade da imagem pertence somente ao homem. No homem, ela pertence propriamente apenas à sua alma; na alma, ela pertence propriamente apenas ao pensamento (*mens*), que nela é a parte superior e mais próxima de Deus.

Agora resta saber como essa imagem se exprime no pensamento. Em busca de analogias que o ajudam a sondar o mistério, Agostinho hesita entre várias imagens possíveis de Deus no homem. Três retiveram principalmente sua atenção: *mens*, *notitia*, *amor* é a primeira; *memoria sui*, *intelligentia*, *voluntas* é a segunda; *memoria Dei*, *intelligentia*, *amor* é a terceira. Primeiramente, o que elas têm em comum é que as três têm como sede a *mens*, olho espiritual da alma. Em seguida, ao fazer do homem uma imagem de Deus, elas introduzem no pensamento humano não uma qualidade accidental, mas essencial. Dado que o homem foi criado *ad imaginem*, sua semelhança para com Deus está inscrita em seu ser a título de propriedade inamissível. Essa imagem de Deus pode ser deformada em nós pelo pecado e deve ser reformada pela graça; mas ela não pode ter se perdido de nós, porque não é necessariamente uma participação atual de Deus na alma, mas a possibilidade sempre aberta dessa participação. Enfim, a consubstancialidade, ao menos relativa, dos elementos que formam essas trindades criadas permite-nos, em alguma medida, imaginar o que é a consubstancialidade real das três pessoas da Trindade [...]”.

comanda o que vamos dizer, algo que comanda a nossa fala, então a isso Santo Agostinho chama de Verbo interior. É talvez o conhecimento e o pensamento que fazem isso, e é ao conhecimento e ao pensamento que Agostinho chama de Verbo interior, mas talvez Agostinho tenha outra definição para esse Verbo interior. Talvez esse Verbo interior não seja simplesmente o conhecimento e o pensamento. **Talvez seja muito mais que isso. Entretanto podemos considerar o conhecimento como o princípio, como a origem da linguagem** (2010, p. 11-12 – destaque nosso).

Ao arrazoar “Nós só falamos ou escrevemos com sentido se conhecermos minimamente o que estamos a falar ou escrever, caso contrário não fará sentido escrevermos ou falarmos”, João Tiago Costa Santos relaciona, em Agostinho, linguagem e racionalidade. Dessa forma, o conhecimento antecede a linguagem, e esta amplia aquele.

Um dos intérpretes das *Confissões* de Agostinho foi Martin Heidegger. Segundo Sérgio Eduardo Lima da Silva:

Alusões feitas a Agostinho são frequentes em Heidegger, especialmente em obras anteriores a *Ser e Tempo*. Não interessa diretamente a Heidegger, como já foi dito, as teorias metafísicas ou teológicas de Agostinho, mas acima de tudo a antropologia subsistente nas teses agostinianas, teses estas reveladoras de questões essenciais relativas ao ser e que foram encobertas pela tradição metafísica oriunda dos gregos e que ele, Heidegger, procurar trazer de volta à tona das discussões filosóficas. A “destruição” da história da tradição metafísica implica, como já foi dito, em um ato de retomar às verdadeiras questões de fundo e que foram “esquecidas” pela tradição citada. Partindo inicialmente da fenomenologia de Husserl, Heidegger amplia de forma considerável o conceito de eu transcendental passando a considerar a vida fática como o elemento na qual as investigações filosóficas deveriam focalizar as suas atenções de forma primordial. Na compreensão da vida fática, no ato de compreender a si mesmo, compreende-se o próprio ser (SILVA, 2013, p. 249).

A racionalidade também comporta a ontologia filosófica da linguagem em Martin Heidegger, uma vez que se objetiva demonstrar que a reflexão filosófica sobre a linguagem e a comunicação vincula-se à ontologia do *ser-com-outros* para transpor os limites da metafísica do sujeito e da subjetividade a fim de entender o fenômeno da intersubjetividade. Em sua obra *Sobre a essência da linguagem*, Heidegger associa racionalidade/pensar e linguagem:

- Pensar (razão) e linguagem – desde antigamente juntos.
- Pensar – a) *não sem* linguagem
- b) sim, inclusive através de linguagem
- c) mas linguagem novamente não *antes* do pensar
- d) linguagem através de pensar

Pensar e dizer igualmente originárias e da mesma essência (2015, p. 35)¹⁷.

Mesmo com aspectos da linguagem que diferem de Agostinho, o destaque realizado nesse trecho de Heidegger volta-se para o pensar como linguagem. Esse conceito de razão e linguagem aponta, em certo sentido, para o pragmatismo de Wittgenstein, o qual ainda será abalizado. Para Heidegger, o ente e a linguagem são, metafisicamente, a mesma essência.

Abordando acerca da essência da linguagem segundo Heidegger, o professor João Augusto Anchieta Amazonas Mac Dowell explica que:

A linguagem no sentido usual é, portanto, um fenômeno derivado, resultante da atribuição de sinais aos significados das próprias coisas. É por esta acolhida das relações significativas, que as coisas mantêm entre si, que os nomes a elas associados recebem o significado que eles têm. Nesta perspectiva, os significados precedem os significantes e não vice-versa. Tais significantes, que estabilizam os significados das relações intramundanas, são certamente indispensáveis para que vários seres humanos possam compartilhar o mesmo mundo. Estes significantes seriam, porém, vazios, caso o significado do mundo não fosse dado em uma experiência pré-linguística. Não podemos pensar a nossa experiência, explicitá-la, sem elaborar conceitos e utilizar termos da linguagem. Entretanto, segundo Heidegger, esta experiência não é algo imanente a um puro sujeito, situada no seu interior, contraposta ao objeto exterior. De fato, o ser humano inclui constitutivamente em sua compreensão de si mesmo o seu mundo e os entes que nele se manifestam. Assim o que é experienciado no mundo é por si mesmo significativo, enquanto as coisas já se manifestam originariamente ao ser humano como algo na totalidade de suas relações constitutivas. Os conceitos não são senão o resultado da explicitação gradual deste significado. As várias línguas com seus respectivos significantes correspondem à diversidade dos mundos que se abrem para diferentes grupos humanos (MAC DOWELL, 2016, p. 163).

No aspecto ontológico fundamental, Heidegger estabelece uma distinção entre ser e ente, onde o ente é tudo o que pode ser percebido pelos sentidos, tudo o que existe no tempo e no espaço, ou seja, o ente seria tudo aquilo de que falamos, que pensamos, com relação a que nos conduzimos de tal ou qual modo. Dessa forma, na filosofia heideggeriana, ente é, também,

¹⁷Cf. (CASTRO, 2014, p. 86): “A teoria da linguagem de Heidegger consiste numa desconstrução da ideia de Sujeito – e, portanto, de subjetividade – por meio da denúncia de que a trajetória do pensamento ocidental, com um ápice que se situa na modernidade cartesiana e que se reproduz incessantemente até nossos tempos, esqueceu tanto a questão sobre a linguagem como, simplesmente, a própria linguagem.

Sim, há um paradoxo aí, perceptível quando lembramos que as teorias da linguagem constituem, ao se produzirem como um jogo de relações entre significados e significações, um produto fundamental do pensamento moderno. Porém, esse paradoxo só tem sentido quando colocamos o problema da linguagem de maneira ôntica, como se a linguagem fosse externa ao sujeito – e como se houvesse sujeito da linguagem ou mesmo sujeito... Quando colocamos a questão ontologicamente – ou seja, em sua dimensão reflexiva – como propõe Heidegger, vemos que é o Ser que está na linguagem, que habita um mundo já ocupado pela linguagem. E isso se dá porque esse Ser reflexivo que somos é, na verdade, não um “indivíduo”, não um “Eu”, não um “Ego”, mas um inter-sujeito, um ser-aí, um ser-no-mundo, um ser-com-outros. Um ser intersubjetivo, em resumo”.

aquilo que nós mesmos somos e o modo de sê-lo. Em sua obra *Ser e Tempo*, Heidegger abordando sobre presença e fala na linguagem, diz que

Do ponto de vista existencial, a fala é igualmente originária à disposição e ao compreender. A compreensibilidade já está sempre articulada, antes mesmo de qualquer interpretação apropriada. A fala é a articulação da compreensibilidade. Por isso, a fala se acha à base de toda interpretação e enunciado. Chamamos de sentido o que pode ser articulado na interpretação na interpretação e, por conseguinte, mais originariamente ainda já na fala. Chamamos de totalidade significativa aquilo que, como tal, se estrutura na articulação da fala. Esta pode desmembrar-se em significações. Enquanto aquilo que se articula nas possibilidades de articulação, todas as significações sempre têm sentido. Uma vez que, enquanto articulação da compreensibilidade do pre, a fala é um existencial originário da abertura, constituído primordialmente pelo ser-no-mundo, ela também deve possuir, em sua essência, um modo de ser especificamente mundano. A compreensibilidade do ser-no-mundo, trabalha por uma disposição, pronuncia-se como fala. A totalidade significativa da compreensibilidade vem à palavra. Dos significados brotam palavras. As palavras, porém, não são coisas dotadas de significados (HEIDEGGER, 2015, § 34).

Dessa forma, para Heidegger, a reflexão sobre a linguagem, como meio de acesso à dinâmica do *Ser*, é o tema central da segunda fase¹⁸ do pensamento heideggeriano. Heidegger busca o retorno à questão do *Ser*, colocando o homem não mais como sujeito, mas como “ser-aí” (*Dasein*), isto é, ser-no-mundo-com-os-outros, dotado de linguagem, por isso o local privilegiado para a manifestação do *Ser*.

Agostinho, para explicar as faculdades da racionalidade do homem, na obra *Sobre a Trindade*, elabora trindades psicológicas que contribuirão, significativamente, para a

¹⁸ Os especialistas costumam distinguir duas fases no pensamento de Heidegger: a de *Ser e Tempo* e a das obras posteriores. Cf. DUARTE, 2005, p. 134-135: “Heidegger dedica o parágrafo 34 de *Ser e Tempo* à tematização da concepção ontológica da linguagem no âmbito de seu projeto de uma ontologia fundamental. Uma das principais dificuldades para o entendimento desse parágrafo diz respeito à inusitada distinção proposta pelo filósofo entre discurso (*Rede*) e linguagem (*Sprache*). É com base nela que se desenvolve tanto a sua crítica das concepções tradicionais do homem como animal que fala ou como animal racional, bem como a sua crítica das concepções ônticas da linguagem propostas pela linguística e pelas filosofias da linguagem, que a concebem como conjunto sistemático de signos determinados logicamente por meio dos quais se dá a comunicação de mensagens. Tais definições a respeito do humano e da linguagem não são falsas, elas apenas encobrem o caráter mais originário do discurso enquanto existencial constitutivo da abertura do ser-aí, obscurecendo, deste modo, o vínculo ontológico entre o ser do ente que somos e o ser da própria linguagem. Em *Ser e Tempo*, Heidegger já argumenta que a base fundamental da linguagem não se encontra na lógica nem na gramática, e muito menos nas potencialidades do aparelho fonador do animal racional, mas radica na constituição existencial do ser-aí, isto é, na abertura do ser-no-mundo. Heidegger define a abertura que somos como constituída de maneira co-originária pela compreensão, disposição e discurso, cabendo a este último existencial o caráter de fundamento ontológico da linguagem. Se o discurso é abordado em *Ser e Tempo* somente após a discussão das demais determinações existenciais da abertura, isto se dá na medida em que ele constitui o momento final e crucial daquelas análises. Sem sobrepor-se hierarquicamente aos existenciais da compreensão e disposição, o discurso é a instância ontológica de amarração da análise existencial da abertura, de sorte que sua importância na economia geral da obra excede em muito os limites do parágrafo 34”.

epistemologia e aquisição da linguagem. E uma dessa trindades é a relação entre *mens*, *notitia*, *amor*:

Assim sendo, fixemo-nos nas três realidades que nos parece termos encontrado em nós. Não vamos falar ainda das realidades supremas: o Pai, o Filho e o Espírito Santo. **Mas vamos nos referir agora à imagem imperfeita, contudo imagem, ou seja, à criatura humana. Talvez essa imagem seja algo mais familiar e mais fácil para a debilidade do olhar de nossa mente.** Eis-me aqui, eu que busco. Quando amo algo, encontro três realidades: eu, aquilo que amo e o próprio amor. Pois não amo o amor, se não amo, eu que amo: não há amor onde nada é amado. São, portanto, três os elementos: o que ama, o que é amado e o amor.

Mas que dizer, se amo somente a mim mesmo? Não haverá então apenas duas realidades: eu que amo e o amor? Já que quem ama e o que é amado se identificam. Assim também o amar e o ser amado são idênticos quando alguém se ama a si mesmo. A mesma coisa é mencionada duas vezes ao se dizer: “ama a si mesmo e é amado por si mesmo”. Nesse caso, não são duas coisas: amar e ser amado, pois são os mesmos: o amante e o que é amado. Mas o amor e o que ama são duas realidades distintas. Pois quando se ama a si mesmo não há amor a não ser que o próprio amor seja amado. Ora, amar-se e amar seu amor são coisas diferentes. O amor não é amado a não ser amando alguma coisa: onde nada é amado, não existe amor algum. Logo, há duas coisas quando alguém se ama: o amor e o que é amado. Pois então o amante e o que é amado fazem um só. Portanto, é ilógico, parece-nos, concluir que em toda parte onde há amor, pelo fato mesmo, há três elementos.

Eliminemos desta consideração os outros muitos elementos constitutivos do homem e consideremos somente a alma (*mens*), a fim de encontrarmos com clareza o que estamos procurando a respeito desta investigação, conforme a nossa capacidade.

A mente, quando se ama a si mesma, manifesta duas realidades: a própria mente e o amor. Ora, o que é amar-se a si mesmo senão querer com ardor gozar de presença de si mesmo? E quando quer ser tal como é, a vontade iguala-se à mente e o amor iguala-se ao amante. E embora sendo o amor uma substância, certamente, não é um corpo, mas um espírito; nem a mente é corpo, mas espírito. Entretanto, a mente e o amor não são dois espíritos, mas um só espírito, nem duas essências, mas uma só. Contudo, o que ama e o amor ou dizendo de outro modo: o que é amado e o amor são duas realidades que formam certa unidade. E os dois estão em relação de reciprocidade. O que ama diz referência ao amor e o amor ao que ama. Pois, o que ama, ama por amor, e o amor é possuído pelo que ama. A mente e o espírito, ao contrário, não são ditos de modo relativo, mas designam uma mesma essência. Com efeito não é pelo fato de pertencerem a uma alma que a alma e o espírito sejam alma e espírito. Retirai do homem o que o constitui, isto é, sua união a um corpo. Tirai pois o corpo, permanecem a alma e o espírito. **Retirando, porém, o sujeito que ama, não há mais amor. Retirai o amor, e não há mais quem ama. Logo, como termos relativos, eles são dois. Mas considerados em si, de modo absoluto, cada um é espírito e os dois juntos são um só e mesmo espírito. Cada um é mente e juntos são uma só e única mente. Onde encontrar então uma trindade? Concentremo-nos o quanto pudermos e imploremos a luz eterna, para que ilumine nossas trevas e vejamos em nós a imagem de Deus o quanto nos for concedido (*De Trin.*, IX, 2, 2 – destaque nosso).**

Dessa forma, para Agostinho, só se pode amar o que se conhece, e esse conhecer é resultado da relação entre o intelecto e o sensível, o amor, “e vejamos em nós a imagem de Deus o quanto nos for concedido”, o que confirma o aspecto da racionalidade do homem. Segundo Étienne Gilson, comentando essa trindade da *imagem de Deus*:

Quando amo algum objeto, meu amor implica três termos – eu, aquilo que amo e meu amor –, pois o que eu amo não é o amor, mas o objeto do meu amor. Suponhamos que eu mesmo seja esse objeto; de três, os termos se reduzem a dois, pois dizer que um homem se ama e que é amado por si mesmo é dizer duas vezes o mesmo. Então, resta somente a presença do amor e do objeto amado. **O objeto amado é o pensamento considerado aqui como uma essência; o amor ainda não é o ato pelo qual a vontade ama, mas já é a disposição natural do pensamento para querer desfrutar de si, disposição pronta a se atualizar.** Assim, temos dois termos relativos um ao outro. Mas pode-se acrescentar que a relação entre eles é uma relação de igualdade, pois o pensamento quer a si todo inteiro; seu amor por si é a afirmação natural de si mesmo: aquele que ama é exatamente igual ao que é amado. **Por outro lado, é evidente que não se pode amar sem conhecer.** Logo, o pensamento não pode se amar sem se conhecer, coisa que, aliás, lhe é fácil, uma vez que, por ser incorporeal, ele é essencialmente inteligível. Ora, como o amor da alma por si é rigorosamente igual a ela, do mesmo modo, o conhecimento que ela tem de si lhe é rigorosamente igual. O que ela ama, neste caso, não está acima, como ocorre quando ama Deus; tampouco está abaixo dela, como quando ama os corpos; está justamente no seu nível. Segue-se que o pensamento, o amor e o conhecimento são três e que os três são um, e os três, que são um, são iguais: imagem fiel da Trindade. O caráter distintivo dessa primeira imagem é o de se desdobrar toda no interior da substância da *mens*, anteriormente aos atos que a manifestarão. O que assegura a unidade substancial da *mens* com seu amor e seu conhecimento é o que funda ao mesmo tempo a substancialidade do conhecimento de si estivessem no pensamento como acidentes num sujeito, o pensamento só poderia amar ou conhecer a si; mas ele pode amar ou conhecer qualquer outra coisa. Logo, ele não é um pensamento que teria o conhecimento de si ou amor por si, mas um pensamento que, sendo substancialmente conhecimento e amor, encontra-se naturalmente em estado de se conhecer e se amar, esperando que ame e conheça o restante. Reciprocamente, o amor e o conhecimento que o pensamento tem de si mesmo são substâncias em razão do fato de serem a substância dele. A substancialidade deles é feita da sua consubstancialidade; eis por que esses três termos formam uma trindade (2010, p. 420-421).

A relação entre *o que ama, o amor e o objeto* forma a consubstancialidade – “O objeto amado é o pensamento considerado aqui como uma essência; o amor ainda não é o ato pelo qual a vontade ama, mas já é a disposição natural do pensamento para querer desfrutar de si, disposição pronta a se atualizar”, ou seja, os três elementos passam a ser uma essência metafísica. Assim, na linguagem, a racionalidade consubstancializa-se com o objeto, o pensamento. Isso significa que não há separabilidade entre o ato de conhecer, a mente e o

amor¹⁹. Agostinho confirma essa inseparabilidade pela segunda e terceira trindades, respectivamente, *memoria, intelligentia, voluntas*²⁰ e *memoria Dei, intelligentia, amor*²¹.

¹⁹Cf. *De Trin.*, IX, 4, 6, 7: “**6.** Assim, a mente que ama e que conhece é substância; seu conhecimento é substância; seu amor é substância. Contudo, a mente que ama o seu amor, a mente que conhece o seu conhecimento, são termos relativos entre si, tal como o são os amigos. Por outro lado, a mente ou espírito em si, de modo absoluto, não implicam relação mútua, assim como os amigos enquanto homens não implicam relações mútuas.

Acontece, porém, que amigos podem ser vistos separados uns dos outros. Ao passo que isso não pode acontecer com a mente. E é verdade que os amigos, mesmo vivendo separados fisicamente, são inseparáveis moralmente, enquanto forem amigos. Mas, entretanto, pode acontecer, que um amigo comece a odiar o outro, e assim deixe de ser amigo, sem que o primeiro saiba e continue amando-o. Mas se o amor com que a mente se ama deixe de existir — ela deixa ao mesmo tempo de se amar. Do mesmo modo, se cessar o conhecimento com que a mente se conhece, a mente deixa ao mesmo tempo de se conhecer.

Assim também não há cabeça sem corpo que a sustente, o que é evidente. Ora, a cabeça e o corpo são termos relativos entre si, se bem que sejam também substâncias, sendo ambos realidades físicas. Se não houver cabeça, não haverá também corpo que sustente essa cabeça. Pode-se, porém, separar a cabeça do corpo por um corte.

Entretanto, com as coisas da alma isso é impossível.

7. Há corpos que absolutamente são indivisíveis nem podem ser seccionados. Contudo, não seriam corpos se não constassem de partes. A parte está, pois, em relação com o todo, porque uma parte é parte de algum todo, e o todo é todo, por todas as suas partes. Mas a parte e o todo se são corpos, não o são somente de modo relativo, mas também de modo substancial. Será que a mente é como um todo, e o amor com que se ama e o conhecimento com que se conhece, serão como suas duas partes que em conjunto comporiam o todo? Ou seriam três as partes iguais que compõem o todo único?

Mas parte alguma abrange o todo do qual é parte. Ora, a mente, quando se conhece no seu todo, dito de outro modo, se se conhece perfeitamente, seu conhecimento abrange totalmente todo o seu ser. E quando se ama a si mesma na perfeição, ama-se no seu todo, e seu amor estende-se por toda sua totalidade.

Será, então, que acontece com essas três realidades: mente, amor e conhecimento, o mesmo que acontece com o vinho, a água e o mel, quando se convertem em uma única bebida? Cada um dos líquidos está no todo e, no entanto, permanecem três coisas, pois cada gota dessa bebida contém os três. Esses líquidos não estão justapostos como estariam a água e o óleo, mas intimamente fundidos. Todos os três são substâncias e o líquido final obtido não é, de certo modo, senão uma única substância feita de três. Tal conclusão valeria para explicar a co-presença da mente, seu conhecimento e seu amor? Não, porque a água, o vinho e o mel não pertencem a uma única substância, ainda que a mistura final faça uma única substância.

Por outro lado, não percebo como a mente, o amor e o conhecimento possam deixar de ser de uma e mesma substância, já que a mente que se ama e se conhece e a união dos três é tal que cada um é amado ou conhecido apenas por um dos dois outros elementos. Todos os três, portanto, pertencem a uma única e mesma essência. Se fossem fundidos em uma mistura, eles não seriam três e não poderiam estar em relações recíprocas.

Se de um e mesmo bloco de ouro se fizessem três anéis semelhantes, eles, embora entrelaçados, diriam relação recíproca só por serem semelhantes. Com efeito, todo semelhante é semelhante a alguma coisa. Há ali uma tríade de anéis, mas um só ouro. Mas se forem fundidos numa só massa, cada anel fica derretido no todo da massa. Cessaria a trindade, a qual deixaria de existir. Chamar-se-ia um só bloco de ouro, mas não mais três objetos áureos, como se denominavam aqueles três anéis”.

²⁰Cf. *De Trin.*, X, 11, 17, 18: “**17.** Deixemos de lado, por enquanto, os demais atos de que a alma está certa de lhe pertencer como propriedade, tratemos agora das três faculdades já antes consideradas: a memória, a inteligência e a vontade.

Com efeito, também o temperamento ou, como outros preferem chamar, a índole das crianças, costuma refletir essas três faculdades. Quanto mais tenaz e facilmente a criança recorde, com mais presteza entenda e com mais afinco seja aplicada, de tanto mais elogiável índole é possuidora. Por outro lado, quando se indaga do saber de um homem, não se pergunta com quanta firmeza e facilidade se recorda ou com quanta agudeza compreende as coisas, mas se indaga do que se recorda ou o que compreende. E como a alma é digna de louvor não somente quando é instruída, mas também quando manifesta bondade, não se tem em conta tão-somente do que ela se lembra e o que compreende, mas também o que quer ou ama. E não se trata com que ardor quer, mas antes qual o objeto de seu querer, e só depois, com quanto ardor ama. Então, é digna de encômios a alma que muito ama quando o que ama é digno de ser amado com ardor.

Ao mencionar, pois, as três realidades: o talento, a ciência e o uso (ou em outras palavras: os dons naturais, os conhecimentos e o emprego que deles se faz), a primeira coisa a ser tratada em relação a essas três faculdades é o poder da memória, da inteligência e da vontade. Em segundo lugar, é mister considerar o que cada um adquiriu pela memória, pela inteligência e o ponto até onde chegou a alma, com sua força de vontade. Em terceiro lugar, o emprego que a vontade fez disso tudo. Passando revista aos conhecimentos adquiridos pela memória e a

inteligência, verificar-se-á se a vontade os dirige a outro fim ou se descansa neles mesmos com um fim alcançado. Com efeito, usar de alguma coisa é dispor dela sob a direção da vontade; gozar dela, é empregá-la com prazer, não em vista de algo que se espera a mais, mas já pela sua posse. Portanto, todo aquele que goza de algo, possui essa coisa a seu uso. Dispõe dela sob a direção da vontade, com a finalidade de seu deleite. Mas ao contrário, nem todo o que se utiliza de algo, goza dessa coisa, pois acontece nesse caso que aquilo que possui à sua disposição, ele não o procura por si mesmo, mas em vista de outro fim.

18. Portanto, as três coisas: memória, inteligência e vontade, como não são três vidas, mas uma vida; e nem são três almas, mas uma alma, consequentemente, não são três substâncias, mas uma só. Quando se diz que a memória é vida, alma, substância, ela é considerada em si mesma. Mas quando é nomeada propriamente como memória ela é considerada em relação a alguma outra coisa. O mesmo se diga quanto à inteligência e a vontade: inteligência e vontade dizem relação a alguma coisa. Por outro lado, o termo vida é sempre tomado em referência a si mesmo; assim como o termo alma e o de essência. Eis porque essas três coisas, pelo fato de serem uma só vida, uma só alma e uma só essência, formam uma só realidade. Por isso, o que se refere a cada uma ou a todas em conjunto, se diz sempre no singular e não no plural.

Mas são três enquanto são consideradas em suas relações recíprocas, e não se compreenderiam mutuamente, se não fossem iguais; não somente quando cada uma está em relação com cada uma das outras, mas também cada uma em relação a todas. Não somente cada uma está contida em cada uma das outras, mas todas em cada uma. Pois, eu me lembro de que tenho memória, inteligência e vontade; compreendo que entendo, quero e recordo; quero querer, lembrar-me e entender; e me lembro ao mesmo tempo de toda minha memória, minha inteligência e minha vontade, toda inteira. O que não me lembro de minha memória, não está em minha memória. Nada, porém, existe tão presente na memória como a própria memória. Portanto, recordo-me dela em sua totalidade. Do mesmo modo, tudo o que entendo, sei que entendo, e sei que quero o que quero, e recordo tudo o que sei. Portanto, lembro-me de toda minha inteligência e de toda minha vontade. Igualmente, quando entendo as três faculdades, entendo todas ao mesmo tempo. Nada existe de inteligível que não entenda, a não ser o que ignoro. E o que ignoro, não recordo e não quero. E o inteligível que não entendo, não recordo nem quero. Tudo, porém, que recordo e quero de inteligível, também o entendo. Minha vontade abrange também toda minha inteligência e toda minha memória, quando uso do que entendo ou recordo. Concluindo: como todas e cada uma das faculdades se contêm reciprocamente, existe igualdade entre cada uma e cada uma das outras, e cada uma com todas juntas em sua totalidade. E as três formam uma só unidade: uma só vida, uma só alma e uma só substância”.

²¹*Ibid.*, XIV, 12, 15, 16: “**15.** Essa trindade da alma não é a imagem de Deus simplesmente pelo fato de: lembrar-se de si, entender-se e amar-se a si mesma, mas sim porque pode também recordar, entender e amar a seu Criador. Quando assim age, torna-se sábia. E se assim não age, ainda mesmo que se recorde, se conheça e se ame, é uma ignorante. Portanto, que ela se lembre de seu Deus, à cuja imagem foi criada, compreenda-o e ame-o.

Para me expressar com mais brevidade: que ela honre a Deus incriado, que a criou capaz dele, o qual ela pode possuir por participação. Por isso, está escrito: *Olhe! o culto de Deus é a verdadeira sabedoria* (Jó 28,28). E a alma não será sábia por suas próprias luzes, mas por participação daquela luz suprema onde reinará eternamente e será feliz. É nesse sentido que se diz: “sabedoria do homem”, como sendo ao mesmo tempo sabedoria de Deus. Então, a sabedoria terá a marca da verdade, pois se for apenas sabedoria humana ela será vã. Contudo, não se trata da sabedoria mesma de Deus, pela qual Deus é sábio. Deus não é sábio por participação de si mesmo, como a mente humana é sábia por participação de Deus.

Mas assim como também se diz: “justiça de Deus”, não somente para designar aquela pela qual ele é justo, mas igualmente aquela que ele outorga ao homem quando justifica o ímpio, sobre e a qual o Apóstolo fala ao se referir a alguns: *Desconhecendo a justiça de Deus, e procurando estabelecer a sua própria, não se sujeitaram à justiça de Deus* (Rm 10,3). Assim também se pode dizer de alguns: “Desconhecendo a justiça de Deus e procurando estabelecer a sua, não se sujeitaram à justiça de Deus”.

16. Existe, uma natureza incriada que criou a todas as outras naturezas, pequenas e grandes, superior sem dúvida, a todas as que criou e assim, superior à natureza racional e inteligente, isto é, a alma humana, que foi feita à imagem daquele que a fez. E esta natureza superior a todas as outras é Deus. *Em verdade, ele não está longe de nós, com diz o Apóstolo e acrescenta: É nele, com efeito, que temos a vida, o movimento e o ser* (At 17,27). Ainda que se referisse aí ao corpo, poder-se-ia entender nesse caso também de todo este mundo corpóreo, pois nele vivemos corporalmente, movemo-nos e somos. Mas é segundo a alma, feita à imagem de Deus, que devemos entender aquelas palavras em sentido mais elevado, não de modo visível, mas inteligível.

O que existe que não esteja nele, de quem está escrito no texto inspirado: *porque tudo é dele, por ele e para ele?* (Rm 11,36). Consequentemente, se nele estão todas as coisas, em quem pode viver o que vive, e mover-se o que se move senão naquele em quem existem?

Nem todos, porém, estão com ele, no sentido de que fala o salmo: *eu estarei sempre contigo* (Sl 72,23). E ele mesmo não está com todos nós, no sentido em que dizemos: “O Senhor esteja convosco”. Assim, grande é a miséria do homem se não está com aquele sem o qual não pode existir! E se está nele, certamente não está sem

2.3 O CONCEITO DE MEMÓRIA – “PROCURAVA GUARDAR NA MEMÓRIA OS NOMES QUE OUVIA DAREM ÀS COISAS” – *CONFISSÕES*, I, 8, 13

Esta seção abordará o problema da referencialidade com vista a explicitar a noção de sinal como um signo linguístico que representa o significante e o significado das palavras, uma vez que todo processo comunicativo constitui-se de dois elementos fundamentais – um é a linguagem, a qual representa o sistema de sinais convencionais que nos permite realizar tal procedimento; o outro elemento constituinte é a língua, que representa um sistema de signos convencionais. Assim, tentar-se-á compreender que a noção de referência é um conceito basilar decisivo na teoria agostiniana da linguagem por dois motivos principais – primeiro, Agostinho defende que, inicialmente, o significado de uma palavra é a sua referência; segundo, a compreensão de uma palavra relaciona-se ao seu referente. Nesse ínterim, ver-se-á que a *memória desempenha uma função predominante no processo de aquisição de linguagem em Agostinho* a fim de concluir se há uma relação direta entre signo, significado e objeto.

Veja-se outro trecho da obra: “Procurava guardar na memória os nomes que ouvia darem às coisas; e vendo que as pessoas, conforme esta ou aquela palavra, se dirigiam para este ou aquele objeto, eu observava e lembrava que a esse objeto correspondia o som que produzia quando queriam mostrar esse objeto” (*Confissões*, I, 8, 13). Agostinho ainda argumenta sobre a memória:

12 Ultrapassarei então essas minhas energias naturais, subindo passo a passo até aquele que me criou. Chegarei assim ao campo e aos vastos palácios da memória, onde se encontram os inúmeros tesouros de imagens de todos os gêneros, trazidas pela percepção. Aí é também depositada toda a atividade de nossa mente, que aumenta, diminui ou transforma, de modos diversos, o que os sentidos atingiram, e também tudo o que foi guardado e ainda não foi absorvido e sepultado no esquecimento. Quando aí me encontro, posso convocar as imagens que quero. Algumas se apresentam imediatamente; outras fazem-se esperar por mais tempo e parecem ser arrancadas de repositórios mais recônditos. Irrompem as outras em turbilhão no lugar daquela que procuro, pondo-se em evidência, como que a dizerem: “Não somos nós talvez o que procuras”? Afasto-as da memória com a mão do meu espírito; emerge então aquela que eu queria, surgindo das sombras. Outras sobrevêm dóceis em grupos ordenados, à medida que as conclamo, uma após outra, as primeiras cedendo lugar às seguintes, e desaparecendo para reaparecer quando quero. Eis o que sucede quando falo de memória. **13** Aí se observam, distintas pelo gênero as ideias que foram introduzidas, cada uma por sua via de acesso: assim a luz, as cores e as formas dos corpos, através dos olhos, os diversos tipos de som, através dos ouvidos, os vários odores, através do nariz; os sabores, pela boca e através da sensibilidade de todo o corpo, o

ele. Contudo, se não se recordar de Deus, se não o compreender, e se não o amar, não estará com Deus. Ora, o que alguém esqueceu completamente, não se pode por certo fazê-lo recordar-se”.

que é duro ou mole, quente ou frio, liso ou áspero, pesado ou leve, e todas as sensações externas e internas. A memória armazena tudo isso nos seus amplos recessos e em seus esconderijos secretos e inacessíveis, para ser reencontrado e chamado no momento oportuno. Todas entram, cada uma por sua porta, e em ordem se alojam. Não são os próprios objetos que entram, mas as suas imagens pelos sentidos, e que aí ficam à disposição do pensamento, até que este se lembre de chamá-las. Quem poderá explicar como se formaram tais imagens, embora se conheçam os sentidos que as captam e as colocam em nosso íntimo? Mesmo quando me encontro nas trevas e no silêncio, posso representar na memória, se quiser, as cores, e distinguir o branco do preto e todas as outras cores entre si. E não sucede que as imagens recebidas pelos olhos sejam perturbadas pelos sons, estes embora presentes, estão como em lugar à parte. Mas se decido chamá-los, apresentam-se imediatamente, enquanto eu, sem abrir a boca, canto em silêncio o tempo que quiser. E as imagens das cores, presentes também estas na memória, não interferem nem perturbam enquanto me sirvo deste outro tesouro que penetra pelos ouvidos. Assim, posso recordar, conforme me agrada, todas as outras coisas que são introduzidas e acumuladas pelos outros sentidos. Sem nada cheirar, distingo o perfume dos lírios do perfume das violetas, e sem nada provar nem tocar, mas apenas de memória, prefiro o mel ao mosto cozido, o macio ao áspero (*Conf.*, X, 8, 12-13).

A memória, para Agostinho, é o local de armazenamento da alma de tudo que passa pelo intelecto e que também provém do mundo exterior – “Aí é também *depositada toda a atividade de nossa mente*, que aumenta, diminui ou transforma, de modos diversos, o que os sentidos atingiram, e também tudo o que foi guardado e ainda não foi absorvido e sepultado no esquecimento”. Esse conceito de memória comporta a ordem físico-articulatória, ou seja, o modo como a língua é produzida pelo aparelho fonador, juntamente com a ordem cognitiva (gramaticalização²², analogia, metáfora etc.) e a ordem social (variação, contato, políticas linguísticas etc.)

A estruturação sonora, fonologia – “A esse objeto correspondia o som” – *Confissões*, I, 8, 13, é indispensável segundo Agostinho, pois toda criança primeiro escuta a pronúncia das palavras para que, por meio de um processo de internalização e cognição, possa comunicar-se. Isso é evidenciado pela oralidade ser antecedente à escrita. Ele também explica que uma vez Adão sendo o primeiro homem criado, ou seja, não havia alguém humano antes dele, seu conhecimento linguístico foi realizado por inatismo²³. Entretanto, a partir de seus filhos, a

²² Por gramaticalização, entenda-se o processo de criação de elementos com fins gramaticais, isto é, usar a língua sem interferência do contexto extralinguístico, dentro da sintaxe, da morfologia e da fonologia.

²³ Uma vez que o inatismo faz parte da Teoria da Linguagem em Agostinho, faz-se necessária essa abordagem. Para o doutor de Tagaste, há ideias que são inatas somente no sentido que o intelecto as exprime de si e não as tira dos dados sensíveis, a experiência sensível é apenas um estímulo, um ensejo, como para Platão, pois, a consciência é estruturada os princípios evidentes e universais, tais como princípio de ordem metafísica, lógica, moral e representações intelectuais do mundo.

aquisição da linguagem dava-se pelo desenvolvimento fonológico-cognitivo durante os primeiros anos de vida. De acordo com José Carlos de Azeredo:

A fala é uma atividade que envolve procedimentos de diversa natureza, responsáveis tanto pela produção dos sons e sua combinação na construção das palavras e frases quanto pela atribuição de sentido a essas unidades. A análise do plano da expressão consiste, portanto, não só na identificação e classificação dos sons vocais, mas, ainda, no reconhecimento da função comunicativa desses sons. Por isso, é comum modernamente distinguir-se a **Fonética** – que se ocupa da produção e classificação dos *sons vocais* – da **Fonologia** – que se ocupa da estruturação desses sons em um sistema linguístico.

A **Fonética** estuda a substância, a materialidade dos sons vocais. Ela é uma parte da fisiologia ou da física acústica, não se ocupando, portanto, da função linguística ou comunicativa dos sons. O estudo da função linguística, isto é, da estruturação dos sons da fala em um sistema relações opositivas e combinatórias para a constituição dos signos de uma língua compete à **Fonologia** (2010, p. 372).

Portanto, a produção sonora relacionada ao objeto e seu significado contempla a fase de construção de sentido:

Mas a alma não recorre à memória ao acaso. A mesma vontade que manteve, inicialmente, o sentido atento ao objeto, unindo-os como um terceiro elemento, agora impele o olhar da alma à memória para que se recorde do que experienciou antes. Podemos observar que neste processo pelo qual se dá o conhecimento sensível temos a formação de suscetíveis imagens: a primeira é a figura corpórea observada, a segunda surge no trato imediato dos sentidos com esta figura, a visão; esta é introjetada na memória a qual produz uma nova imagem e, por fim, desta última, surge uma outra no olhar da alma quando pensa ou recorda. Sintetizando, temos a formação de quatro imagens distintas, muito embora nos pareçam tão inconfundíveis que só pela razão poderíamos distinguir: 1º a figura do objeto observado; 2º sua imagem projetada no sentido, a sensação; 3º a interiorização desta mesma imagem na memória como uma cópia impressa na mente; 4º a imagem formada no pensamento quando a alma se recorda. Apesar da distinção que as caracteriza, uma surge a partir da outra, a primeira gera a segunda que gera a terceira e esta, a quarta. No entanto, devido à semelhança quase indistinguível entre o objeto mesmo e a sua visão e entre a imagem retida na memória e a imagem produzida no pensamento no instante da recordação, julgamos existirem apenas duas e não quatro imagens (COUTINHO, 2012, p. 08).

Assim, a memória é compreendida, por Agostinho, como uma espécie de espaço, o que faz do ato de lembrar ser como uma espécie de visão interior do que está contido neste local, onde as palavras sonorizadas são recapituladas e organizadas. Esta concepção exerceu enorme impacto na história da subjetividade. Ainda sobre a memória, nas *Confissões*, Agostinho afirma:

14 Realizo interiormente todas essas ações, no grande palácio da memória. Encontram-se aí, à minha disposição, céu, terra e mar, com aquilo tudo que neles colher com os sentidos, excetuando-se apenas o que esqueci. É aí que

me encontro a mim mesmo, e recorro as ações que realizei, quando, onde e sob que sentimentos as pratiquei. Aí estão também todos os conhecimentos que recorro, seja por experiência própria ou pelo testemunho alheio. Dessa riqueza de ideias me vem a possibilidade de confrontar muitas outras realidades, quer experimentadas pessoalmente, quer aceitas pelo testemunho dos outros; posso ligá-las aos acontecimentos do passado, deles inferindo ações, fatos e esperanças para o futuro, e, sempre pensando em todas como estando presentes, “farei isto ou aquilo”, digo de mim para mim no imenso interior de minha alma repleto de tantas imagens. “E acontecerá isto ou aquilo”. “Oh, se acontecesse isso ou aquilo! Deus nos livre disso ou daquilo!” Assim falo comigo mesmo e, enquanto falo, eis que se tornam presentes, retiradas do tesouro da memória, imagens de tudo o que nomeei; se me faltassem, de nenhuma eu poderia falar. **15** É grande realmente o poder da memória, bem grande, ó meu Deus. É um santuário imenso, ilimitado. Quem poderá atingir-lhe a profundidade? E essa força pertence ao meu espírito, faz parte de minha natureza; e na realidade não chego a apreender tudo o que sou. Mas então o espírito é limitado demais para compreender-se a si mesmo? E onde está aquilo que não apreende de si mesmo? Estará então fora de si mesmo, e não dentro? Então por que não se compreende? Isso muito me admira e me espanta. Os homens vão admirar os cumes das montanhas, as ondas do mar, as largas correntes dos rios, o oceano, o movimento dos astros, e deixam de lado a si mesmos, e não se admiram do fato de eu falar de todas essas coisas sem vê-las com os próprios olhos; mas eu não poderia mencionar tais coisas, se não as visse, na memória, em toda a sua imensidão, como se tivesse diante de mim as montanhas, as ondas, os rios e os astros, que vi pessoalmente, e o oceano, no qual acredito. No entanto, quando os vi com os olhos, não os absorvi; são as imagens deles que em mim residem, e não eles próprios. E sei através de qual sentido do corpo me foi impressa cada imagem (*Conf.*, X, 9, 14-15).

Com efeito, isso mostra que a memória é mais do que um simples espaço de armazenamento, pois a espacialidade dela coincide com a espacialidade do próprio espírito em sua totalidade. Ou seja, a própria mente torna-se um espaço interior, uma região de intimidade, o eu subjetivo da alma.

2.4 A OBRA *CONFISSÕES* E SUAS CARACTERÍSTICAS COMO GÊNERO TEXTUAL E SEUS ASPECTOS LINGUÍSTICOS

Uma vez que o processo de comunicação dá-se através dos gêneros textuais, pois eles estão intimamente ligados à história da comunicação e da linguagem, o estudo das *Confissões* e suas características como gênero textual apresenta especificidades que permitem identificar a sua classificação, assim, esse será o objetivo dessa seção. Observar-se-á que os gêneros textuais são classificados de acordo com suas características em relação a um contexto social. Além disso, explicitar-se-á como o gênero textual é identificado com base no objetivo, na função e no contexto do texto – são as características do texto que determinam a qual gênero ele pertence.

Conforme Luiz Antonio Marcuschi, a língua/linguagem, além de possuir um sistema significativo, constituído por um conjunto de sinais ordenados, também é uma atividade sociointerativa – produto e veículo – em contextos comunicativos historicamente situados. Pode-se dizer, assim, que a linguagem se organiza em torno de um sistema de práticas cognitivas, plásticas e indeterminadas no que tange à informação ou estrutura.

Nas múltiplas manifestações da língua, surgem os gêneros textuais como caracterizados das funções comunicativas, cognitivas e institucionais e que devem ser contemplados em seus usos e condicionamentos sociopragmáticos identificados como práticas sociodiscursivas:

Certamente, quando estudamos o texto, não podemos ignorar o funcionamento do ‘sistema linguístico’ com sua fonologia, morfologia, sintaxe, léxico e semântica; neste caso, estamos apenas admitindo que a língua não é caótica e sim regida por um sistema de base. Mas ele não é predeterminante de modo explícito e completo, nem é autossuficiente. Seu funcionamento vai ser integrado a uma série de outros aspectos sensíveis a muitos fenômenos que nada têm a ver com a forma diretamente (MARCUSCHI, 2008, p. 62).

Essas reflexões tecem hipóteses de procedimentos distintos de análise, como a possibilidade de construção de um modelo que favoreça os diversos segmentos responsáveis pela compreensão e desenvolvimento de tópicos linguísticos, dentro dos diversos encadeamentos que a linguística faz enxergar. Sendo assim, a maneira, como é dirigido aqui esse assunto pretende mostrar de que forma se dá a aplicação desse modelo nas modalidades oral e escrita da língua.

Portanto, Marcuschi tenta elucidar acerca do extenso valor dos gêneros textuais no meio comunicativo, destacando as suas peculiaridades organizacionais e funcionais. Essa vertente da linguística discute uma proposta voltada tanto para aspectos da oralidade quanto da produção escrita, utilizando, para tanto, os gêneros textuais que são fenômenos históricos e surgem como uma nova perspectiva de contribuição para ordenar e estabilizar as atividades comunicativas. Para Bakhtin, segundo Rosângela Rodrigues:

A língua materna – sua composição vocabular e sua estrutura gramatical – não chega ao nosso conhecimento a partir de dicionários e gramáticas, mas de enunciações concretas [enunciados concretos] que nós mesmos ouvimos e nós mesmos reproduzimos na comunicação discursiva viva com as pessoas que nos rodeiam. Assimilamos as formas da língua somente nas formas das enunciações [enunciados] e justamente com essas formas. As formas da língua e as formas típicas dos enunciados, i, é, os gêneros do discurso, chegam à nossa experiência e à nossa consciência em conjunto e estreitamente vinculadas. Aprender a falar significa aprender a construir enunciados (por que falamos por enunciados e não por orações isoladas e, evidentemente, não por palavras isoladas) (RODRIGUES, *In*: MEURRER; BONINI; MOTTA-ROTH, 2005, p. 153).

Dessa forma, segundo Bakhtin, na construção do discurso, o destinatário exerce uma evidente influência sobre a constituição e o estilo do enunciado. Assim, a escolha do gênero do enunciado e dos procedimentos composicionais e linguísticos são determinados pela compreensão responsiva do enunciado pelo seu receptor no processo de interação comunicativa. Para Rosângela Rodrigues, “Nesse contexto, destaca-se o lugar para discussão da concepção de gênero na perspectiva dialógica da linguagem” (*Ibid.*). O que significa dizer que conhecer e respeitar as formas estáveis dos gêneros é importante para a constituição do enunciado e para a recepção eficiente desse processo comunicativo, cuja finalidade é compreendida pelos interlocutores a partir das expectativas geradas, em uma determinada esfera social, pelo gênero numa relação dialógica com outros enunciados, fazendo com que, em uma dada situação sociointeracionista, o gênero, na sua composição, traz ou introduz outros gêneros. Segundo Rosângela Rodrigues acerca do enunciado como unidade real e concreta da comunicação discursiva:

[...] para apresentar a noção de gêneros do discurso na perspectiva do Círculo de Bakhtin é necessário apreender o seu lugar e papel no conjunto das suas formulações, ou seja, compreender a noção de gêneros a partir de fundamentos nucleares, como a *concepção sócio-histórica e ideológica da linguagem*, o *caráter sócio-histórico, ideológico e semiótico da consciência* e a *realidade dialógica da linguagem e da consciência*; portanto, não dissociá-la das noções de *interação verbal, comunicação discursiva, língua, discurso, texto, enunciado e atividade humana*, pois somente na relação com esses conceitos pode-se apreender, sem reduzir, a noção de gêneros (*Ibid.*, p. 154).

Os teóricos do campo linguístico destinam à comunicação a responsabilidade desta em transmitir informações de um lugar para outro e de uma pessoa para outra, ou seja, a comunicação é a produção de um enunciado destinado a outro falante, em uma situação específica e com uma finalidade pré-estabelecida.

A obra *Confissões* configura-se com *um gênero do discurso* por trata-se de uma estrutura comunicacional que responde a certas demandas históricas, sociais e ideológicas, ou seja, *o gênero textual diálogo*, e esse diálogo tem, como interlocutor, *o ser Deus*, pois Agostinho, essencialmente, confessa seus pecados durante as narrativas. Sendo considerada também uma autobiografia na qual o santo relata sua vida antes de se tornar cristão e sua conversão. Para Agostinho, o ato de confessar-se, mais que confessar pecados, significa adorar a Deus. Vejam-se alguns trechos das *Confissões*:

A ti, Senhor, que conheces os abismos da consciência humana, poderia eu esconder algo, ainda que não quisesse confessar-te? Eu poderia esconder-te de mim, mas nunca esconder-me de ti! Agora que meu pranto demonstra quanto me desagradou a mim mesmo, tu resplandesces a meus olhos e me agradas, e és amável e desejável, a fim de que eu me despreze e renuncie a mim mesmo

para escolher-te a ti, e que eu não agrade nem a mim nem a ti, senão por teu amor. Portanto, Senhor, tu me conheces como sou, e eu já disse com que finalidade me confesso a ti. É uma confissão feita, não com palavras e com a voz do corpo, mas com o grito interior da alma e com o clamor do pensamento, que teus ouvidos já conhecem. Confessar o que fiz de mal significa o desgosto que tenho de mim mesmo. Mas, quando confesso o bem que fiz, nada posso atribuir a mim próprio, pois tu, Senhor, “abençoas o justo”; no entanto, foste tu que o tornaste justo, de ímpio que era. Assim, esta confissão diante de ti é, ao mesmo tempo, silenciosa e não silenciosa. Cala-se a voz, grita o coração. Tudo que digo aos homens, tu já ouviste de mim; e de mim nada ouves que tu mesmo não tenhas dito antes (*Conf.*, X, 2, 2).

Nesse momento do texto, Agostinho mostra o interlocutor principal – Deus, quem o conhece e a quem deve-se confessar – “A ti, Senhor, que conheces os abismos da consciência humana, poderia eu esconder algo, ainda que não quisesse confessar-te? Eu poderia esconder-te de mim, mas nunca esconder-me de ti!”. Nesse sentido, Agostinho revela aspectos da interioridade, uma linguagem da alma, local onde as palavras limitam-se e através de seu contexto histórico-social, seu enunciado é compreendido. Ainda segundo Rosângela Rodrigues numa leitura bakhtiniana:

A noção de enunciado concebe a situação social (ou dimensão extraverbal) não como algo externo ao enunciado, uma unidade maior que o envolveria, mas como um elemento constitutivo. Sem essa dimensão, pode-se dizer que se está diante do texto sistema. Essa posição não subestima a dimensão verbal (ou outro material semiótico) do enunciado, uma vez que sem uma expressão material semiótica já não se está também mais diante de um enunciado, mas de um fenômeno natural, não sógnico. A problemática levantada é que a noção de enunciado como um todo de sentido não se limita apenas a sua dimensão linguística. Para além de uma parte verbal expressa (exprimida, materializada), fazem parte do enunciado, como elementos necessários a sua constituição e à compreensão do seu sentido, outros aspectos constitutivos do enunciado, que compõem a sua dimensão social constitutiva (RODRIGUES, *In: MEURRER; BONINI; MOTTA-ROTH*, 2005, p. 160).

Em seu gênero discursivo, Agostinho salienta além de Deus, os homens como interlocutores, e a finalidade do seu confessar era fazer-se conhecido a todos pela natureza pecaminosa e assim glorificar a Deus pela Graça:

a) Os homens como segundo interlocutor:

Mas por que deveriam os homens ouvir minhas confissões, como se a eles coubesse curar minhas enfermidades? Curiosos de conhecer a vida alheia, são indolentes em corrigir a própria. E por que desejam saber de mim quem sou, quando não se interessam em ouvir de ti quem são? E como poderiam estar certos de que digo a verdade ao falar de mim mesmo, quando homem algum conhece o que se passa no homem, senão o espírito do homem que nele reside? Se de ti eles ouvem falar de si mesmo, não poderão dizer: “O Senhor é falso”. Que vem a ser, de fato, ouvir falar de si, senão conhecer-se a si mesmo? E

quem, depois de se conhecer a si mesmo, consegue dizer sem mentir: é falso? É como a “caridade tudo crê”, ao menos entre aqueles que ela unifica unindo-os a si mesma, também eu, Senhor, te faço esta confissão, para que os homens a ouçam. Não posso provar a sinceridade da minha confissão, mas acreditarão em mim aqueles cujos ouvidos se me abram pela caridade (*Conf.*, X, 3, 3).

b) A confissão a Deus é o remédio para a cura da alma:

Mas tu, médico de minha vida interior, mostra-me os frutos deste meu trabalho. A confissão de minhas faltas passadas — que perdoaste e esqueceste para me fazer feliz, transformando-me a alma pela fé e pelo teu sacramento — leva, a quem a lê e ouve, a não se entregar ao desespero dizendo: não posso. Que esta confissão desperte nele o amor pela tua misericórdia e pela doçura da tua graça, que fortalece todos os fracos e lhes permite tomar consciência da própria fraqueza. Os bons têm prazer em ouvir as faltas passadas de que agora estão livres, não pelo fato de serem faltas, mas porque, tendo existido, já não existem. Senhor meu Deus, a quem todos os dias a minha consciência se confessa, mais confiante na tua misericórdia do que na sua inocência, mostra-me qual o fruto desta confissão, feita também aos homens na tua presença, não do que fui, mas do que sou agora. Compreendi e já recordei o fruto da confissão do passado. Mas muitos, quer me conheçam quer não, desejariam saber o que sou agora, no próprio momento em que escrevo minhas confissões. Já ouviram falar de mim, mas seus ouvidos não me auscultam o coração, onde, de fato, sou verdadeiramente eu mesmo. Desejariam, pois, ouvir-me confessar quem sou no meu íntimo, que o olhar, os ouvidos, a intuição não podem atingir. Querem ouvir-me, dispostos a acreditar em mim, mas como poderão estar certos de me conhecerem realmente? A caridade, que os torna justos, dir-lhes-á que eu, ao confessar-me, não minto. É ela que os faz acreditar em mim (*Ibid.*, X, 3, 4).

c) O externar da confissão aos homens a fim de agradecer a Deus com eles:

5 Mas que fruto podem esperar destas confissões? Desejam agradecer comigo, ouvindo quanto a tua graça me aproximou de ti, ou querem orar por mim, sabendo quanto estou ainda trôpego pelo peso dos pecados? A esses mostrarei quem sou. Já não é pouco, Senhor meu Deus, que “muitos rendam graças por nós” e que muitos intercedam por nós. Que o coração fraterno ame em mim aquilo que ensinas a amar, e deplora em mim o que ensinas a deplorar. Que este sentimento brote de um coração fraterno e não de um estranho, “de filhos de estrangeiros, cuja boca diz coisas vãs e cuja mão é mão da iniquidade”. Que o faça um coração fraterno, que se alegra comigo quando me aprova e se entristece quando me desaprova, porque me ama, quer me aprove ou não. É a esses que me revelarei, para que respirem, aliviados, diante do bem que fiz, e suspirem por minhas culpas. As boas ações são obras e dons teus, as más são culpa minha e sujeitas a teu julgamento. Respirem de alívio pelo bem, suspirem pelo mal. Subam à tua presença hinos e lágrimas destes corações fraternos que são “os teus turíbulos”. E tu, Senhor, alegre com o perfume do teu santo templo, “tem piedade de mim, segundo a tua grande misericórdia”, por causa do teu nome. Tu, que nunca abandonas as obras começadas, completa o que em mim há de imperfeito.

6 Este poderá ser o fruto de minhas confissões, em relação, não àquilo que eu era, mas ao que sou agora. Por isso, farei a minha confissão com íntima alegria mesclada de temor, com secreta tristeza e esperança, não só diante de ti, mas também diante de todos os homens de fé que se associam à minha alegria e participam de minha condição mortal, meus concidadãos e peregrinos como

eu, que me precederam, que hão de seguir-me, ou que me acompanham no caminho da vida. São esses os teus servos e os meus irmãos que quiseste fossem teus filhos; e fossem senhores meus, a quem me ordenas servir, se quero viver contigo e de ti. Tal preceito teria sido insuficiente para mim, se teu Verbo o tivesse ordenado com palavras sem ter dado o exemplo pela ação. E eis-me obediente com atos e palavras, e o faço à sombra de tuas asas. E grande seria o perigo, se minha alma não estivesse a ti sujeita e minha fraqueza não te fosse conhecida. Sou como criança, mas é sempre vivo o meu Pai, e idôneo o meu tutor; de fato, é ele quem me gerou e quem me protege. És todo o meu bem, tu, onipotente, que estás comigo antes mesmo de eu estar contigo. Revelarei, pois, àqueles a quem me mandas servir, não o que fui, mas o que já sou e o que ainda não sou. ‘Mas não me julgo a mim mesmo’. Assim peço que me escutem (*Ibid.*, X, 4, 5, 6).

Após a constatação da intencionalidade²⁴ das *Confissões* em Agostinho, pode solidar-se o conceito de texto conforme Luiz Marcuschi:

A sugestão é que tome o texto como um evento comunicativo em que convergem ações linguísticas, sociais e cognitivas, tal como proposto por Beaugrande²⁵ (1997: 10). Portanto, se a língua é atividade interativa e não apenas forma, e o texto é um evento comunicativo e não apenas um artefato ou produto, a atenção e a análise dos processos de compreensão recaem nas atividades, nas habilidades e nos modos de produção de sentido bem como na organização e condução das informações. Como o texto é um evento que se dá na relação interativa e na sua situacionalidade, sua função central não será a informativa. Os efeitos de sentido são produzidos pelos leitores ou ouvintes na relação com os textos, de modo que as compreensões daí decorrentes são fruto do trabalho conjunto entre produtores e receptores em situações reais de uso da língua. O sentido não está no leitor, nem no texto, nem no autor, mas se dá como um efeito das relações entre eles e das atividades desenvolvidas. Nesse caso, ele apresenta um alto grau de instabilidade e indeterminação por ser um sistema complexo e com muitas relações que se completam na atividade enunciativa. Assim, pode-se dizer que textos são sistemas instáveis e sua estabilidade é sempre um estado transitório de adaptação a um determinado objetivo e contexto (2008, p. 242-243).

Nesse percurso, até aqui, nota-se o desenvolvimento linguístico desde a infância de Agostinho até à sua maturidade. Em estado de natureza, sem condições sequer de se comunicar, o homem não tem como evoluir linguisticamente. Essa evolução torna-se evidente no texto das *Confissões* pelas faculdades intelectivas na *imago Dei* no uso da linguagem por meio das potencialidades que permitem o aperfeiçoamento cognitivo em homem. Uma mediação tão fundamental não poderia passar despercebida ao problema do conhecimento humano, tanto que

²⁴Entenda-se intencionalidade, nesse momento, como o modo que os emissores usam textos/discursos/enunciados a fim de atingirem seus propósitos comunicativos, produzindo, para tanto, uma articulação adequada à obtenção dos efeitos desejados. Portanto, o emissor procura, de modo geral, construir seu propósito comunicativo de modo coerente e dar indícios ao receptor que lhe permitam constituir o sentido desejado.

²⁵Para Beaugrande, “um texto não existe, como texto, a menos que alguém o processe como tal” (*apud* MARCUSCHI, 2008, p. 89). E para esse processo, o interlocutor deve estar inserido no contexto cultural de produção da textualidade.

no pensamento sobre o homem e suas relações, a linguagem emerge como objeto de estudos, e com ela os mecanismos de sua apreensão, de sua constituição, dos modos peculiares de expressão cotidiana e de sua estrutura organizacional em sistemas formais de línguas. Ainda em análise de trechos das *Confissões*:

Quando deixaste de me acompanhar, ó Verdade, ensinando-me o que devia evitar e o que devia procurar, sempre que te manifestei minhas humildes observações e que te consultei? Percorri o mundo exterior com os sentidos, examinei a vida do meu corpo e os meus próprios sentidos. **Daí entrei nas profundezas da memória, admiravelmente repleta de inúmeras riquezas. Observei-as estupefato. Nada pude discernir sem o teu auxílio, e reconheci que nada disso eras tu.** Nem era eu o descobridor quando percorria todas as coisas, tentando distingui-las e avaliá-las de acordo com a dignidade de cada uma, tomando e interrogando as que me eram transmitidas pelos sentidos. Analisei as que sentia como unidas a mim; examinei e classifiquei os próprios órgãos, dos quais as recebera. Enfim, no vasto tesouro da memória, revolvi muitas impressões, guardando algumas e trazendo outras à luz. Entretanto, nem a pessoa empenhada nesse trabalho, ou melhor, nem as minhas forças que me faziam trabalhar não eram tu, pois tu és a luz inextinguível que eu consultava sobre a existência, a natureza e o valor de todos os seres. Ouvia teus ensinamentos e tuas ordens. E o faço muitas vezes, pois me é agradável, e neste prazer me refugio assim que posso livrar-me de minhas ocupações. **Em nenhuma dessas realidades que percorro, e sobre as quais te consulto, encontro lugar seguro para minha alma, senão em ti. Somente em ti posso reunir todos os pensamentos dispersos, e nada de mim se afasta de ti. E tu às vezes me introduzes num sentimento interior totalmente desconhecido, inexplicavelmente doce; tal sentimento, se atingisse dentro de mim a plenitude, tornar-se-ia algo certamente não pertencente a esta vida.** Contudo, recaio em baixezas cujo peso me acabrunha. Deixo-me absorver e dominar pelas imperfeições habituais. Choro muito por essas coisas, porém me sinto ainda muito tolhido. Como pesa o fardo do hábito! Não quero estar onde posso, nem posso estar onde quero; de qualquer modo, sou infeliz (*Conf.*, X, 40, 65).

Agostinho usa o “ti” – pronome pessoal oblíquo que se refere à segunda pessoa do singular (tu): “Em nenhuma dessas realidades que percorro, e sobre as quais te consulto, encontro lugar seguro para minha alma, senão em ti. Somente em ti posso reunir todos os pensamentos dispersos, e nada de mim se afasta de ti”. Isso mostra o processo *dialógico do discurso agostiniano* o que evidencia uma linguagem além da referencialidade. Ao analisarmos as ideias que constituem um texto/discurso, tanto de modalidade escrita quanto oral, identificaremos sua coerência através de determinados marcadores. Esses marcadores poderão variar conforme a transição de um parágrafo para outro, através de conectivos, ou também expressões adverbiais, além de elementos sintáticos e morfológicos. O que é de principal destaque dessa construção discursiva será a sucessão dos tópicos que serão levantados pelos participantes gerando uma espécie de roteiro do discurso, que nortearão os pensamentos naquele instante, usualmente conhecido por fluxo de tópico.

Para os estudiosos de uma forma geral, o texto é visto como encadeamento de sentidos, ou fragmentos de discursos que, com o interligamento, delimitam as fronteiras de cada fragmento, sinalizando assim mudanças de tópico. Para os autores, o tópico não é necessariamente identificável como parte das sentenças; ele pode advir de uma proposição decorrente do conteúdo do texto, à qual se soma o conhecimento extralinguístico dos participantes com relação ao contexto onde o texto está se desenvolvendo. Conforme Luiz Marcuschi,

O texto acha-se construído na perspectiva da enunciação. E os processos enunciativos não são simples nem obedecem a regras fixas. Na visão que aqui se está propondo, denominada sociointerativa, um dos aspectos centrais no processo interlocutivo é a relação dos indivíduos entre si e com a situação discursiva. Estes aspectos vão exigir dos falantes e escritores que se preocupem em articular conjuntamente seus textos ou então que tenham em mente seus interlocutores quando escrevem (2008, p. 77).

Posto isto, para Marcuschi, quando se produz um texto escrito, tem-se por objetivo comunicar um sentimento, um pensamento ou uma ideia; e dessa forma o ato de escrever passa a significar o transmitir do pensamento de uma maneira em que o leitor compreenda aquilo que se escreveu. Esse tipo de concepção de texto é denominado sociointeracionista. Nessa concepção, a compreensão leva em consideração não só o conhecimento do código, mas a construção do sentido dentro de uma interatividade, considerando também o contexto comunicacional e o conjunto de saberes do outro, além dos elementos linguísticos e da forma de organização textual.

Portanto, o conceito de enunciado ou gênero do discurso é fruto da experiência da linguagem humana nos diferentes contextos sociais, que determinam o conteúdo temático, o estilo e a construção composicional. Estes elementos, segundo Bakhtin, estão atrelados no todo do enunciado que tem características particulares, por isso é individual, ou seja, cada campo de utilização da língua elabora seus tipos relativamente estáveis de enunciados. Desse modo, Rosângela Rodrigues elucida o sentido do enunciado no pensamento bakhtiniano:

Para Bakhtin, o enunciado, como uma totalidade discursiva, não pode ser considerado como unidade do último e superior nível do sistema da língua, pois forma parte de um mundo totalmente diferente, o das relações dialógicas, que não podem ser equiparadas às relações linguísticas dos elementos no sistema da língua. Considera o enunciado como a unidade da comunicação discursiva. Observa que pela heterogeneidade, diversidade e extensão dos gêneros do discurso, muitos linguistas empenham-se em encontrar formas particulares que sejam um meio-termo entre a oração e o enunciado, que assinalem pelo seu caráter acabado, tal como o enunciado, e que continuem comensuráveis, tal como a oração. Uma dessas formas é a frase, que, para o autor, não corresponde nem ao enunciado nem ao gênero. Diz ainda que o termo *texto*, numa visão linguística (imane), não corresponde à essência de

um enunciado inteiro, pois ele se constitui com elementos extralinguísticos (a sua dimensão social constitutiva) e está vinculado a outros enunciados. Portanto, sua concepção de enunciado não pode ser a de frase enunciada, que se constituiria em partes textuais enunciadas, mas de uma unidade mais complexa que “transcende” os limites do próprio texto, quando este é abordado apenas do ponto de vista da língua e da sua organização textual. Na teoria de Bakhtin, são exemplos de enunciados os romances, as cartas, as crônicas, as notícias, as saudações, as conversas de salão etc. [...] (RODRIGUES, *In*: MEURRER; BONINI; MOTTA-ROTH, 2005, p. 157).

Corroborando com o pensamento bakhtiniano, no que diz respeito ao texto, Luiz Marcuschi diz que:

O texto pode ser tido como um tecido estruturado, uma entidade significativa, uma entidade de comunicação e um artefato sócio-histórico. De certo modo, pode-se afirmar que o texto é uma (re)construção do mundo e não uma simples refração ou reflexo. Como Bakhtin dizia da linguagem que ela ‘refrata’ o mundo na medida em que o reordena e reconstrói (2008, p. 72).

Segundo Marcuschi “O texto pode ser tido como um tecido estruturado, uma entidade significativa, uma entidade de comunicação e um artefato sócio-histórico”, isso mostra que a comunicação é estruturada historicamente. Por isso que no final do Livro X das *Confissões*, Agostinho regozija-se por ter encontrado a mediação entre a enfermidade do pecado e a cura:

68 O verdadeiro mediador, que tua insondável misericórdia manifestou e enviou aos homens, a fim de que aprendessem a humildade a exemplo dele, este “mediador entre Deus e os homens é o homem Jesus Cristo”. Ele se apresentou entre os pecadores mortais e o Justo imortal, mortal como os homens e justo como Deus. Ora, dado que a vida e a paz são a recompensa da justiça, ele, por meio da justiça unida a Deus, anulou a morte dos ímpios justificados, compartilhando-a com eles. Foi revelado aos santos antigos, pela fé na futura paixão dele, para que eles se salvassem, como nós nos salvamos pela fé na paixão já passada. De fato, ele é mediador enquanto homem. Porque, enquanto Verbo, não é intermediário, pois é igual a Deus, “Deus em Deus”, sendo um só Deus com Deus.

69 Quanto nos amaste! ó Pai bondoso, a ponto de não pouparees teu Filho unigênito, entregando-o por nós nas mãos dos ímpios! Quanto nos amaste! Por nós, “não se prevalecendo de sua igualdade com Deus, ele assumiu a condição de escravo até a morte de cruz”. Ele era o “único livre entre os mortos”, com o poder de entregar a vida e o poder de retomá-la. Por nós, ele foi, diante de ti, vencedor e vítima, e, justamente porque vítima, foi vencedor. Por nós, diante de ti, ele foi sacerdote e sacrifício, e justamente sacerdote enquanto sacrifício. Fazendo-se nosso servo, ele, teu Filho, transformou-nos de servos em teus filhos. Com razão ponho nele a minha firme esperança, porque fortalecerás todas as minhas fraquezas, por intermédio daquele que, intercede por nós sentado à tua direita. Se assim não fosse, eu estaria sem esperança. Com efeito, muitas e graves são as minhas fraquezas! Maior, porém, é o poder do teu remédio! Poderíamos ter pensado que o teu Verbo estivesse longe de unir-se ao homem, e estarmos desesperados de nós mesmos, se ele não se tivesse feito carne e habitado entre nós.

70 Aterrorizado com os meus pecados e com o peso da minha miséria, tinha tomado em meu coração o projeto de fugir para a solidão. Mas tu me impediste e me fortaleceste, dizendo: “Cristo morreu por todos, a fim de que aqueles que

vivem não vivam mais para si, mas para aquele que morreu por eles”. Eis-me, Senhor, eu confio a ti os meus cuidados para poder viver, e “contemplarei as maravilhas da tua lei”. Conhecês a minha inexperiência e a minha fraqueza. Ensina-me e cura-me, Teu Filho unigênito, “no qual se acham escondidos todos os tesouros da sabedoria e da ciência”, ele me remiu com o seu sangue. “Não me oprimam os soberbos”, porque conheço o preço da minha redenção, e faço dele o meu alimento e a minha bebida, e o distribuo. Sendo pobre, desejo dele saciar-me, juntamente com aqueles que dele se alimentam e são saciados. ‘Louvarão o Senhor aqueles que o buscam’ (*Conf.*, X, 43, 68-70).

Mesmo com diversas temáticas, há uma unificação nas *Confissões*. Agostinho faz um percurso mostrando as consequências da *Queda Adâmica* até o retorno da alma a Deus, isto é, sua conversão e ascensão da alma a Deus é um tema principal e sempre presente nas obras de Agostinho – ‘O verdadeiro mediador, que tua insondável misericórdia manifestou e enviou aos homens, a fim de que aprendessem a humildade a exemplo dele, este “mediador entre Deus e os homens é o homem Jesus Cristo”’. Assim, a descrição das temáticas que norteiam As *Confissões*, o contexto de sua produção e seus objetivos tornam-se, extremamente, favoráveis à teorização da linguagem.

De acordo com Luiz Marcuschi (2008, p. 87):

É importante ter presente que, se por um lado, o texto se ancora no contexto situacional com a decisão por um gênero que produz determinado discurso, e por isso não é uma realidade virtual, por outro lado, ele concerne às relações semânticas que se dão entre os elementos no interior do próprio texto. Portanto: um texto tem relações situacionais e cotextuais. Parece claro que o contexto pode ser visto como uma rede de textos que dialogam tanto de modo negociado como conflituoso. Contrato e conflito fazem dos movimentos da produção de sentido.

O argumento de Rosângela Rodrigues explicitará que

O horizonte extraverbal do enunciado, por um processo de abstração, pode ser analisado em seus três elementos constituintes: o horizonte espacial e temporal (onde e quando do enunciado; espaço e tempo históricos); o horizonte temático (objeto e conteúdo temático do enunciado [aquilo de que se fala, a finalidade do enunciado]); e o horizonte axiológico (a atitude valorativa dos participantes do acontecimento [próximos, distantes] a respeito do que ocorre [em relação ao objeto do enunciado, em relação aos outros enunciados, em relação aos interlocutores]). Ainda, a questão de a situação social “determinar” o enunciado, de se integrar a ele como um elemento indispensável a sua constituição semântica e axiológica não deve levar a crer que o discurso e o enunciado reflitam passivamente a situação extraverbal (como um espelho reflete um objeto), ou que eles sejam expressão de algo já acabado. O enunciado “conclui”, “acaba” determinada situação, representa a sua solução valorativa, ou seja, sempre cria algo de novo e irrepetível²⁶ (RODRIGUES, *In*: MEURRER; BONINI; MOTTA-ROTH 2005, p. 161).

²⁶Cf. (BARROS, 2005, p. 29): “Quatro aspectos de sua concepção de dialogismo entre interlocutores devem ser mencionadas: a) a interação entre interlocutores é o princípio fundador da linguagem (Bakhtin vai mais longe do

Portanto, Agostinho problematiza a concepção de linguagem em especial na referencialidade na obra *De magistro*. Isso fica claro quando explica que a palavra “nada” (*nihil*) tem sentido sem representar algo existente concretamente (*De magistro*, II, 3), assim, contrariando a expressão “o que não existe não pode de modo algum significar alguma coisa”.

Para compreender o significado das palavras no uso linguístico, Agostinho defende, inicialmente, o sentido denotativo pela referencialidade, entretanto, quando busca o sentido dos termos como as palavras “se”, “de” e “nada” (*De magistro*), ele reflete acerca da construção desse modelo de linguagem. Assim, objetivou-se percorrer aspectos do processo dessa da linguagem em Agostinho tendo em vista as características e análises das obras *Confissões* e *De magistro*. No próximo capítulo, analisar-se-á a teoria da linguagem em Wittgenstein na primeira fase de seu pensamento.

que os linguistas saussurianos, pois considera não apenas que a linguagem é fundamental para a comunicação, mas que a interação dos interlocutores funda a linguagem); b) o sentido do texto e a significação das palavras dependem da relação entre sujeitos, ou seja, constroem-se na produção e na interpretação dos textos; c) a intersubjetividade é anterior à subjetividade, pois a relação entre os interlocutores não apenas funda a linguagem e dá sentido ao texto, como também constrói os próprios sujeitos produtores do texto; d) as observações feitas podem conduzir a conclusões equivocadas sobre a concepção bakhtiniana de sujeito, considerando-a “individualista” ou “subjetivista”. Na verdade, Bakhtin aponta dois tipos de sociabilidade: a relação entre sujeitos (entre os interlocutores que interagem) e a dos sujeitos com a sociedade”.

3 A FORMAÇÃO E ESTRUTURA DA LINGUAGEM NO *TRACTATUS LOGICO-PHILOSOPHICUS* E SUA RELAÇÃO COM O *DE MAGISTRO* E *CONFISSÕES*

Este capítulo está dividido em três partes: na primeira, mostrar-se-á o fundamento lógico-linguístico do *Tractatus logico-philosophicus*. Na obra, Wittgenstein apresenta uma análise lógica por meio da transformação de constantes em variáveis e por meio da reescrita de sinais proposicionais como tautologias e contradições. No primeiro método, enfatiza-se a lógica pura, enquanto o segundo, a lógica aplicada, ambos os métodos de análise fundamentam-se no isomorfismo entre linguagem e mundo para que, assim, haja representação – caso da lógica aplicada, é exatamente o isomorfismo necessário entre sinal proposicional não analisado e o que ele representa, ou seja, sendo p um sinal proposicional não analisado, a sua estrutura não expressa toda a complexidade da situação representada, de maneira a ser a sua complexidade sintática, dada por suas relações para com os demais sinais em um sistema, o que permite o isomorfismo entre p e fatos no mundo, indicando, dessa forma, uma referencialidade. Essa complexidade sintática manifesta-se em regras de combinação e substituição dos sinais envolvidos, onde essas regras de substituição permitem expressar as condições de verdade dessas proposições.

A segunda parte do capítulo dedica-se ao estudo da relação entre a teoria linguística do *Tractatus logico-philosophicus* e o *De magistro*. No texto *De magistro*, especificamente no capítulo I, Adeodato e Agostinho concordam que, quando se fala, pretende-se ensinar ou recordar. Enquanto pensamos, também estamos falando, só que mentalmente. Além disso, a memória, ao direcionar-se às palavras, traz a mente as coisas das quais as palavras são sinais. Palavras são sempre sinais e, conforme o capítulo II, um sinal não pode ser assim chamado sem significar algo. Dessa forma, Agostinho transcende a referencialidade quando busca o significado da palavra *nihil* (“nada”, em latim) em vista de não haver um objeto concreto que signifique o *nada*.

Por fim, na terceira parte, a relação entre a teoria linguística do *Tractatus logico-philosophicus* e *Confissões* é considerada. Na própria estrutura da obra *Confissões*, Agostinho mostra que a linguagem, para além de seu sentido lógico-gramatical, constitui-se da subjetividade e acompanha o processo de conhecimento pela intersubjetividade. Assim, além de atuar na descrição da realidade, a linguagem proporciona o entendimento do que é verdadeiro. Conhecer, portanto, o que está ao nosso redor e o que se encontra na interioridade é um procedimento intermediado pela linguagem, onde Agostinho levantará os impasses na busca do conhecimento de si e de Deus e a possibilidade de uma fala verdadeira.

3.1 O FUNDAMENTO HISTÓRICO-EPISTEMOLÓGICO DO *TRACTATUS LOGICO-PHILOSOPHICUS*

No *Tractatus Logico-philosophicus*, Wittgenstein objetiva, essencialmente, a delimitação lógico-linguística do mundo. Seu ponto de partida é que “cada imagem, qualquer que seja a sua forma, tem que ter em comum com a realidade para a poder de todo representar pictorialmente – correta ou incorretamente – é a forma lógica, isto é, a forma da realidade” (*TLP*, 2.18), ou seja, o sentido de mundo, enquanto totalidade dos fatos, é representado logicamente e apresentado a partir de proposições, uma vez que mundo e linguagem relacionam-se reciprocamente, pois os limites de um estão ligados aos limites do outro. É-nos dito que:

Se a forma da representação pictorial é a forma lógica, então a imagem chama-se imagem lógica.

Cada imagem é *também* uma imagem lógica. (Por outro lado, por exemplo, nem toda a imagem é uma imagem espacial).

A imagem lógica pode representar pictorialmente o mundo.

A imagem tem em comum com o que é representado pictorialmente a forma lógica da representação pictorial.

A imagem representa pictorialmente a realidade, ao representar uma possibilidade da existência e da não existência de estados de coisas.

A imagem representa uma situação possível no espaço lógico.

A imagem contém a possibilidade da situação que representa.

A imagem concorda com a realidade ou não; é correta ou incorreta, verdadeira ou falsa.

A imagem representa o que representa, independentemente da sua verdade ou falsidade, por meio da sua forma da representação pictorial.

O que a imagem representa, é o seu sentido.

A concordância ou não concordância do seu sentido com a realidade, constitui a sua verdade ou falsidade.

Para reconhecer se a imagem é verdadeira ou falsa, temos que compará-la com a realidade.

Só pela imagem, não é possível reconhecer se ela é verdadeira ou falsa.

Não há uma imagem verdadeira a priori (*TLP*, 2.181-2.225).

Na teoria pictórica, Wittgenstein objetiva mostrar que toda representação é, essencialmente, uma *figuração lógica*: “A imagem representa uma situação possível no espaço lógico”. Assim, uma vez que ele concebia a proposição como a representação de um fato, logo ela também deveria ser uma *figuração lógica*: “Para reconhecer se a imagem é verdadeira ou falsa, temos que compará-la com a realidade”.

Segundo Paulo Roberto Margutti Pinto:

Em outras palavras, a crítica da linguagem pretendida pelo *Tractatus* procura, num primeiro momento, determinar as condições de possibilidade da linguagem pela análise das condições de possibilidade da proposição. Estamos aqui no plano de análise lógica da linguagem. Num segundo momento, inspirada pela necessidade de um paralelismo entre a linguagem e o mundo, para que a primeira possa descrever o segundo, a crítica procura determinar as condições de possibilidade do mundo pela análise das condições de possibilidade dos fatos. Passamos aqui para o plano do que poderia ser denominado uma “análise lógica” do mundo. Um terceiro momento, ao tentar explicar o paralelismo linguagem-mundo, a crítica descobre que a forma lógica, até então considerada o fundamento da linguagem, é também o fundamento do mundo. Atingimos agora o plano da ontologia propriamente dita. As análises anteriores revelam que a forma lógica ou, mais abreviadamente, a lógica é o “cimento comum” à linguagem e ao mundo (1914-1916: 37). Assim, o estudo das condições de possibilidade da linguagem é também o estudo das condições de possibilidade do mundo, as quais expressam, em última instância, a essência de toda a realidade. Levada a suas últimas consequências, a crítica da linguagem desemboca numa ontologia (MARGUTTI PINTO, 1998, 192-193).

Conforme Margutti, “a crítica da linguagem pretendida pelo *Tractatus* procura, num primeiro momento, determinar as condições de possibilidade da linguagem pela análise das condições de possibilidade da proposição”, isso significa que se um nome designasse um objeto fora do contexto de uma figuração, ele não necessariamente possuiria a mesma forma lógica que o objeto e isto inverteria a coerência da figuração, uma vez que o nome deve ter a mesma forma lógica que o objeto: “Nesta concepção, à imagem pertence então também a relação de representação pictorial, que a faz imagem. A relação de representação pictorial consiste nas correlações dos elementos da imagem e das coisas” (*TLP*, 2.1513-2.1514).

Dessa forma, à figuração pertence também a relação afiguradora, que a faz figuração. Ainda segundo Wittgenstein:

Os sinais simples empregues na proposição chamam-se nomes.
 O nome denota o objeto. O objeto é a sua denotação. (“A” é o mesmo sinal que “A”).
 À configuração dos sinais simples no sinal proposicional, corresponde a configuração dos objetos na situação.
 O nome é mandatário do objeto na proposição.
 Aos objetos só posso dar nomes. Os sinais são os seus mandatários. Só posso falar deles, não posso exprimi-los. Uma proposição só pode dizer como uma coisa é, não o que ela é.
 A exigência da possibilidade dos sinais simples é a exigência da determinação do sentido (*TLP*, 3.202-3.23).

Para Wittgenstein, “À configuração dos sinais simples no sinal proposicional, corresponde a configuração dos objetos na situação”, isto é, “O nome é mandatário do objeto na proposição”. Ele usa a noção de objeto para referir-se às coisas de estados de coisas já figurados, visto que os nomes são sinais simples empregados em uma proposição a fim de

nomear os objetos. Wittgenstein explica que “A exigência da possibilidade dos sinais simples é a exigência da determinação do sentido”, logo, no *Tractatus*, o simples é postulado enquanto condição do caráter determinado do sentido, pois, a inexistência dos elementos simples faria com que toda figuração fosse composta de partes complexas para cumprir a função de simbolizar, o que implicaria uma cadeia de figurações intermináveis, assim, indeterminando o sentido da figuração.

Segundo Arruda Júnior (2017, p. 27-28), acerca dos aspectos filosóficos e epistemológicos do *Tractatus*:

Escrito entre 1912 e 1918, e publicado, inicialmente, em 1921, na revista alemã *Annalen der Naturphilosophie*, sob o título *Logisch-Philosophische Abhandlung*, o *Tractatus*, como é mundialmente conhecido, é um dos poucos escritos wittgensteinianos publicados enquanto seu autor ainda vivia. O livro é uma obra singular na história da filosofia ocidental, dado que ele constitui a versão mais bem-elaborada da confluência de duas das mais significativas tradições filosóficas ocidentais: a tradição crítica e a tradição lógica. A tradução lógica se caracteriza por situar no centro de sua reflexão filosófica o tema da estrutura lógico-linguística dos discursos sobre a realidade, e tem seu auge no surgimento da lógica simbólica moderna e da análise lógica das proposições, cujos desdobramentos marcam uma evolução radical no desenvolvimento teórico dessa tradição. Já a tradição crítica se caracteriza pela investigação da natureza dos instrumentos do conhecimento, com o fim de avaliar se é legítima a possibilidade da pretensão filosófica de conhecer seus objetos mais significativos, tais como: o necessário, a totalidade, o absoluto, o universal etc. Essa tradição tem o seu apogeu nas reflexões realizadas por Kant – sobretudo na *Crítica da razão pura* – sobre os limites daquilo que pode ser conhecido.

Tendo as suas raízes fundadas nesses dois terrenos filosóficos, o *Tractatus*, portanto, se utiliza dos resultados obtidos do projeto lógico moderno, contidos e herdados, sobretudo, das pesquisas filosóficas que desde a metade do século XIX vinham sendo foco das investigações intelectuais de Gottlob Frege e Bertrand Russell, e, por outro lado, também se apropria dos postulados teóricos do criticismo kantiano e os incorpora à análise lógico-linguística das proposições, realizadas a partir dessa nova forma de conceber a lógica.

Wittgenstein “se apropria dos postulados teóricos do criticismo kantiano” que se caracterizam por considerar as análises críticas da possibilidade, da origem, do valor, das leis e dos limites do conhecimento racional como ponto de partida da reflexão filosófica. Kant tem como objeto o processo pelo qual se estrutura o conhecimento, estabelecida a partir das críticas ao empirismo e ao racionalismo:

Para isto, começa por dizer que todo conhecimento implica uma relação – melhor: uma correlação – entre um sujeito e um objeto. Nisso, os dados objetivos não são captados por nossa mente tais quais são (a coisa em si), mas configurados pelo modo com que a sensibilidade e o entendimento os apreendem. Assim, a coisa em si, o *número*, o absoluto, é incognoscível. Só conhecemos o ser das coisas na medida em que se nos aparecem, isto é, enquanto *fenômeno*.

Mas como atuam no conhecimento dos fenômenos a sensibilidade e o entendimento do sujeito cognoscente? Aqui, Kant recorre a uma distinção fundamental, segundo a qual todo fenômeno, tudo quanto existe, inclusive o conhecimento, integra-se por dois ingredientes: *matéria* e *forma*. Aquilo que depende do próprio objeto constitui a matéria do conhecimento. O que depende do sujeito constitui a forma do conhecimento. Assim, temos uma primeira definição: conhecer é dar forma a uma matéria dada. A matéria é *a posteriori*. A forma é *a priori*. A matéria do conhecimento é variável de um objeto a outro, visto depender dele, do objeto. Por sua vez, a forma, sendo imposta ao objeto pelo sujeito, será reencontrada, invariavelmente, em todos os objetos, por todos os sujeitos. Existem, pois, conhecimentos *a priori* e conhecimentos *a posteriori*. Todo objeto a ser conhecido *a priori* o será conforme as formas que o espírito lhe impõe no ato de conhecer. Como corolário dos conhecimentos *a priori*, os juízos podem ser analíticos – aqueles em que o predicado constitui uma representação ou explicação do que já se encontra contido no sujeito (todos os corpos são extensos) – ou sintéticos – aqueles cujo predicado acrescenta alguma coisa ao conceito do sujeito (todos os corpos são pesados). Todo juízo de experiência é sintético, porque a experiência nos ensina a acrescentar certos atributos aos nossos conceitos, por exemplo, o peso ao conceito de corpo. Os juízos analíticos são *a priori*, pois não há necessidade de recorrer à experiência para determinar o que pensamos num dado conceito. Os juízos sintéticos são *a posteriori*, porque supõem a descrição de experiências particulares observáveis. Demais disso, um juízo é analítico quando sua negação constitui contradição, isto é, é logicamente impossível. Inversamente, o juízo sintético é aquele cuja negação não supõe contradição. Mas a grande descoberta de Kant é a da existência de uma terceira classe de juízos: os juízos sintéticos *a priori*, que são universais e necessários, como os analíticos, mas permitem ampliar nossos conhecimentos. É aos juízos sintéticos *a priori* que a matemática e a física devem o seu caráter de certeza. [...] (LEITE, 2015, p. 38-43).

Dessa forma, no *Tractatus logico-philosophicus*, Wittgenstein tenta ir além da visão tradicional da filosofia no sentido de compreender o mundo como um mero agregado de coisas que podem ser pensadas de modo independente umas das outras. Isso, portanto, não implica erro, apenas, na visão wittgensteiniana, não seria correspondente à explicação da relação existente entre as coisas, pois elas só possuem sentido quando pensadas no espaço-tempo. Em outras palavras, para que algo possa ter significado é necessário relacioná-lo a outros objetos em um determinado estado de coisas. E estar ligado a um estado de coisas é, ao mesmo tempo, a condição para que um objeto possa aparecer e ser pensado. Conforme Laurenio Leite Sombra (2012, p. 13):

Se Wittgenstein estruturou a linguagem no *Tractatus* a partir de pressupostos da lógica formal, a passagem para sua obra madura baseia-se numa recusa desse processo. Wittgenstein finca pé cada vez mais na linguagem ordinária para percebê-la em suas impurezas, suas lacunas e imprecisões. Não deixa de se notar, entretanto, que ainda é uma linguagem embasada em critérios e regras, cuja compreensão é a base da investigação analítica. Ou seja, ainda há um processo “lógico” de investigação, que permite distinguir as construções linguísticas que produzem significados daquelas que permanecem sem sentido, como já era observado no *Tractatus*. Uma diferença fundamental, no

entanto, é que há, no Wittgenstein tardio, um “primado da prática”. A linguagem passa a ser constituída com base em “formas de vida” e é significada pelo seu uso. Não há mais, pois, um fundamento lógico-ontológico que a constitua. Com essa mudança, Wittgenstein se inseriu, de forma mais incisiva, no contexto de “crise dos fundamentos” que caracterizou parte significativa da filosofia contemporânea, analítica e continental.

Leite Sombra elucida que, em sua trajetória intelectual, Wittgenstein foi capaz de realizar uma profunda revisão de sua própria teoria que muitos estudiosos dividem-na em dois períodos: o “primeiro Wittgenstein”, que corresponde à obra *Tractatus Logico-Philosophicus* (1921), e o “segundo Wittgenstein”, tendo como obra principal *Investigações Filosóficas*, publicada postumamente. Em Wittgenstein, como em Aristóteles, vê-se um filósofo que procura ordenar o conhecimento. Abordando sobre a obra *Metafísica* de Aristóteles e sua relação com Heidegger, Ana Carla de Abreu Siqueira argumenta:

O saber ou conhecimento é a consequência inevitável “da atividade do sujeito, o qual, usando as suas faculdades/funções (*dynameis*), recebe, fixa, transforma e ordena a informação, a partir das sensações.” Isso significa que o conhecimento possui um caráter empirista, demonstrado por Aristóteles através de um exemplo sucinto: dá-se o caso de uma pessoa que indica determinado medicamento a um amigo que sofre com dores de cabeça, baseando-se na informação de que ela fora curada das mesmas dores ao usar o referido medicamento. Entretanto, isso não significa que ela saiba por qual motivo o remédio resultou no efeito esperado, o que seria compreensível exclusivamente por aqueles que conhecem sua composição, a causa das dores e qual o seu tratamento adequado. A experiência foi aplicada a um caso particular e, por isso, trata-se de um conhecimento das coisas individuais.

Toda experiência segue-se em três momentos, a saber: primeiro, reúne as senso-percepções previamente adquiridas em determinada imagem; para em seguida integrá-las em um conjunto de memórias; e, finalmente, configura-se como a capacidade de exprimir uma pluralidade de experiências em uma singularidade. Porém, como o ser humano é capaz de passar de uma soma de informações e percepções que se encontram na memória e então, com apenas um enunciado, exprimir uma variedade de coisas particulares? Isso acontece devido à aplicação do conceito de *universal*, o qual permite a formulação de particulares semelhantes e os integra em juízos, a fim de expressar o que é comum aos particulares.

Se o existente humano é capaz de cultivar experiências originadas do acúmulo de noções, dados e imagens, também somente com ele as experiências consideradas semelhantes resultam na habilidade de desenvolver uma atividade prática, a qual se chama arte ou *techné* (τέχνη). **Toda arte possui validade porque unifica experiências que estão em conformidade e as trazem para assimilação através dos universais. Aquele que tem o domínio de uma arte não age de maneira aleatória, como se fosse guiado pelo acaso: o resultado de suas conquistas sugere uma observação dos fatos e uma preocupação reflexiva com os fins a serem atingidos.**

Quem trabalha somente com a experiência baseia-se nos próprios fatos e age sem direcionar um olhar questionador ao fundamento de suas práticas. Por sua vez, quem domina uma arte conhece os motivos pelos quais executa uma atividade. Além disso, nunca age por hábito (que

consistiria numa repetição não reflexiva) ou por impulso, uma vez que possui controle sobre suas habilidades. São considerados mais sábios aqueles que conhecem as causas e a prova desse domínio é que eles são capazes de ensinar, transferindo aos outros com rigor suas teorizações, com a intenção de superar a assimilação de saberes estritamente pela sensibilidade. A arte é considerada um saber a partir do momento em que o homem, usando seus talentos para ir além do exercício prático, é capaz de ensinar – e ele só pode ensinar a partir daquilo já conhece, situando-se numa posição de destaque entre aqueles que não possuem determinada aptidão. Todavia, o conhecimento não resulta apenas do esforço físico e das experiências concretas. E embora Aristóteles não expresse o mesmo interesse de Heidegger pela utilidade, é fundamental reconhecer a importância desse conceito para a delimitação do que é definido como conhecimento filosófico. O pensador grego defende que as chamadas ciências teóricas se tornam um evento possível somente como resultado do emprego de um esforço daqueles que não estavam comprometidos com ocupações práticas. [...] (2016, p. 21-22 – destaque nosso).

Todo o sistema lógico-filosófico de Aristóteles evidencia-se no conceito de dedução, ou seja, nos *sylogismos*. Em sua obra *Órganon*, em específico *Analíticos anteriores*, Aristóteles delimita o objeto de estudo e a ciência demonstrativa abordando o significado de premissa, termo e silogismo:

COMECEMOS POR INDICAR o objeto de nossa investigação e a que ciência ele pertence, ou seja, que concerne à demonstração e que pertence a uma ciência demonstrativa. Em seguida nos cabe definir o significado de *premissa*, *termo* e *silogismo*, e distinguir entre um silogismo perfeito e um imperfeito; depois, necessitaremos explicar em que sentido diz-se estar ou não estar um termo *inteiramente contido* num outro e o que entendemos por *ser predicado de todo* ou *de nenhum*.

Premissa é uma oração que afirma ou nega alguma coisa de algum sujeito. Esta oração pode ser universal, particular ou indefinida. Entendo por *universal* a oração que se aplica a tudo ou a nada do sujeito; por *particular* entendo a oração que se aplica a alguma coisa do sujeito, ou não se aplica a alguma coisa deste, ou não se aplica a todo; por *indefinida* entendo a oração que se aplica ou não se aplica sem referência à universalidade ou particularidade, por exemplo: “Contrários são objeto da mesma ciência” ou “O prazer não é bom”. A premissa demonstrativa difere da premissa dialética, por ser a primeira a suposição de um membro de um par de orações contraditórias (porquanto o demonstrador não faz uma pergunta, faz uma suposição), ao passo que a segunda é uma resposta à pergunta que, de duas orações contraditórias, deverá ser aceita. Essa diferença, contudo, não afetará o fato de, num caso ou noutro, o resultado ser um silogismo, pois tanto o demonstrador quanto o interrogador extraem uma conclusão silogística por suporem, em primeiro lugar, que algum predicado se aplica ou não se aplica a algum sujeito. Consequentemente, a premissa silogística será simplesmente a afirmação ou negação de algum predicado da maneira já descrita. A premissa será demonstrativa se for verdadeira e baseada em postulados fundamentais, enquanto a premissa dialética será, para o interrogador, uma resposta à pergunta que, de duas orações contraditórias, deverá ser a aceita e, para o raciocinador lógico, uma suposição do que é aparentemente verdadeiro e geralmente aceito, como afirmamos nos *Tópicos* (ARISTÓTELES, *Analíticos anteriores* I.1, 24b10-30).

As obras lógicas de Aristóteles formulam o primeiro estudo formal de lógica da história da filosofia sistemática que possuímos. Platão e Aristóteles são dois marcos fundamentais na história da filosofia. Mesmo com posições diferentes epistemologicamente, definiram o campo da experiência cognitiva ao estabelecer que todo conhecimento tem uma parte sensível e outra intelectual. Para que algo possa ser conhecido, é preciso que seja percebido pelos sentidos, mas isso ainda não é suficiente definir o objeto. É preciso que se reconheça tal objeto como um objeto de certo tipo e não de outro, ou seja, o objeto lápis é distinto da caneta. Para isso, é necessário um conceito, um conceito é uma representação geral e abstrata de algo. Ele é um meio entre o sujeito que conhece e o objeto conhecido. O conceito faz uma referência às coisas no mundo e comunica informações. O conceito pode ser considerado subjetivamente como ato de conceituar ou classificar os objetos – e objetivamente como conteúdo do ato, ou seja, o que o conceito significa. Por seu caráter geral e abstrato, os conceitos são considerados universais, ou seja, um termo que é comum a muitos singulares, sem designar a nenhum deles em particular, da mesma forma que podemos dizer que os indivíduos singulares Sócrates, Platão, Aristóteles pertencem à humanidade (universal).

Destarte, o que evidencia a verdade ou falsidade de uma proposição é se a relação entre as palavras na proposição é equivalente à relação entre os objetos no mundo, ou seja, uma identidade entre a estrutura das coisas e a estrutura do pensamento. Sendo assim, o que permite essa equivalência é a correspondência linguística entre mundo e a forma lógica. A forma lógica condiciona a possibilidade da afiguração. Acerca da notação sintética ou ideográfica do *Tractatus*:

Wittgenstein apresenta dois métodos de análise lógica no *Tractatus*; por meio da transformação de constantes em variáveis e por meio da reescrita de sinais proposicionais não analisados de modo às relações entre as condições de verdade das proposições serem expressas como tautologias e contradições. O primeiro método diz respeito à *lógica pura*, enquanto o segundo, à *lógica aplicada*. Ambos os métodos de análise encontram fundamento na concepção de que deve haver isomorfismo entre linguagem e mundo para que haja representação. No caso da lógica aplicada, é exatamente o isomorfismo necessário entre sinal proposicional não analisado e a situação relativamente complexa que ele representa o que *demand*a a possibilidade de uma análise desse sinal. Supondo p um sinal proposicional não analisado, a sua estrutura, por definição, não expressa toda a complexidade da situação representada, de maneira a ser a sua complexidade sintática, dada por suas relações para com os demais sinais em um sistema, o que permite o isomorfismo entre p e fatos no mundo. Tal complexidade sintática se manifesta em regras de combinação e substituição dos sinais envolvidos, e uma vez que a complexidade da situação representada é dada pelas condições de verdade das proposições em análise, necessariamente deve haver regras de substituição que permitam expressar, nos próprios sinais proposicionais quando analisados, as condições de verdade dessas proposições. Com isso a sintaxe dos operadores lógicos, ao

refletir relações entre as condições de verdade das proposições, viabiliza a reescrita de sinais proposicionais de modo a explicitar a complexidade semântica dessas proposições em seus sinais mesmos.

A sintaxe dos operadores lógicos se mostra assim fundamental para o isomorfismo entre linguagem e mundo, sendo, portanto, parte da *sintaxe lógica*, essencial a qualquer sistema de sinais em uma representação. Mesmo proposições elementares – em que por definição não constam operadores lógicos – têm suas relações verdade para com outras proposições expressas por meio de operadores em tautologias e contradições. Dessa maneira, ainda que a lógica aplicada sirva à expressão das condições verdade de proposições *particulares* em seus sinais proposicionais, ela se vale de elementos sintáticos *comuns a quaisquer* proposições, sendo esses últimos propriamente o escopo de estudo da lógica pura (LOPES, 2016, p. 61).

Isso significa que o sentido entre as proposições é construído numa relação lógica com outros objetos em um determinado estado de coisas. Estar ligado a um estado de coisas é, ao mesmo tempo, a condição para que um objeto possa aparecer e ser pensado. Essa estrutura lógica corrobora com o pensamento filosófico do matemático René Descartes, segundo Joceval Andrade Bitencourt (2017, p. 29-32):

A filosofia de Descartes não será contra Deus, nem tão pouco contra a fé, muito pelo contrário, a sua metafísica será a prova da sua aceitação, tanto de Deus, como da fé. Seu pensamento será contrário à divinização do mundo, que tira do sujeito a autonomia no processo de construção da verdade e o submete às estruturas de uma verdade que dele independe e que a ele antecede. Sua luta não será contra Deus ou a fé, mas contra um realismo envelhecido, fundado no senso comum, que não mais corresponde às necessidades de seu tempo.

Se na filosofia Escolástica *Deus* é o ponto de partida para o conhecimento da verdade, no pensamento cartesiano, esse ponto de partida é o sujeito pensante. E quanto a Deus? Ele será o ponto de chegada. Deus garante o conhecimento, mas não o funda. Segundo Descartes, todas as verdades, inclusive sobre a existência de Deus, encontram-se subordinadas à ordem lógica do método, são dados da razão natural, cujos postulados apresentam-se e são confirmados sem nenhuma assistência fora de seus domínios.

Pode-se dizer, de modo genérico, que o “realismo”, em seus diversos matizes, é a forma mais completa da filosofia antiga (principalmente da Patrística e da Escolástica). Mas isto não significa que essa seja a única forma do pensamento antigo, senão uma das formas preponderantes, que se afirma com maior abrangência, e se faz presente em quase todas as manifestações do pensamento. Poderíamos até dizer que, no que concerne à possibilidade de um conhecimento que fundamenta a verdade, o realismo, em suas diversas tonalidades, afirma-se como única autoridade. Mas, paralelamente a esse realismo “otimista”, que acredita na possibilidade do conhecimento da verdade e a afirma como anterior e impendente do sujeito que a pensa, existem posições filosóficas que lhe são diametralmente opostas, e uma das mais representativas é o ceticismo. Se para os realistas o homem pode descobrir a verdade das coisas, para os cétricos, se existe a verdade ou a essência última das coisas, o homem não pode conhecê-la, não pode atingi-la, logo, não é possível ao homem descobrir ou inferir qualquer verdade inegável e irrefutável. Se Descartes rompe com o otimismo ingênuo do realismo, irá romper, também, com o pessimismo dos cétricos, irá romper com toda forma de filosofia negativa. A essas duas formas de pensamento (de naturezas

distintas), Descartes apresentará o “otimismo da razão”, como instância fundadora da verdade, através da qual o homem proclama o seu reinado sobre a natureza.

O século XVI é essencialmente um século de crise, período em que o antigo mundo está sendo desconstruído e superado, e um novo mundo, ainda sem ter suas configurações claras e bem definidas, começa anunciar-se. No interior dessa crise, duas possibilidades se apresentam: de um lado, a “crença” na impossibilidade de, através da razão, se obter um conhecimento verdadeiro e certo sobre qualquer coisa, estamos diante do ceticismo; do outro lado, o nascimento de uma nova forma de pensamento, que busca novas referências, distintas das referências aristotélicas, ou mesmo cristãs, para interpretar e dar conta do real, estamos diante do início da ciência moderna. Faremos uma breve apreciação desses dois momentos: o ceticismo e a ciência moderna, para buscarmos um terceiro momento: o racionalismo cartesiano que, superando o ceticismo, subordinando a ciência mecanicista do século XVII à sua metafísica, redireciona o olhar do espírito em direção a um novo tempo, a um novo mundo.

O ceticismo é a típica filosofia de um período de crise, em que certezas e verdades perdem o domínio sobre a representação do mundo real ou espiritual; em que a verdade, ordenadora do real, com a qual se constrói uma determinada imagem do mundo, perde a sua força, tornando-se vulnerável às críticas e às incertezas. Quando a verdade é afetada pelo germe da dúvida e da incerteza, é sinal que ela já não é mais uma referência segura e certa para se pensar e se ordenar o mundo. Onde se instala a dúvida e a incerteza, tudo se torna incerto, nada é mais seguro, o pensamento perde seu domínio sobre a real, torna-se prisioneiro do território demarcado pela dúvida.

Portanto, com o advento do racionalismo, surge um novo modelo de pensar o mundo, o conhecimento a partir da lógica é posto acima de qualquer questão. Inúmeros foram, na tentativa de validar epistemologicamente, os métodos empregados pelos pensadores com vistas à obtenção do conhecimento da verdade; assim, o método cartesiano constituiu um dos pilares sobre os quais se assentou a modernidade. Na obra *Discurso do método*, René Descartes aborda o método dedutivo. A lógica que o preside é a obtenção de determinados resultados a partir de constatações genéricas, ou seja, o raciocínio dedutivo é um caminho percorrido do geral ao particular. Logo, consoantes preconizados por Descartes, por meio de verdades estabelecidas, encontram-se as premissas, utilizando-se, para tanto, do raciocínio dedutivo.

Conforme Arruda Júnior (2017, p. 30-33), acerca da teoria lógica de Wittgenstein,

Para o autor do *Tractatus*, a filosofia não deve ser concebida como sempre foi compreendida, isto é, como sendo “uma teoria”, mas deve, antes, ser concebida como “uma atividade”. Essa *atividade* filosófica tem como finalidade dar “o esclarecimento lógico dos pensamentos”, através de um processo de clarificação do conteúdo das proposições. Nessa perspectiva, uma obra filosófica não consiste na elaboração de “proposições filosóficas”, cuja pretensão é a de exprimir um conjunto de doutrinas que contenha verdades absolutas, mas consiste, essencialmente, em elucidações, uma vez que “cumpre à filosofia tornar claros e delimitar os pensamentos, antes como que turvos e indistintos”. Tal limite, porém, não pode ser traçado diretamente no pensamento, porque, sendo assim, deveríamos poder pensar os dois lados

desse limite. Ou seja, deveríamos poder pensar o que pode e o que não pode ser pensado. Por esse motivo, diz Wittgenstein, o limite só poderá ser traçado na expressão do pensamento, isto é, na linguagem, e o que estiver além desse limite será simplesmente um contrassenso.

É da pretensão de traçar um limite na linguagem que Wittgenstein elabora a sua definição de filosofia. Para ele, “toda a filosofia é ‘crítica da linguagem’”. A característica principal dessa definição é, portanto, a utilização da análise crítica da linguagem como ferramenta para o exame das questões filosóficas. O pressuposto fundamental da crítica aqui pretendida é a ideia segundo a qual “a forma lógica *aparente* da proposição pode não ser sua forma lógica real”. Quer isso dizer – como também pensavam Frege e Russell (a quem Wittgenstein atribuiu o mérito de ter mostrado essa verdade) – que a linguagem natural camufla a forma lógica real das proposições. Supõe-se, assim, que a forma gramatical de uma proposição não reflete de maneira adequada sua forma lógica, e isso é o que gera várias confusões linguísticas. Dessa forma, a linguagem seria “um traje que disfarça o pensamento, de modo tal que não se pode inferir, da forma exterior do traje, a forma do pensamento trajado”, e é humanamente impossível, *de modo imediato*, extrair da linguagem natural a forma lógica das proposições. Supõe-se que a linguagem natural “foi constituída segundo fins inteiramente diferentes de tornar reconhecível a forma lógica”.

Diante disso, Wittgenstein julga necessária uma análise lógica da linguagem. Seu desejo era, de fato, o de alcançar a real forma lógica das proposições, ao analisar a estrutura lógico-formal da linguagem por meio do instrumental técnico lógico-analítico advindo da lógica moderna. O que no fundo subjaz a essa pretensão é a tentativa de demarcar aquilo que pode, com sentido, ser *dito* pela linguagem. Essa demarcação linguística é fundamentada no estabelecimento das condições lógico-transcendentais de possibilidade da própria linguagem, e o limite só será traçado quando estiverem estabelecidas todas essas condições. [...]

Em resumo, a análise lógica e a crítica da linguagem realizadas pelo autor do *Tractatus* consistem em demarcar as condições lógico-transcendentais de possibilidade da própria linguagem, delimitando, através da busca pela forma lógica comum a todas as proposições que a constituem, o campo do que pode ser *dito* com sentido, ou seja, daquilo que de fato pode ser exprimível por meio da linguagem. No entanto, não menos complexa do que esta pretensão é a maneira como Wittgenstein expôs suas ideias nesse livro.

O que Arruda Júnior menciona é que a conexão entre palavras e objetos, para Wittgenstein, só seria possível se existisse uma correspondência entre o mundo, o pensamento e a linguagem – se houvesse uma correspondência entre a figuração do mundo na linguagem e o próprio mundo afigurado. De acordo com Leite Sombra (2012, p. 20-22),

A linguagem que Wittgenstein busca construir tem como seu ‘átomo lógico’ a proposição elementar. Esta não é meramente a proposição da linguagem ordinária, mas aquela que é capaz de representar um fato simples, sendo esse por sua vez a constituição de um ‘estado de coisas’ (TLP, 2). Essa associação entre proposição elementar e fato simples representa a ‘teoria da figuração’ do *Tractatus*, moldada, provavelmente, a partir dos modelos de Boltzmann e Hertz, dois autores que influenciaram claramente o filósofo austríaco. Enquanto a proposição é formada por nomes, os fatos são constituídos por objetos (coisas). Cada estado de coisas significa ‘uma situação possível no

espaço lógico' (2.202) e, como já dito, pode ser figurado por uma proposição elementar que tem a mesma forma lógica que ele.

Partindo da proposição elementar, Wittgenstein desenvolve a formação da linguagem complexa. Ela se dá a partir da articulação lógica de proposições elementares. Essa articulação lógica pode continuar a gerar afirmações contingentes a respeito do mundo – que necessitam da verificação dos fatos para ser confirmada – formando o arcabouço da linguagem com sentido, ou produzir tautologias ou contradições, que não dizem nada a respeito do mundo, portanto não são proposições em última análise. Segundo Wittgenstein, 'a verdade da tautologia é certa; a da proposição é possível; a da contradição, impossível' (4.464). Embora tautologia e contradição não sejam proposições reais (com sentido), tampouco são contrassensos (4.4611), por pertencerem ao simbolismo legítimo da lógica. São, pode ser dito, os limites das proposições com sentido.

Com esse conjunto de conceitos, passados aqui de forma extremamente rápida, Wittgenstein constrói uma definição rigorosa do que pode ser dito na linguagem, isto é, do que significam proposições com sentido – aquelas que podem figurar a realidade. Ficam fora desse conjunto de proposições mesmo afirmações como as da própria lógica ou da matemática, que representam tautologias (v. 6.1 e 6.2). No entanto, elas mostram 'a lógica do mundo' (6.22). A lógica tem um papel fundamental no modelo do *Tractatus* porque ela determina tudo o que é necessário ou impossível. Segundo Wittgenstein, 'assim como há apenas necessidade lógica, há também apenas impossibilidade lógica' (6.375). Isso coloca a lógica num patamar ontológico, mas de uma estranha ontologia. Do ponto de vista do *Tractatus*, o ontológico ou o necessário é o que é tautológico, que nada diz sobre o mundo. Toda a exposição da estrutura das proposições com sentido é feita através de notações lógicas, mas ela mesma, a lógica, não pode ser explicada por proposições. Para Wittgenstein, 'a proposição pode representar toda a realidade, mas não pode representar [...] a forma lógica. Para podermos representar a forma lógica, deveríamos poder-nos instalar [...] fora da lógica, quer dizer, fora do mundo' (4.12). Wittgenstein recusa energeticamente qualquer teoria que pretenda discorrer sobre a validade da própria lógica ou de qualquer estrutura proposicional que não figure a realidade.

A lógica não pode ser *dita*, mas pode ser *mostrada*, e é o que acontece o tempo todo no *Tractatus*. Boa parte da obra pode ser resumida em sua tentativa de apresentar formulações lógicas, como símbolos formais que representam as proposições. Wittgenstein demonstra, na prática, a diferença entre o ato de dizer – a figuração da realidade pelas proposições – e o de mostrar. Como ele diz, 'a forma da afiguração, [...] a afiguração não pode afigurar: ela a exhibe' (2.172). Com isso, é criada uma separação nítida entre o que pode ser dito (as proposições com sentido) e o que não pode. Aos poucos, Wittgenstein vai inserindo a ideia de *mostrar*, famosa no seu trabalho. Ela aparece, por exemplo, quando ele diz que 'o que o solipsismo quer mostrar é inteiramente correto; apenas é algo que não se pode dizer, mas que se mostra' (5.62). Aspectos fundamentais da existência são apresentados fora dos limites frios da proposição afiguradora da realidade. 'A ética não se deixa exprimir', tão pouco a estética (6.421). Também não o podem as questões da religiosidade, uma vez que "como seja o mundo, é completamente indiferente para o Altíssimo. Deus não se revela no mundo" (6.432). Mais adiante, Wittgenstein afirma que "há por certo o infável. Isso se mostra, é o Místico" (6.522). Considerando que as descrições científicas são apresentadas pelas proposições verdadeiras (4.11), Wittgenstein assume que 'mesmo que todas as questões científicas possíveis tenham obtido resposta, nossos problemas de vida não terão sido sequer tocados' (6.52). Embora ele conclua com 'o

desaparecimento do problema' (6.521), essa remissão parece mais apontada para o desaparecimento de uma possibilidade racional de desenvolvê-lo, não para uma pura perda de sentido.

Assim como Leite Sombra argumenta, para Wittgenstein, por ser a proposição um modelo direto da realidade, ela deve afigurar o mesmo número dos elementos dessa realidade. Os elementos que compõem uma proposição devem se correlacionar com os elementos da realidade figurada, de tal modo que para cada elemento no domínio da realidade haja a correspondência do elemento no domínio da proposição. Os elementos básicos da proposição são os nomes, também considerados como *átomos lógicos*, os quais são as condições de possibilidade da proposição, já que são os elementos básicos que a constituem. Os nomes representam os objetos, os quais são os elementos simples da realidade. A combinação dos objetos, por sua vez, constitui os estados de coisas. Dessa forma, os objetos são condições de possibilidade dos estados dessas coisas. Isso significa que os estados de coisas mais simples, ou atômicos, são representados pelas proposições elementares, as quais não admitem análise.

Para a tradição filosófica desde Descartes, a linguagem refere-se a um conjunto de dados dos sentidos. Para Kant, há duas principais fontes de conhecimento no sujeito – a sensibilidade, por meio da qual os objetos são dados na intuição; e o entendimento, por meio do qual os objetos são pensados nos conceitos. Como a Modernidade antecede a Contemporaneidade, a qual encontra-se Wittgenstein, faz-se necessário conhecer essa fase de transição epistemológica. De acordo com Manfredo Araújo de Oliveira:

Filosofia de agora em diante é “investigação transcendental”, isto é, não um conhecimento de objetos, mas da maneira de conhecer os objetos sendo esta possível *a priori* (KrV B 26, A 13). Nesse sentido, filosofia é essencialmente reflexão enquanto retorno do conhecimento a partir de suas formas concretas de efetivação às suas condições de possibilidade. Trata-se, então, de um autoconhecimento dos elementos aprióricos que constituem o conhecimento enquanto tal.

Que essa investigação busque um fundamento *a priori* se justifica a partir da ideia de que, na experiência mesma, nada existe de necessário. Dessa forma, tal fundamento *a priori* só é possível se vier da subjetividade. Já que ele é subjetivo, não é possível captar a verdadeira realidade, a realidade numenal, que subjaz à realidade fenomenal descrita pela ciência, pois o sujeito é aqui radicalmente contraposto à realidade. Assim se pressupõe uma ontologia com dois níveis de ser: o fenomênico e o numênico, sendo que o numênico é a instância do que não é atingido pelo sujeito, ele se situa além ou fora de sua rede conceitual.

Essa mudança de quadro teórico ocorrida na filosofia de Kant é o que E. Tugendhat denominou de “revolução reflexiva” do pensamento: a tarefa da filosofia consiste em justificar nosso conhecimento empírico e as normas de nossa ação através do retorno reflexivo às estruturas do aparato cognitivo de nossa subjetividade (sensibilidade e entendimento [conhecimento] e razão [ação]). Essa análise levou Kant à sua tese básica de que somente através das categorias de nosso entendimento é constituído validamente como objeto

universal o que nos é sensivelmente dado. Isso lhe permite dizer que o entendimento prescreve leis à natureza (KrV B 134), ou seja, as leis existem não nos fenômenos, mas somente em relação ao sujeito em que inerem os fenômenos, cujo ponto supremo é o entendimento (KrV B 164).

A nova metafísica teórica que daqui surge não pretende mais fazer afirmações aprióricas sobre os entes, sobre a realidade em si mesma, sua constituição ontológica intrínseca, mas tem como meta tematizar as estruturas gerais do pensamento humano que possibilitam e fundam o conhecimento da natureza. Com isso ela se limita a estabelecer a determinidade aprióricas dos objetos de nossa experiência. Certamente permanece investigação metafísica, aprióricas, com a diferença, contudo, de que agora a transcendência que caracteriza a metafísica não se faz na direção do princípio absoluto de todo ser, mas na direção da subjetividade humana enquanto esfera das condições de possibilidade da objetificação, da representação dos dados de nossa sensibilidade. A experiência não pode efetivar-se sem a mediação das categorias do nosso pensamento. Essa metafísica reformulada não tem mais a pretensão de transcender a experiência enquanto tal e alcançar o suprassensível, mas se mantém no nível da filosofia teórica metafísica da natureza e, enquanto tal, considera tudo o que é a partir da “mediação categorial subjetiva”. Numa palavra, perdeu a pretensão de se reportar ao mundo em si mesmo, mas trata de nossa “representação” válida do mundo.

Trata-se, portanto, de um idealismo subjetivo epistemológico: sua tarefa básica consiste em demonstrar as categorias de nosso entendimento que organizam e estruturam todo e qualquer dado de nossa experiência. Dessa forma, a metafísica mudou sua forma de configuração: ela se concentra na incumbência de *tematizar o universo categorial do sujeito* que medeia o conhecimento de toda e qualquer realidade da experiência. Metafísica é, então, “teoria de nossa estrutura conceitual”, ela é tirada da própria essência da faculdade de pensar, portanto, é filosofia transcendental da natureza que delimita as condições de possibilidade do conhecimento empírico da natureza. O resultado dessa investigação é, então, que o conhecimento humano se restringe ao mundo fenomênico (KrV B XIX-XX), sancionando-se, assim, de forma definitiva o abismo entre o subjetivo e o objetivo, a coisa em si, inatingível por nossas faculdades cognitivas (KrV B XIX). Com isso se estabelece, na realidade, outra tese fundamental em contraposição à tese da tradição: a da contraposição, da separação, da dicotomia, entre a dimensão do pensar e a ser, a do sujeito e a do objeto, a da teoria e a do mundo, que irá demarcar hegemonicamente todo o pensamento moderno até hoje (2012, p. 06-08).

Segundo Manoel de Oliveira, assim, na filosofia contemporânea, as diferentes formas de subjetividade desse período resultam de tentativas, por parte de diferentes filósofos, de responder a problemas diversos na tentativa de superar dificuldades diversas relacionadas à epistemologia e à cognição.

Para Wittgenstein, o objeto, portanto, define-se pelas suas propriedades internas que lhe permitem constituir uma certa figuração, ou seja, uma forma determinada. Quanto às propriedades externas, estas não precisam ser conhecidas, haja vista que elas não definem o objeto enquanto objeto lógico, pois não apresentam estrutura lógica:

Se conheço um objeto então conheço também todas as possibilidades da sua ocorrência em estados de coisas.

(Cada uma destas possibilidades tem que estar na natureza do objeto .)

Não se pode ulteriormente achar uma nova possibilidade.

Para conhecer um objeto tenho que conhecer não as suas propriedades externas, mas todas as suas propriedades internas.

Dados todos os objetos também são dados todos os possíveis estados de coisas.

Cada coisa está como que num espaço de possíveis estados de coisas. Posso pensar neste espaço como vazio, mas não posso pensar a coisa sem o espaço (TLP, 2.0123-2.0131).

Portanto, para Wittgenstein, uma propriedade externa ou uma propriedade interna define-se conforme a forma da figuração – “Se conheço um objeto então conheço também todas as possibilidades da sua ocorrência em estados de coisas”, o que torna impossível dizer se uma propriedade de um objeto é externa ou interna sem que se considere a figuração a qual este objeto é parte constituinte e também qual é a forma desta figuração – “Cada coisa está como que num espaço de possíveis estados de coisas. Posso pensar neste espaço como vazio, mas não posso pensar a coisa sem o espaço”. Por ser o mundo *místico*, isto é, não podendo ser descrito pela linguagem, compete à filosofia esclarecer contrassensos das afirmações sobre a vida e o mundo, o que não é o real papel filosófico em sua perspectiva tradicional. Nesse contexto, à filosofia cabe silenciar-se e agir, mostrando o mundo, não tentando dizer o que não se consegue dizer, e sim tentando mostrar o que há de mais importante de ser mostrado no mundo.

3.2 A RELAÇÃO ENTRE A TEORIA LINGUÍSTICA DO *TRACTATUS LOGICO-PHILOSOPHICUS* E O *DE MAGISTRO*

No *Tractatus*, o filósofo austríaco Ludwig Wittgenstein, por meio de aforismos, deseja demonstrar como a linguagem significa o mundo. Essa linguagem estruturada por uma mesma ligação de sinais é capaz de afigurar diferentes fatos, uma vez que a forma lógica que é determinada pelas possíveis ligações destes sinais estabelece um espaço lógico de afiguração, que abarca todos os estados de coisas que podem vir a ser afigurados por possuírem a mesma forma lógica que a ligação de sinais. Isto revela que o espaço lógico de afiguração não é apenas a arcabouço lógico à volta de uma figuração, mas sim o conjunto de todos os estados de coisas que podem vir a ser afigurados por uma mesma ligação de sinais.

Veja-se o início da obra:

1 O mundo é tudo o que é o caso.

1.1 O mundo é a totalidade dos factos, não das coisas.

- 1.11 O mundo é determinado pelos factos e assim por serem todos os factos.
- 1.12 A totalidade dos factos determina, pois, o que é o caso e também tudo o que não é o caso.
- 1.13 Os factos no espaço lógico são o mundo.
- 1.2 O mundo decompõe-se em factos.
- 1.21 Um elemento pode ser o caso ou não ser o caso e tudo o resto permanecer idêntico (*TLP*, 1-1.21).

A partir de aforismos, o filósofo austríaco aponta que “O mundo é a totalidade dos factos, não das coisas”. Isso significa que há um limite, pois nem todas as coisas são consideradas fatos linguísticos, pois “O mundo é determinado pelos factos e assim por serem todos os factos”. De forma panorâmica, a obra visa à análise das relações de expressão existentes entre a linguagem e o mundo, o que torna, dessa forma e a partir disto, possível analisar os problemas filosóficos tradicionais, ou seja, o seu objetivo principal passa pelo delineamento dos limites do pensamento. Para tanto, parte de um método que não é a delimitação do domínio do verdadeiro, como interpretado por Frege, nem os limites das proposições, como pensava Russell, mas sim apreender a definição de uma proposição, do que seja o pensamento, que é expresso numa proposição e qual o mundo que é representado por ela na relação expressão e afiguração. Conforme Sílvia Faustino (2006, p. 14):

A concepção da linguagem como representação do mundo confere uma perspectiva peculiar ao *Tractatus*: tudo o que é dito sobre a *essência do simbolismo* encontra ressonância perfeita naquilo que é dito sobre a *essência do mundo*. Assim, a concepção de que a linguagem se constitui de proposições que representam fatos possíveis reflete a de que o mundo se constitui de fatos; a concepção de que as proposições, em sua forma geral, constituem-se de proposições elementares, que asserem a existência de estados de coisas, reflete a de que os fatos se constituem de estados de coisas elementares; e a concepção de que as proposições elementares se constituem de nomes em concatenação imediata reflete a de os estados de coisas se constituem de uma ligação imediata de objetos. Essa perspectiva da correlação essencial entre *mundo e linguagem* justifica a vinculação necessária das doutrinas especificamente lógicas do *Tractatus* às doutrinas metafísicas sobre a estrutura do mundo, o que Wittgenstein apresenta logo no início da obra, e fundamenta sua ontologia. É assim que a indicação da forma geral da *proposição* corresponde à indicação da forma geral do *mundo*.

Nessa compreensão, a concepção de que a linguagem se constitui de proposições que representam fatos possíveis reflete a de que o mundo se constitui de fatos; a concepção de que as proposições, em sua forma geral, constituem-se de proposições elementares, que asserem a existência de estados de coisas, reflete a de que os fatos se constituem de estados de coisas elementares” isso significa que os elementos da proposição são articulados de forma lógica, por meio dos elementos do fato figurado. Ainda explica Faustino “e a concepção de que as proposições elementares se constituem de nomes em concatenação imediata reflete a de os

estados de coisas se constituem de uma ligação imediata de objetos”, sendo assim, há uma semelhança entre as relações dos signos e as relações entre os objetos fazendo com que a lógica defina toda e qualquer possibilidade de representação da realidade, por qualquer meio específico de simbolismo.

No diálogo com Adeodato, Agostinho corrobora com a relação lógica entre signo e a representação da realidade:

- Ad.* Admira-me que não saibas ou, melhor, simulas não saber que o que desejas não pode absolutamente ser satisfeito com resposta minha; uma vez que estamos conversando, não podemos responder senão com palavras. Entretanto, perguntas coisas que, sejam quais forem, certamente são palavras; mas a respeito delas me perguntas também com palavras. Pelo que, pergunta-me antes sem palavras para que eu, depois, responda da mesma maneira.
- Ag.* Confesso que tens razão. Mas, se eu te perguntasse o que significam estas três sílabas “*paries*” (parede), por acaso não poderias mostrar-me com o dedo? Assim, eu veria diretamente a própria coisa cujo sinal é esta palavra trissílaba, sendo que tu apenas a mostrarias sem proferir palavra alguma.
- Ad.* Concordo que se possa fazer isto somente com os nomes que significam corpos, desde que os próprios corpos estejam presentes.
- Ag.* Acaso dizemos que a cor é corpo ou, antes, certa qualidade do corpo?
- Ad.* É isto mesmo.
- Ag.* Por que, então, também ela pode ser mostrada com o dedo? Acaso acrescentas aos corpos as suas qualidades de modo que elas, quando estão presentes, possam ser indicadas sem palavras?
- Ad.* Ao falar de corpos, eu queria que se entendesses tudo o que é corpóreo, isto é, tudo o que se percebe nos corpos.
- Ag.* Contudo, reflete se também em relação a isto devem ser feitas algumas exceções.
- Ad.* Boa esta tua advertência, pois eu não deveria ter dito tudo o que é corpóreo, mas sim tudo o que é visível. Pois confesso que o som, o cheiro, o sabor, a gravidade, o calor e outras coisas que pertencem aos demais sentidos, embora não possam ser percebidas sem os corpos, e por isso são corpóreas, contudo, não podem ser mostradas com o dedo.
- Ag.* Acaso nunca viste como os homens quase conversam com os surdos por meio de gestos e os próprios surdos também com gestos perguntam, respondem, ensinam, indicam tudo o que querem ou muita coisa? Ora, se é assim, então não somente as coisas visíveis se mostram sem palavras, mas também os sons, os sabores e outras coisas semelhantes. Pois os comediantes no teatro representam e interpretam fábulas inteiras, em geral sem palavras, com gestos pantomímicos.
- Ad.* Nada tenho em contrário, senão que não somente eu como também nem mesmo um comediante dançarino poderia mostrar, sem palavras, o que significa aquela preposição “*ex*” (de) (*De mag.*, III, 5).

Ao intencionar que Adeodato apontasse para os “objetos” sem usar as palavras, “Facilmente podes notar que explicaste palavras com outras palavras, isto é, sinais com outros sinais, coisas muito conhecidas com outras igualmente conhecidíssimas. Mas eu gostaria que me mostrasse, na medida que te seja possível, as mesmas coisas das quais estas são sinais” (*De*

mag., II, 4), Agostinho recebe a seguinte resposta: “perguntas coisas que, sejam quais forem, certamente são palavras; mas a respeito delas me perguntas também com palavras. Pelo que, pergunta-me antes sem palavras para que eu, depois, responda da mesma maneira”, com essa resposta, Adeodato mostra que tanto as perguntas quanto as respostas são tecidas por *palavras*, ou seja, pela *linguagem*. Além de concordar com Adeodato acerca da *referencialidade*, Agostinho elucida “Confesso que tens razão. Mas, se eu te perguntasse o que significam estas três sílabas “*paries*” (parede), por acaso não poderias mostrar-me com o dedo? Assim, eu veria diretamente a própria coisa cujo sinal é esta palavra trissílaba, sendo que tu apenas a mostrarias sem proferir palavra alguma”, pois ainda que haja a linguagem não verbal, em determinados contextos, ocorre a correlação entre *mundo e linguagem* correspondendo ao sistema linguístico-filosófico do *Tractatus*.

O diálogo continua até que Agostinho questiona acerca da *cor*: “*Ad.* Concordo que se possa fazer isto somente com os nomes que significam corpos, desde que os próprios corpos estejam presentes. *Ag.* Acaso dizemos que a cor é corpo ou, antes, certa qualidade do corpo? *Ad.* É isto mesmo. *Ag.* Por que, então, também ela pode ser mostrada com o dedo? *Acaso acrescentas aos corpos as suas qualidades de modo que elas, quando estão presentes, possam ser indicadas sem palavras?*”.

Observa-se que Agostinho problematiza a linguagem indo mais adiante a “*Ad.* Ao falar de corpos, eu queria que se entendesses tudo o que é corpóreo, isto é, tudo o que se percebe nos corpos. *Ag.* Contudo, reflete se também em relação a isto devem ser feitas algumas exceções. *Ad.* Boa esta tua advertência, pois eu não deveria ter dito tudo o que é corpóreo, mas sim tudo o que é visível. Pois confesso que o som, o cheiro, o sabor, a gravidade, o calor e outras coisas que pertencem aos demais sentidos, embora não possam ser percebidas sem os corpos, e por isso são corpóreas, contudo, não podem ser mostradas com o dedo, aqui se limita, em certo sentido, a referencialidade, pois ainda que o corpo referencie os sentidos expressos por Adeodato: “*som, o cheiro, o sabor, a gravidade, o calor e outras coisas*”, não há como apontar, literalmente, os “objetos abstratos” sentidos pelo corpo. Isso significa que Agostinho não descarta a referencialidade, entretanto, aponta para além da mesma, ou seja, uma outra vertente da linguagem. O Hiponense assim confirma seu argumento: “Acaso nunca viste como os homens quase conversam com os surdos por meio de gestos e os próprios surdos também com gestos perguntam, respondem, ensinam, indicam tudo o que querem ou muita coisa? Ora, se é assim, então *não somente as coisas visíveis se mostram sem palavras, mas também os sons, os sabores e outras coisas semelhantes. Pois os comediantes no teatro representam e interpretam fábulas inteiras, em geral sem palavras, com gestos pantomímicos*”.

Segundo Wittgenstein acerca dos elementos constituintes das imagens dos objetos:

- 2.1 Fazemo-nos imagens dos factos.
 - 2.11 A imagem apresenta a situação no espaço lógico, a existência e a não-existência de estados de coisas.
 - 2.12 A imagem é um modelo da realidade.
 - 2.13 Aos objetos correspondem na imagem os elementos da imagem.
 - 2.131 Os elementos da imagem são mandatários dos objetos na imagem.
 - 2.14 O que constitui uma imagem, é os seus elementos relacionarem-se entre si de modo e maneira precisos.
 - 2.141 A imagem é um facto.
 - 2.15 Que os elementos da imagem se relacionariam entre si de um modo e uma maneira determinados representa que as coisas se relacionam assim entre si.
- Chame-se a esta conexão dos elementos da imagem, a sua estrutura, e à sua possibilidade, a forma da sua representação pictorial (*TLP*, 2.1-2.15).

Para Wittgenstein, as palavras designam objetos, ou seja, os objetos são identificados pelas palavras. Essa forma de figuração configura-se numa das teses do *Tractatus*, isto é, uma imagem que tem uma forma possível de articulação entre os objetos, apontando para uma situação possível no espaço lógico das possibilidades. Isso acontece porque há uma semelhança entre as relações dos signos e as relações entre os objetos.

Segundo Arruda Júnior:

[...] Há diferentes formas de afiguração: umas são espaciais; outras, coloridas etc. Contudo, toda figuração deve ter uma forma *comum* com o afigurado para que a primeira seja uma figuração do último. Essa forma comum entre ambos é a forma *lógica* de afiguração. É só em virtude de ter essa forma lógica comum entre linguagem e mundo que se torna possível a figuração do mundo por parte da linguagem. A ideia wittgensteiniana de afiguração linguística pressupõe a existência de objetos simples, dado que, para ele, uma figuração representa uma combinação de objetos, onde cada um dos elementos da figuração está, na figuração, no lugar de um dos objetos do afigurado. Essa correlação existente entre os elementos da afiguração e os objetos no mundo é exatamente o que no *Tractatus* se denomina de *relação afiguradora*. Tal relação é aquilo que precisamente garante o isomorfismo entre a figura e o afigurado, possibilitando assim que os fatos sejam afigurados pela linguagem. **Ou seja, é a relação afiguradora que suporta toda estrutura isomórfica da afiguração, fazendo com que os elementos da afiguração representem os objetos do afigurado.** Esses elementos simples que representam linguisticamente os objetos são, como já visto, os *nomes*, cujos significados são dados pelos respectivos objetos por eles representados. Desse ponto de vista, a significação linguística de um nome está necessariamente ligada à existência de um objeto que nomeia, pois, **se os objetos não existissem, os nomes não teriam significado algum** (2017, p. 58-59 – destaque nosso).

Conforme Arruda Júnior, o mundo e o pensamento mutuamente coadunam-se por serem elementos lógicos “Essa forma comum entre ambos é a forma *lógica* de afiguração”. A linguagem, como espaço onde se emprega a lógica em proposições singulares, espelha e delimita toda a possibilidade de pensamento, de toda a realidade: “Ou seja, é a relação

afiguradora que suporta toda estrutura isomórfica da afiguração, fazendo com que os elementos da afiguração representem os objetos do afigurado”.

Acerca da relação entre as imagens dos objetos, ou seja, as imagens das coisas sensíveis, e os sentidos no processo de apreensão, Tomás de Aquino, respondendo à pergunta “A verdade reside somente no intelecto sintetizante e a analisante?”, diz:

[...] **Com efeito, o conceito de verdade consiste na concordância entre a coisa e o conhecimento.** Ora, uma e mesma coisa não pode concordar consigo mesma, porém é uma concordância de coisas diversas. Em consequência, o conceito de verdade se verifica na inteligência primariamente no instante em que esta começa a possuir algo de próprio, que a coisa existente fora da inteligência não possui, mas que corresponde ao objeto, de modo que possa surgir a concordância entre ambos (a inteligência e a coisa).

Ora, o intelecto que forma as quiddidades das coisas só possui uma imagem do objeto existente fora do espírito, como acontece com os sentidos, que apreendem as imagens das coisas sensíveis. No momento, porém, em que a inteligência começa a fazer um julgamento sobre a coisa apreendida, este julgamento constitui algo de próprio do intelecto, algo que não se encontra no próprio objeto. Quando aquilo que está na coisa extrínseca concorda com o julgamento da inteligência, diz-se que o julgamento é verdadeiro (*De quaest. disp. verit.*, q. I – destaque nosso).

A verdade é um aspecto do ser que tem relação com a inteligência “com efeito, o conceito de verdade consiste na concordância entre a coisa e o conhecimento”. Nesse sentido, deve-se reconhecer que a verdade é conformidade entre o intelecto e a realidade²⁷. Essa asserção desdobra-se em dois planos distintos, embora convergentes e complementares. A conformidade do intelecto com a realidade constitui a *verdade lógica*; e, no plano inverso, a conformidade da realidade com o intelecto é conhecida como *verdade ontológica*. Dessa forma, para Tomás de Aquino, os conceitos, predicados ou quiddidades, são desenvolvidos na relação *intelecto-objeto* “Ora, o intelecto que forma as quiddidades das coisas só possui uma imagem do objeto existente fora do espírito, como acontece com os sentidos, que apreendem as imagens das coisas sensíveis”, confirmando, nesse ínterim, a referencialidade na afiguração. Portanto, isso significa que os pensamentos e as proposições são figurações do mundo, já que uma coisa só pode ser possível, ser pensável, se puder ser expressa por alguma linguagem, ser figurada de alguma forma lógica.

Segundo Wittgenstein acerca das proposições elementares:

5.55 Temos agora que responder a priori à pergunta acerca de todas as formas possíveis das proposições elementares.

²⁷ Segundo especialistas, Tomás de Aquino é considerado um realista moderado, uma vez que admite que o universal tem um ser nos indivíduos, na realidade e fora da mente, assim, quando se de um “universal na realidade”, refere-se àquilo que é comum a mais de um indivíduo.

A proposição elementar consiste em nomes. Como, porém, não podemos indicar o número de nomes de diferente denotação, assim também não podemos indicar a composição da proposição elementar.

5.551 A nossa proposição fundamental é que cada questão, que é de todo decidível através da Lógica, tem que se poder decidir sem mais.

5.554 Toda a atribuição de uma forma específica seria completamente arbitrária.

5.5541 Deve-se poder responder a priori se, por exemplo, me posso encontrar na situação de ter que designar algo com o sinal de uma relação de 27 argumentos.

5.5542 Mas deve-se de todo fazer esta pergunta? Podemos estabelecer um sinal sem saber se algo lhe pode corresponder?

Que sentido tem a seguinte pergunta: O que é que tem que ser, a fim de que algo seja o caso?

5.555 É claro que temos um conceito de proposição elementar que é independente da sua forma lógica particular.

Mas quando se pode construir símbolos a partir de um sistema, então o sistema é o que é importante logicamente e não os símbolos individuais.

E como seria possível que eu, em Lógica, me tivesse que ocupar com formas que eu posso inventar? Terei, antes, que me ocupar com aquilo que me torna possível inventá-las (*TLP*, 5.55, 5.551, 5.554, 5.5541, 5.5542, 5.555).

Comentando o aforismo 5.55, Sílvia Faustino argumenta que

O argumento é límpido: só seria possível especificar a composição de uma proposição elementar pela especificação dos significados dos nomes que a compõem; como não se podem especificar esses significados *a priori*, também não se podem especificar *a priori* as composições possíveis das proposições elementares. É interessante notar que esse aforismo sugere uma defasagem entre a forma lógica geral – e única – da proposição e as formas “possíveis” (*T* 5.55), “especiais” (*T* 5.554) e “particulares” (*T* 5.555) das proposições elementares. Isso indica que Wittgenstein não as tem em *uniformidade*. Antecipar suas formas possíveis seria antecipar formas especiais, particulares, de composição do sentido proposicional. Para isso, teria de ser possível antecipar os diferentes significados dos nomes e, portanto, as conexões nas quais eles adquirem significado no interior do espaço lógico. Contudo, o que a lógica consegue mostrar *a priori* é tão somente a estrutura geral do espaço lógico, e não as formas particulares de seus ingredientes, que são os sentidos das proposições elementares (2006, p. 16).

Segundo Sílvia Faustino, Wittgenstein aborda uma investigação *a priori* – “o que a lógica consegue mostrar *a priori* é tão somente a estrutura geral do espaço lógico”, a qual antecede qualquer descoberta empírica. Isso significa que não se pode esperar dos métodos experimentais empregados pelas ciências naturais, como a psicologia, que ajudassem a resolver os problemas dos filósofos. Portanto, para Wittgenstein, o caráter *a priori* das investigações filosóficas não as torna semelhantes ao tipo de investigação em jogo nas ciências formais, tais como a matemática, já que a filosofia não se envolve, segundo ele, com cálculos; tampouco com demonstrações.

Fazendo menção de Russell, Wittgenstein argumenta:

5.553 Russell diz que existem relações simples entre diferentes números de coisas (Individuals). Mas entre que números? Como é que isto se pode decidir? Através da experiência?

(Não existem números especiais).

5.554 Toda a atribuição de uma forma específica seria completamente arbitrária (TLP, 5.553, 5.554-).

Segundo Henrique Jales Ribeiro (2005, p. 85-86), acerca da lógica da linguagem em Russell e Wittgenstein:

Para Russell, não menos do que para o próprio Wittgenstein, a linguagem ordinária “está em ordem”, porque a relatividade semântica que define o vago não é uma propriedade linguística mais ou menos accidental, mas uma característica ontológica, essencial e irreduzível, da relação entre a linguagem e o mundo. Em consequência, o carácter *logicamente perfeito* da linguagem ideal não resulta de esta opor-se a algo que seria menos perfeito ou menos ideal. Depois, como Russell fará notar ainda em «O Vago», o vago é uma característica essencial da própria linguagem logicamente perfeita; de modo que essa linguagem não é logicamente perfeita *no sentido em que não seria vaga*. Também a propósito de uma tal linguagem, portanto, Russell utiliza uma terminologia tradicional (aquela mesma terminologia das «Lições» de 1918 sobre a filosofia do atomismo lógico), que se revela essencialmente inadequada para expressar a sua nova perspectiva na matéria (2005, p. 85-86).

Isso significa que a interpretação de Russell acerca do impacto do *Tractatus* faz da noção de linguagem logicamente perfeita o cerne da crítica da concepção russelliana de análise, ou seja, uma reinterpretação dessa concepção filosófico-linguística. Assim, Henrique Ribeiro constrói seu argumento em torno do questionamento: “E em que medida essa linguagem, que ele atribui a Wittgenstein, é a sua própria linguagem ‘logicamente perfeita?’” (2005, p. 87). Portanto, Segundo Wittgenstein, como o mundo e o pensamento mutuamente interligam-se, uma vez que são lógicos, essa lógica da linguagem delimita toda a possibilidade de pensamento, pois o mundo só pode ser figurado pela linguagem na forma lógica, na forma de figuração, onde seus elementos estão articulados. Isso significa que os pensamentos e as proposições são figurações do mundo, uma vez que uma coisa só pode ser possível, ou seja, ser pensável, na medida em que poder ser expressa por alguma linguagem, ser figurada de alguma forma lógica. Sendo assim, *uma preposição que tenha sentido* é aquela que tem uma forma lógica.

Ainda conforme Bertrand Russell (2019, p. 202-203), abordando o conceito de Hegel acerca da logicidade, explica que:

O grande representante, nos tempos modernos, do tipo de perspectiva que queremos examinar foi Hegel (1770-1831). A filosofia de Hegel é muito difícil, e os comentadores diferem quanto à sua verdadeira interpretação. Segundo a interpretação que irei adotar, que é a de muitos dos comentadores,

se não da maior parte, e tem o mérito de fornecer um tipo de filosofia interessante e importante, a sua tese principal é que tudo o que não seja o Todo é obviamente fragmentário, e obviamente incapaz de existir sem o complemento fornecido pelo resto do mundo. Tal como o anatomista, com base num único osso, vê que tipo de animal o todo terá de ter sido, também o metafísico, segundo Hegel, vê, com base em qualquer pedaço da realidade, o que a totalidade da realidade tem de ser – pelo menos em traços gerais. Todo o pedaço aparentemente independente de realidade tem, digamos, elos que o prendem ao pedaço seguinte; o pedaço seguinte, por sua vez, tem novos elos, e assim por diante, até se reconstruir todo o universo. Esta incompletude essencial parece, segundo Hegel, igual no mundo do pensamento e no mundo das coisas. No mundo do pensamento, se tomarmos qualquer ideia abstrata ou incompleta, descobrimos, ao examiná-la, que se esquecermos a sua incompletude, nos envolvemos em contradições; estas contradições transformam a ideia em questão na sua oposta, ou antítese; e para escapar temos de encontrar uma ideia nova, menos incompleta, que seja a síntese da nossa ideia original com a sua antítese. Descobriremos, contudo, que esta nova ideia, apesar de menos incompleta do que a ideia de partida, não é ainda totalmente completa, passando para a sua antítese, com a qual tem de ser combinada numa nova síntese. Deste modo, Hegel avança até alcançar a “Ideia Absoluta” que, segundo ele, não tem incompletude, nem oposto, nem necessidade de ser mais desenvolvida. A Ideia Absoluta, consequentemente, é adequada para descrever a Realidade Absoluta; mas as ideias inferiores descrevem apenas a realidade tal como parece a uma perspectiva parcial, e não como é para quem inspecione simultaneamente o Todo. Assim, Hegel chega à conclusão de que a Realidade Absoluta forma um único sistema harmonioso, sem estar no espaço nem no tempo, sem ter mal em qualquer grau, totalmente racional e totalmente espiritual. Pode-se provar logicamente – pensa Hegel – que qualquer aparência em contrário, no mundo que conhecemos, se deve inteiramente à nossa perspectiva fragmentária e segmentária do universo. Se víssemos a totalidade do universo, como podemos supor que Deus o vê, o espaço e o tempo e a matéria e o mal e todos os esforços e lutas desapareciam, e veríamos em vez disso uma perfeita e imutável unidade espiritual eterna.

Mesmo com distinções entre os filósofos, em síntese, a estrutura lógica do pensamento é a estrutura lógica do mundo. Assim, para ambos, Wittgenstein e Hegel, vale a premissa central do idealismo objetivo, manifestada desde Parmênides onde o pensamento equivale ao ser. Como a lógica hegeliana propõe-se uma série de encadeamentos categoriais que expressam o próprio movimento do real, a filosofia seria a compreensão desse processo de autoexposição, que significa também uma autoapresentação do absoluto. Não apenas há uma realidade externa àquele que conhece, mas ela é cognoscível justamente por estar assentada em estruturas objetivas ideais que sustentam por igual o pensamento, como as ideias para Platão, uma vez que o contato dos seres humanos com o mundo é mediado pelas ideias; ou as leis da lógica para Hegel²⁸ e Wittgenstein.

²⁸ Em sua obra *Fenomenologia do Espírito*, Hegel (2014, § 299) argumenta: “[*Indem sie sich*] Retornando agora a si mesma, e dirigindo-se ao conceito que é enquanto livre, a observação encontra primeiro as *leis do pensar*. Essa singularidade – que nele mesmo é o pensar – é o movimento abstrato do negativo, movimento de todo retraído para dentro da simplicidade; e as leis ficam fora da realidade. Não têm nenhuma *realidade*: isso, em geral, não

Portanto, Wittgenstein entende que a filosofia deve, além de elucidar os conceitos, facilitar a compreensão quer da lógica da nossa linguagem – no *Tractatus*, quer do funcionamento efetivo da própria linguagem ou de nossas atribuições psicológicas nas – *Investigações*.

Ver-se-á que Agostinho, no diálogo com seu filho Adeodato, transita, a partir de uma logicidade gradativa, da referencialidade dos sinais às coisas que não são sinais:

Ag. Talvez digas a verdade, mas suponhamos que ele possa. Acho que não duvidas de que, qualquer que seja o movimento do corpo com que ele tentará demonstrar-me a coisa que esta palavra significa, não será a mesma coisa, mas um sinal. Pelo que o comediante indicará não uma palavra com outra palavra, mas um sinal com outro sinal; de modo que tanto este monossílabo “*ex*” como também aquele gesto signifiquem certa coisa, que eu desejaria me fosse demonstrada sem sinais.

Ad. Peço-te que me indiques, como pode ser feito o que perguntas?

Ag. Como foi possível com a parede.

Ad. Nem sequer a parede, como o desenvolvimento do raciocínio o ensinou, pode-se mostrar sem sinal. Pois o ato de se apontar com o dedo certamente não constitui a parede, mas é sinal pelo qual a parede possa ser vista. Nada vejo, portanto, que se possa mostrar sem sinais.

Ag. Se eu te perguntasse o que é andar, e tu, levantando-te, começassem a caminhar? Não estarias usando da mesma coisa em vez de palavras ou de alguns outros sinais para demonstrar-me isto?

Ad. Confesso que é isto mesmo, e envergonho-me não haver percebido uma coisa tão evidente. Daí ocorrem-me também milhares de coisas que se podem indicar por si mesmas, sem necessidade de sinais, como comer, beber, estar sentado, estar de pé, gritar e inumeráveis outras coisas.

Ag. Agora, diz-me: suponhamos que eu desconheça esta palavra e, enquanto tu caminhas, eu te pergunte o que é caminhar, como me ensinarias?

Ad. Faria o mesmo, caminhando mais rápido para que, após tua pergunta, notasses algo novo. E, contudo, não fora feita outra coisa além do que deveria ser-te mostrado.

Ag. Por acaso não sabes que uma coisa é caminhar e outra é fazer algo às pressas? Pois aquele que caminha não necessariamente faz algo às pressas, como nem sempre aquele que esteja fazendo algo depressa necessariamente esteja andando, pois pode-se apressar tanto ao escrever como ao ler, como também em muitíssimas outras coisas. Pelo que, se após minha pergunta fizesses mais rápido o que fazias antes, eu pensaria que caminhar não é outra coisa senão apressar-se, pois a pressa foi aquele algo de novo que acrescentaste e, por isso, eu me enganaria.

significa outra coisa que: “as leis são sem verdade”. Mas se não devem ser a verdade *total*, que pelo menos sejam a verdade *formal*. Só que o puro formal sem realidade é o ente-de-razão, ou a abstração vazia, sem ter nela a cisão – que não seria outra coisa que o conteúdo.

De outro lado, essas leis são leis do puro pensar. Ora, o pensar é o universal em si, e, portanto, um saber que tem nele o ser, imediatamente; e no ser toda a realidade. Por isso, tais leis são conceitos absolutos, e são indivisamente as essencialidades tanto da forma quanto das coisas. Uma vez que a universalidade, movendo-se em si, é o conceito simples que é *cindido* – o conceito dessa maneira *tem conteúdo* em si, e justamente um que é todo o conteúdo; só não é um ser sensível. É um conteúdo que não está em contradição com a forma, nem, de modo algum, separado dela. Ao contrário: é essencialmente a própria forma, já que essa não é outra coisa que o universal separando-se em seus momentos puros”.

Ad. Confesso que não podemos mostrar uma coisa sem sinal, se nos é perguntado quando a fazemos. Se não acrescentarmos nada, aquele que pergunta pensará que nós não queremos mostrar-lhe a coisa e se sentirá desprezado porque continuamos fazendo o que estávamos fazendo. Mas se ele pergunta sobre coisas que podemos fazer, mas não o pergunta no mesmo tempo em que as fazemos, podemos, após a sua pergunta, mostrar-lhe representando a própria coisa ao invés de mostrar-lhe com um sinal. Mas se, enquanto falo, ele me pergunta o que é falar, o que eu lhe disser para lhe ensinar, necessariamente tem de ser o falar. Assim, continuarei lhe ensinando até que eu lhe explique com clareza o que ele deseja, não me afastando da própria coisa que ele desejava que lhe fosse demonstrada, nem buscando sinais, além da própria coisa, com os quais eu lha possa mostrar (*De mag.*, III, 6).

À afirmação de Adeodato “Nada vejo, portanto, que se possa mostrar sem sinais”, Agostinho faz o seguinte questionamento para contra-argumentar “Se eu te perguntasse o que é andar, e tu, levantando-te, começasses a caminhar? Não estarias usando da mesma coisa em vez de palavras ou de alguns outros sinais para demonstrar-me isto?”. Esse questionamento de Agostinho faz com que Adeodato chegue à seguinte conclusão “Confesso que é isto mesmo, e envergonho-me não haver percebido uma coisa tão evidente. Daí ocorrem-me também milhares de coisas que se podem indicar por si mesmas, sem necessidade de sinais, como comer, beber, estar sentado, estar de pé, gritar e inumeráveis outras coisas”. Sendo assim, ocorre *uma virada das palavras que sinalizam os objetos aos objetos não sinalizados* – “Ag. Agora, diz-me: suponhamos que eu desconheça esta palavra e, enquanto tu caminhas, eu te pergunte o que é caminhar, como me ensinarias? *Ad.* Faria o mesmo, caminhando mais rápido para que, após tua pergunta, notasses algo novo. E, contudo, não fora feita outra coisa além do que deveria ser-te mostrado”. Nesse contexto, as palavras não são aptas para a produção do conhecimento daquilo que é designado. Há uma troca onde os objetos carregam os sentidos das palavras. O conhecimento realiza-se, agora, sem palavras no *De Magistro*.

3.3 A RELAÇÃO ENTRE A TEORIA LINGÜÍSTICA DO *TRACTATUS LOGICO-PHILOSOPHICUS* E AS *CONFISSÕES*

Nesse compartimento, a partir da relação entre o *Tractatus* e as *Confissões*, objetiva-se compreender dois níveis gerais de referência que surgem na linguagem – uma primeira referência ao objeto externo que adquire um papel nuclear na aprendizagem da linguagem por ostensão; e uma segunda referência que permite a identificação do sinal ao correspondente objeto físico quando o mesmo não está presente, estabelecendo-se assim uma relação entre pensamento, linguagem e mundo. Para Agostinho, nas *Confissões*, quando já se aprenderam as

palavras e sabe-se de que são sinais, ao escutá-las, não se as reconhece pelos objetos que estão fora da mente, mas por meio das suas imagens que nela habitam. Isso significa que o processo de rememoração vai além do que um projetar luz nos lugares recônditos que abarcam significados já conhecidos, mas uma rememoração que permite a compreensão do som transmitido pela enunciação da palavra que nomeia o objeto mesmo quando este não está presente no ato da fala.

Segundo Pinckaers (2013, p. 30-31), o termo “confissões” expressa três significados, na época de Agostinho, que nortearão a interpretação geral da obra *Confissões*:

O título *Confissões* já expressa as perspectivas da obra. Na época de Santo Agostinho, esse termo tinha dois significados principais: o da confissão e o do louvor. O primeiro era mais corriqueiro entre o povo, mas Agostinho quis enfatizar o segundo. “Há a confissão do homem que louva, e a confissão do homem que geme”, segundo o comentário dele ao Salmo 94,4. No Sermão 67 ele diz a seus ouvintes, a propósito da palavra de Cristo “Eu te confesso, Pai, porque tu escondeste essas coisas aos sábios...”; ele explica: “Prestem atenção agora; já que ‘Eu vos confesso’ foi proferido por Cristo, isento de qualquer pecado, esse termo nem sempre se refere ao pecado, mas às vezes também ao louvor. Desse modo, confessamos quando louvamos a Deus e quando fazemos uma autoacusação”. Portanto, as *Confissões* são ao mesmo tempo uma confissão dos erros cometidos e um louvor à misericórdia e às grandezas de Deus. Aliás, esses dois sentidos estão interligados: porque Deus o livrou do pecado, Agostinho se sente levado a louvar a Deus, e se ele se confessa de seus erros diante de seus amigos, seus leitores, diante da Igreja, é para induzi-los a dar graças e louvar com ele. Os dois significados e sua interligação estão indicados desde a primeira frase das *Confissões*: “[...] E quer louvar-te o homem, parcela da tua criação, e um homem que com ele leva por todo lado sua mortalidade, leva por todo lado o testemunho de seu pecado, e o testemunho que tu resistes aos soberbos. E, no entanto, quer louvar-te o homem, parcela da tua criação [...]”.

Um terceiro significado de *confissão* se encontra em latim e em Santo Agostinho, o da profissão de fé, no sentido em que dizemos: confessar a fé. Mas essa acepção não pertence ao primeiro plano do livro das *Confissões*.

Portanto, conforme Servais Pinckaers, Agostinho nas *Confissões* realiza a confissão dos seus pecados, louva a Deus por ser perdoado pela Graça e, ao mesmo tempo em que se confessa a Deus, confessa, também, a sua fé. Diante dessa realidade, Agostinho quer externar a experiência do perdão de Deus, pois sente que é amado. Isso o leva a confessar a Deus suas misérias. Por isso quer renunciar a si mesmo para somente estar com Deus. Sabe também que o que confessa a Deus por ele é conhecido, ou seja, Agostinho quer conhecer a Deus, porque sabe que por Deus é conhecido. E ao confessar-se por escrito, anuncia aos homens a *Suma Sabedoria de Cristo*. De acordo com o professor Sérgio Ricardo Strefling (2007, p. 261):

Deve-se perguntar: em que ocasião se escreveram as *Confissões*? Sua finalidade original deve ter sido a de descrever a conversão de Agostinho do

maniqueísmo ao cristianismo católico, tendo em conta as acusações donatistas de que ele seguia sendo um maniqueu disfarçado, uma acusação errônea que o pelagiano Juliano de Eclano reavivou uns trinta anos mais tarde, e que seguem mantendo ainda alguns críticos do século XX. Conforme outra teoria, Agostinho, nessa obra, faz referência às origens do monacato africano. Paulino de Nola solicitou a Alípio, amigo de Agostinho, uma breve história das origens do monacato africano. A humildade de Alípio é bem conhecida e, portanto, o pedido pode ter sido levado a Agostinho. Fragmentos dessa história podem ser encontrados em alguns parágrafos dos livros 6 e 8 das *Confissões*. O fato de a obra ter sido escrita pouco depois de *Ad Simplicianum* (396), nos oferece uma chave direta ao menos para compreender a razão que teve o próprio Agostinho para escrever as *Confissões*. Em *Ad Simplicianum*, Agostinho reconheceu plenamente, ao responder às questões colocadas por Simpliciano acerca da *Epístola aos Romanos 9*, o papel dominante da graça divina na salvação humana. Nas *Confissões*, utiliza episódios de sua própria vida para ilustrar essa postura teológica. Essa razão biográfica, na mesma medida que qualquer outra, proporciona a ocasião para a obra. Contudo, vários fatores puderam induzir Agostinho para escrever suas *Confissões*.

Assim, essas explicações sobre as *Confissões* auxiliam na compreensão do propósito geral desse gênero textual, pois ao mencionar sua fase infantil, Agostinho relembra os pecados cometidos e como compreendeu a falar por meio da referencialidade. Servais Pinckaers ainda mostrará um dos principais propósitos de Agostinho ter escrito *Confissões*:

Finalmente, a retomada do comentário da epístola aos Romanos por Santo Agostinho, a pedido de Simplicianus, sucessor de Santo Ambrósio na Sé de Milão, um pouco antes da redação das *Confissões*, pode ter tido um papel favorável. A meditação do versículo 16, no capítulo 9, “[...] ele diz a Moisés: *Eu farei misericórdia a quem quiser fazer misericórdia e terei compaixão de quem quiser ter compaixão*. Portanto, a escolha não depende daquele que quer, nem daquele que corre, mas da misericórdia de Deus”, permitiu a Agostinho a descoberta do caráter totalitário da graça divina e o teria induzido a evidenciar seu caso pessoal para mostrar quanto qualquer iniciativa e desenvolvimento positivo de sua conversão dependem unicamente de Deus. As *Confissões* seriam a expressão vivida, biográfica da doutrina agostiniana da graça (2013, p. 33-34).

Acerca da divisão temática abordada nas *Confissões*, Sérgio Strefling (2007, p. 261-263) explica duas possibilidades:

O tema unificador da obra tem sido também uma questão de profundas investigações e intensos debates, durante a maior parte do século XX. Alguns estudiosos das *Confissões* sugerem a divisão da obra em duas partes: os livros 1 a 8, que tratam da pré-conversão e os livros 9 a 13, que tratam da pós-conversão. Contudo uma divisão mais adequada nos propõe três partes: os livros 1 a 9 expõem a vida passada de Agostinho; o livro 10 expõe a situação atual de Agostinho; os livros 11 a 13 são um comentário sobre o livro do *Gênesis* 1, 1-31. De saída, deve-se dizer que Agostinho nunca pretendeu escrever uma obra literária clássica. As *Confissões* podem, de fato, ter falta de unidade e, portanto, a procura da unidade pode ser uma procura inútil. Não obstante, a presença de certos temas indica que as *Confissões* podem ser um conjunto unificado. E o relato acerca da viagem em direção à conversão, uma odisséia da alma. A queda e o retorno da alma a Deus, um tema que se

encontra frequentemente na literatura antiga, especialmente em Plotino e em Porfírio, e o relato do Evangelho segundo Lucas acerca do filho pródigo, domina a cena. A ascensão da alma para Deus é um tema principal e sempre presente nas obras de Agostinho. Outros têm considerado a busca e o descobrimento da verdade, um tema que combina com Cícero e com a Sagrada Escritura (*Mt 7,7*), como um fator unificador das *Confissões*. Outros também têm considerado o tratamento que Agostinho tem da memória no livro 11, capítulo 2 como contenedora de uma *memória* (lembrança) do passado, um *contuitus* (uma visão intensa) do presente e uma *expectatio* (expectativa) de acontecimentos futuros como correspondente com as três grandes divisões da obra (livros 1-9, 10, 11-13). Outros estudiosos têm buscado o princípio unificador da obra nos vários sentidos das *Confissões*: confissão do pecado, confissão como testemunho do estado atual, confissão de fé e de louvor. Ainda que cada significado da confissão esteja presente em todas as partes da obra, e um tom de fundo e um tom harmônico de cada significado se encontrem presentes, muitas vezes, sempre que se usa a palavra, contudo a confissão do pecado predomina nos nove primeiros livros; a confissão como testemunho, no livro 10, e a confissão de fé e de louvor nos livros 11-13. A consciência que Agostinho tinha dos diversos significados da *confessio* pode ver-se em várias passagens das *Enarrationes in Psalmos*. Finalmente, alguns têm considerado a tríplice concupiscência mencionada na carta de São João (1Jo 2, 16) e sua expressão em termos neoplatônicos, *libido*, *superbia* e *curiositas* como uma ideia que proporciona o tema unificador da obra. Esses três vícios correspondem à divisão platônica tripartida da alma e se encontram em toda a obra. Cada um desses propósitos lança alguma luz sobre a possível unidade temática existente nas *Confissões*. Talvez, Agostinho expresse o tema unificador no primeiríssimo parágrafo da obra, nas que são quem sabe as palavras mais famosas de todo o corpo: “Nos fizestes, Senhor, para ti, e nosso coração está inquieto até que descanse em ti”. Ao final da obra, Agostinho mesmo não alcançou o descanso, mas sua exegese sobre o Gênesis 1, 1-31 nos diz onde se acha esse descanso. Todavia, talvez não haja nenhum tema unificador das *Confissões*, mas diversos temas conectados entre si através de toda a obra.

Sendo assim, Agostinho realiza uma viagem pelos campos vastos do palácio da memória a fim de reconhecer-se pecador. Recordou-se de ter experimentado momentos que o distanciavam cada vez mais de Deus, onde suas emoções vêm à tona. Coisas que considerava terem caído no esquecimento encontram-se agora no presente da memória. Assim ele entende o significado temporal de esquecer e lembrar. Agostinho começa a refletir e a perceber que o fato de que se esquecer não significa que determinada realidade não esteja presente na sua vida. Por que se confessar se Deus conhece todos os nossos atos? Qual o sentido da confissão? Agostinho diria que “Confessar o que fiz de mal significa o desgosto que tenho de mim mesmo. Mas, quando confesso o bem que fiz, nada posso atribuir a mim próprio, pois tu, Senhor, ‘abençoas o justo’; no entanto, foste tu que o tornaste justo, de ímpio que era [...]” (*Conf.*, X, 2, 2). Assim, Agostinho revela a sua intenção “A confissão de minhas faltas passadas — que perdoaste e esqueceste para me fazer feliz, transformando-me a alma pela fé e pelo teu

sacramento — leva, a quem a lê e ouve, a não se entregar ao desespero dizendo: não posso”. Ainda Agostinho explicará

que esta confissão desperte nele o amor pela tua misericórdia e pela doçura da tua graça, que fortalece todos os fracos e lhes permite tomar consciência da própria fraqueza. Os bons têm prazer em ouvir as faltas passadas de que agora estão livres, não pelo fato de serem faltas, mas porque, tendo existido, já não existem (*Conf.*, X, 3, 4).

Isso significa que além de Agostinho experimentar a verdadeira felicidade “que perdoaste e esqueceste para me fazer feliz”, ele deseja levá-la aos outros “Que esta confissão desperte nele o amor pela tua misericórdia e pela doçura da tua graça”, para tanto, fará uso das potências da memória “É grande realmente o poder da memória, bem grande, ó meu Deus. É um santuário imenso, ilimitado” (*Conf.*, X, 8, 15). Ao confessar-se a Deus, o qual possui o remédio da Graça, Agostinho recebe a cura da interioridade “Mas tu, médico de minha vida interior, mostra-me os frutos deste meu trabalho” (*Conf.*, X, 3, 4). Portanto, Agostinho objetiva relacionar a importância da memória, pecado e Graça nas *Confissões*. O argumento de Sérgio Strefling fundamenta o texto I, 8, 13 das *Confissões*:

Mantendo a natureza de Agostinho como a de “uma pessoa ordinária”, as *Confissões* nos livros 1 e 2 descrevem a infância, a fase de menino e a incipiente adolescência de Agostinho. A obra se atém às idades do homem segundo o mundo antigo: *infantia*, *pueritia*, *adulescens*, *juventus*. Em ambos os livros, Agostinho está retratado como um pecador. Ele é o pródigo que anda caminhando longe de sua pátria. Os acontecimentos da infância são descritos, não de memória, mas sobretudo a partir da especulação sobre a natureza da infância e a infância em geral, tal como se observa nas outras crianças. O mesmo acontece com respeito a sua adolescência. O roubar peras é dificilmente um acontecimento que tivesse despertado o interesse de um autobiógrafo. Agostinho se acha mais interessado em uma teologia da graça, de base bíblica, do que em uma autobiografia (2007, p. 264).

Segundo Sérgio Strefling, “as *Confissões* nos livros 1 e 2 descrevem a infância, a fase de menino e a incipiente adolescência de Agostinho” (*Ibid.*), isso explica o porquê de Agostinho mencionar a fase de seu desenvolvimento linguístico no texto I, 8, 13 das *Confissões*. Acerca do valor da linguagem nas *Confissões*, Moacyr Novaes (2002, p. 29-30) explica que:

É possível interrogar a importância da linguagem na filosofia de Agostinho, tomando por base as *Confissões*. Parece importante destacar o esforço de Agostinho em preservar o valor da linguagem, a despeito de todas as restrições que o seu agudo olhar filosófico soube reconhecer e assinalar. Os leitores das *Confissões* deparam frequentemente com advertências acerca das possibilidades da linguagem, advertências ainda mais importantes quando a linguagem é o veículo através do qual são feitas as próprias *Confissões*. Aqui e ali, lemos como Agostinho examina o alcance de suas palavras, pergunta seu valor quando dirigidas para Deus, ou para os outros homens, e aponta limites significativos no seu uso.

Entretanto, Agostinho tem ao menos um forte motivo para prosseguir nesse esforço de composição da sua obra, um motivo do mais alto teor metafísico: a identidade entre Deus e o Verbo. Nas mesmas *Confissões* encontramos um bom número de passagens em que Agostinho invoca o Verbo divino, como caução de sua tarefa, uma tarefa que poderíamos chamar propriamente de tarefa verbal. Essa confiança na palavra humana, radicada no reconhecimento de que Deus é palavra, ganha ainda maior dimensão se lembrarmos que Agostinho julgava que a palavra, o verbo divino, era a verdadeira tradução do *logos* grego.

Não podemos desconhecer a significação filosófica dessa opção. Para Agostinho, o *logos*, habitualmente traduzido como razão, poderia também ser traduzido como palavra. Esta simples opção de tradução não resolve liminarmente os problemas que envolvem a linguagem, mas adverte para o imperativo de procurar um uso da palavra que tenha em conta esse lugar privilegiado: o lugar do *logos*.

Para Moacyr Novaes, ao afirmar “os leitores das *Confissões* deparam frequentemente com advertências acerca das possibilidades da linguagem, advertências ainda mais importantes quando a linguagem é o veículo através do qual são feitas as próprias *Confissões*”, evidencia-se o multímido da linguagem, pois no próprio ato de confessar-se, Agostinho revela os multiformes usos da língua, ou seja, não há um *estancamento na referencialidade*. No livro IV das *Confissões*, Agostinho evidencia que foi professor de retórica:

Naqueles anos eu ensinava retórica: vencido pelas paixões, eu vendia tagarelices para ensinar a ganhar causas. Todavia, Senhor, tu bem sabes que eu preferia ter bons discípulos; no verdadeiro sentido da palavra, e, sem artimanhas, eu lhes ensinava artifícios úteis, dos quais pudessem um dia usar, não contra a vida de um inocente, mas, quem sabe, para salvar a vida de um culpado. E tu, meu Deus, vias de longe meus tropeços nesse caminho escorregadio, vias também, no meio de densa fumaça, algumas centelhas de fidelidade que eu oferecia aos discípulos que, como eu, amavam a vaidade e buscavam o que é falso (*Conf.*, IV, 2, 2).

Na história da formação do cidadão na civilização ocidental, a *Retórica* ocupou um lugar especial, pois a difusão da doutrina ou disciplina *Retórica* vinculou-se à expansão romana pelo Mediterrâneo, fixando-a na *Educação*. A tradição localizou-a, historicamente, no século V a. C. Desde o século II a. C. até o final da Antiguidade, a *Retórica* foi retransmitida por toda a cultura ocidental, até chegar à Idade Média, especialmente através dos escritos de Cícero (106-43 a. C.). Assim, desde cedo, fez-se necessário organizar mental e racionalmente os temas políticos no debate e promoção da coisa pública, ou seja, a *res publica*. Tudo isso confirma o conhecimento e usos da linguagem para Agostinho. Em sua obra *O Espírito e a Letra*, Agostinho mostra que a linguagem vai muito além do aspecto referencial:

O ensinamento, pelo qual recebemos os preceitos ordenados a uma vida sóbria e reta, é letra que mata, se não se fizer presente o Espírito que dá a vida. Mas

as palavras: *A letra mata, mas o Espírito comunica a vida* (2Cor 3,6) não se interpretam apenas considerando seu sentido literal, como algo escrito metaforicamente com um significado absurdo. Não as entendamos como soam as letras, mas, tendo em conta outro significado, alimentemos o homem interior com inteligência espiritual. Pois, *o desejo da carne é morte, ao passo que o desejo do espírito é vida e paz* (Rm 8,6). A interpretação literal seria o mesmo que entender no sentido carnal o que está escrito no Cântico dos cânticos, o que não levaria ao fruto de um amor cheio de luz, mas a sentimentos de concupiscência libidinosa.

Portanto, as palavras do Apóstolo: *A letra mata, mas o Espírito comunica a vida* não devem ser entendidas apenas no sentido literal, mas também e principalmente naquele outro expresso de um modo claro na sentença: *Eu não teria conhecido a concupiscência, se a Lei não tivesse dito: “Não cobiçarás”*. E um pouco depois diz: *Mas o pecado, aproveitando-se da situação, através do preceito gerou em mim toda espécie de concupiscência; pois, sem a Lei, os pecados são mortos* (Rm 7,7.11).

Com efeito, não tem sentido figurado o que se deve entender literalmente, quando está escrito: “Não cobiçarás”. Mas é um preceito muito claro e salutar, e quem o cumprir estará isento de todo pecado. Pois o Apóstolo escolheu este preceito genérico, o qual abrange todos os outros, como se esta fosse a voz da Lei proibindo todo pecado, porque diz: “Não cobiçarás”. Nenhum pecado pode ser cometido a não ser por cobiça. Desse modo, a lei que assim ordena é boa e louvável.

Mas, quando não há intervenção do Espírito Santo, inspirando, em lugar da má cobiça, a boa cobiça, ou seja, a caridade que ele difunde em nosso coração, a mesma Lei, embora boa, aumenta o mau desejo pela proibição. Assim acontece à semelhança do ímpeto da água, que, se flui para um lado, torna-se mais impetuosa quando surge um obstáculo; vencido este, precipita-se com maior volume e impetuosidade pela vertente. Desse modo se torna mais agradável o que se cobiça pelo fato de ser proibido. E é isso que disfarça o pecado mediante o preceito e, por seu intermédio, mata quando sobrevém a transgressão, a qual não existe onde não há lei (Rm 4,15) (*De spirit. et litt.*, IV, 6).

Segundo Agostinho, o texto as palavras: “*A letra mata, mas o Espírito comunica a vida* (2Cor 3,6)” não se interpretam apenas considerando seu sentido literal, como algo escrito metaforicamente com um significado absurdo” possui a seguinte hermenêutica “Portanto, as palavras do Apóstolo: *A letra mata, mas o Espírito comunica a vida* não devem ser entendidas apenas no sentido literal, mas também e principalmente naquele outro expresso de um modo claro na sentença: *Eu não teria conhecido a concupiscência, se a Lei não tivesse dito: ‘Não cobiçarás’*”. A interpretação, segundo Agostinho, é que a *letra mata* no sentido de que ela revela nosso pecado quando é desobedecida e a desobediência gera a morte, por isso que a “letra mata”. Como também compara o sentido de “a letra mata” com os desejos carnis “Pois, *o desejo da carne é morte, ao passo que o desejo do espírito é vida e paz* (Rm 8,6). A interpretação literal seria o mesmo que entender no sentido carnal o que está escrito no Cântico dos cânticos, o que não levaria ao fruto de um amor cheio de luz, mas a sentimentos de

concupiscência libidinoso”. Assim, o Hiponense não deixa o princípio da *Referencialidade*, mas explica que a língua é mais abundante semanticamente.

Um dos conceitos trabalhados por Wittgenstein (*TLP*, 2.141) é o de imagem: “*A imagem é um fato*”:

Que os elementos da imagem se relacionam entre si de um modo e uma maneira determinados representa que as coisas se relacionam assim entre si. Chame-se a esta conexão dos elementos da imagem, a sua estrutura, e à sua possibilidade, a forma da sua representação pictorial (*TLP*, 2.15).

Explicando a diferença entre o conceito de *imagem* e *proposição* em Wittgenstein, Nuno Crespo argumenta:

Imagens e proposições não são termos equivalentes ou permutáveis, mas possuem uma estrutura lógica equivalente, o que lhes permite chegar ao mundo (“*junto da realidade*”) e ser um seu modelo. Genericamente, pode afirmar-se que tanto as imagens [Bild] como as proposições [Satz] são representações ou modelos de apresentações do mundo. E o ponto de partida do *TLP* é que as representações humanas, quando logicamente corretas e articuladas, podem fazer sentido: imagens e proposições se fizerem sentido representam, dado possuírem uma mesma forma lógica, o que acontece. Relativamente às imagens e às proposições, o objetivo do *TLP* é identificar de que modo a linguagem pode ser uma descrição daquilo que acontece, do como é o mundo e fazer a crítica de certos modos — porque sem-sentido e logicamente incorretos — de usar proposições. Se a filosofia é compreendida no *TLP* como atividade de crítica da linguagem que resulta na elucidação dos problemas da filosofia, o seu objeto são as formas humanas de dizer e representar o mundo. Mas se nas proposições se coloca “*uma imagem originária junto à realidade*”, uma parte dessa investigação terá de ser uma espécie de crítica do modo como certas imagens são usadas. Função crítica que vai ter eco nas IF em que o procedimento gramatical tem a função terapêutica de retirar o homem do cativo em que certas imagens o mantêm. E trata-se de uma crítica de certos usos das imagens e não do modo como se formam imagens, esse seria, do ponto de vista de Wittgenstein, o campo da psicologia e não da Lógica. Pode dizer-se que as imagens são *a priori* não só por não se poder negar uma imagem, mas igualmente por serem a possibilidade de fixar a realidade em sim ou em não. Relativamente às imagens está-se na mesma situação que relativamente aos estados de coisas: “*só podemos postular as regras de acordo com as quais pretendemos falar. Não podemos postular estados de coisas*”, isto é, podemos postular o modo como usamos a linguagem, que é um produto humano, mas não podemos postular, ordenar, impor, o mundo, enquanto totalidade daquilo que acontece (2008, p. 103-104).

Para Nuno Crespo, tanto a compreensão wittgensteiniana da imagem quanto a da proposição visam a encontrar a ligação entre imagem e mundo, uma vez que o filósofo de Viena conclui que os limites do que seja dizível caracterizam os limites do pensável, onde os limites do dizível não podendo assim ser ditos, somente mostrados. O *Tractatus* pode ser entendido como a consolidação desta imagem na lógica. Parece não controverso, ou mesmo óbvio, pensar

hoje que nem todas as relações lógicas, ou seja, para o jovem Wittgenstein – lógica e tautologia identificam-se coerentemente.

Como conhecedor do sistema lógico-gramatical, Agostinho não diverge desse sistema. A imagem é de fundamental importância para a linguagem e seus desdobramentos. Dessa forma, Agostinho dialoga com Adeodato sobre a relação entre *signo*, *significado* e a *coisa demonstrada/imagem*:

Ag. Teu raciocínio foi muito perspicaz. Vê, portanto, se já concordamos que possam ser demonstradas sem sinais as coisas que ou não as fazemos ao ser-nos perguntado, mas que as podemos fazer logo em seguida, ou talvez produzimos os próprios sinais. Pois quando falamos produzimos sinais; desta palavra (*signo* – sinal) provém a palavra significar.

Ad. De acordo.

Ag. Portanto, quando se pergunta a respeito de alguns sinais, os sinais podem ser mostrados por meio de outros sinais. Mas quando se trata de coisas que são sinais, podem ser demonstradas ou representando-as após a pergunta, se for possível representá-las, ou dando alguns sinais pelos quais possam ser compreendidas.

Ad. É isto mesmo.

Ag. Por isso, nesta tríplice distribuição, consideremos primeiramente, se for do teu grado, o fato de que sinais se mostram com sinais. Ora, as palavras são apenas sinais?

Ad. Não.

Ag. Parece-me, portanto, que, quando falamos, com as palavras significamos as próprias palavras ou outros sinais, como quando dizemos as palavras *gesto* ou *letra*. Não obstante, as coisas que são significadas por estas duas palavras são sinais, ou alguma outra coisa que não seja sinal, como quando dizemos a palavra *pedra*. Esta palavra é um sinal, pois significa algo; mas o que por ela é significado não é necessariamente um sinal. Mas este gênero de palavras, isto é, pelas quais são significadas coisas que não são sinais, mas pertence à parte que nos propusemos discutir. Pois propusemo-nos considerar o fato de que com sinais se mostram sinais, e nisto distinguimos duas partes: por meio de sinais ensinam-se ou recordam-se os mesmos sinais ou sinais diferentes. Não te parece?

Ad. É evidente (*De mag.*, IV, 7).

Segundo Agostinho “Portanto, quando se pergunta a respeito de alguns sinais, os sinais podem ser mostrados por meio de outros sinais. Mas quando se trata de coisas que são sinais, podem ser demonstradas ou representando-as após a pergunta, se for possível representá-las, ou dando alguns sinais pelos quais possam ser compreendidas” – isso aponta para um sinal referindo-se a outro sinal (palavra), mas também os sinais podem ser demonstrados pela ausência da palavra (linguagem não verbal). Logo, analisando o texto das *Confissões* citado por Wittgenstein quanto o do *De magistro*, nota-se uma ascensão da linguagem – um processo da referencialidade ao pragmatismo, pois o sentido é construído pelo contexto comunicativo, ou seja, o uso linguístico.

Segundo Marcelo Carvalho (2007, p. 48), acerca do texto das *Confissões*:

A que problema Agostinho responde com essa imagem do aprendizado da linguagem? Eis o ponto central da questão: o texto das *Confissões* não nos apresenta uma resposta a qualquer pergunta que o anteceda, mas uma *imagem* a partir da qual se colocam as perguntas: a separação e correspondência entre linguagem e mundo. As concepções presentes em Agostinho são a própria *posição* dos termos em que ele debaterá sobre a linguagem: como se estabelecem os vínculos entre nome e objeto? Como se aprende essa linguagem? O que há em comum entre linguagem e mundo para que se possa estabelecer uma relação desse tipo? Em suma: Agostinho não apresenta a imagem da linguagem das *Confissões* como resposta à pergunta pela relação entre linguagem e mundo: a imagem agostiniana é a própria suposição dessa distinção e relação, e o problema de compreender a relação entre linguagem e mundo só se põe *a partir dela*. A compreensão dessa condição de *imagem* (não de “teoria”) da linguagem é condição para que se possa reconstruir o percurso das *Investigações* e assinalar o papel da imagem agostiniana nele.

Ainda Marcelo Carvalho (*Ibid.*, p. 49). explica a relação entre o conceito de imagem e significado em Agostinho:

Qual é, então, a relação entre a imagem agostiniana e as diferentes teorias sobre o significado? A imagem é anterior a qualquer teoria e, por assim dizer, coloca o problema do significado e impõe a necessidade de constituir uma teoria. As diversas variações da concepção de significado apresentadas nas *Investigações* respondem à imagem agostiniana, são articulações ou tentativas estabelecidas a partir dessa estrutura geral: toda palavra tem um significado, que é algo no mundo que corresponde à palavra na linguagem. A imagem (agostiniana) da linguagem põe os fatos e a necessidade: em certo sentido, e à maneira kantiana, ‘necessidade’ e ‘objetividade’ são internos ou derivados dessa imagem, como Wittgenstein esclarecerá em *Da certeza*, onde tratará de modo mais amplo dos ‘mecanismos’ da necessidade.

Sendo assim, os limites da linguagem e os limites do mundo não igualam a linguagem e mundo, isso significa que a linguagem não é o mundo. Assim, os limites do mundo vêm dos limites da linguagem, e não o mundo que diz ou significa a linguagem. Cabe à linguagem dar significado aos limites do mundo, dando sentido, descrevendo-o. É uma figuração no que se refere às possibilidades na tentativa de descrever os limites da figuração das possibilidades de verdade e falsidade. Para Wittgenstein, os limites da linguagem significam os limites do mundo, uma vez que a linguagem, enquanto própria do sujeito metafísico, fixa os limites do mundo, limitando-o ao próprio sujeito. Segundo Leite Sombra (2012, p. 28-29),

De fato, se assumirmos as obras mais marcantes de cada fase de Wittgenstein, o *Tractatus* e as *Investigações Filosóficas*, elas realmente sugerem ter sido escritas por um autor diferente. Não só defendem princípios filosóficos significativamente diferentes, mas o fazem por meio de um estilo bastante díspar. O *Tractatus* procura construir um pensamento com certa hierarquia, as *Investigações* buscam ser um “álbum” (IF, p. 12) assistemático, em que aforismos são apresentados sem uma ordem aparentemente necessária, numa “colcha de retalhos” que, progressivamente, vai formando um conjunto.

Não há que se exagerar, contudo, as diferenças. Um olhar mais atento poderá

perceber, também, os pontos de contato entre as duas obras. Ambas apontam uma forte desconfiança com relação à filosofia tradicional. Se a metafísica é considerada, no *Tractatus*, como produtora de contra-sensos, os problemas filosóficos, nas *Investigações*, são produzidos quando a linguagem está de folga (IF, 38), isto é, quando não está embasada em uma forma de vida original. A filosofia do ‘esclarecimento lógico dos pensamentos’ (4.111) do *Tractatus* torna-se a ‘luta contra o enfeitiçamento lógico do nosso pensamento por meios de nossa linguagem’ das *Investigações* (IF,109). Ambas as obras buscam afastar, portanto, tentativas ilegítimas do uso da linguagem, com ênfase na filosofia. Ambas o fazem por meio de aforismos que não esclarecem tudo. Fica nas duas obras uma sensação de incompletude, seja pelo estilo econômico do *Tractatus*, seja porque as *Investigações*, embora apresente uma profusão de exemplos, não feche uma teoria conclusiva sobre eles [...].

Portanto, segundo Wittgenstein, os estados de coisas possíveis são aqueles que não estão ocorrendo, mas que podem vir a ocorrer devido à possibilidade de combinação dos objetos, pois a soma de ambos constitui o espaço lógico. As proposições representam estados de coisas e, para isso ser possível, é necessária uma correspondência entre os elementos de cada um dos domínios, tendo de haver para cada objeto da realidade um elemento na proposição, uma vez que uma proposição representa um estado de coisas subsistente se a compararmos com a realidade. Com isso, a sintaxe dos operadores lógicos, que refletem as relações entre as condições de verdade das proposições, enseja a reescrita de sinais proposicionais dessas proposições em seus sinais mesmos.

Para Agostinho, a passagem das *Confissões*, a qual Wittgenstein faz uso nas *Investigações Filosóficas*, apresenta a linguagem além do modelo da nomeação – uma relação entre signo-objeto-significado. Assim, a linguagem é um processo interno e externo, uma vez que as faculdades intelectivas são desenvolvidas no social – para Agostinho, o signo nomeia o objeto, o próprio nome – “Parece-me, portanto, que, quando falamos, com as palavras significamos as próprias palavras ou outros sinais, como quando dizemos as palavras *gesto* ou *letra*”, e ultrapassa a si mesmo – “Não obstante, as coisas que são significadas por estas duas palavras são sinais, ou alguma outra coisa que não seja sinal, como quando dizemos a palavra *pedra*. Esta palavra é um sinal, pois significa algo; mas o que por ela é significado não é necessariamente um sinal” (*De mag.*, IV, 7).

4 A FORMAÇÃO E ESTRUTURA DA LINGUAGEM NAS INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS E SUA RELAÇÃO COM O *DE MAGISTRO* E *CONFISSÕES*

Neste capítulo, serão abordados os seguintes pontos: a relação entre a teoria linguística das *Investigações Filosóficas* e *De Magistro*; a relação entre a teoria linguística das *Investigações Filosóficas* e *Confissões*; e a crítica de Wittgenstein à teoria da linguagem em Agostinho. A tese do *Tractatus* é a chamada teoria da afiguração, onde seu autor reflete acerca do problema “como falar sobre o mundo?”. Após o *Tractatus*, os aportes teóricos verifuncionais e epistêmicos serão rearticulados em função da crítica à primeira fase do modelo referencial wittgensteiniano. Assim, esse primeiro modelo permitia recorrer ao mundo como totalidade de estados de coisas que sucedem para representar o conteúdo semântico dos enunciados. Portanto, o sentido linguístico era expresso tanto pelos fatos positivos do mundo, como também pela combinatória das possibilidades lógicas de composição, uma vez que o espaço lógico, que enlaça todos os mundos possíveis, garante os critérios para o sentido linguístico para uma compreensão *a priori*.

Como o pensamento de Wittgenstein é comumente classificado em duas fases, podemos fazer o seguinte questionamento: entre essas duas fases há uma continuidade ou descontinuidade? Agora, tentar-se-á tecer argumentos à possível resposta.

4.1 A RELAÇÃO ENTRE A TEORIA LINGUÍSTICA DAS INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS E *DE MAGISTRO*

No primeiro parágrafo das *Investigações Filosóficas*, Wittgenstein comenta o texto das *Confissões*, I, 8, 13 de Agostinho:

Nestas palavras encontramos, parece-me, uma certa imagem da essência da linguagem humana, nomeadamente a seguinte: as palavras da linguagem designam objetos. – As Frases são concatenações de tais designações. – Nesta imagem da linguagem encontramos também as raízes da seguinte ideia: cada palavra tem uma denotação. Esta denotação está em relação com a palavra. É o objeto que a palavra representa.

Santo Agostinho não fala de uma distinção a introduzir entre as diferentes espécies de palavras. Quem descreve a aprendizagem da linguagem desta maneira pensa, julgo eu, em primeira análise, em substantivos como “mesa”, “cadeira”, “pão” e em nomes de pessoas, e só em segundo plano em nomes de certas atividades e propriedades; e, quanto às restantes espécies de palavras, alguma coisa se há-de encontrar.

Agora pensa na seguinte aplicação da linguagem: eu mando uma pessoa às compras. Dou-lhe uma folha de papel na qual se encontra escrito o seguinte: “cinco maçãs vermelhas”. Entregue a folha ao empregado este abre a gaveta

sobre a qual se lê “maçãs”; numa tabela e encontra-a diante de uma amostra desta cor; a seguir diz a série dos números inteiros – suponho que ele a sabe de cor – até ao número “cinco” e, à medida que diz cada um dos números, tira uma maçã da gaveta que tenha a cor da amostra. – É assim, e de outras maneiras análogas a esta, que operamos com palavras. – “Mas como sabe ele onde e como deve procurar a palavra “vermelhas” e o que tem a fazer com a palavra “cinco”?” Bom, eu suponho que ele actua como eu descrevi. Todas as explicações chegam algures a um fim. – Mas qual é a denotação da palavra “cinco”? – Aqui não se falou disso, mas apenas de como a palavra “cinco” é usada (*IF*, § 1).

Na leitura que faz desse trecho, Wittgenstein deixa clara qual a essência da linguagem nesse momento da linguagem: “Nestas palavras encontramos, parece-me, uma certa imagem da essência da linguagem humana, nomeadamente a seguinte: as palavras da linguagem designam objetos”, ou seja, cada palavra representa um objeto literalmente. Na concepção wittgensteiniana, Agostinho não abarca a totalidade das funções que os vocábulos exercem – “Santo Agostinho não fala de uma distinção a introduzir entre as diferentes espécies de palavras”. E continua:

Santo Agostinho descreve, poderíamos dizer, um sistema de comunicação; só que nem tudo aquilo a que chamamos linguagem é este sistema. E isto é o que se tem que dizer em todos aqueles casos em que se põe a questão “Pode-se usar esta descrição ou não?” A resposta então é: “Sim, pode usar-se, mas apenas para este domínio estritamente circunscrito, não para a totalidade que tinhas a pretensão de descrever”.

É como se alguém desse a explicação seguinte: “Um jogo consiste em deslocar certas coisas ao longo de uma superfície de acordo com certas regras ...” – e nós respondêssemos: Parece estar a pensar em jogos de tabuleiro; mas há muitos outros jogos. Podes corrigir a tua explicação restringindo-a expressamente a estes jogos (*Ibid.*, § 3).

Dessa forma, a crítica de Wittgenstein é pelo seu entendimento de uma única forma de linguagem expressa, possivelmente, em Agostinho – “Santo Agostinho descreve, poderíamos dizer, um sistema de comunicação; só que nem tudo aquilo a que chamamos linguagem é este sistema”. E se assim realmente for, esse sistema assemelha-se à primeira fase wittgensteiniana da teoria pictórica da linguagem conforme Arruda Júnior (2017, p. 57-58):

A teoria pictórica da linguagem é a característica mais distintiva e original da abordagem que Wittgenstein faz da linguagem na primeira fase do seu pensamento. Nela, a proposição é considerada como sendo realmente um tipo de figuração, onde os elementos da figuração e daquilo que é afigurado se correspondem isomorficamente. Para que o ato de afiguração linguística do mundo seja realizado, algumas condições devem ser satisfeitas. A primeira e mais importante delas é que “deve haver algo de idêntico entre a figuração e o afigurado, a fim de que possa ser, de modo geral, uma figuração do outro”. Nesse caso, a figuração (proposição) é o que representa o afigurado (fato). O “algo idêntico” entre a figuração e o afigurado é a “forma de afiguração”, que nada mais é do que a “forma lógica”, isto é, a “forma da realidade”. Dessa maneira, e segundo o *Tractatus*, o mundo possui uma forma, que é dada pela

forma lógica dos objetos que o constituem, e a figuração linguística do mundo só poderá ser efetuada se ela tiver a mesma *forma* do mundo.

Isso significa que a capacidade figurativa pressupõe uma identidade formal com o afigurado, uma vez que a linguagem em Wittgenstein volta-se para uma instância que refrata a realidade do mundo, ou seja, há uma ligação lógica entre os objetos, os estados de coisas (*TLP*, 2.01). Toda figuração para Wittgenstein, não se constitui como uma mistura de sinais linguísticos, mas é articulada ao se relacionar internamente com o afigurado através da forma de afiguração (*Ibid.* 2.17). Assim, Wittgenstein define o, presumivelmente, sistema linguístico agostiniano:

Pensa numa escrita em que as letras fossem usadas para designar sons e para também designar a ênfase e a pontuação. (Uma escrita pode ser concebida como uma linguagem para descrever imagens sonoras). Agora pensa numa pessoa que compreendesse esta escrita como sendo apenas a correspondência de cada uma das letras a um som e como se as letras não tivessem também outras funções completamente diferentes. A concepção de Santo Agostinho da linguagem é semelhante a esta concepção simplificada da escrita (*IF*, § 4).

Assim como, foneticamente, a letra é a representação gráfica do som, Wittgenstein define a sistematização da linguagem em Agostinho – “Agora pensa numa pessoa que compreendesse esta escrita como sendo apenas a correspondência de cada uma das letras a um som”, isto é, “A concepção de Santo Agostinho da linguagem é semelhante a esta concepção simplificada da escrita”.

Entretanto, ao analisar os argumentos da filosofia da linguagem no *De Magistro*, pode-se constatar:

Ag. Diz-me, então, a que sentido pertencem os sinais que são palavras.

Ad. Ao ouvido.

Ag. E o gesto?

Ad. À vista.

Ag. O que dizer quando encontramos palavras escritas? Acaso não são palavras ou, mais exatamente, não se entendem como sinais de palavras, de modo que a palavra seja aquilo que com algum significado se profere pela articulação da voz? Mas a voz não pode ser percebida senão pelo sentido do ouvido. Assim, quando se escreve uma palavra, ela torna-se um sinal para os olhos pelo qual venha à mente aquilo que pertence aos ouvidos.

Ad. Estou de pleno acordo.

Ag. Acredito que concordas também que, quando dizemos um nome, significamos alguma coisa.

Ad. É verdade.

Ag. O que, afinal?

Ad. Certamente o que se menciona como, por exemplo, Rômulo, Roma, virtude, rio e inúmeras outras coisas.

Ag. Por acaso estes quatro nomes não significam nada?

Ad. Ao contrário, significam algumas coisas.

- Ag. Por acaso não há diferença entre estes nomes e as coisas que são significadas por eles?
- Ad. Pelo contrário; há muita diferença.
- Ag. Gostaria que me disseses qual é.
- Ad. Em primeiro lugar, que estes nomes são sinais, aquelas coisas não o são.
- Ag. A fim de que depois possamos discuti-las com maior facilidade, parece-te bem que denominemos significáveis as coisas que podem ser significadas por sinais, mas não são sinais, assim como chamamos visíveis as coisas que podem ser vistas?
- Ad. Parece-me bom, realmente.
- Ag. E aqueles quatro sinais que há pouco pronunciaste, acaso não podem ser significados por nenhum outro sinal?
- Ad. Admira-me que penses que já me tenha esquecido do fato de termos reconhecido que as coisas que se escrevem são sinais daqueles sinais que se proferem com a voz.
- Ag. Diga-me que diferença há entre estes sinais.
- Ad. Que aqueles (escritos) são visíveis e estes (pronunciados) são audíveis. Pois por que não haverias de admitir este nome “audíveis”, se admitimos o nome “significáveis”?
- Ag. Estou inteiramente de acordo e o admito de bom grado. Mas novamente te pergunto se estes quatro sinais não possam ser significados por meio de algum outro sinal audível, como recordaste que ocorre com os visíveis.
- Ad. Lembro-me que também falei disso há pouco. Pois respondera que o nome significa algo e a este significado eu subordinara esses quatro nomes. Tanto o significado como esses nomes, reconheço que são audíveis quando são pronunciados pela articulação da voz.
- Ag. Que diferença há, pois, entre o sinal audível e as coisas audíveis significadas que, por sua vez, são sinais?
- Ad. Entre o que denominamos nome e estas quatro coisas que subordinamos ao seu significado, parece-me haver a seguinte diferença: que o nome é sinal audível de sinais audíveis, enquanto as coisas audíveis certamente são sinais, mas não de sinais, e sim de coisas, quer visíveis, como Rômulo, Roma, rio, quer inteligíveis, como virtude (*De mag.*, IV, 8).

A primeira explicação dada por Agostinho é que as palavras são sinais semânticos – “Acaso não são palavras ou, mais exatamente, não se entendem como **sinais de palavras**, de modo que a palavra seja aquilo que com **algum significado** se profere pela articulação da voz?”. Assim, o signo linguístico é engendrado como um elemento representativo, constituído de duas referências: o significante e o significado, os quais formam um todo imanente. A segunda explicação é que além dos sinais, os nomes também possuem significados – “Acredito que concordas também que, quando dizemos **um nome, significamos alguma coisa**”. O que fará Adeodato exemplificar quatro nomes – “Certamente o que se menciona como, por exemplo, Rômulo, Roma, virtude, rio e inúmeras outras coisas”, seguindo, Agostinho pergunta – “Por acaso estes quatro nomes não significam nada?” e Adeodato responde – “Ao contrário, significam algumas coisas”. Dessa forma, os nomes “Rômulo”, “Roma” e “rio” enlaçam o sistema da primeira fase wittgensteiniana da teoria pictórica da linguagem. Porém, e a palavra “virtude”? Qual seria o elemento afigurado na realidade do mundo? Agostinho, no próximo

parágrafo, mostrará que seu sistema linguístico salta essa primeira fase representativa da linguagem:

Ag. Concordo e aprovo. Mas sabes que tudo o que com algum significado se profere pela articulação da voz se chama palavra?

Ad. Sei.

Ag. Portanto, também o termo “nome” é palavra, pois vemos que é pronunciado pela articulação da voz com algum significado. E quando dizemos que um homem eloquente utiliza palavras apropriadas certamente também emprega nomes. E quando o escravo, na comédia de Terêncio, disse ao seu idoso senhor: “Peço-te boas palavras” dissera também muitos nomes.

Ad. Estou de acordo.

Ag. Concordas, portanto, que com estas duas sílabas que proferimos quando dizemos “*verbum*” (palavra), significa-se também nome e que, por isso, a palavra é sinal do nome?

Ad. Concordo.

Ag. Gostaria que me respondesses também o seguinte: uma vez que a palavra é sinal do nome e o nome é sinal do rio e o rio sinal de uma coisa que já se pode ver, e conforme a diferença que disste existir entre esta coisa e o rio, isto é, o sinal, e entre este sinal e o nome, que é sinal deste sinal, qual achas que seja a diferença entre o sinal do nome, que dissemos ser a palavra, e o próprio nome do qual ela é sinal?

Ad. Entendo que a diferença consiste em que as coisas que são significadas pelo nome também o são pela palavra, pois assim como nome é palavra, também rio é palavra; mas nem tudo o que é significado pela palavra também o é pelo nome. Pois também aquele “*si*” (se), com que começa o verso proposto por ti, e aquele “*ex*” (de), sobre os quais discorrendo longamente chegamos a estas questões, são palavras, porém não são nomes; e se encontram muitos exemplos semelhantes. Pelo que, uma vez que todos os nomes são palavras, mas nem todas as palavras são nomes, acho que está clara a diferença entre palavra e nome, isto é, entre o sinal daquele sinal que não significa nenhum outro sinal e sinal daquele sinal que, por sua vez, significa outros sinais.

Ag. Concordas em que todo cavalo é animal, mas nem todo animal é cavalo?

Ad. Quem duvidará disso?

Ag. Pois bem, entre nome e palavra existe a mesma diferença que há entre cavalo e animal. A não ser que decidas não concordar pelo fato de mencionar “*verbum*” de outra maneira, isto é, com o significado de “verbo”, pelo qual se significa o que se conjuga pelas flexões dos tempos como: escrevo, escrevi, leio, li, que evidentemente não são nomes.

Ad. Mencionas precisamente o que me causava dúvida.

Ag. Não se preocupe com isso. Pois em geral dizemos sinais todas as coisas que significam algo, entre as quais se encontram também os verbos. Igualmente dizemos sinais as insígnias militares, que se denominam sinais em sentido próprio mesmo não contendo palavras. Contudo, se eu te dissesse: assim como todo cavalo é animal, mas nem todo animal é cavalo, assim também toda palavra é sinal, mas nem todo sinal é palavra, creio que não terias nenhum motivo para duvidar.

Ad. Já entendo, e concordo plenamente que entre palavra em sentido geral e nome há a mesma diferença que entre animal e cavalo (*De mag.*, IV, 9).

Agostinho, na continuidade do processo argumentativo, faz a seguinte pergunta – “qual achas que seja a diferença entre o sinal do nome, que dissemos ser a palavra, e o próprio nome

do qual ela é sinal?”, e Adeodato responde – “Entendo que a diferença consiste em que as coisas que são significadas pelo nome também o são pela palavra, pois assim como nome é palavra, também rio é palavra; mas nem tudo o que é significado pela palavra também o é pelo nome. Pois também aquele “*si*” (se), com que começa o verso proposto por ti, e aquele “*ex*” (de)”. Assim, tanto o sinal quanto o nome guardam uma carga semântica, porém, a diferença é que “nem tudo o que é significado pela palavra também o é pelo nome”, pois o nome aponta para um “objeto material no mundo real” e há palavras que estão no campo da conotação como: “virtude”, “se” e “de” segundo a tese de Agostinho.

No parágrafo onze das *Investigações Filosóficas*, Wittgenstein explicará que as funções das palavras se assemelham às das ferramentas:

Pensa nas ferramentas numa caixa de ferramentas: lá está um martelo, um alicate, uma serra, uma chave de parafusos, uma régua, um frasco de cola, cola, pregos e parafusos. **Tão diferentes quanto são as funções destes objetos são as funções das palavras.** (E há semelhanças em ambos os casos). O que nos confunde nas palavras é a sua aparente identidade quanto à forma, quando as ouvimos ditas ou as encontramos escritas ou impressas. Então a sua *aplicação* não nos aparece tão claramente. E em especial quando fazemos Filosofia! (*IF*, § 11 – destaque nosso).

Para Wittgenstein – “tão diferentes quanto são as funções destes objetos são as funções das palavras”, isso evidencia a multiplicidade das palavras em relação ao significado – “Então a sua *aplicação* não nos aparece tão claramente. E em especial quando fazemos Filosofia!”. Assim, o uso da linguagem como ferramenta vincula-se ao seu funcionamento no contexto de interação pragmática, ou seja, essa interação norteará o significado, o que irá além da estrutura formal das palavras – “O que nos confunde nas palavras é a sua aparente identidade quanto à forma, quando as ouvimos ditas ou as encontramos escritas ou impressas”.

Segundo Thiago Aquino:

Wittgenstein diferencia a perspectiva do participante dos jogos de linguagem que se concretiza nos lances e no emprego efetivo dos sinais da perspectiva adquirida por meio do mapeamento das regiões da linguagem produzida pelas investigações gramaticais. O participante possui uma noção da paisagem que habita, mas não necessariamente é capaz de desenhá-la (*Z*, § 121). Essa diferença não é apresentada como uma distância significativa entre perspectivas de difícil comunicação, pois a investigação gramatical não pretende tematizar nenhum fenômeno inacessível à vida comum; apesar disso, a alteração de visada provocada pelo método implica uma nítida modificação na relação com a linguagem e seu uso. Essas considerações iniciais antecipam em que medida o discurso filosófico diferencia-se da perspectiva cotidiana: de um lado, possibilitando na analítica existencial o acesso a estruturas ontológicas veladas para a existência cotidiana; de outro, mapeando nas investigações gramaticais as práticas linguísticas nas quais estamos envolvidos diariamente. A cada vez, o discurso filosófico intervém configurando um sentido diferenciado daquele próprio à perspectiva da vida

cotidiana para permitir ao ser humano uma compreensão mais aguçada do ser-no-mundo, das formas de vida em que está inserido.

A diferenciação de perspectiva conquistada pela intervenção do discurso filosófico é motivada por um pressuposto metodológico compartilhado, tanto pela analítica existencial quanto pelas investigações gramaticais. Há concordância na intuição de que a perspectiva de sentido da vida cotidiana possui uma precariedade intrínseca. Em que consiste esta última? Na tendência própria de se manter encoberta sob o manto da obviedade. Pode-se afirmar que o pressuposto de que as relações básicas entre cotidiano e linguagem estão encobertas para o próprio cotidiano é o impulso primeiro para a justificação da análise e descrição filosófica da vida, servindo também como base para avaliação da relação do filosofar com a autocompreensão vigente na vida comum. Enquanto pano de fundo não tematizado, a vida cotidiana padece de uma falta de transparência que o discurso filosófico pretende superar. É com base nessa última pretensão que se pode determinar mais detalhadamente a natureza da tensão entre filosofia e vida cotidiana (2018, p. 104).

Dessa maneira, Segundo Thiago Aquino, Wittgenstein visa tanto à naturalização quanto à socialização dos processos cognitivos, posicionando-os primeiro na linguagem e depois como parte da atividade cotidiana – “a investigação gramatical não pretende tematizar nenhum fenômeno inacessível à vida comum; apesar disso, a alteração de visada provocada pelo método implica uma nítida modificação na relação com a linguagem e seu uso”. O discurso torna-se mais que uma demonstração, entra no campo da investigação. Assim, a linguagem, em Wittgenstein, é um estilo que conduz a uma compreensão da dimensão fundamentalmente pedagógica em sua filosofia.

Acerca das funções da linguagem em Wittgenstein, Arruda Júnior explica que:

Dessa perspectiva, há incontáveis maneiras pelas quais a linguagem se entrecruza com as ações humanas e dos inúmeros detalhes que podem ser encontrados nas *circunstâncias* em que se dão as práticas linguísticas, que a perspectiva pragmática defende a ideia de que os *jogos* que constituem a linguagem são muito variados. Defende que há uma “indizível diversidade de todos os jogos de linguagem”. A suposição de que há uma enorme multiplicidade de *jogos* nos faz ver outros dois aspectos do fenômeno linguístico concebido da perspectiva pragmática, que a analogia entre a linguagem e o jogo tenciona mostrar.

O primeiro deles é o aspecto heterogêneo da linguagem. Com tal aspecto, Wittgenstein deseja evidenciar tanto o caráter instrumental da linguagem como os seus variados modos de aplicação.

Quer mostrar, portanto, que o fenômeno linguístico assume diferentes finalidades no conjunto das atividades humanas. Tais funções são demonstradas pelos múltiplos e incontáveis *jogos de linguagem*, que podem ser distinguidos em diferentes níveis de complexidade e generalidade. “Dar ordens”, “descrever um objeto”, “cantar”, “praguejar”, “mentir”, “inventariar os *usos* que fazemos de determinadas palavras (como: “jogo”, “ler”, “dor””, “fazer previsões” etc., são alguns exemplos das funções assumidas pelos *jogos* que constituem a linguagem. Assim concebidos, tais *jogos* referem-se a atividades linguísticas específicas, isto é, a certos modos de aplicação e instrumentalização funcionais da linguagem. Referem-se, assim, a qualquer um dos muitos e variados usos que fazemos dela e, por isso mesmo, trata de

atividades linguísticas reais, diária e efetivamente praticadas pelos utentes da linguagem (2017, p. 75-76).

Conforme Arruda Júnior, para Wittgenstein, os jogos de linguagem servem para mostrar que o significado é construído pelas regras de cada jogo, assim, o significado de cada palavra não pode ser representado, definitivamente, na relação sinal-objeto – “A suposição de que há uma enorme multiplicidade de *jogos* nos faz ver outros dois aspectos do fenómeno linguístico concebido da perspectiva pragmática²⁹, que a analogia entre a linguagem e o jogo tenciona mostrar”. Portanto, nas *Investigações*, Wittgenstein entende que o significado das palavras é o seu uso. A segunda fase de seu pensamento visa compreender a linguagem em seu uso no cotidiano, não ignorando a cultura, nem entregando-se a perenais discussões conceituais, como faziam os filósofos da tradição.

A ideia de jogos de linguagem cruza a visão tradicional de que aprender uma língua é dar nomes aos objetos. O entendimento da obra de Wittgenstein coloca em relevo problemas relativos à sua apropriação como filósofo que tinha algo a contribuir para questões filosóficas do ponto de vista pedagógico. Essa noção de filosofia da linguagem é uma característica definidora do pensamento do segundo Wittgenstein.

No diálogo com Adeodato, Agostinho mostra que os significados transpassam os signos:

Ag. Pois bem! Então, consideremos agora aquela parte em que os sinais não significam outros sinais, mas sim aquelas coisas que chamamos significáveis. Primeiramente, diz-me se o homem é homem (*utrum homo homo sit*).

Ad. Realmente, agora não sei se estás brincando.

Ag. Por quê?

Ad. Porque me perguntas se homem (*homo*) é algo distinto de homem (*homo*).

Ag. Creio que julgarias que eu zombaria de ti se perguntasse se a primeira sílaba deste nome não é “ho” e a segunda não é “mem”.

Ad. Realmente eu julgaria.

Ag. Mas negarás que estas duas sílabas unidas formam [um] “homem”?

Ad. Quem o negaria?

Ag. Pergunto-te, pois, se tu és estas duas sílabas unidas.

Ad. De modo algum. Mas vejo para onde pretendes ir.

Ag. Dize, então, que não me julgas zombador.

Ad. Pensas que se conclui que não sou homem.

Ag. Acaso não pensas o mesmo, tu que concordas que é verdade tudo o que precede, do qual se deduziu esta conclusão?

Ad. Não te direi o que penso se antes não ouvir de ti a respeito do que me interrogaste, isto é, quando perguntaste se homem é homem: a pergunta foi sobre estas duas sílabas ou sobre a própria coisa que elas significam?

²⁹O Pragmatismo abordado por Wittgenstein nas *Investigações Filosóficas* visa aos usos da linguagem na vida cotidiana por meio dos “jogos linguísticos” que são concebidos como a totalidade da linguagem e das atividades concretas com as quais se relacionam no mundo, uma vez que pressupõem regras de linguagem em contextos específicos de aplicabilidade e interação, pois representar uma linguagem significa representar uma forma de vida – *Lebensform*.

- Ag. Antes, responde em que sentido tomaste a minha pergunta; pois, se ela é ambígua, deverias precaver-te disso e não me responder antes de estar certo de como perguntei.
- Ad. Que dificuldade me criaria esta ambiguidade, se respondo a ambas as coisas; pois certamente homem é homem e estas duas sílabas nada mais são que duas sílabas; e o que elas significam nada mais é que aquilo que é.
- Ag. Resposta feliz, por certo. Mas por que tomaste nos dois sentidos somente o que dissemos “homem” e não também as outras coisas de que falamos?
- Ad. E como me convences de que não tenha tomado assim também as outras coisas?
- Ag. Prescindindo de outras coisas, se tivesses entendido toda a minha primeira pergunta no sentido do som das sílabas, não me terias respondido nada, pois poderia parecer-te que eu não havia perguntado nada. Mas como pronunciei três palavras, uma das quais repeti no meio dizendo: “*utrum homo homo sit*” (se o homem é homem), só pelo fato de teres tomado a primeira e última palavras não segundo os próprios sinais, mas segundo o que por eles é significado, ficou evidente que pensaste que devias responder logo à pergunta com certeza e confiança.
- Ad. É verdade.
- Ag. Por que, então, preferiste tomar somente os termos do meio (*homo* = homem) tanto segundo o som das sílabas como segundo o seu significado?
- Ad. Mas agora eu tomo o todo e segundo o seu significado, pois concordo contigo que de modo algum podemos tratar dos assuntos se a mente, depois de ouvir as palavras, não se voltar àquelas coisas das quais as palavras são sinais. Pelo que, mostra-me agora como me enganei neste raciocínio pelo qual se conclui que não sou homem.
- Ag. Pelo contrário, farei de novo as mesmas perguntas para que tu mesmo vejas onde caíste.
- Ad. Está bem (*De mag.*, VIII, 22).

Agostinho faz a seguinte pergunta – “Pois bem! Então, consideremos agora aquela parte em que os sinais não significam outros sinais, mas sim aquelas coisas que chamamos significáveis. Primeiramente, diz-me se **o homem é homem** (*utrum homo homo sit*)”; uma das respostas de Adeodato é em forma também de pergunta – “Não te direi o que penso se antes não ouvir de ti a respeito do que me interrogaste, isto é, quando perguntaste se homem é homem: a pergunta foi sobre estas duas sílabas ou sobre a própria coisa que elas significam?”, ou seja, Adeodato menciona duas possibilidades de significado, e Agostinho ratifica essas possibilidades – “Antes, responde **em que sentido tomaste a minha pergunta**; pois, se ela é ambígua, deverias precaver-te disso e não me responder antes de estar certo de como perguntei”. Portanto, Adeodato explica – “Que dificuldade me criaria esta ambiguidade, se respondo a ambas as coisas; pois certamente homem é homem e estas duas sílabas nada mais são que duas sílabas; e o que elas significam nada mais é que aquilo que é”, uma vez que a palavra “homem” pode significar um signo, um nome de duas sílabas; como coisa significada, pode ser um animal

racional, mortal, imagem de Deus, dependendo da interação linguística. Assim, Agostinho concluirá com Adeodato acerca do sentido da pergunta “o homem é homem”:

- Ag. Não te perguntarei o que havia perguntado anteriormente, porque já o concedeste. Vê, portanto, com maior cuidado se a sílaba *ho* nada mais é que *ho* e a sílaba *mem* nada mais é que *mem*.
- Ad. Realmente, aqui nada mais vejo.
- Ag. Vê também se, juntando-se estas duas sílabas se faz um homem.
- Ad. De maneira alguma concordaria com isso, pois concordamos, e corretamente, que a atenção, depois de lhe ter sido apresentado o sinal, se volta ao que por ele é significado e, com base nesta consideração do significado, concede ou nega o que se diz. Mas concordamos que aquelas duas sílabas são o que soaram porque, pronunciadas separadamente, ecoaram sem nenhum significado.
- Ag. Achas, portanto, e o defendes com convicção, que não se deve responder às perguntas senão com base nas coisas significadas pelas palavras?
- Ad. Não entendo por que não admitir isso, desde que sejam palavras.
- Ag. Gostaria de saber como responderias àquele, de quem como piada costumamos ouvir dizer que concluiu ter feito sair um leão da boca daquele com quem ele conversava. Pois, tendo-lhe perguntado se o que falamos sai de nossa boca, e o outro não podia negar isto, foi fácil para ele fazer com que o homem pronunciasse na conversa a palavra “leão”. Depois disso, começou a ridicularizá-lo e zombar dele que, sendo homem bom, vomitou um animal tão feroz, pois havia confessado que o que falamos sai da nossa boca, e ele não podia negar que pronunciara a palavra “leão”.
- Ad. Não seria nada difícil responder a este palhaço, pois eu não concordaria em que tudo o que falamos sai de nossa boca. Com o que falamos significamos coisas; e não é a coisa significada que sai da boca de quem fala, mas sim o sinal pelo qual a coisa é significada, a não ser quando se significam os mesmos sinais. Há pouco, já tratamos deste assunto.
- Ag. Desse modo, estarias bem preparado contra ele. Contudo, o que me responderás se eu te perguntar se homem é nome?
- Ad. O que te haveria de responder senão que é nome?
- Ag. Então quando o vejo, vejo um nome?
- Ad. Não.
- Ag. Queres, então, que eu diga o que resulta?
- Ad. Eu te peço que não, pois eu mesmo reconheço que declarei que não era homem ao responder que era nome, quando me perguntaste se homem era nome. Pois já havíamos concordado que é da coisa significada que se afirma ou se nega o que se diz.
- Ag. Entretanto, parece-me que não foi em vão que deste esta resposta, pois a própria lei da razão, gravada em nossas mentes, superou a tua atenção. Com efeito, se eu te perguntasse o que é o homem, talvez me responderias que é animal; mas se eu te perguntasse que parte da oração é homem, de nenhum modo poderias responder-me corretamente senão dizendo que é nome; pelo que se deduz que homem é tanto nome como animal: o primeiro enquanto sinal e o segundo enquanto a coisa significada. Portanto, se alguém me perguntar se homem é nome, eu não lhe respondo outra coisa senão que é, porque ele dá suficientemente a entender que quer ouvir considerando-se como sinal. Mas se ele perguntar se é animal, concordarei mais prontamente, já que se ele me perguntasse somente o que é homem não usando os termos homem e animal, a mente, em virtude daquela regra da linguagem já estabelecida, se voltaria ao que é

significado pelas duas sílabas, e outra coisa não se responderia senão que é animal, ou também dar-se-ia a definição completa, isto é, animal racional mortal. Não te parece?

Ad. Inteiramente de acordo. Mas, uma vez que concordamos que é nome, como evitaremos aquela conclusão injuriosa de que não somos homens?

Ag. Como, senão demonstrando que ela não foi deduzida conforme o sentido atribuído à questão, quando estávamos de acordo com aquele que perguntava? Ou se ele confessa que ela é deduzida conforme este sentido, de modo algum se deve temer aquela conclusão, pois que receio eu poderia ter em confessar que não sou homem, isto é, que não sou estas duas sílabas? *Ad.* Nada há mais verdadeiro. Por que, então, alguém se ofende quando se diz: você não é homem, uma vez que já concordamos que nada mais verdadeiro poderia ser dito?

Ag. Porque não posso deixar de pensar que a conclusão se refere ao que é significado por estas duas sílabas, isto é, por força da regra, que naturalmente tem grande valor, segundo a qual a atenção, uma vez percebidos os sinais, se volta para as coisas significadas, logo que soam as palavras.

Ad. Admito o que dizes (*De mag.*, VIII, 23-24).

Dessa forma, tanto Para agostinho quanto para Adeodato, há, no mínimo, três significados para “homem”, primeiro – “Com efeito, se eu te perguntasse o que é o homem, talvez me responderias que é **animal**, segundo – “mas se eu te perguntasse que parte da oração é homem, de nenhum modo poderias responder-me corretamente senão dizendo que é **nome**”, e terceiro – “ou também dar-se-ia a definição completa, isto é, **animal racional mortal**”.

Comparando, portanto, o pensamento de Agostinho com o de Wittgenstein, nota-se que a linguagem estrutura-se duas em fases gerais: a primeira – **denotativa** que corresponde à teoria da figuração, a qual tenta explicar como é feita a ligação entre a estrutura lógica do mundo e a estrutura lógica da linguagem, ligação essa que possibilita falar sobre o mundo. Esta teoria é, na sua formulação mais básica, bastante simples: constituem tanto o mundo quanto a linguagem elementos simples organizados em estruturas lógicas, formando complexos. Estes elementos simples, no mundo, são os objetos, que logicamente organizados constituem fatos. Destarte, Wittgenstein revela no *Tractatus* que seguia a tradição na qual foi introduzido por Russell, desenvolvida por Platão. Esta tradição, onde a maioria dos filósofos que depois de Platão conservam o aspecto lógico, ilustra que a linguagem afigura os fatos. Essa figuração de um fato deve ser lógica, como também linguística, pois todos os fatos possuem a forma lógica, e esta forma deve ser compartilhada por toda e qualquer figuração, uma vez que a figuração puramente lógica é o que caracteriza o pensamento. Para Wittgenstein, através da análise lógica das frases, é possível chegar à figuração puramente lógica – ao pensamento contido na frase.

A segunda – **conotativa** ou **pragmática** que é a linguagem que expande o significado literal, pois emprega um novo sentido, incomum, circunstancial, o qual depende do contexto comunicativo, ou seja, o sentido é relacionado ao uso linguístico:

Ao considerar a linguagem como uma atividade social, Wittgenstein propõe um novo conceito de *uso* das palavras. No contexto pragmático-linguístico admitido por ele, tais usos tornam-se imprescindíveis à atividade prática da linguagem humana porque se referem aos *usos* que fazemos das palavras nos mais diversos *jogos* que constituem a nossa linguagem. Para ilustrar a diversidade de *usos* que fazemos dos diferentes tipos de palavras, Wittgenstein recorre a várias analogias:

(1) A linguagem é por ele considerada como uma caixa de ferramentas, onde as palavras são equiparadas ao martelo, ao alicate, à serra, à chave de fendas, aos pregos etc. Seu objetivo, com isso, é de ressaltar que as funções das diferentes palavras são tão distintas quanto às diferentes funções exercidas por essas ferramentas.

(2) A linguagem é comparada com uma cabine de locomotiva. Comparam-se as palavras com as alavancas da cabine, e, à semelhança das alavancas, as palavras, apesar de exteriormente semelhantes, possuem variados modos de operação.

(3) Sobre uma folha, as palavras são parecidas, mas suas funções são tão diferentes quanto as linhas de um mapa: umas são fronteiras; outras meridianos; outras, são ruas etc.

(4) Como o dinheiro, as palavras têm muitos *usos*: com aquele, compra-se pão, viaja-se, tem-se um lugar num estádio etc.; com estas, pede-se, descreve-se, informa-se etc.

Conquanto sejam diferentes em suas formas, o que de fato o conteúdo de cada uma dessas analogias deseja evidenciar é que as palavras da linguagem não só não são iguais, como também são *usadas* de maneiras diversas. A multiplicidade dos *usos* que fazemos das “diferentes espécies de palavras” que constituem nossa linguagem é o que produz, segundo esse ponto de vista, as várias funções desempenhadas pela linguagem na vida e nas ações humanas (ARRUDA JÚNIOR, 2017, p. 83-84).

Segundo Arruda Júnior, a linguagem, para Wittgenstein, é constituída pelos usos nas ações humanas – ‘A multiplicidade dos usos que fazemos das “diferentes espécies de palavras” que constituem nossa linguagem é o que produz, segundo esse ponto de vista, as várias funções desempenhadas pela linguagem na vida e nas ações humanas’. Conforme Manfredo Araújo de Oliveira (2015, 249-250):

A filosofia abalou-se em sua estrutura, com a descoberta, explicitada por Kant, da pergunta transcendental, isto é, da pergunta pelas condições de possibilidade e validade do conhecimento humano enquanto tal. Apel insiste na inevitabilidade de tal questionamento para um pensamento que pretende superar sua ingenuidade. Ele permanece, portanto, na tradição do pensamento transcendental iniciada por Kant e tenta efetuar um alargamento dessa própria tradição a partir de um contato provocador de reflexão com o pensamento hermenêutico e com a filosofia analítica. Trata-se de compreender que a pergunta transcendental implica necessariamente a pergunta pela linguagem humana enquanto condição de possibilidade da compreensão intersubjetiva e

estabelecer, a partir do nível atingido hoje pela reflexão epistemológica, o “jogo de linguagem” próprio da filosofia. Essa reconstrução se faz a partir de uma situação epocal específica: o destino da filosofia na civilização ocidental no período pós-Kant, sobretudo o que tem determinado suas principais tendências nos séculos XIX e XX [...].

Assim, segundo Manfredo de Oliveira, o discurso está estruturado em uma teoria da racionalidade que pode ser chamada de *razão comunicativa*. Sendo assim, a linguagem argumentativa, adota um caráter procedimentalista que visa à fundamentação racional de normas morais, sendo que a validade de uma norma é determinada pelo consenso alcançado entre sujeitos capazes de linguagem e ação, ou seja, o objeto da ética do discurso são as interações entre sujeitos, que têm como objetivo a busca do entendimento, introduzido como mecanismo coordenador da ação comunicativa. Portanto, partindo do princípio de que a linguagem mediatiza as relações intersubjetivas e de que este fato está presente em toda comunicação humana, há um *jogo linguístico*, que segue regras, sobre as quais é necessário um mútuo entendimento, tanto sobre as regras quanto sobre o sentido das palavras usadas nesse jogo e o sentido das coisas mediadas pelos significados das palavras.

Ainda conforme Arruda Júnior (2017b, p. 197-198):

No âmbito da Filosofia da Linguagem, a pragmática aparece no contexto da ‘virada linguística’ ocorrida na filosofia no início do século XX. Neste contexto, a linguagem passou a ocupar um lugar central no tratamento de questões filosóficas. Na verdade, ela deixou de ser apenas um segmento dos estudos da filosofia, e passou a ser o seu campo privilegiado. No âmbito da própria ‘virada linguística’ ocorreu uma ‘virada pragmática’. Esta é caracterizada não só por se opor à semântica tradicional, que foi defendida por vários protagonistas da ‘virada linguística’ na filosofia, mas também por propor uma nova maneira de investigar alguns aspectos do fenômeno linguístico.

O ponto de partida desta perspectiva é o de conceber a linguagem como inserida em uma prática social. Assim, ela enfatiza a linguagem corrente e o seu uso cotidiano. O seu objetivo último é entender aspectos importantes do fenômeno linguístico a partir da interação dos falantes em práticas linguísticas concretas, levando em consideração o contexto de uso da linguagem e dos elementos socioculturais pressupostos por ele. Neste novo expediente, a noção de *jogos de linguagem*, de Wittgenstein, e a teoria dos *atos de fala*, de Austin e Searle, desempenharam papéis fundamentais.

Uma das ideias que caracterizam esta nova perspectiva é a de que o uso que fazemos da linguagem é muito variado e amplo. Tal variedade deve-se ao facto de que, ao usarem a linguagem, os falantes servem-se de um conjunto de elementos e recursos linguísticos e não linguísticos que fazem com que tais usos envolvam vários aspectos do contexto no qual eles são realizados. Fazem parte deste contexto aspectos sociais, situacionais e culturais que, de um modo geral, contribuem para definir a significação das expressões utilizadas. Deste modo, a pragmática se caracteriza por estudar os elementos extralinguísticos que determinam os diferentes modos como as expressões linguísticas são usadas por um falante.

Portanto, por meio da “virada pragmática”, com os “jogos de linguagem” de Wittgenstein, surgiram novos pressupostos para a filosofia da linguagem no aspecto relacionado à noção de uso. Isso significa que “as regras de uso da linguagem”, que eram estruturadas num sistema lógico, voltam-se às regras construídas pelos usuários da língua em espaço social. Nessa virada pragmática, Wittgenstein, com a teoria dos jogos de linguagem, traz um olhar para a variedade linguística ao descobrir as regras de uso e seu funcionamento no campo semântico pragmático do século XX, considerado o “século da linguagem”.

Na obra *Comentário ao Gênesis contra os Maniqueus*, Agostinho explica como entender o significado de palavras mesmo que elas não denotem um isomorfismo:

Dizem eles: “Como o homem poderia entender o que lhe era dito a respeito da árvore do conhecimento do bem e do mal, se ignorava totalmente o que era o mal?” Os que pensam assim têm pouco em conta que pelas características conhecidas se entendem muitas coisas desconhecidas, de tal modo que mesmo palavras que expressam realidades que não existem, quando são intercaladas num discurso, nenhum ouvinte fica no escuro. **Com efeito, o que não é absolutamente, denomina-se “nihil” (nada), e ninguém que ouve ou fala latim fica sem entender o que significam estas duas sílabas. Como entende, a não ser quando o sentido percebe o que é, e pela sua privação conhece também o que não é? Assim também, quando se diz “vazio”, considerando o “cheio” de um corpo, entendemos o que significa “vazio” pela privação que é contrária a “cheio”; assim como julgamos pelo sentido da audição não somente o que diz respeito a vozes, mas também ao silêncio.** Assim, pela vida que o homem possuía, poderia precaver-se do contrário, ou seja, da privação da vida que se denomina morte; o próprio motivo, pelo qual perderia o que amava, ou seja, qualquer ação sua que o levasse a perder a vida, com quaisquer sílabas com que se denominasse, tal como em latim se diz “peccatum” (pecado) ou “malum” (mal), entenderia como sinal da morte, e isso discerniria com a mente. Pois, como nós podemos entender quando se diz “ressurreição”, pela qual nunca passamos? Não será porque sentimos o que seja viver, e à sua privação denominamos morte, e a volta ao que sentimos, denominamos ressurreição? E se em qualquer língua denomina-se a mesma coisa com outro nome, o sinal se insinua certamente à inteligência pela voz dos que falam, de modo que, soando o nome, pode reconhecer o que estaria pensando mesmo sem o sinal. Causa admiração o fato de a natureza, mesmo sem ter experiência, evitar a perda do que possui. Com efeito, quem ensinou aos animais evitar a morte, a não ser o sentido da vida? Quem ensinou à criança se agarrar a seu berço, se for ameaçada de ser jogada ao chão? Este modo de reagir começa depois de um certo tempo, mas antes de se ter experiência de algo semelhante (*De Gen. contra man.*, VIII, XVI, 34 – destaque nosso).

Para Agostinho – ‘Com efeito, o que não é absolutamente, denomina-se “*nihil*” (nada), e ninguém que ouve ou fala latim fica sem entender o que significam estas duas sílabas. Como entende, a não ser quando o sentido percebe o que é, e pela sua privação conhece também o que não é? Assim também, quando se diz “vazio”, considerando o “cheio” de um corpo, entendemos o que significa “vazio” pela privação que é contrária a “cheio”; assim como julgamos pelo

sentido da audição não somente o que diz respeito a vozes, mas também ao silêncio'. Assim, as regras linguísticas usadas para a compreensão das palavras *nada* e *silêncio* relacionam-se ao contexto empregado. Conforme Arruda Júnior sobre a linguagem como um jogo:

Ao considerar a linguagem como um jogo, Wittgenstein reivindica uma necessária participação intersubjetiva dos seres humanos no desenvolvimento e efetivação das práticas linguísticas. De facto, para ele, a compreensão da linguagem envolve concordância e acordo de ações socialmente compartilhadas. Esta concordância “pertence à armação a partir da qual a nossa linguagem opera”.

Todavia, o carácter deste acordo não está firmado, por sua vez, num tipo de consenso democrático entre os utentes da linguagem, nem se trata de uma mera concordância de opiniões privadas, e nem é algo que esteja sujeito aos caprichos e arbítrios de alguma vontade individual; ele funda-se no “modo de agir comum” desses utentes. Trata-se, no fundo, de um acordo na forma de vida. Assim sendo, pertencer à forma de vida humana é já ser concorde com os acordos nela estabelecidos (cujo fundamento é um dado da história natural do homem). Quer dizer, se não levarmos em conta a conexão do fenómeno linguístico com a nossa maneira de ser e agir, não é possível compreendermos corretamente o modo como a linguagem funciona.

Assim, um dos principais aspectos para o qual a analogia entre as práticas da linguagem e as práticas do jogo deseja chamar a nossa atenção é o da conexão existente entre falar uma língua e as outras ações humanas. Tal ideia baseia-se na convicção wittgensteiniana de que toda a prática da linguagem está imersa num complexo de ações. Assim sendo, os jogos que constituem a linguagem compreendem não só as expressões da linguagem, mas também todas as ações com as quais essas expressões estão interligadas. Deste modo, eles são caracterizados como uma das componentes constitutivas do ser humano e, por conseguinte, do modo de agir que particularmente o caracteriza (2017b, p. 209-210).

Além da referencialidade e do pragmatismo, em Agostinho evidencia-se outro processo linguístico. Segundo Maria Imaculada Fernandes:

Para Agostinho, ainda que a linguagem seja o meio mais ordinário de transmissão de ideias, não é possível afirmar, sem objeções, que exista uma relação muito estreita entre linguagem, pensamento e correspondência de ideias. Agostinho viu que as conversações se reduzem frequentemente a monólogos paralelos em que se crê trocar ideias, se crê entender quem ouvimos e ser entendidos por quem nos ouve, mas que nos levam a frequentes equívocos e mal entendidos. Em uma análise da linguagem no *De Magistro*, o Hiponense não põe em jogo a verdade dos pensamentos e sim a significação mesma dos signos, concluindo que nem sempre a linguagem consegue traduzir a intencionalidade das ideias.

Se a linguagem tem assim seus limites, podemos nos perguntar como Agostinho concebe o ato de ensinar e aprender. Para o Hiponense não se ensina uma ideia sem fazer com que o aprendiz a descubra nele mesmo. Conhecer um objeto da inteligência, como uma fórmula matemática, ou um objeto dos sentidos, como certa melodia, são processos operados no interior. Ainda que a alma se ampare numa rede de signos e códigos linguísticos para interpretar determinados objetos, é sempre de dentro que ela tira a substância mesma que parece perceber. Nessa medida é possível se perguntar de onde vem essa

capacidade irreduzível à alma humana que a faz perceber de uma forma aparentemente tão espontânea o conteúdo dos objetos.

Levando-se em conta uma possível influência da doutrina platônica no pensamento de Agostinho, poderíamos sugerir uma referência à reminiscência no sentido de uma preexistência. De fato, podemos observar os termos lembrança e esquecimento sendo usados com certa frequência nos textos agostinianos, mas não em um sentido que se pareça tão próximo daquele usado por Platão (2007, p. 76-77 – destaque nosso).

Acerca da interioridade em Agostinho, Moacyr Novaes argumenta que:

O ponto de partida é, pois, uma diferença radical entre a linguagem, como fala para fora, e a prece como atividade do homem interior. Ali está em questão o fato de as palavras *pretenderem* remeter a alguma coisa além delas mesmas, a simplesmente *outra coisa*. Sendo assim, por que rezar para Deus não faz parte da linguagem? Por que a prece não é aceita por Agostinho como uso da linguagem? Não é o caso da oração do sacerdote diante dos fiéis, mas sim da comunicação pretendida entre o homem que reza e Deus. Por que não é fala? Porque ao rezar interiormente o homem não duplica para Deus o seu espírito com signos. O que ele apresenta são as coisas mesmas, intimamente, isto é, os sentimentos ou pensamentos que dirige a Deus. Não há um conteúdo e o signo do conteúdo: é no íntimo que se apresentam, por si mesmos, os conteúdos das preces. Estar triste com a consciência da miséria é uma prece interior, é uma confissão, pois apresenta um estado, sem significá-lo; analogamente, silenciosa ou sonora, é uma prece (2009, p. 76-77).

Segundo o professor Moacyr Novaes – “o que ele apresenta são as coisas mesmas, intimamente, isto é, os sentimentos ou pensamentos que dirige a Deus. Não há um conteúdo e o signo do conteúdo: é no íntimo que se apresentam, por si mesmos, os conteúdos das preces”. Isso significa que, paralelamente, na oração, não conhecemos nem aprendemos nada através de sinais, mas externa-se os sentidos da alma a Deus. Dessa forma, para entender os objetos de referência dos sinais linguísticos, os conteúdos já têm de ser conhecidos pelo que realiza a oração antes dos próprios sinais, pois o interlocutor, que é Deus, conhece todos os significados propostos pelo emissor.

4.2 A RELAÇÃO DA TEORIA LINGUÍSTICO-PRAGMÁTICA ENTRE AGOSTINHO E WITTGENSTEIN

Foi abordado que, no diálogo *De magistro*, Agostinho destaca a função que a linguagem tem de ensinar fazendo referência a duas funções comunicativas da linguagem: ensinar e chamar à memória, sob a influência platônica, considerando, primeiramente, que a capacidade de se comunicar linguisticamente existe enquanto sistema de sinais, e que as palavras remetem a significados, informações, sobre as coisas. Entretanto, sequencialmente, argumenta que, sem um conhecimento prévio de cada coisa, um sinal não consegue comunicar nada. Dessa forma,

Agostinho retira o valor denotativo da palavra e ultrapassa a referencialidade semântica, pois passa a questionar a função da linguagem como um instrumento de conhecimento, o que implica, a este ponto da filosofia agostiniana, compreender a linguagem como além do signo.

Nas *Investigações Filosóficas*, a concepção de significado como uso da linguagem é a tese desenvolvida por Wittgenstein a qual se assenta, principalmente, nos conceitos de *jogos de linguagem*, *formas de vida*, e *seguir regras* como alternativa às concepções de significado que se fundamentavam em experiências subjetivas e privadas.

Segundo Sofia Miguens (2007, p. 144-145),

Embora ‘sistema’ seja, obviamente, um termo antiwittgensteiniano – entenda-se por ‘sistema’ uma visão coerente da natureza da linguagem, pensamento, mundo e filosofia – não é impossível caracterizar o sistema apresentado nas *Investigações*. Trata-se de um sistema pragmatista e antiessencialista, de acordo com o qual o pensamento é uma atividade, uma atividade de dar vida a sinais, uma capacidade de usar sinais de forma organizada. O pensamento não é, portanto, um outro mundo interior ou mental, não é alguma coisa que corre paralelamente à linguagem (como se diz no P. 339, «Pensar não é um processo incorpóreo que dá vida e sentido a falar e que poderia separar-se daquele»). ‘Pensar’ não é também simplesmente idêntico a ‘representar’. Se o pensamento é uma atividade, uma atividade deve ser avaliada como sendo útil ou inútil, e não como sendo ‘verdadeira’ ou ‘falsa’ (como se diz no P. 325 das *Investigações*, «Aquilo que os homens aceitam como justificação revela como pensam e como vivem»). É também devido ao afastamento da ideia de que a linguagem e o pensamento teriam uma função central que seria a função representativa que a ideia de lógica como ‘esqueleto’ do pensamento deixa de fazer sentido: qualquer uso de sinais ‘é-para’, não é ‘o reflexo-de’ – e esta ideia pragmatista deve ser estendida ao próprio trabalho do lógico. Se estas são as ideias básicas do Wittgenstein das *Investigações* quanto a linguagem e pensamento, a que concepção de mundo corresponderão elas? O que é que nas *Investigações* substitui a ontologia do *Tractatus*, aparentada com o atomismo lógico de Russell? Afastado qualquer isomorfismo entre pensamento e mundo, aquilo que resta são jogos de linguagem, que pura e simplesmente ‘*perspectivam*’ de forma diferente o mundo. Este é o núcleo do pluralismo.

Segundo a supracitada autora, “trata-se de um sistema pragmatista e antiessencialista, de acordo com o qual o pensamento é uma atividade, uma atividade de dar vida a sinais, uma capacidade de usar sinais de forma organizada”. Portanto, pode-se inferir a possibilidade de a crítica de Wittgenstein à “imagem agostiniana da linguagem” referir-se à teoria da linguagem no que diz respeito à essência da linguagem humana, ou seja, possivelmente, a escolha do texto das *Confissões* de Agostinho realiza uma autocrítica de Wittgenstein, pois, segundo Sofia Miguens, “se estas são as ideias básicas do Wittgenstein das *Investigações* quanto à linguagem e pensamento, a que concepção de mundo corresponderão elas? O que é que nas *Investigações* substitui a ontologia do *Tractatus*, aparentada com o atomismo lógico de Russell? Afastado qualquer isomorfismo entre pensamento e mundo, aquilo que resta são jogos de linguagem, que

pura e simplesmente ‘*perspectivam*’ de forma diferente o mundo. Este é o núcleo do pluralismo”. Assim, para Wittgenstein, o processo de significação da linguagem vincula-se ao jogo semântico-pragmático, o que evidencia o propósito de Wittgenstein nas *Investigações*.

Acerca dos *jogos de linguagem* na concepção de significado como uso da linguagem, Wittgenstein, nas *Investigações*, dirá que:

Os nossos simples e claros jogos de linguagem não são estudos preliminares para uma regulamentação futura da linguagem- como se fossem uma primeira aproximação, sem ter em conta o atrito e a resistência do ar. Os jogos de linguagem são muito mais *objetos de comparação*, que por semelhança e dissemelhança irão esclarecer os factos da nossa linguagem.

Só podemos escapar à injustiça ou ao vazio das nossas asserções se apresentarmos o modelo como aquilo que é, como objeto de comparação – como, por assim dizer, um padrão de medida, e não como um preconceito ao qual a realidade *tem que* corresponder. (O dogmatismo em que se cai tão facilmente em Filosofia).

Queremos impor uma ordem no nosso saber acerca do uso da linguagem, uma ordem para um certo fim uma de muitas ordens possíveis, não *a* ordem. Para este fim iremos constantemente *acentuar* distinções em que podemos facilmente não reparar, devido às formas habituais da nossa linguagem. Pode assim dar-se a aparência de que consideramos como sendo a nossa missão a reforma da linguagem.

Uma tal reforma para fins práticos determinados, o melhoramento da nossa terminologia para evitar no uso quotidiano equívocos, é certamente possível. Mas estes não são os casos que temos que considerar. As confusões que nos ocupam surgem quando a linguagem está como que em ponto morto, não quando funciona.

Não queremos refinar ou completar de maneira nunca vista o sistema de regras para o uso das nossas palavras.

Mas a clareza a que aspiramos é, no entanto, uma clareza *perfeita*. Mas isto apenas significa que os problemas filosóficos devem *perfeitamente* desaparecer.

A descoberta autêntica é a que me torna capaz de terminar o trabalho filosófico quando eu quero, de pôr a Filosofia em paz consigo própria, de modo a não ser fustigada por questões que a põem *a ela própria* em questão. Através de exemplos que constituem uma série que pode ser terminada mostrar-se-á a existência de um método. – Os problemas serão resolvidos (as dificuldades ultrapassadas), não *um* problema.

Não há *um* método, mas há na Filosofia de facto, métodos, tal como há diversas terapias (*IF*, § 130-133).

Segundo Wittgenstein, “Os jogos de linguagem são muito mais *objetos de comparação*, que por semelhança e dissemelhança irão esclarecer os factos da nossa linguagem”, assim, a partir dessa definição, entende-se que é pelo efeito dos jogos de linguagem que o sentido é construído sobre as coisas. Ainda argumenta que “Queremos impor uma ordem no nosso saber acerca do uso da linguagem, uma ordem para um certo fim uma de muitas ordens possíveis, não *a* ordem. Para este fim iremos constantemente *acentuar* distinções em que podemos facilmente

não reparar, devido às formas habituais da nossa linguagem. Pode assim dar-se a aparência de que consideramos como sendo a nossa missão a reforma da linguagem”. Para Wittgenstein, a comunicação dá-se em “conceitos vagos” e que sua precisão está no uso que é feito deles, uma vez que os jogos de linguagem, como *formas de vida*, são, também, modos de produção e condução subjetiva.

Segundo Arruda Júnior (2017b, p. 90-92), acerca dos *usos das palavras e jogos de linguagem*:

Por outro lado, as práticas linguísticas onde se efetivam os diversos *usos* das palavras são, desse ponto de vista, aquelas instâncias onde tais palavras voltam à sua verdadeira pátria. Esse retorno é caracterizado por Wittgenstein como sendo um movimento que reconduz as palavras do seu *emprego* metafísico ao seu *emprego* quotidiano. Esse conjunto das *circunstâncias* nas quais as palavras da linguagem são *usadas* quotidianamente é o que constitui, para Wittgenstein, o “modo de agir comum dos homens”, aquele “sistema de referência” para o *uso* das palavras e, conseqüentemente, para a sua significação. Quer isso dizer que toda a significação emerge da prática da linguagem num contexto de nossa *forma de vida*, estando sujeita, inclusive, ao processo de mudança que ela sofre ao longo do tempo. Pensar dessa forma, todavia, é reafirmar que há, por um lado, uma dinâmica inerente à prática da linguagem que possibilita a criação de novos *usos*, e, por outro lado, que é só nesse fluxo, isto é, no fluxo de sua *aplicação*, que as palavras têm significado. O conjunto de tais *aplicações* forma o *caráter* das palavras. Faz, com efeito, com que seus respectivos significados adquiram – à semelhança, por exemplo, das feições características dos rostos dos membros de uma determinada família – certas *fisionomias*.

Esse dinamismo existente na linguagem e a sua infinita capacidade de geração de novos significados das palavras, a partir de seus *usos* em contextos diferentes aqui pressupostos, conduzem-nos, assim, a pensar sobre quais seriam, desse ponto de vista, os limites da linguagem. Tais limites são estabelecidos pelos incontáveis *usos* das diferentes palavras nos mais variados *jogos de linguagem*. Quer isso dizer que os limites da linguagem deverão ser demarcados pelas infinitas práticas quotidianas da linguagem. Ou seja, deverão ser delimitados pelos diversos contextos a partir dos quais as práticas linguísticas podem ser efetivadas. Em outras palavras, se existirem, os limites da linguagem deverão ser demarcados pelas práticas quotidianas da linguagem. Nesse caso, uma linha demarcatória pode fundamentar-se de várias maneiras, e o simples fato de traçá-la ainda não diz por que se a traçou. Na verdade, não há limites reais para a linguagem concebida dessa maneira.

Com isso, Wittgenstein mostra uma diferença entre “significado” e “compreensão”. O significado seria dado pela circunstância – no uso das *regras do jogo linguístico*, coincidindo com uma espécie de aprendizagem sobre algo. Assim, a compreensão dos jogos de linguagem vincula-se aos processos de ensino e de aprendizagem, tendo como foco a perspectiva da esfera comunicacional na interação intersubjetiva. A fim de mostrar a construção do sentido, Wittgenstein explica que:

Se uma pessoa, diz a palavra “cubo”, por exemplo, eu sei qual é o sentido da palavra. Mas pode então ocorrer-me toda a *aplicação* da palavra, quando eu a compreendo *assim*? Sim, mas, por outro lado, não é o sentido da palavra também determinado por esta aplicação? E podem estas maneiras de determinar o sentido contradizer-se? Pode aquilo que captamos *de um golpe* concordar com uma aplicação, ajustar-se-lhe, não se lhe ajustar? E como pode aquilo que num momento temos presente, aquilo que num momento nos ocorre, ajustar-se a uma *aplicação*?

O que é então aquilo que de facto nos ocorre, quando compreendemos uma palavra? Não é como que uma imagem? Pode não *ser* uma imagem?

Ora supõe que ao ouvires a palavra “cubo” te ocorre uma imagem como o desenho de um cubo. Até que ponto é que esta imagem pode ajustar-se a uma aplicação da palavra “cubo”, ou não se ajustar? – Talvez respondas “É simples; – se esta imagem me ocorre, e eu aponto para um prisma triangular por exemplo, e digo que é um cubo, então esta aplicação da palavra não se ajusta à imagem”. – Mas não se ajusta? Escolhi intencionalmente este exemplo de modo a tornar fácil imaginar um *método de projeção*, de acordo com o qual a imagem afinal se ajusta.

A imagem do cubo *sugeri* na verdade uma certa aplicação, mas eu podia também usar a imagem de outra maneira (IF, § 139).

Isso evidencia, para Wittgenstein, que a *linguagem é uma práxis*. Para ele, a linguagem proporciona ferramentas que permitem a construção semântica pelas diversas atividades sociais assim como são múltiplas as funções que as palavras desempenham em cada uma dessas atividades. Isso mostra que o significado se relaciona às condições que tornam possível o uso correto das palavras: “A imagem do cubo *sugeri* na verdade uma certa aplicação, mas eu podia também usar a imagem de outra maneira”. Wittgenstein continua sua explicação:

Mas de que espécie foi então o meu erro? Aquele erro? Aquele erro que se podia exprimir da seguinte maneira: eu ter acreditado que a imagem me impunha uma determinada aplicação. Como pude acreditar nisso? Em que é que *acreditei*? Há então uma imagem, ou algo de parecido com uma imagem, que nos impõe uma determinada aplicação, e o meu erro consistiu apenas numa troca de imagens? – Poderíamos também estar inclinados a usar a expressão seguinte: no máximo, estamos de baixo de uma imposição psicológica, mas não lógica. E assim parece perfeitamente que conhecemos dois gêneros de casos.

O que é que consegui, então, com o meu argumento? Chamou-nos à atenção (recordou-nos) que em certas circunstâncias estávamos dispostos a chamar “aplicação da imagem do cubo” a um processo diferente daquele em que tínhamos primitivamente pensado. O nosso “acreditar que a imagem nos impõe uma determinada aplicação” consistiu então em que só nos ocorreu um caso e mais nenhum. “Há também uma outra solução” significa: há também outra coisa à qual eu estou disposto a chamar “solução”; à qual eu estou disposto a aplicar esta e aquela imagem, esta e aquela analogia, etc.

E o essencial é vermos que, ao ouvirmos a palavra, nos pode ocorrer o mesmo objeto e, no entanto, a sua aplicação, ser uma outra. E tem então o *mesmo* sentido em ambas as vezes? Julgo que diremos que não (IF, § 140).

Quando Wittgenstein afirma: “E o essencial é vermos que, ao ouvirmos a palavra, nos pode ocorrer o mesmo objeto e, no entanto, a sua aplicação, ser uma outra. E tem então o *mesmo*

sentido em ambas as vezes? Julgo que diremos que não”, isso leva à ideia de que o significado, como uso da palavra, remete às regras que determinam o uso das palavras em uma situação específica, ou seja, de acordo com as regras que determinam o funcionamento do que ele chamou de *jogo de linguagem*.

Ainda sobre a imagem do cubo, Wittgenstein pondera:

E se nos ocorre não só a imagem do cubo, mas também, com ela, o método de projeção? – Como é que posso imaginar este caso? Talvez vendo diante de mim um esquema do gênero de projeção. Talvez uma imagem com dois cubos ligados entre si pelos raios da projeção. – Mas avanço realmente com isso? Não posso também pensar outras aplicações deste esquema? – Sim, mas então não pode *uma aplicação ocorrer-me*? Pode, apenas temos que alcançar uma maior clareza acerca do nosso emprego desta expressão. Supõe que eu discuto com uma pessoa diversos métodos de projeção, para que ela a seguir os utilize, e perguntemo-nos em que momento diremos que lhe ocorre o método de projeção que eu tenho em mente.

Para este caso reconhecemos dois gêneros de critérios: por um lado a imagem (seja de que gênero for) que lhe ocorre num dado instante; por outro lado, a aplicação que, com o decorrer do tempo, ela faz desta imagem. (E não é agora claro que é completamente não essencial que esta imagem lhe ocorra na imaginação e não como um desenho que está diante de si no papel, ou como um modelo; ou como um modelo que ele tenha construído)?

Mas podem a imagem e a aplicação colidir? Podem colidir na medida em que a imagem nos cria uma expectativa de aplicação, porque em geral *desta* imagem os homens fazem *esta* aplicação.

Quero dizer: aqui há um caso normal e casos anormais (*IF*, § 141).

Ao alegar “Mas podem a imagem e a aplicação colidir? Podem colidir na medida em que a imagem nos cria uma expectativa de aplicação, porque em geral desta imagem os homens fazem *esta* aplicação”, essa noção é fundamental, visto que, acerca dela, assenta-se a própria possibilidade de comunicação, pois o “critério objetivo de significação”, segundo Wittgenstein, reside no fato da significação estruturar-se no uso das palavras num espaço público, isto é, num jogo de linguagem.

Para Agostinho, no *De magistro*, os significados das coisas são mais amplos que os signos:

Ag. Quero, portanto, que compreendas que as coisas significadas devem ser tidas em maior apreço que os sinais. Pois o que existe em função de outra coisa deve ter menor apreço do que aquilo em função do qual existe; salvo que julgues diferentemente.

Ad. Parece-me que não se deve assentir a isto às cegas, pois quando dizemos a palavra “*coenum*” (lama), acho que este nome supera em muito a coisa que ele significa. De fato, o que nos desagrada ao ouvir este nome não pertence ao som da própria palavra, pois mudando-se apenas uma letra da palavra “*coenum*” (lama), torna-se “*coelum*” (céu); e sabemos como é grande a diferença que existe entre as coisas significadas por estes dois

nomes. Por isso, de modo algum eu atribuiria a este sinal tudo o que não gostamos da coisa que o termo lama significa; por isso, com razão prefiro, neste caso, o sinal à coisa significada, porque é melhor ouvi-lo que tocar o que ele significa.

Ag. Demonstras total atenção. Assim, é falso que todas as coisas devem ser tidas em maior importância que seus sinais.

Ad. Assim me parece.

Ag. Dize-me, então, que intenção achas que tiveram os que deram o nome a esta coisa tão suja e desprezível, dize-me se os aprovas ou desaprovas.

Ad. Na realidade, não ousa nem aprová-los nem desaprová-los; nem sei o que terão pretendido.

Ag. Acaso podes, ao menos, saber o que pretendes ao pronunciar este nome?

Ad. Certamente que o posso, pois quero indicar que estou ensinando ou recordando àquele com quem falo o que julgo conveniente que ele seja ensinado ou recordado a respeito daquela coisa.

Ag. Como assim? O fato de ensiná-lo ou recordar-lhe, ou que sejas ensinado ou lembrado, aquilo que com facilidade dá a conhecer, ou que te dão a conhecer, não se deve ter como coisa mais excelente que o próprio nome?

Ad. Concordo em que o próprio conhecimento que resulta por meio deste sinal seja preferível ao próprio sinal, mas não acho que a própria coisa seja também preferível (*De mag.*, IX, 25).

Ao dizer que “as coisas significadas devem ser tidas em maior apreço que os sinais. Pois o que existe em função de outra coisa deve ter menor apreço do que aquilo em função do qual existe; salvo que julgues diferentemente”, Agostinho tenta explicar que a enunciação da palavra cumpre um papel conjunto no ensino e aprendizagem da linguagem. Ainda argumenta Agostinho “Acaso podes, ao menos, saber o que pretendes ao pronunciar este nome?”, Adeodato responde “Certamente que o posso, pois quero indicar que estou ensinando ou recordando àquele com quem falo o que julgo conveniente que ele seja ensinado ou recordado a respeito daquela coisa”. Assim, por exemplo, a nomeação de um objeto, na ausência do gesto, não providencia as condições necessárias ao estabelecimento da correlação entre sinal e coisa significada. O que faz Agostinho questionar “O fato de ensiná-lo ou recordar-lhe, ou que sejas ensinado ou lembrado, aquilo que com facilidade dá a conhecer, ou que te dão a conhecer, não se deve ter como coisa mais excelente que o próprio nome?”, e Adeodato conclui “Concordo em que o próprio conhecimento que resulta por meio deste sinal seja preferível ao próprio sinal, mas não acho que a própria coisa seja também preferível”. Isso significa que, para Agostinho, há uma necessidade de uma intersubjetividade para a compreensão do sentido na comunicação. A memória, enquanto faculdade que permite a fixação das relações aprendidas, torna possível a comunicação entre falantes.

Ainda no diálogo com Adeodato, Agostinho faz outro questionamento:

- X,29.** Ag. Parece-te que sem sinal se possa demonstrar tudo o que podemos fazer logo que somos interrogados? Tens alguma exceção?
- Ad. Realmente eu, refletindo mais vezes sobre este gênero de coisas, não encontro outra coisa que se possa ensinar sem sinal, senão, o falar e, talvez, se alguém o perguntar, o que é ensinar. Porque percebo que aquele que pergunta, ainda que eu faça o que for para que ele aprenda, não fica sabendo da mesma coisa que deseja lhe seja mostrada, pois se alguém, quando estou parado ou fazendo outra coisa, me perguntar, como já foi dito, o que é caminhar e eu, começando imediatamente a caminhar, tente mostrar-lhe, sem sinal, o que é o que ele perguntou, como evitarei que ele pense que caminhar seja apenas o quanto terei caminhado? Se ele pensar assim, estará enganado, porque julgará que não caminha quem caminhar mais ou menos do que caminhei. E o que disse apenas dessa palavra aplica-se a todas aquelas coisas que concedi poder-se mostrar sem sinal, com exceção daquelas duas de que já falamos.
- 30.** Ag. Concordo com isso. Mas não te parece que uma coisa é falar e outra é ensinar?
- Ad. Certamente, pois se fossem a mesma coisa, alguém não ensinaria senão falando. Mas uma vez que ensinamos muitas coisas também com outros sinais além das palavras, quem duvidaria desta diferença?
- Ag. Como assim? Ensinar e significar em nada diferem ou diferem em algo?
- Ad. Creio que é a mesma coisa.
- Ag. Acaso não fala corretamente o que diz que significamos para ensinar?
- Ad. Muito corretamente.
- Ag. Além disso, se alguém disser que ensinamos para significar, não será facilmente refutado pela afirmação precedente?
- Ad. Certamente.
- Ag. Portanto, se significamos para ensinar e não ensinamos para significar, uma coisa é ensinar e outra é significar.
- Ad. É verdade; e não respondi corretamente ao dizer que são a mesma coisa.
- Ag. Agora, responde-me se aquele que faz conhecer o que é ensinar o faz através de sinais ou de outra maneira.
- Ad. Não vejo como ele possa fazer de outra maneira.
- Ag. Então, é falso o que disse há pouco: que se pode ensinar sem sinais a alguém que pergunte o que é o próprio ensinar, quando vemos que nem isto sequer se pode fazer sem o uso de sinais, já que concordaste que uma coisa é significar e outra ensinar. Pois se são duas coisas diferentes, como está claro, esta não se demonstra senão pela outra e certamente não se mostra por si mesma, como te parecia. Pelo que, ainda não encontramos nada que se possa mostrar por si mesmo, com exceção da linguagem que, além de significar outras coisas, se significa também a si mesma; e como ela própria é sinal, certamente nada há que pareça poder-se ensinar sem sinais.
- Ad. Nada tenho por que não concordar (*De mag.*, X, 29-30).

Acerca da pergunta que Agostinho faz a Adeodato – “Parece-te que sem sinal se possa demonstrar tudo o que podemos fazer logo que somos interrogados?”, amos chegamos a seguinte conclusão – “Pelo que, ainda não encontramos nada que se possa mostrar por si mesmo, com exceção da linguagem que, além de significar outras coisas, se significa também a si mesma; e como ela própria é sinal, certamente nada há que pareça poder-se ensinar sem sinais”. Assim, na reflexão filosófica da linguagem, por meio da razão, houve a necessidade da sistematização

da língua, daí a formação dos signos/letras e, a partir dessa formação, a gramática. Todavia, a gramática apresentava uma lacuna, pois apesar de comunicar significados, de realizar a referencialidade – ligação direta entre as coisas e seus nomes, não se preocupava com a veracidade comunicativa, ou seja, se era verdadeira ou falsa. Devido à essa lacuna, surgiu a dialética – um método de diálogo cujo foco é a contraposição de ideias/significados que levam a outras ideias, isto é, um jogo de ideias/concepções/palavras a fim de compreender a realidade, evidenciando uma lógica unida a uma ontologia, assim, preocupando-se com o teor de veracidade do discurso, uma vez que não só se articula de forma a emitir ou reproduzir um discurso, mas a questioná-lo, desafiá-lo e rebatê-lo. Conforme Platão, a discussão provoca o crescimento das coisas, e é nessa capacidade de engrandecimento da dialética que Agostinho se apoia, pois, para o hiponense, ela possibilita pelo pensamento discursivo, ou seja, a verdade, que está na episteme – “Ag. Então, é falso o que disse há pouco: que se pode ensinar sem sinais a alguém que pergunte o que é o próprio ensinar, quando vemos que nem isto sequer se pode fazer sem o uso de sinais, já que concordaste que uma coisa é significar e outra ensinar”.

Em sua obra *Semiótica*, Charles Sanders Peirce, que atuou como filósofo, pedagogo, cientista, linguista e matemático americano, além de ser um dos fundadores do pragmatismo com William James e John Dewey, define o, assim, o signo:

Um signo, ou *representamen*, é aquilo que, sob certo aspecto ou modo, representa algo para alguém. Dirige-se a alguém, isto é, cria, na mente dessa pessoa, um signo equivalente, ou talvez um signo mais desenvolvido. Ao signo assim criado denomino *interpretante* do primeiro signo. O signo representa alguma coisa, seu *objeto*. Representa esse objeto não em todos os seus aspectos, mas com referência a um tipo de ideia que eu, por vezes, denominei *fundamento* do *representamen*. “Idemia” deve aqui ser entendida num certo sentido platônico, muito comum no falar cotidiano; refiro-me àquele sentido em que dizemos que um homem pegou a ideia de um outro homem; em que, quando um homem lembra o que estava pensando anteriormente, lembra a mesma ideia, e em que, quando um homem continua a pensar alguma coisa, digamos por um décimo de segundo, na medida em que o pensamento continua conforme consigo mesmo durante esse tempo, isto é, a ter um conteúdo *similar*, é a mesma ideia e não, em cada instante desse intervalo, uma nova ideia (PEIRCE, 2017, p. 46, § 228).

Segundo Peirce – “O signo representa alguma coisa, seu *objeto*. Representa esse objeto não em todos os seus aspectos, mas com referência a um tipo de ideia”, essa ideia seria uma informação por meio da relação entre o signo e o seu objeto. Na semiótica peirceana, essa informação dá forma ao signo com a finalidade de torná-lo o máximo possível semelhante àquilo que ele representa, considerado objeto dinâmico, uma vez que, para Peirce, o propósito

principal de um processo interpretativo centraliza-se na diminuição da distância que separa um *signo do seu objeto*.

A simbolização e o sistema linguístico – Uma importante capacidade cognitiva geral é a **simbolização**, pela qual a presença de uma forma evoca no falante um significado e vice-versa. Ela está na origem da Tese Simbólica, o princípio que atribui à linguagem sua natureza semiótica (LANGACKER, 1991), distinta da noção saussuriana de signo principalmente pela dinamicidade do significado e pela atividade cognitiva do sujeito. Outra consequência da capacidade simbólica é se considerar que todo fenômeno linguístico – incluindo a gramática – possui motivação semântica. Isso é possível porque a língua se organiza sobre o significado conceitual. De acordo com esse modelo, o falante, em sua constituição física e social, participa da formação de conceitos, por meio da abstração de padrões recorrentes (Modelo *bottom-up* de língua) e da construção do significado emergente (OLIVEIRA, 2009, p. 23-24).

Segundo Oliveira, “a língua se organiza sobre o significado conceitual”, isso mostra que caso se focalize um signo num determinado instante, pode-se observar que existe um conjunto de coisas às quais esse signo pode ser aplicado naquele momento e “De acordo com esse modelo, o falante, em sua constituição física e social, participa da formação de conceitos, por meio da abstração de padrões recorrentes”, assim, as características tais como predicados ou formas podem ser efetivamente associadas a este signo naquele exato instante em que é a linguagem é estruturada.

Ainda conforme Charles Peirce (2017, p. 46, § 229):

Em virtude de estar o representâmen ligado, assim, a três coisas, o fundamento, o objeto e o interpretante, a ciência da semiótica tem três ramos. O primeiro é chamado por Duns Scotus de *grammatica speculativa*. Podemos denominá-lo *gramática pura*. Sua tarefa é determinar o que deve ser verdadeiro quanto ao representâmen utilizado por toda inteligência científica a fim de que possam incorporar um *significado* qualquer. O segundo ramo é o da lógica propriamente dita. É a ciência do que é quase necessariamente verdadeiro em relação aos representamens de toda inteligência científica a fim de que possam aplicar-se a qualquer *objeto*, isto é, a fim de que possam ser verdadeiros. Em outras palavras, a lógica propriamente dita é a ciência formal das condições de verdade das representações. O terceiro ramo, imitando a maneira de Kant de preservar velhas associações de palavras ao procurar nomenclatura para novas concepções, denomino *retórica pura*. Seu objetivo é o de determinar as leis pelas quais, em toda inteligência científica, um signo dá origem a outro signo e, especialmente, um pensamento acarreta outro.

Conforme Chales Peirce (2017, p. 41, § 223) “A primeira regra de bom gosto ao escrever é usar palavras cujos significados não serão mal interpretados; e se um leitor não conhece o significado das palavras, é infinitamente melhor que ele saiba que não os conhece”, dessa

forma, para Peirce, o fenômeno do significado seria tudo aquilo que aparece à mente, trate-se de algo real ou imaginário, de origem interna ou externa. Por esse motivo, pode-se afirmar que esse fenômeno consiste em signos agindo ou sendo signos, uma vez que um fenômeno pode ser, assim, qualquer coisa que pode ser interpretada.

Acerca das estruturas mentais, Oliveira dirá:

As estruturas mentais oriundas da experiência sensório-motora constituem um tipo especial a que se denomina **esquemas imagéticos**. Eles derivam de experiências frequentes no cotidiano e são essenciais na explicação do significado de expressões linguísticas que se referem a circunstâncias espaciais tanto estáticas quanto dinâmicas. Uma definição proposta por Johnson (1987, p. 29) diz que um conceito ou esquema possui um nível básico de especificidade e não se refere a nenhuma instância de uso em particular e, tampouco, apenas à capacidade linguística. Um esquema é um “padrão, forma ou regularidade recorrente em/de nossas atividades contínuas de ordenação [ações, percepções e concepções]” (OLIVEIRA, 2009, p. 26).

Dessa forma, os esquemas imagéticos possuem uma estrutura e uma lógica de funcionamento compostos por elementos geométricos e topológicos que identificam uma série de objetos e relações, uma vez que desses esquemas imagéticos decorrem padrões percebidos em situações como estar em de uma sala, observar um objeto no interior de outro e assim por diante. O conceito de informação de um signo está intimamente relacionado à interpretabilidade desse signo de forma completamente independente do horizonte de conhecimento de qualquer intérprete. O primeiro passo nesse sentido é notar que tanto a interpretabilidade peculiar de um signo, na teoria geral dos signos de Peirce, denomina-se interpretante imediato, como a forma segundo a qual o objeto é, pelo signo, representado, objeto imediato, dependem de informações internalizadas ao longo do tempo no próprio signo.

Portanto, sobre a teoria linguística do signo, Agostinho e Adeodato chegam a concluir que:

Ag. Fica, portanto, estabelecido que nada se ensina sem sinais e que o próprio conhecimento nos é mais precioso que os sinais pelos quais conhecemos, embora nem tudo o que se significa possa ser melhor que seus sinais.

Ad. Assim parece.

Ag. Lembra de quantas circunlocuções usamos para chegar a tão pouca coisa? Pois desde que começamos a trocar palavras entre nós, o que fizemos durante tanto tempo, foi feito todo esse esforço para conseguir estas três coisas: se não há nada que se possa ensinar sem sinais; se há certos sinais que devam ser preferidos às coisas que eles significam; se o conhecimento das coisas é melhor que os sinais. Mas há uma quarta coisa que eu gostaria de saber de ti brevemente, isto é, se achas que estas coisas foram conseguidas com tal fundamento que já não possas duvidar delas.

- Ad.* Realmente, eu gostaria que, depois de tantos rodeios e circunlocações, tivéssemos chegado a coisas certas; mas não sei como esta sua proposição agita-me e me afasta do assentimento. Pois parece-me que não me perguntarias isso se não tivesses algo a contradizer. A própria complexidade das coisas não me permite enxergar o todo e responder com segurança, receando que algo esteja oculto em tantos véus que a agudeza de minha mente não consiga elucidar.
- Ag.* Sem constrangimento aceito a tua dúvida, pois isto significa espírito não temerário, o que é a maior garantia da tranquilidade. Porque é muito difícil não se perturbar quando as convicções que mantínhamos com facilidade são derrubadas por argumentos contrários e como que arrancadas de nossas mãos. Pelo que, assim como é prudente ceder diante de argumentos bem considerados e examinados, assim também é perigoso ter como conhecidas coisas desconhecidas. Pois, visto que muitas vezes cai por terra o que presumíamos fora estabelecido e permaneceria com toda firmeza, existe o receio de que caíamos em grande aversão e temor da razão que já nos pareça que não se deva dar fé sequer à verdade mais evidente (*De mag.*, X, 31).

Assim, “Fica, portanto, estabelecido que nada se ensina sem sinais e que o próprio conhecimento nos é mais precioso que os sinais pelos quais conhecemos”, e, segundo Agostinho, essa conclusão foi resultado da própria dialética com Adeodato – “Lembras de quantas circunlocações usamos para chegar a tão pouca coisa? Pois desde que começamos a trocar palavras entre nós, o que fizemos durante tanto tempo, foi feito todo esse esforço para conseguir estas três coisas: se não há nada que se possa ensinar sem sinais; se há certos sinais que devam ser preferidos às coisas que eles significam; se o conhecimento das coisas é melhor que os sinais”. Logo, a dialética, para Agostinho, seria uma arte e, por isso, um saber, por isso, uma ciência, pois a linguagem dialética não só ensina, através do seu discurso, mas ensina a aprender e a ensinar, já que está embasada na troca, na discussão de seu próprio discurso por meio de um jogo de significados.

Ainda do platonismo, Agostinho argumenta que uma das funções da linguagem humana é rememorar conhecimentos inatos – a linguagem do verbo interior. A linguagem, portanto, para o filósofo de Tagaste, tem três funções principais – a de expressar pensamentos por meio da gramática, a de discutir e ascender o discurso por meio da dialética, e a de convencer pela retórica; todas elas voltando-se para *o aprender e o ensinar*. Agostinho mencionará que é na interioridade, pelo “grande palácio da memória”, onde encontram-se os tesouros de inúmeras *imagens* e lembranças trazidas *pelos sentidos*. Esse relacionamento que Santo Agostinho percorre, entre interioridade e memória, põe-se na situação de um explorador de um lugar limitado e, devido aos “esconderijos secretos”, ilimitado. Essas limitações, suas qualidades e defeitos estão diante dele, entretanto, reconhece que não é capaz de compreender-se plenamente. No livro X, 8, 14, Agostinho descreve a importância desse “palácio da memória”:

Realizo interiormente todas essas ações, no grande palácio da memória. Encontram-se aí, à minha disposição, céu, terra e mar, com aquilo tudo que neles colher com os sentidos, excetuando-se apenas o que esqueci. É aí que me encontro a mim mesmo, e recordo as ações que realizei, quando, onde e sob que sentimentos as pratiquei. Aí estão também todos os conhecimentos que recordo, seja por experiência própria ou pelo testemunho alheio. Dessa riqueza de ideias me vem a possibilidade de confrontar muitas outras realidades, quer experimentadas pessoalmente, quer aceitas pelo testemunho dos outros; posso ligá-las aos acontecimentos do passado, deles inferindo ações, fatos e esperanças para o futuro, e, sempre pensando em todas como estando presentes, “farei isto ou aquilo”, digo de mim para mim no imenso interior de minha alma repleto de tantas imagens. “E acontecerá isto ou aquilo”. “Oh, se acontecesse isso ou aquilo! Deus nos livre disso ou daquilo!” Assim falo comigo mesmo e, enquanto falo, eis que se tornam presentes, retiradas do tesouro da memória, imagens de tudo o que nomeei; se me faltassem, de nenhuma eu poderia falar (*Conf.*, X, 8, 14).

Segundo Peres e Massimi (2012, p. 70), no artigo sobre *A espacialidade da memória nas Confissões de Agostinho*:

A metáfora da espacialidade da memória acompanha praticamente toda obra de Agostinho, porém é no livro X das *Confissões* que ela vem desenvolvida até suas últimas consequências. De modo geral, três questões norteiam as investigações da memória no livro X das *Confissões*.

- 1) O que há neste espaço, ou seja, na memória?
- 2) Como os conteúdos da memória entraram nela?
- 3) Como Deus está presente na memória?

As três questões estão articuladas, pois se o homem é capaz de pensar em Deus, é porque Deus está *de alguma maneira* na memória.

Sendo assim, por meio desta teoria linguística sobre a memória, Agostinho entende que se pode chegar ao aspecto do juízo verdadeiro remetendo-se ao exemplo das palavras, pois o significado dos objetos contidos em nossa mente está sendo apresentado pela nossa fala, uma vez que foram armazenadas pela fase inicial da linguagem. Por isso que ao ouvir-se alguma palavra, a memória remete-se ao objeto, que nos possa ser cognitivo, construindo uma relação com as informações ali presentes.

Portanto, da relação da teoria linguístico-pragmática entre Agostinho e Wittgenstein, pode-se entender que:

No curso da crítica à concepção agostiniana da linguagem, já no início das *Investigações*, Wittgenstein afirma que o modelo de linguagem pensado naquela concepção “caberia bem numa representação primitiva da maneira pela qual a linguagem funciona” (IF, § 2), usando como exemplo o jogo de linguagem entre o construtor e seu ajudante. O que Wittgenstein ressalta é que este jogo de linguagem pode ser suficiente para a finalidade pretendida. Tal jogo de linguagem pode ser considerado um sistema de comunicação *útil e correto em si mesmo*, o problema é que não pode ser considerado suficiente para a compreensão do todo da linguagem. Em outras palavras, este é *um* jogo de linguagem que tem uma finalidade e objetivos específicos, mas que não

pode ser confundido com a totalidade da linguagem. A linguagem envolve diferentes situações, nas quais as finalidades e os objetivos dos envolvidos podem ser totalmente distintos e por isso o jogo de linguagem em que estão inseridos será constituído de maneira completamente diferente.

Com o conceito “jogo de linguagem” Wittgenstein salienta que as palavras não funcionam sempre da mesma maneira, apesar da aparência de uniformidade. As palavras não servem apenas para nomear as coisas para que com elas se possa descrever o mundo; não, as palavras podem ocupar diferentes papéis, considerando-se a situação e o momento de uso efetivos. Só se pode compreender corretamente o que determinada palavra significa quando se atenta para o jogo de linguagem na qual é empregada; quando não se toma este dado em consideração ficamos como que entorpecidos, cegos para o modo como realmente a linguagem funciona (DONAT, 2008, p. 36-37).

Existem sujeitos que participam dos mesmos jogos de linguagem, outros não. Nessa perspectiva, não deveríamos perguntar pelo significado das palavras, mas por seu uso em um contexto social. Essa observação como forma de percepção da linguagem tem efeitos sobre as relações sociais, definindo, entre outras coisas, o compartilhamento de significados que define o conceito de cultura; isso viria a ser proposto pelo campo dos estudos culturais.

4.3 CONSIDERAÇÕES À CRÍTICA DE WITTGENSTEIN À TEORIA DA LINGUAGEM EM AGOSTINHO

Como mencionado, Wittgenstein, nas *Investigações*, faz alusão a Agostinho a fim de criticar não o hiponense, mas além do seu próprio sistema linguístico desenvolvido no *Tractatus*, critica, de uma forma singular, o sistema filosófico-linguístico abrangente desde a filosofia antiga. Na teoria da linguagem agostiniana, em especial *De magistro*, Agostinho, juntamente com Adeodato, tenta identificar quais as condições necessárias à existência de linguagem, assim como as relações desta com o pensamento e com o mundo. Norteiam os argumentos a partir de conceitos como o de sinal, ostensão, memória e referência. Nesse último conceito, explicitam os motivos da utilidade ou inutilidade das palavras acerca da significação. Assim, nessa seção, objetiva-se realizar algumas considerações acerca da teoria linguística de Agostinho e Wittgenstein. Sendo assim,

Podemos resumir a crítica wittgensteiniana à essa tradição filosófica na seguinte tese: ‘Os filósofos são levados à confusão por estarem antecedentemente dispostos a ver vários usos da linguagem de modos a eles inapropriados pois possuem uma tendência para ver a linguagem a partir de uma perspectiva equivocada ou desorientada’ (FOGELIN, 1997, p. 34).

E ainda:

Compreendemos essa desorientação ou equívoco da seguinte forma: Há na tradição filosófica um recorrente entrelaçamento entre ontologia, epistemologia e filosofia da linguagem, ou se preferir, entre mundo, pensamento e linguagem. A ‘visão de mundo’ que foi constituída pela tradição filosófica foi extraída desse entrelaçamento, que também é a principal característica do *Tractatus*. A sua crítica é literalmente direcionada a esses fundamentos; portanto, esse entrelaçamento é o alvo da sua crítica, na medida em que representa um ideal e não a realidade da linguagem. Encontramos a seguinte afirmação nas Investigações ‘O ideal está instalado definitivamente em nossos pensamentos [...] De onde vem isso? A ideia está colocada, por assim dizer, como óculos sobre o nosso nariz, e o que vemos, vemo-lo através deles. Não nos ocorre tirá-los’ (WITTGENSTEIN, *IF* §103) (2019, p. 56).

Sendo assim, isso significa que Wittgenstein não anula a teoria filosófica da linguagem agostiniana e, sim, critica a “tradição filosófica”, uma vez que esta afirma que o significado dos termos, palavras ou conjunto dos signos, corresponde ao objeto material, ou seja, uma relação direta entre *objeto + palavra = lógica + significado*.

Ainda segundo Anderson Ferreira (2019, p. 56),

O referencialismo, ou a teoria referencial do significado, é resumido por Wittgenstein da seguinte fórmula: ‘[...] as palavras da linguagem denominam objetos – as sentenças são os liames de tais denominações’ (WITTGENSTEIN, *IF*, §1). Na tradição filosófica predomina a tese de que uma palavra só tem significado se ela corresponde um objeto físico ou material; lógico ou racional; psicológico ou mental. Na forma de sua teoria da figuração, essa tese é levada às últimas consequências no *Tractatus*. Ao citar uma passagem das *Confissões* de Santo Agostinho, ele chega à conclusão que o Filósofo hiponense não fala de uma diferença entre espécies de palavras. Agostinho pensa apenas em nomes de pessoas e coisas, e nos outros tipos de palavras como algo que se terminará por encontrar. É essa teoria referencial do significado que recebe a crítica de Wittgenstein.

Na fase considerada *pragmática*, Wittgenstein será defende o conceito de seguir regras com o objetivo de esclarecer os conceitos de significação em sua relação com os conceitos de explicação e compreensão linguísticas. Dessa forma, o significado linguístico depende de regras que condicionam e determinam o uso das palavras em jogos de linguagem específicos, uma vez que a compreensão e a explicação do significado estão relacionadas com a capacidade de seguir corretamente as regras do uso das expressões nos jogos de linguagem. Dessa forma, Wittgenstein entende que a significação e a compreensão linguísticas vão além de processos mentais, como a capacidade de associar um objeto ou imagem mental à expressão em questão.

Em sua obra *O livro azul*, Wittgenstein faz a seguinte comparação:

Suponhamos que eu ensino a alguém o uso da palavra “amarelo”, apontando repetidamente para uma mancha amarela e pronunciando a palavra. Numa

outra ocasião faço-o aplicar o que aprendeu dando-lhe a seguinte ordem: “escolhe de dentro deste saco uma bola amarela”. O que se passou quando ele obedeceu à minha ordem? Direi que “possivelmente passou-se apenas isto: ele ouviu as minhas palavras e tirou uma bola amarela do saco”. Podem imediatamente sentir-se inclinados a pensar que isto não pode ter sido tudo o que se passou; e o *tipo* de coisa que sugeririam é a de que ele imaginou algo amarelo quando *compreendeu* a ordem, tendo em seguida escolhido a bola de acordo com a sua imagem. Para perceber que isto não é *necessário* lembrem-se de que eu lhe podia ter dado a ordem “Imagina uma mancha amarela”. Sentir-se-iam ainda inclinados a supor que ele imagina em primeiro lugar uma mancha amarela, apenas *compreendendo* a minha ordem, e que em seguida imagina uma mancha amarela que se assemelhe à primeira? (Não quero dizer que isto não seja possível, o facto de o apresentar desta maneira apenas vos mostra, de imediato, que não é necessário que isto aconteça. Isto, a propósito, ilustra o método da filosofia.) (LA, p. 37)

Assim, Wittgenstein pretende demonstrar a insuficiência de uma visão cientificista e objetificante da ação humana, que tenta explicar a totalidade da ação humana determinando suas causas imediatas. Esse seria um exemplo possível à visão agostiniana de linguagem que Wittgenstein critica e, nessa crítica, mostra que o conceito de seguir regras é fundamental para a correta compreensão da concepção de significado como uso da linguagem, demonstrando que o uso das palavras, sendo diverso e regido por regras específicas de cada jogo de linguagem, não pode ser reduzido a uma única função. Essa concepção de significado como uso da linguagem revela os diferentes aspectos que a linguagem, de acordo com os usos que dela são feitos. Dessa forma, a ação humana também revela aspectos que não podem ser abarcados por uma linguagem unitária, que reduz os aspectos da ação a seus aspectos biológicos e fisiológicos, próprios de uma investigação científica. Assim, exemplifica Wittgenstein: “O limite da linguagem mostra-se na impossibilidade de descrever o facto que corresponde a uma frase (a sua tradução) sem repetir simplesmente a frase. (Isto tem que ver com a solução kantiana do problema da filosofia.)” (CV, p. 28).

Além disso, com esses esclarecimentos, Wittgenstein demonstra como se dá a conexão entre as regras que determinam a significação e sua aplicação correta, resolvendo os equívocos relativos aos conceitos de compreensão e explicação linguísticas da concepção mentalista. Portanto, de acordo com José Luís Ferraro (2021, p. 02):

Apre(e)nder os jogos de linguagem é uma outra questão importante a ser debatida. Palavras são fáceis de serem ensinadas; mas como uma criança aprende a dominar os jogos de linguagem? Wittgenstein acredita que a criança não desenvolve esse domínio pela explicação, mas sim pelo adestramento, pelo treinamento; o único jeito para essa aprendizagem seria constituído pela prática. Como explicar, por exemplo, o significado de “regular”, “uniforme” ou “igual” sem desenvolver uma noção prática desses conceitos? Assim, o

adestramento, o treinamento pode se valer tanto de práticas verbais quanto não verbais.

Uma criança pode compreender palavras ou frases que nunca ouviu quando inseridas em um contexto, acompanhadas de algum gesto ou imagem. Wittgenstein afirma que a maior parte de nossa experiência como falantes e ouvintes se dá por meio de novas palavras e frases, o que denota a faculdade e o potencial criativo da linguagem. A partir da experiência do real, do contato com novas/outras situações contextuais, a criança usa sua intuição de diferentes maneiras, empregando assim diferentes palavras na resolução de sua comunicação. O jogo da linguagem, assim, só é dominado quando jogado, lembrando que uma pessoa pode aprender, por exemplo, as regras de um esporte qualquer simplesmente acompanhando uma série de partidas, observando os gestos de jogadores, árbitros e como reagem os demais envolvidos.

A partir disso, percebe-se que as formas de vida se constituem como a totalidade de práticas em uma comunidade linguística, e exatamente por isso é que essas maneiras distintas de representação correspondem aos jogos de linguagem. Tais jogos podem ser representados como o estudo das formas de (aquisição da) linguagem. Em muitos casos de suas formas primitivas, é como as crianças que aprendem a ir usando as palavras e começam a adicioná-las a seu vocabulário, observando adultos falando e as situações em que empregam certas palavras.

Wittgenstein permite refletir sobre o uso da linguagem em múltiplos contextos educacionais. Nesse sentido, a discussão torna-se pertinente a uma reflexão por parte dos docentes que, ao ensinar, operam fundamentalmente com a dimensão linguística, independente de área ou disciplina das quais são provenientes ou se inserem. Assim, considerando o que foi exposto até o momento, os jogos de linguagem em Wittgenstein constituem um conceito relevante nos processos analíticos de uma linguagem viva em situações contextuais que nos conduzem a considerar seu sentido prático em que está mobilizada; encontra-se em movimento pela atividade própria da linguagem.

Acerca da filosofia linguística agostiniana, o sinal ou signo linguístico interliga a estrutura sintática à semântica. Nesse contexto, para Agostinho, o sinal é tudo aquilo que significa alguma coisa, incluindo, portanto, a classe das palavras de maneira sintática. Já nas relações semânticas, esse mesmo sinal relaciona-se com a coisa e com o significado. Dessa forma, Agostinho entende que o sinal se relaciona ao som da palavra; este, relaciona-se ao objeto perceptível e material; e o significado, ao entendimento conceitual do significante, ou seja, o significado tem como função estabelecer uma ligação entre o sinal e o significante.

Nas *Confissões*, Agostinho percorre além da realidade referencial da linguagem:

Se levarmos em conta o movimento natural do pensamento agostiniano, então não é preciso exigir que ele siga um plano previamente construído, rígido, mas uma flexível, que se construa pouco a pouco conforme o andamento da obra, conforme o progresso vivo do pensamento e vinda do íntimo da vida interior. Nesse plano pode haver mesmo interferência de circunstâncias externas, porque a obra não foi escrita de uma só vez e publicada logo depois. Os primeiros livros foram publicados antes do término da obra, e as reações dos leitores tiveram influência sobre a redação dos livros seguintes. Esse fato não impede que a obra desfrute de uma real unidade, devida ao poder assimilador

e ordenador do gênio de Agostinho, com sua paixão convergindo para a Unidade (PINCKAERS, 2013, p. 44).

Para a construção dessa “real unidade”, Agostinho faz uso das faculdades da memória, pois argumenta que há uma inquietação no homem, inquietação essa posta pelo seu próprio criador, Deus, que o leva a confessar seus deméritos. Para que isso aconteça, é necessário invocá-lo, logo surge um problema: é necessário primeiramente conhecer ou invocar a Deus? Há uma necessidade de conhecimento prévio, mesmo que incerto a respeito de Deus, pois como saber quem estou invocando? Assim, pergunta Agostinho:

Que amo então, quando amo o meu Deus? Quem é aquele que está acima de minha alma? Pela minha própria alma subirei até ele, ultrapassarei a força que me prende ao corpo e vivifica meu organismo. Mas não é por meio desta força que chegarei ao meu Deus. Se assim fosse, também o alcançariam “o cavalo e a mula que não têm inteligência”, e cujos corpos vivem graças àquela mesma força. Mas existe outra força, que não só vivifica, mas também sensibiliza o corpo que o Senhor me deu, ordenando aos olhos, não que ouçam, mas vejam; e aos ouvidos, não que vejam, mas ouçam; e assim determinou a cada um dos outros sentidos a respectiva posição e atividade. É por meio deles que exerço as diversas funções, sem deixar de ser um único espírito. Ultrapassarei ainda outra força que igualmente o cavalo e a mula possuem, porque também possuem a sensibilidade corporal (*Conf.*, X, 7, 11).

Segundo Agostinho, o conhecimento de Deus vai além dos sentidos corpóreos – “Que amo então, quando amo o meu Deus? Quem é aquele que está acima de minha alma? Pela minha própria alma subirei até ele, ultrapassarei a força que me prende ao corpo e vivifica meu organismo”. Como Agostinho poderia invocar o ser de Deus, uma vez que Ele não é material? Veja-se a continuidade de sua argumentação:

Ouçõ dizer que para cada coisa existem três tipos de problemas: a existência, a natureza e os atributos. Ao ouvir isso, retenho a imagem dos sons que compõem essas palavras, e sei que tais sons atravessaram o ar ressoando e agora não mais existem. Todavia, as coisas que esses sons significam não as percebi por nenhum sentido corporal, nem em lugar algum as vi a não ser no meu espírito. Depositei na memória não suas imagens, mas as próprias substâncias. Poderão elas ser capazes de dizer por onde passaram para entrar dentro de mim? Certamente não. Percorro todas as entradas da minha carne e não encontro uma por onde tenham podido passar. Dizem os olhos: ‘Se são coloridas, fomos nós que as transmitimos’. Os ouvidos replicam: ‘Se emitiram sons, foram por nós comunicadas’. As narinas afirmam: “Se têm cheiro, foi por nós que passaram”. E o sentido do gosto: ‘Se não há sabor, nada me perguntem’. Diz o tato: ‘Se não é um ser corpóreo, não o pude tocar, e se não o toquei, não o pude indicar’. E então, de onde e por onde entraram na minha memória? Ignoro-o, porque, quando as aprendi, não foi por testemunho de outros, mas reconhecias existentes em mim, admitindo-as como verdadeiras, e entreguei-as ao meu espírito, como quem as deposita, para depois retirá-las quando quisesse. Estavam aí, portanto, mesmo antes de as aprender, mas não estavam na minha memória. Onde estavam então? Foi assim que eu as reconheci? Ao ouvir falar delas, eu disse: “É isso mesmo, é

verdade"! Não estariam já na memória, mas tão escondidas e retiradas, como que nos mais profundos recessos, de tal modo que eu não poderia talvez pensar nelas, se alguém não me advertisse para arrancá-las? (*Conf.*, X, 10, 17 – destaque nosso).

Algo inquieta Agostinho: “Ouço dizer que para cada coisa existem três tipos de problemas: a existência, a natureza e os atributos. Ao ouvir isso, retenho a imagem dos sons que compõem essas palavras, e sei que tais sons atravessaram o ar ressoando e agora não mais existem. Todavia, as coisas que esses sons significam não as percebi por nenhum sentido corporal, nem em lugar algum as vi a não ser no meu espírito”.

Aos sons, que Agostinho refere-se, são atribuídos sentidos não relacionados à matéria. Como explicar isso?

A memória contém ainda todas as relações e inumeráveis regras da aritmética e da geometria, que não foram impressas por nenhum sentido do corpo, uma vez que elas não têm cor, nem som, nem cheiro, nem gosto, nem podem ser tocadas. Ouço, de fato, os sons das palavras enunciadas, quando delas se fala, mas as palavras não são o mesmo que as coisas: as primeiras têm som diferente conforme sejam gregas ou latinas, enquanto as coisas não pertencem nem ao grego, nem ao latim, nem a outra língua. Vi linhas traçadas por artesão, delgadas como teias de aranha. Todavia, são diferentes das representações vistas com os olhos da carne; as linhas geométricas, cada um as conhece representando-as interiormente, sem pensar em nenhum objeto material. Cheguei também, através de todos os sentidos do corpo, ao conhecimento dos números. No entanto, os números com que calculamos são outra coisa. Nem ao menos são a imagem dos primeiros; são, porém, mais reais, porque têm a existência em si. Ria-se de mim quem não consegue compreender o que digo, e eu terei compaixão do seu riso (*Conf.*, X, 12, 19).

Como explicar esse argumento de Agostinho? – “A memória contém ainda todas as relações e inumeráveis regras da aritmética e da geometria, que não foram impressas por nenhum sentido do corpo, uma vez que elas não têm cor, nem som, nem cheiro, nem gosto, nem podem ser tocadas”. Conforme a teoria psicológica de Piaget, a inteligência/linguagem é concebida quando o indivíduo, ainda criança é inserido em seu meio social, e ao deparar-se com os estímulos exteriores à natureza humana, ocorrerão operações no intelecto que resultarão na assimilação do objeto, acomodação de conhecimento e, por fim, o equilíbrio, ou seja, a adaptação do sujeito no ambiente/mundo:

Qualquer explicação psicológica acaba por apoiar-se, mais cedo ou mais tarde, na biologia ou na lógica (ou na sociologia, mas esta, por sua vez, depara-se com a mesma alternativa). Para alguns, os fenômenos mentais só se tornam inteligíveis mediante sua vinculação ao organismo. Essa maneira de pensar impõe-se, efetivamente, no estudo das funções elementares (percepção, motricidade etc.), **das quais depende a inteligência em seus primórdios;** mas é impossível ver como a neurologia poderá, algum dia, explicar o motivo pelo qual 2 e 2 fazem 4 ou as leis de dedução se impõem necessariamente ao

intelecto. Daí, a segunda tendência que consiste em considerar as relações lógicas e matemáticas como irredutíveis, além de associar a análise de tais relações à das funções intelectuais superiores. A única questão é a de saber se a lógica, ao escapar às tentativas de explicação por parte da psicologia experimental, tem legitimidade, em compensação, para fornecer qualquer explicação a respeito da experiência psicológica como tal. A lógica formal, ou logística, constitui simplesmente a axiomática dos estados de equilíbrio do pensamento, e a ciência real, corresponde a essa axiomática, nada é além da própria psicologia do pensamento. Distribuídas assim as tarefas, a psicologia da inteligência deve continuar levando em consideração, com toda a certeza, as descobertas logísticas. No entanto, estas nunca conseguirão ditar ao psicológico suas próprias soluções: elas limitar-se-ão a formular-lhe problemas (PIAGET, 2013, p. 29-30 – destaque nosso).

No primeiro momento da comunicação, a criança absorve (memória passiva) as imagens e os sons. E, posteriormente, realiza a associação entre as imagens e sons afim de compreender o significado (memória ativa). Assim, Piaget entende que as inteligências renovam-se e inovam-se a cada “adaptação mental/pragmatismo” que o organismo realiza ao deparar-se com o universo a sua volta. Isso desenvolverá as relações de intercâmbio e troca indispensáveis para a evolução e desenvolvimento humano, o que, por sua vez, as inteligências desencadearão a adaptação do indivíduo no ambiente social, a qual será desenvolvida a partir da relação do desequilíbrio do organismo humano ao aprender, ou seja, adaptar-se a algo novo. Portanto, o indivíduo dotado de uma carga biológica emocional desenvolve a inteligência no meio social através do vínculo de afetividade e da ação motora que construirá na relação com o ambiente em que está inserido.

Ainda conforme Piaget:

Se a inteligência é adaptação, convém que esta, antes de mais nada, seja definida. Ora, descartando as dificuldades da linguagem finalista, a adaptação deve ser caracterizada como um equilíbrio entre as ações do organismo sobre o meio e as ações inversas. É possível designar por “assimilação” – tomando esse termo no sentido mais amplo – a ação do organismo sobre os objetos que estão à sua volta, no pressuposto de que essa ação dependa das condutas anteriores incidindo sobre os mesmos objetos ou outros análogos. Com efeito, qualquer relação entre um ser vivo e seu meio apresenta este caráter específico: o primeiro, em vez de submeter-se passivamente ao segundo, vai modificá-lo impondo-lhe determinada estrutura própria. É assim que, fisiologicamente, o organismo absorve substâncias e vai transformá-las em função de sua estrutura; ora, psicologicamente, ocorre algo semelhante, exceto que as modificações neste caso já não são de ordem substancial, mas unicamente funcional, além de serem determinadas pela motricidade, pela percepção ou pelo jogo das ações reais ou virtuais (operações conceituais etc). **A assimilação mental é, portanto, a incorporação dos objetos aos esquemas de conduta – esquemas que nada são além do esboço das ações suscetíveis de serem repetidas ativamente.**

Reciprocamente, o meio age sobre o organismo: essa ação inversa pode ser designada, em conformidade com o uso dos biólogos, pelo termo “acomodação”, ficando claro que o ser vivo nunca se submete impassível à

reação dos corpos que estão à sua volta, mas que ela modifica simplesmente o ciclo assimilador ao acomodar o ser a esses corpos. Psicologicamente, encontra-se o mesmo processo, no sentido em que a pressão das coisas implica sempre, em vez de uma submissão passiva, uma simples modificação da ação incidindo sobre elas. Dito isto, pode-se então definir a adaptação como um equilíbrio entre a assimilação e a acomodação, o que equivale a dizer, portanto, um equilíbrio dos intercâmbios entre o sujeito e os objetos (PIAGET, 2013, p. 35-36 – destaque nosso).

Dessa forma, as inteligências vêm de uma carga genética que podem sofrer alterações com estímulos de acordo com o desenvolvimento humano. Segundo Piaget, esses estímulos começam na gestação a partir dos 6 meses. Assim, durante o aperfeiçoamento de algumas áreas de cognição, elas surgem de acordo com a faixa etária – a partir dos 2 anos de idade para as inteligências linguísticas, lógico-matemática, espacial, sonora e cinestésico corporal, e a partir dos doze anos para as inteligências pessoais.

Acerca do aprendizado da linguagem pela criança, Agostinho, com Evódio, explica que:

Ev. Não sei se já falamos de todas as questões que me preocupam, pode ser que não me recorde de algumas. O que lembro agora é isso: Quando nasce, a criança não sabe falar. Por que só adquire isso com o desenvolvimento posterior?

Ag. Isso é de fácil resposta. Cada um fala o idioma dos homens pertencentes à região onde nasceu, e no qual é ensinado.

Ev. Ninguém coloca tal coisa em dúvida.

Ag. Imagine agora uma pessoa nascida e criada numa região onde todos fossem mudos, e comunicassem seu pensamento por meio de gestos. Tal pessoa, ali nascida, e que nunca escutou alguém falar, não se comunicaria da mesma maneira, através de gestos? (*De quant. an.*, 18, 31).

Quando Evódio questiona: “Quando nasce, a criança não sabe falar. Por que só adquire isso com o desenvolvimento posterior?”, Agostinho dá a seguinte resposta: “Cada um fala o idioma dos homens pertencentes à região onde nasceu, e no qual é ensinado”. Segundo a teoria da linguagem em Agostinho, a partir da necessidade de comunicar-se, o ser humano, dotado da faculdade da razão, dá nomes às coisas, ou seja, entoa sons com significado a fim de comunicar-se. Para tanto, necessitou-se significar intencionalmente a expressão oral, dando nomes a esses sons.

O projeto linguístico agostiniano difere do wittgensteiniano em alguns aspectos tendo em vista a relação de Agostinho com a teologia, entretanto, isso não implica isenção da racionalidade na linguagem e, entre esses aspectos, tem-se a relação entre a *teoria da iluminação* com a *teoria dos sinais*, cuja finalidade é estabelecer as formas sob as quais o homem adquire o conhecimento. A teoria da iluminação agostiniana pretende, antes de tudo,

demonstrar de que forma a mente humana, mutável e falível pela *Queda*, poderia atingir a verdade eterna sob uma certeza infalível. Nesse sentido, essa pesquisa não pretende isentar-se desse aspecto da filosofia, uma vez que o hiponense, tanto na obra *De magistro* quanto *Confissões*, menciona que o homem limitado precisa do conhecimento do seu Criador – o Verbo de Deus, mas tenta abordar as duas principais fases da linguagem: referencialidade e pragmatismo, ou seja, procura analisar o fundamento da linguagem no processo de comunicação.

Conforme Servais Pinckaers (2013, p. 34), “É ao próprio Agostinho que devemos perguntar quais são o objetivo e a intenção que regem suas *Confissões*”.

Segundo James Wetzel acerca da importância do conceito de confissão em Agostinho:

Para Agostinho, o ideal de uma vida é uma vida confessada. Na maioria dos casos, confissão implica uma admissão da transgressão. Quando Agostinho pensa sobre confissão, tem o pecado em mente, mas onde a confissão de transgressão sujeita uma pessoa à censura ou à acusação, a confissão do pecado libera uma pessoa da punição autoinfligida. Quanto mais aprendemos a falar com Deus, esse sendo o significado raiz de confissão, menos seremos tentados a depreciar nossas vidas e coloca-las em pequenas caixas de falsa segurança. A vida filosófica, como Agostinho a concebe, é uma lição de vida sobre como rogar pela vida. ‘Somente aqueles que pensam em Deus como a própria vida [escreve (*doc. Chr.* 1.8.8)] são capazes de não pensar coisas absurdas e indignas de Deus’. E de si próprios (2011, p. 36).

De acordo com Servais Pinckaers (2013, p. 39):

A originalidade das *Confissões* está sobretudo na forma dialogal particular dada por santo Agostinho, que corresponde exatamente ao movimento do pensamento e do coração focado no autor e em Deus. A Antiguidade conhecia bem o gênero literário do diálogo, ilustrado por Platão na apresentação das conversas de Sócrates com seus discípulos. Também o encontramos nas diversas obras de Cícero, por exemplo na *De Senectute* ou diálogo com Lelius sobre a amizade. O diálogo servia perfeitamente ao processo de pesquisa filosófica proveniente de uma discussão dialética entre um mestre e seus discípulos, ou entre amigos, em que um deles se destaca por sua sabedoria e sua experiência.

Sendo assim, com as análises das obras *De Magistro* e *Confissões* realizadas até agora, podem ser explicitadas as seguintes *conclusões semânticas* que corroboram para a continuidade *referencialidade-pragmatismo*:

- a) o próprio gênero textual confissão vai além da referencialidade, pois objetiva a realização de uma oração confessional, portanto, configura-se gênero do discurso;
- b) os termos “se”, “de” e “nada” no *De Magistro* apontam o sentido pragmático;
- c) os sentidos de carne (*sarx*) e natureza (*natura*), herdados do Paulinismo, são utilizados por Agostinho, nas *confissões* e demais obras, carregam o

sentido de natureza humana, antes e após a queda, a qual é curada pelo processo interiorizante da Graça divina;

d) na *imago Dei*, Deus internalizou as faculdades intelectivas, ou gramática internalizada de habilidades com a comunicação realizando-se no convívio social;

e) no trecho das *confissões*, I, 8, 13, agostinho busca rememorar seu período de infância a fim de trazer à baila os seus pecados.

Evidencia-se, dessa forma, que a filosofia da linguagem agostiniana vai além de seu aspecto semântico-gramatical-lógico, pois constitui nossa subjetividade no processo epistemológico. Agostinho não se tangencia da descrição da realidade, tendo sua importância em maior ou menor grau para apontar-nos a realidade. Portanto, nas *Confissões*, conhecer o que está ao nosso redor e no interior é um procedimento intermediado pela linguagem.

Quando Agostinho e Adeodato questionam sobre as possibilidades de se ensinar, estão entrando, também, no âmbito pedagógico do conhecimento. Isso porque, ao investigar tais possibilidades, torna-se objeto de questionamento não só o ato de ensinar, como também o papel da linguagem. Assim, a partir desses pressupostos, tem-se uma relação estrita da palavra (sinal) consigo mesma e com o objeto a que se refere, uma vez que a palavra exerce uma função sintático-semântica. Sendo assim, o *nome* é uma palavra/signo, assim como *palavra* faz parte da classe dos nomes/substantivos, diferem nos seus significados linguísticos. Agostinho também definirá o sinal como aquilo que faz com que emerge na mente algo distinto a ele próprio, isso porque quando se ouve uma palavra, a faculdade da memória tenta encontrar o sentido do termo no conjunto emissor-mensagem-receptor-contexto da comunicação. Portanto, entender a palavra é conhecer o seu significado numa determinada função linguística.

Segundo Charles Peirce (2017, p. 162, § 181), acerca da denotação do objeto:

Em primeiro lugar, deve-se observar que na medida em que o Signo denota o Objeto, ele não exige nenhuma *inteligência* ou *Razão* particular da parte de seu Intérprete. Para ler-se um Signo, e distinguir um Signo do outro, o que se requer são percepções delicadas e familiaridade com aquilo que são os concomitantes usuais de tais aparências, e com aquilo que são as convenções do sistema de signos. Para conhecer o Objeto, o que se requer é experiência prévia desse Objeto Individual. O Objeto de todo Signo é um Individual, normalmente uma Coleção Individual de Individuais. Seu *Sujeito*, *i.e.*, as Partes do Signo que denotam os *Objetos Parciais*, são ou *instruções* para *descobrir os Objetos* ou são *Cirioides*, *i.e.*, signos de Objetos singulares... Tais são, por exemplo, todos os substantivos *abstratos*, que são nomes de caracteres singulares, os pronomes pessoais, os pronomes demonstrativo e relativo, etc. Por instruções para descobrir os Objetos, para as quais só consegui inventar a palavra “Seletivos”, refiro-me a instruções tais como “Qualquer” (*i.e.*, qualquer que queira), “Algum” (*i.e.*, um adequadamente escolhido), etc. Conhecer o Interpretante, que é aquilo que o próprio signo expressa, pode ser algo que requeira o mais alto poder de raciocínio.

Assim, conforme Peirce, o critério do ancoramento indexical³⁰ do *objeto do signo no mundo da experiência atual do ouvinte* é uma exigência que se aplica a fatos no tempo e no espaço. Signos vagos e meramente icônicos falham em ser informativos – “Para ler-se um Signo, e distinguir um Signo do outro, o que se requer são percepções delicadas e familiaridade com aquilo que são os concomitantes usuais de tais aparências, e com aquilo que são as convenções do sistema de signos”; isso significa que nenhuma representação icônica, por si só, pode representar fatos e realidade, pois tanto o mundo real quanto o ficcional não podem ser distinguidos por qualquer descrição.

Sobre as funções da inteligência, Jean Piaget (2017, p. 24-25) explicará:

As funções essenciais da inteligência consistem em compreender e inventar, em outras palavras, construir estruturas estruturando o real. E, de fato, é cada vez mais patente que estas duas funções são indissolúveis e que, para compreender um fenômeno ou um acontecimento, é preciso reconstruir as transformações de que elas são resultantes, e ainda que, para reconstruí-las, faz-se mister primeiramente elaborar uma estrutura de transformação, o que supõe uma parte de invenção ou de reinvenção. Pois, se os antigos teóricos da inteligência (empirismo associacionista etc.) punham em evidência a compreensão (assimilando-a a uma redução do complexo ao simples sobre um modelo atomístico onde a sensação, a imagem e a associação desempenham os papéis essenciais) e consideravam a invenção uma simples descoberta de realidades já existentes, as mais recentes teorias, cada vez mais controladas pelos fatos, subordinam, inversamente, a compreensão à invenção, considerando a última a expressão de um organismo contínuo de estruturas de conjunto.

Dessa forma, segundo Piaget, “As funções essenciais da inteligência consistem em compreender e inventar, em outras palavras, construir estruturas estruturando o real”, pois, uma vez que o homem aprende a comunicar-se desde o nascimento, seria impossível realizar fazer um estudo da aquisição da linguagem sem considerar o desenvolvimento da inteligência. No período pré-operacional, caracterizado na primeira infância dos 2 aos 7 anos, a criança constrói imagens para formar classes séries intuitivas, onde essas classes operatórias não são concluídas neste período, pois a acomodação está separada da assimilação. Assim, ao comunicar-se, a criança não reflete o significado real do objeto, ou seja, não há uma relação entre significante e significado, pois ela forma *pré-conceitos* que contêm classes inacabadas, séries intuitivas, contagem automática e outros tipos de construções mentais que caracterizam o pensamento

³⁰ O conceito de indexicalidade é desenvolvido junto ao contexto, isto é, assume-se que os signos linguísticos só podem ser interpretados na sua própria realização, pois estão sempre ancorados ao local onde ocorrem, e, dessa maneira, toda a linguagem passa a ser compreendida como inerentemente indexical, visto que, em semiótica, o fenômeno de um signo aponta para algum objeto no contexto em que ocorre, ou seja, um signo que significa indexicamente é chamado de índice ou, na filosofia, um indexical.

egocêntrico³¹. Portanto, para Piaget, se o indivíduo entende a diferença entre substantivos e adjetivos dentro de uma oração, isso revela que ele tem o domínio das classes e das relações linguísticas; entretanto, no período simbólico, as classes são inacabadas por serem intuídas pela criança.

Em sua obra *Observações sobre a filosofia da psicologia*, Wittgenstein argumentará que:

875. Entender é semelhante a saber como prosseguir, e assim a uma capacidade: mas “Eu entendo”, assim como “Sei como prosseguir”, é uma *manifestação*, um *sinal*.

876. Posso vivenciar uma palavra de maneira adjetiva ou substantiva. Eu sei se todas as pessoas com quem falo, ou muitas delas, têm essa vivência? Isto seria importante para saber o que elas querem dizer? (*OFP*, § 875-876).

Para Wittgenstein, conhecer as classes gramaticais dos termos não torna eficiente a comunicação: “Posso vivenciar uma palavra de maneira adjetiva ou substantiva. Eu sei se todas as pessoas com quem falo, ou muitas delas, têm essa vivência?”, pois o seu sentido reside em prosseguir no contexto “Entender é semelhante a saber como prosseguir” e “Isto seria importante para saber o que elas querem dizer?”. Assim, o uso, e não a classe gramatical isolada, determina a significação das palavras, ou seja, se o uso está de acordo com as regras do *jogo de linguagem*. Esse jogo de linguagem era uma nova abordagem mais ampla em relação ao primeiro projeto de sua filosofia da linguagem – o *Tractatus*:

O *Tractatus* insere-se numa linhagem de reflexão filosófica que elegeu como meta o alargamento da discussão sobre os fundamentos da matemática e da natureza da lógica. Fiel a uma tradição que, conforme se verá mais adiante, remonta modernamente ao filósofo e matemático alemão G. W. Leibniz (1646-1716), Wittgenstein dedicou-se à criação de uma doutrina que fixasse os limites do pensamento e de sua expressão. Isso seria possibilitado, segundo ele, pela investigação da natureza dos enunciados da lógica e da matemática, de modo a capacitar o estudioso a elaborar um simbolismo significante. A filosofia de Wittgenstein está ligada de modo íntimo ao logicismo de Russell e de Frege. Esses dois pensadores se entregaram à tarefa de formular os princípios de um pensamento logicamente rigoroso. Vale notar, no que respeita a Russell, que entre ele e Wittgenstein ocorreu um caso de mútua influência, reconhecida pelo próprio Russell (PENHA, 2013, p. 28-29).

Em seu primeiro projeto filosófico da linguagem, Wittgenstein tenta romper com a visão tradicional da filosofia, a qual entendia o mundo como um agregado de coisas que podem ser

³¹ O conceito de *egocentrismo* em Piaget caracteriza-se quando uma criança, na fase pré-operacional, vê as coisas sob seu ponto de vista, entendendo que todas as pessoas pensam como ela, isto é, assimila tudo a si e ao seu ponto de vista a serviço de suas necessidades subjetivas e afetivas.

pensadas de modo independente umas das outras. No *Tractatus*, a visão essencialista da linguagem e do significado, aliada a uma noção mentalista, conduziu o filósofo a desenvolver uma teoria que depois vai considerar, no mínimo, insuficiente para a compreensão da linguagem e do significado – o projeto linguístico das *Investigações*. Segundo Hacker:

Os problemas filosóficos surgem, antes de mais nada, de particularidades desencaminhadoras da linguagem, pois nossa linguagem apresenta conceitos muito diferentes sob uma aparência semelhante. O verbo “existir” não parece diferente de verbos como “comer” ou “beber”, mas, se faz sentido perguntar quantas pessoas da Universidade não comem carne ou não bebem vinho, não faz sentido algum perguntar quantas pessoas na universidade não existem. Ser vermelho é uma propriedade que algumas coisas têm, outras não, mas será que a existência é uma propriedade que algumas coisas têm e outras não têm? As coisas podem passar a existir e, mais tarde, deixar de existir, mas será que isso significa que elas adquirem uma propriedade que inicialmente não tinham, para, depois, perdê-la? Faz sentido investigar a natureza de diversas coisas que existem, mas faz muito pouco sentido investigar a natureza da existência ou do “Ser”, e menos ainda a natureza da não existência ou do “Nada” (como Heidegger tentou). Em filosofia, estamos constantemente sendo enganados por semelhanças gramaticais que mascaram profundas diferenças lógicas. Deste modo, formulamos questões que são inteligíveis quando feitas a respeito de certas categorias de coisas, mas que não fazem qualquer sentido, ou fazem um sentido muito diferente, quando feitas a respeito de coisas pertencentes a uma outra categoria. Frequentemente, as questões filosóficas não são tanto questões em busca de uma resposta, mas questões em busca de um sentido. “A filosofia é uma luta contra o enfeitiçamento de nosso entendimento pela nossa linguagem” (PI §109) (HACKER, 2000, p. 12).

Dessa forma, para Wittgenstein nas *Investigações*, o papel da filosofia da linguagem volta-se para a tentativa de realizar usos incorretos dos sentidos das palavras, uma vez que determinados usos são interditados pelas regras dos *jogos de linguagem*, isso evitaria retirar o sentido de seu contexto funcional. Portanto, nas *Investigações*, a proposta do projeto filosófico é trazer o sujeito de volta para o mundo dos sentidos “concretos”, no qual são desenvolvidas suas ações e desenvolve-se a linguagem, por meio de um método que permita investigar a linguagem no espaço de seu nascimento e desenvolvimento, o espaço da construção dos sentidos. Assim, por meio das *formas de vida*, a linguagem torna-se dinâmica, configurando novas possibilidades de uso conforme as funções comunicativas. Nessas possibilidades de uso das palavras, são favorecidos os sentidos.

CONCLUSÃO

De acordo com primeira fase do pensamento de Wittgenstein, a teoria da linguagem no *Tractatus logico-philosophicus* tematiza o seguinte problema: como um fato ou sentença linguística relaciona-se com outro de modo a ser símbolo deste? Para o Wittgenstein do *Tractatus*, o significado de uma sentença provém do significado das palavras que a compõem, uma vez que o mundo é o conjunto total dos estados de coisa, que é tudo o que ocorre. Isso significa que o objeto só pode dar-se em sua ligação com estados de coisa no espaço dos estados do mundo, pois esse mundo compõe-se de objetos, que, sendo os constituintes simples do mundo, podem ser nomeados. Portanto, os fatos do mundo não são atômicos, como queria Russell; mas eles são relacionais, pois possuem uma estrutura ontológica definida pelas possibilidades de configuração lógica dos objetos.

Essa compreensão filosófica da linguagem em Wittgenstein está inserida tanto nas *Confissões*, no trecho citado por ele, quanto no *De magistro*, onde a discussão entre Santo Agostinho e seu filho Adeotado parte do questionamento sobre as possibilidades de se ensinar. Como sequela, tais possibilidades refletem não só o ato de ensinar, como também o papel da linguagem. Conforme o critério desses pressupostos, a questão do *docere* (ensinar) e do *discere* (aprender) faz com que a linguagem comece a tomar uma forma estruturada em sintaxe e semântica. Segundo esses princípios, a linguagem é acrisolada pelas notações lógicas, que, segundo Wittgenstein, possibilitam a tradução de todas aquelas proposições que têm a estrutura do dizível, ou seja, do afigurável do mundo – os objetos em seu espaço lógico.

No primeiro caso, temos uma relação estrita da palavra (sinal) consigo mesma, uma vez que a palavra exerce uma *função sintática de si mesma*. Dessa forma, o *nome* é uma palavra, assim como *palavra* faz parte da classe dos nomes, diferenciando-se significados linguísticos. No segundo caso, referencialidade (palavra-objeto), o sinal relaciona-se, diretamente, com a coisa pela qual ele significa. Dessa maneira, a linguagem só pode falar de certas coisas no mundo, pois o dizível limita-se às proposições com função de verdade, portanto, ao que é verdadeiro ou falso, conforme a adequação ou não aos fatos, isto é, o significado do enunciado vincula-se ao representar a realidade, e seu valor de verdade depende de o nome que compõe a proposição estar numa posição que signifique a posição do nome no fato possível afigurado.

Na segunda fase, a transição para a obra *Investigações Filosóficas*, a compreensão do significado vincula-se aos usos da linguagem, seu contexto comunicativo de produção, pelas regras combinatórias que formam um “jogo de linguagem”, ou pragmatismo, que é a construção

do sentido pela ideia que temos de um objeto como soma das ideias de todos os efeitos imaginários por nós a esse respeito na interação usual da linguagem.

Logo, a discussão do que Wittgenstein sugere como paradigma enquanto o modelo agostiniano da linguagem não torna Agostinho o alvo direto do filósofo vienense, em virtude da utilização de uma pequena passagem de suas *Confissões* serviu para pôr em discussão a imagem de linguagem nela radicada por diversas teorias filosóficas. Assim, a função da linguagem como denominação de objeto é criticada por Wittgenstein nas *Investigações Filosóficas*, pois a tese de que o significado da palavra é o objeto que ela substitui não comporta a relação de sentido entre palavras que vão além do mundo concreto. Entretanto, seu desenvolvimento filosófico-linguístico da segunda fase não elimina o da primeira, pois quando estamos na fase infantil, nossa cognição é desenvolvida na relação palavra-objeto. Isso foi o que Agostinho explicitou no trecho citado por Wittgenstein das *Confissões* – I, 8, 13. Nessa segunda fase, Wittgenstein enfatizou que o significado depende de habilidades comunicativas aprendidas no *interior de uma forma de vida* no decorrer de uma socialização linguístico-pragmática. Ao delinear um modelo pré-teórico citando o trecho agostiniano, Wittgenstein quer realizar um parecer crítico da associação pré-filosófica da linguagem a objetos ou coisas no mundo sem outras possibilidades semânticas. Isso aponta que a crítica seria à essa imagem pré-linguística. Nessa lógica, a citação inicial nas *Investigações Filosóficas* mesmo que faça uso de Agostinho, visa ao sistema filosófico abrangente e até mesmo ao próprio Wittgenstein do *Tractatus logico-philosophicus*.

Outro destaque da filosofia agostiniana é além de abarcar a referencialidade e o pragmatismo no “interior de uma forma de vida”, revela outra interioridade. Pois, devido à debilidade do homem que, segundo Agostinho se deu na Queda, com a quebra da ordem divino-cosmológica, surge uma inadequação do ser consigo mesmo que resulta na inadequação da linguagem ao alcançar o sentido metafísico plenamente conhecido quando a criatura se encontrava em comunhão com o seu Criado. Devido a esse distanciamento, os objetos concretos são entendidos e buscados em detrimentos dos que não são efêmeros, alterando o significado dos signos, uma vez que Deus influiu na alma de Adão, o primeiro homem a existir e que somente socializava-se com o seu Criador – Deus, as estruturas cognitivas pré-linguísticas. Sendo assim, a linguagem exterior reflete esse processo interiorizante, pois o conhecimento antecede a existência de Adão apontando para a linguagem interior, que nos foi “ensinada” de antemão por um “Mestre”. Para Agostinho, em casos específicos, o receptor não pode sequer identificar palavras de uma língua estranha como sinais portadores de significado, pois apenas captará seus sons; e ainda que o receptor entenda que esses sons tratam-se de palavras, e que

ainda haja uma indicação com o apontar do dedo para algumas palavras, existem palavras que não podem ser referenciadas no mundo. Para Agostinho, a solução para o problema da linguagem habita no entendimento metafísico-teológico da origem da linguagem. Na debilidade causada pelo aspecto teológico da Queda, a linguagem perdeu a adequação com a sua essência e a ordem cosmológica natural, pois o homem encontra-se “enfermo”, frustrando, assim, o sentido da ordem natural do próprio universo pela alteração do sentido do discurso na desordem cosmológica. Portanto, nessa perspectiva da filosofia da linguagem agostiniana, o significado expresso pela linguagem guardaria não sofreria inadequação essencial com a estrutura do mundo. Isso faz com que Agostinho diferencie-se dos demais filósofos neste ponto específico e ultrapasse a referencialidade e o pragmatismo wittgensteinianos.

Assim, partindo dessas validações, encontramos tanto a *referencialidade* quanto o *pragmatismo* wittgensteinianos na filosofia da linguagem em Agostinho pelas obras analisadas – *Confissões* e *De magistro*, e a filosofia desenvolvida por Wittgenstein apresentada nas obras *Tractatus logico-philosophicus* e *Investigações Filosóficas*, o que sustenta a hipótese dessa pesquisa, a saber, que Agostinho realiza um percurso linguístico-filosófico partindo do processo semântico-referencial ao pragmático, mostrando, assim, um possível percurso continuísta entre as duas fases em Wittgenstein.

REFERÊNCIAS

- AGOSTINHO, Santo. **A doutrina cristã**: manual de exegese e formação cristã. Tradução, organização, introdução e notas de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 2002. 277 p. (Coleção Patrística, n. 17).
- AGOSTINHO, Santo. **A graça (I)** – O espírito e a letra; A natureza e a graça; A graça de Cristo e o pecado original. Tradução, introdução e notas de Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 1998. 317 p. (Coleção Patrística, n. 12).
- AGOSTINHO, Santo. **A Trindade**. Tradução., organização, introdução e notas de Agostinho Belmonte e Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1995. 726 p. (Coleção Patrística, n. 07).
- AGOSTINHO, Santo. **Comentário ao Gênesis**. Tradução de Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2005. 659 p. (Coleção Patrística, n. 21).
- AGOSTINHO, Santo. **Confissões**. Tradução, introdução e notas de Maria Luiza Jardim Amarante São Paulo: Paulus, 1997. 450 p. (Coleção Patrística, n. 10).
- AGOSTINHO, Santo. **Contra os acadêmicos; A ordem; A grandeza da alma; O mestre**. Tradução de Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2008. 415 p. (Coleção Patrística, n. 24).
- AGOSTINHO, Santo. **De Magistro**. Tradução, introdução e comentários de Bento Silva Santos. Petrópolis: Vozes, 2009.
- AGOSTINHO, Santo. **Sobre a potencialidade da alma**. Tradução de Aloysio Jansen de Faria; revisão da tradução Frei Graciano González. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013. 191 p. (Vozes de Bolso).
- AGOSTINHO, Santo. **Solilóquios; A vida feliz**. Tradução e notas de Aduary Fiorotti; Tradução de Nair de Assis Oliveira; Introdução e notas e bibliografia Roque Frangiotti. São Paulo: Paulus, 1998, p. 15-16. (Coleção Patrística, n. 11).
- AQUINO, Thiago. **A descoberta do cotidiano**: Heidegger, Wittgenstein e o problema da linguagem. São Paulo: Edições Loyola, 2018. 178 p. (Coleção filosofia).
- AQUINO, Tomás de. Questões discutidas sobre a verdade. *In*: FLORIDO, Janice (coord.). **Tomás de Aquino**: vida e obra. Tradução de Luiz João Baraúna. São Paulo: Nova Cultura, 2004, 288 p. (Coleção Os Pensadores).
- ARISTÓTELES. **Órganon**: Categorias, Da interpretação, Analíticos anteriores, analíticos posteriores, Tópicos, Refutações sofisticas. Tradução, textos adicionais e notas de Edson Bini. 3. ed. Bauru: Edipro, 2016. 645 p.
- ARRUDA JÚNIOR, Gerson Francisco de. **Faculdade da Linguagem e Forma de Vida**: Sugestão de uma hipótese de conciliação do programa gerativo chomskyano com uma pragmática de inspiração wittgensteiniana. Portugal: Universidade de Lisboa, 2017b, 283 p. Tese (Doutorado em Filosofia da Linguagem).
- ARRUDA JÚNIOR, Gerson Francisco de. **10 lições sobre Wittgenstein**. Petrópolis: Vozes, 2017a. 135 p. (Coleção *10 Lições*).
- AZEREDO, José Carlos de. **Gramática Houaiss da Língua Portuguesa**. 3. ed. São Paulo: Publifolha, 2010.
- BARROS, Diana Luz de. Contribuições de Bakhtin às teorias do discurso. *In*: BRAIT, B. (org.). **Bakhtin**: dialogismo e construção do sentido. 2. ed. revisada. Campinas: Editora da Unicamp, 2005, p. 25-36.

- BITENCOURT, Joceval Andrade. **Descartes e a invenção do sujeito**. São Paulo: Paulus, 2017. 175 p.
- BEZERRA DE LIMA, Marcone Felipe. **O Evangelho da Graça e a Graça do Evangelho: o Sola Gratia a partir da *Imago Dei* em Agostinho**. Coordenação Editorial Emmanuel Melo. 1. ed. Moreno, PE: Editora IGP, 2022. 158 p.
- Bíblia Sagrada**: Nova Versão Internacional. Tradução da Comissão de Tradução NVI. 3. ed. São Paulo: Editora Vida, 2018. 991 p.
- CARVALHO, Marcelo Silva de. **Imagem e dissolução: entre as *Investigações* e *Da Certeza***. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2007, 200 p. Tese (Doutorado em Filosofia).
- CASTRO, F. F. de. Linguagem e comunicação em Heidegger. **Galaxia**, São Paulo, n. 27, p. 85-94, 2014.
- COUTINHO, Gracielle Nascimento. A construção do conhecimento sensível em A Trindade de santo Agostinho. **Kínesis**, vol. IV, n. 07, p. 1-16, 2012.
- COSTA, Marcos Roberto Nunes. O amor: princípio moral interior em Santo Agostinho. **Perspectiva Filosófica**, Recife, v. IV. n. 9, p. 118-126, 1996.
- COSTA, Marcos Roberto Nunes. **10 lições sobre Santo Agostinho**. 4. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014. 85 p.
- CRESPO, Nuno. **Imagem, percepção e expressão: a estética em Wittgenstein**. Lisboa: Universidade Nova de Lisboa, 2008, 331 p. Tese (Doutorado em Filosofia).
- DONAT, Mirian. **Linguagem e significado nas Investigações Filosóficas de Wittgenstein: uma análise do argumento da linguagem privada**. São Carlos: Universidade Federal de São Carlos, 2008, 164 p. Tese (Doutorado em Filosofia).
- FERNANDES, Maria Imaculada Azevedo. **Interioridade e conhecimento em Agostinho de Hipona**. São Paulo: Universidade Católica de São Paulo, 2007, 103 p. Dissertação (Mestrado em Filosofia).
- DUARTE, A. M. Heidegger e a linguagem: do acolhimento do ser ao acolhimento do outro. **Natureza Humana**, São Paulo, v. 7. n. 17, p. 129-158, jan.-jun., 2005.
- FAUSTINO, Sílvia. **A experiência indizível: uma introdução ao *Tractatus* de Wittgenstein**. São Paulo: Editora UNESP, 2006. 218 p.
- FERNANDES, Maria Imaculada Azevedo. **Interioridade e conhecimento em Agostinho de Hipona**. São Paulo: Universidade Católica de São Paulo, 2007, 103 p. Dissertação (Mestrado em Filosofia).
- FERRARO, José Luís. Wittgenstein e os jogos de linguagem. **Revista Educação Pública**, v. 21, nº 30, 10 de agosto de 2021. Disponível em: <https://educacaopublica.cecierj.edu.br/artigos/21/30/wittgenstein-e-os-jogos-de-linguagem>.
- FERREIRA, Anderson de Assunção. **A relação entre linguagem e ontologia: a crítica de Wittgenstein à concepção agostiniana de linguagem**. Recife: UFPE, 2019, 70 p. Dissertação (Mestrado em Filosofia).
- GILSON, Étienne. **Introdução ao estudo de santo Agostinho**. 2. ed. Tradução de Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. São Paulo: Discurso Editorial; Paulus, 2010. 542 p.
- HACKER, P. M. S. **Wittgenstein: sobre a natureza humana**. Tradução de João Vergílio Gallenari Cuter. São Paulo: Editora UNESP, 2000. 61 p. (Coleção Grandes Filósofos).

- HERÁCLITO. *Fragmentos*. In: **Os Pensadores Originários**. Introdução e tradução de Emmanuel Carneiro Leão e Sérgio Wrublewski. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017. 105 p. (Coleção Vozes de Bolso).
- HEGEL, George Wilhelm Friedrich. **Fenomenologia do espírito**. 9. ed. Tradução de Paulo Meneses com a colaboração de Karl-Heinz Effen e José Nogueira Machado. Petrópolis: Vozes: Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2014. 535 p.
- HEIDEGGER, Martin. **Sobre a essência da linguagem**: a metafísica da linguagem e a vigência da palavra: a respeito do tratado de Herder “Sobre a origem da linguagem”. Tradução de Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2015.
- LEITE, Flamarion Tavares. **10 lições sobre Kant**. 9. ed. Petrópolis: Vozes, 2015. 134 p. (Coleção 10 Lições).
- LOPES, Felipe Oliveira Araújo. Manuscrito. **Rev. Int. Fil.**, Campinas, v. 39, n. 2, p. 59-88, 2016.
- MAC DOWELL, J. A. A. A. A essência da linguagem segundo Heidegger: confronto com a filosofia analítica. **Dissertatio**, UFPel, v. 43, p. 151-168, 2016.
- MARCUSCHI, Luiz Antônio. **Produção textual, análise de gêneros e compreensão**. São Paulo: Parábola Editorial, 2008.
- MARGUTTI PINTO, P. R. **Iniciação ao silêncio**: uma análise do Tractatus de Wittgenstein como forma de argumentação. São Paulo: Edições Loyola, 1998. 366 p.
- MCKIRAHAN, Richard D. **A filosofia antes de Sócrates**: uma introdução com textos e comentários. Tradução de Eduardo Wolf Pereira. São Paulo: Paulus, 2013. 791 p. (Coleção Cátedra).
- MENDES, Makyl Angelo Xavier. **O problema do mal no pensamento de Agostinho**. 1. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2020. 75 p.
- MINGHETTI, Antonio Auresnedi. **Tradução comentada de DE MAGISTRO LIBER VNVS de SANCTI AVRELII AVGVSTINI**. Florianópolis: UFSC, 2009, 154 p. Dissertação (Mestrado em Estudos da Tradução).
- MIGUENS, Sofia. **Filosofia da linguagem**: uma introdução. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2007. 294 p.
- NOVAES, Moacyr. **A razão em exercício**: estudos sobre a filosofia de Agostinho. 2. ed. São Paulo: Discurso Editorial: Paulus, 2009. 378 p.
- NOVAES, Moacyr. Linguagem e verdade nas *Confissões*. In: PALACIOS, Pelayo Moreno (org.). **Tempo e razão**: 1600 anos das *Confissões* de Agostinho. São Paulo: Edições Loyola, 2002.
- OLIVEIRA, Aparecida de Araújo. **Relações semântico-cognitivas no uso da preposição ‘em’ no português do Brasil**. Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais, 2009, 309 p. Tese (Doutorado em Linguística).
- OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. 4. ed. **Reviravolta linguístico-pragmática na filosofia contemporânea**. São Paulo: Loyola, 2015. 426 p.
- OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **Antropologia filosófica contemporânea**: subjetividade e inversão teórica. São Paulo: Paulus, 2012. 284 p. (Coleção Filosofia).
- PEIRCE, Charles Sanders. **Semiótica**. 4. ed. Trad. José Teixeira Coelho Neto. São Paulo: Perspectiva, 2017, 337 p.

- PENHA, João da. **Como ler Wittgenstein**. São Paulo: Paulus, 2013. 116 p. (Coleção Como ler filosofia).
- PERES, S. P.; Massimi, M. A espacialidade da memória nas Confissões de Agostinho. **Memorandum**, Belo Horizonte: UFMG; Ribeirão Preto: USP, n. 22, p. 68-91, abr. 2012.
- PIAGET, Jean. **Psicologia e pedagogia**. Tradução de Dirceu Accioly Lindoso e Rosa Maria Ribeiro da Silva. 10. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2017. 163 p.
- PIAGET, Jean. **A psicologia da inteligência**. Tradução de Guilherme João de Freitas Teixeira. Petrópolis: Vozes, 2013. 253 p.
- PIERETTI, Antonio. Linguagem, filosofia da. In: FITZGERALD, Allan D. (org.). **Agostinho através dos tempos**: uma enciclopédia. Tradução de Cristiane Negreiros Abbud. Revisão de Heres Drian de O. Freitas. São Paulo: Paulus, 2018. 999 p.
- PINCKAERS, Servais. **Em busca de Deus nas Confissões**: passeando com Santo Agostinho. Tradução de Constância Maria Egrejas Morel. São Paulo: Edições Loyola, 2013. 112 p.
- RIBEIRO, Henrique Jales. Russell, Wittgenstein e a ideia de uma “linguagem logicamente perfeita”. **Revista Filosófica de Coimbra**, v. 14, n. 27, 2005, p. 81-130, 2005.
- RODRIGUES, Rosângela Hammes. Os gêneros do discurso na perspectiva dialógica da linguagem: a abordagem de Bakhtin. In: MEURRER, J. L.; BONINI, A.; MOTTA-ROTH, D. (orgs.). **Gêneros**: teorias, métodos e debates. São Paulo: Parábola Editorial, 2005. p. 152-183.
- RUSSELL, Bertrand. **Os problemas da filosofia**. Introdução, tradução e notas de Desidério Murcho. Lisboa: Edições 70, 2019. 227 p.
- SANTOS, João Tiago Costa. **Da linguagem agostiniana**: em busca do Mestre Interior. Universidade da Beira Interior: Covilhã, 2010. (Coleção: Artigos LUSOSOFIA).
- SILVA, Sérgio Eduardo Lima da. **Hermenêutica existencial em Agostinho de Hipona e Martin Heidegger**. Rio Grande do Norte: Universidade Federal do Rio Grande do Norte, 2013, 291 f. Tese (Doutorado em Filosofia, UFPB-UFPE-UFRN).
- SIQUEIRA, Ana Carla de Abreu. O significado de filosofia na *metafísica* de Aristóteles e sua influência no pensamento de Heidegger. **Kínesis**, vol. VIII, n. 18, p.18-30, 2016.
- SOMBRA, Laurenio Leite. **Nas fronteiras de Wittgenstein**: diálogos com o pragmatismo e a hermenêutica filosófica. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2012. 121 p.
- STREFLING, Sérgio Ricardo. A atualidade das *Confissões* de Santo Agostinho. **Teocomunicação**. Porto Alegre, v. 37, n. 156, p. 259-272, 2007.
- WETZEL, James. **Comprender Agostinho**. Tradução de Caesar Souza. Petrópolis: Vozes, 2011. 214 p. (Série Comprender).
- WITTGENSTEIN, Ludwig. **Cultura e valor**. Tradução de Jorge Mendes; revisão de Artur Morão e António Barrancos. Lisboa: Edições 70, 2020. 172 p.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. **Observações sobre a filosofia da psicologia**. Vol. I e II. Tradução e revisão técnica de Ricardo Hermann Ploch Machado. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2008. 407 p. (Subjetividade Contemporânea).
- WITTGENSTEIN, Ludwig. **O livro azul**. Tradução de Jorge Marques; revisão de Carlos Morujão. Lisboa: Edições 70, 2018. 128 p.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. **Tratado lógico-filosófico e investigações filosóficas**. 6. ed. Tradução de M. S. Lourenço. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2015. 611 p.