

Dos fins às origens da fala

Um ensaio sobre a filosofia agustiniana da linguagem

Maria Leonor L. O. Xavier

Revisitar Agostinho, a propósito da sua filosofia da linguagem, é uma iniciativa que não corre o risco de perder actualidade, dado o grau de aprofundamento e de radicalidade que atinge, na sua obra, o processo de questionamento da linguagem.

Agostinho é hoje reconhecido como uma referência incontornável na história das modernas disciplinas da linguagem, nomeadamente, como um dos antecedentes da semiótica, através dos seus elementos de teoria do signo¹. Também no que concerne às antigas disciplinas da linguagem, o ex-professor de retórica não deixou de dar testemunho do seu provimento teórico, em textos como *De musica* e *De doctrina christiana* IV². Não é, todavia, a elaboração técnica de uma ou de outra disciplina da linguagem, aquilo que pereniza a abordagem agustiniana. As matérias de retórica, tematizadas na obra de Agostinho, são algo que pertence ao passado e cujo interesse se circunscreve à história da retórica. A filosofia da linguagem, por sua vez, interessa especialmente aquilo que Agostinho diz para além dos limites convencionais das disciplinas constituídas, radicalizando o seu questionamento. Tal é o que continua a surpreender-nos nas reflexões agustinianas sobre a linguagem.

Essas reflexões têm todas um denominador comum, que é o carácter axiológico do questionamento a que Agostinho submete o tema da linguagem, quer nas reflexões críticas de *De Magistro* quer nas teorias positivas de *De doctrina christiana* e *De Trinitate*. Com efeito, a questão do valor da linguagem é a questão de fundo que norteia todo o processo de interrogações sobre a linguagem, que se exprime na vida e na obra de Agostinho: na vida, através do próprio abandono voluntário do ensino da retórica; na obra, pela crítica do valor cognitivo da linguagem em *De Magistro* e, posteriormente, pela recuperação do mesmo valor em teorias, como a do signo em *De doctrina christiana*, ou a do verbo mental em *De Trinitate*.

A teoria do verbo mental é aquela que melhor permite definir a posição de Agostinho no âmbito da questão clássica da origem da linguagem. Das duas hipóteses tradicionalmente em confronto nesta questão, a de uma origem convencional e a de uma afinidade natural com a realidade, há sinais na obra agustiniana. Só que, nesta, as duas hipóteses não só não se opõem entre si como não esgotam a questão. Com efeito, Agostinho não descarta a possibilidade de encontrar alguma relação de semelhança entre os signos e as coisas, mas, como veremos, a semelhança não é factor suficiente da significação dos signos. A hipótese naturalista não exclui, antes solicita a hipótese

¹ Recorde-se, a título de exemplo, o destaque que Tzvetan Todorov concede a Agostinho, a propósito do nascimento da semiótica, em *Théories du symbole*, Paris, Seuil, 1977.

² Acrescente-se o texto inacabado de *Principia dialectica* (PL, 32, 1409-1420), cuja autoria tem sido questionada, mas cuja atribuição a Agostinho foi cuidadosamente defendida por Jean Pépin, em *Saint Augustin et la Dialectique*, Villanova, Villanova University Press, 1976.

convencionalista. As duas hipóteses são assim complementares entre si. Todavia, a afirmação de tal complementaridade não é a única especificidade da abordagem agostiniana³. Aquilo que mais a diferencia é o reconhecimento de que não é directa a relação entre as palavras e as coisas, bem como entre as palavras e as convenções, e de que há uma condição mediadora irredutível, que é o conhecimento, e, desde logo, a mente, em que decorre o processo cognitivo. A concepção da origem da linguagem no conhecimento e a formulação da relação entre a linguagem e a mente são dois aspectos fundamentais da teoria agostiniana do verbo mental, em *De Trinitate*. Entretanto, como é que Agostinho aí chega? Não é, sem passar por uma fina crítica do valor cognitivo da linguagem, em *De Magistro*. Este diálogo não começa, porém, com a questão da origem da linguagem, mas sim com uma interrogação sobre a finalidade da fala: «O que é que te parece que nós queremos fazer, quando falamos?»⁴. É, assim, a partir da questão dos fins da fala que o itinerário da reflexão agostiniana nos conduz, por último, à questão da origem da linguagem.

A resposta no âmbito da questão da finalidade da fala não é simples nem única. Em princípio, a distinção entre diversos tipos de discurso oral conduz a discriminar várias finalidades: o discurso declarativo visará ensinar; o discurso interrogativo, aprender; a ordem, sujeitar; o canto, deleitar; etc. Tal é o discernimento de Adeodato, no início do seu diálogo com Agostinho, em *De Magistro*⁵. Em contrapartida, Agostinho assume o papel de reduzir, tanto quanto possível, a pluralidade das finalidades da fala. Todos os tipos de discurso discriminados deixam reduzir-se a uma só finalidade: a de ensinar (*docere*), nem que seja dar a conhecer a intenção do falante⁶. Trata-se evidentemente de uma aceção de ensinar, não adstrita a qualquer prática didáctica específica, mas extensiva a toda a prática humana de conversação. Trata-se, na verdade, de uma aceção tão lata de *docere* que cobre todo o domínio do conhecimento humano, inteligível e sensível, sem excluir o foro da vida mental, que é invisível. A aceção agostiniana de *docere* pode, assim, ser traduzida com propriedade pela nossa expressão «dar a conhecer». A finalidade única da fala será, então, a de dar a conhecer algo. Como a finalidade de uma coisa é critério incontornável de aferição do seu valor, podemos desde já dizer que a questão do valor da linguagem, em Agostinho, não se decide senão com base na consideração do valor cognitivo da mesma. A determinação mais fundamental da questão do valor da linguagem é a questão do seu valor cognitivo.

Este é o valor prioritário, e nunca deixou de o ser ao longo do itinerário reflexivo de Agostinho sobre a linguagem. Disso mesmo dá testemunho o livro IV de *De Doctrina Christiana*, reassumindo de forma amadurecida os préstimos da retórica. Neste livro,

³ Na verdade, Platão havia já afirmado uma complementaridade similar: por um lado, tomou as partes não significativas dos nomes por elementos de semelhança natural com as coisas (cf. *Crátilo* 425 d, 434 a-b) e elevou o estatuto da linguagem verbal acima das outras artes miméticas, como forma de reprodução da natureza essencial da realidade (cf. *op. cit.* 423 c-e); por outro lado, assimilando o processo de composição dos nomes à construção dos instrumentos das artes mecânicas, reconheceu que a linguagem está sujeita a factores de imperfeição e erro, como a parcialidade (cf. *op. cit.* 432 c-433 b), a intervenção aleatória da convenção (cf. *op. cit.* 434 c-435 c) e a equívocidade quanto ao género (cf. *op. cit.* 436 b-437 c). Observe-se que a convenção não é, para Platão, um factor regulador da significação, como viria a ser para Agostinho; era, sim, um factor de dissociação e de variação dos nomes relativamente às coisas, de que eles visam ser imagens.

⁴ «Aug.: Quid tibi uideatur efficere uelle, cum loquimur?» *De Magistro* 1, 1 (texto do *Corpus Christianorum* 29, rev. e cor. em *Bibliothèque Augustinienne* 6, 3.^a ed., Paris, Desclée de Brouwer, 1976, p. 42).

⁵ Cf. *De Mag.* 1, 1.

⁶ Como Agostinho salienta a propósito da interrogação: «Etiam tunc [cum interrogamus] nihil aliud quam docere nos uelle intellego; nam quaero abs te, utrum ob aliam causam interroges, nisi ut eum quem interrogas doceas quid uelis» *De Mag.* 1, 1. A redução da ordem ao fim de ensinar pode ser obtida de forma análoga. Quanto ao canto, Agostinho separa a parte musical, da parte discursiva, reduzindo esta última à mesma finalidade de ensinar (cf. *De Mag.* 1, 1).

o autor reafirma a ordem das três finalidades do orador, segundo Cícero: ensinar, agradar e persuadir⁷. Ao assentir nesta ordem, Agostinho sublinha a prioridade da finalidade de ensinar. Esta é a finalidade das finalidades, aquela que deve necessariamente animar a oratória⁸. As outras duas finalidades, agradar e persuadir, são pertinentes, mas não independentemente da primeira nem com o mesmo grau de necessidade desta⁹. Através do seu comentário da ordem ciceroniana das finalidades do orador, Agostinho confirma aquilo que se havia tornado um imperativo categórico da sua filosofia da linguagem: não separar a linguagem do conhecimento; não alienar a linguagem desta sua finalidade essencial, sobretudo, tratando-se do uso profissional da linguagem na retórica. De facto, preconizar a primazia do ensino na ordem dos fins da retórica significa defender assertivamente o valor cognitivo da linguagem. A defesa deste valor, que fora a hipótese de trabalho argumentada no segmento inicial de *De Magistro* e criticamente testada ao longo deste diálogo, é uma tese terminante da filosofia agustiniana da linguagem. Esta não é, por conseguinte, uma filosofia exclusivamente crítica, mas uma filosofia positiva, nas suas expressões finais ou conclusivas.

Não esqueçamos, porém que a filosofia positiva da linguagem, em Agostinho, supõe a fase crítica. Não se compreende a filosofia agustiniana da linguagem, na sua globalidade, sem as suas duas faces, a crítica e a positiva. Não se compreende a gênese da filosofia positiva da linguagem, nas suas duas principais vertentes, a teoria do signo, em *De Doctrina Christiana*, e a teoria do verbo mental, em *De Trinitate*, sem a filosofia crítica de *De Magistro*. Objectar-nos-ão que é possível apreender aquelas teorias positivas abstraindo da sua gênese. Tal será decerto possível, mas tratar-se-á forçosamente de apreensões parcelares. Em contrapartida, a consideração de uma perspectiva genética permite obter uma visão panorâmica da filosofia agustiniana da linguagem, que dê conta das suas fundamentais articulações internas¹⁰. Ambas as teorias

⁷ Cf. *De Doctrina Christiana* IV, 12, 27 (texto da ed. beneditina reprod. em *Bibliothèque Augustinienne* 11, Paris, Desclée de Brouwer, 1949, p. 466-468).

⁸ Uma necessidade fundada na relação condicionante do conhecimento com a acção: «Ac per hoc docere necessitatis est. Possunt enim homines et agere et non agere quod sciunt. Quis autem dixerit eos agere debere quod nesciunt». *De Doct. Christ.* IV, 12, 28.

⁹ Cf. *De Doct. Christ.* IV, 12, 28 – 14, 30. Persuadir não é uma finalidade necessária, quando o ensino é por si mesmo persuasivo e atractivo: «Et ideo flectere necessitatis non est, quia non semper opus est, si tantum docenti vel etiam delectanti consentit auditor». *De Doct. Christ.* IV, 12, 28. Agradar também não é uma finalidade necessária, porquanto a verdade manifesta agrada por si mesma: «Sed neque delectare necessitatis est: quandoquidem cum dicendo uera monstrantur, quod ad officium docendi pertinet, non eloquio agitur, neque hoc attenditur, ut vel ipsa vel ipsum delectat eloquium, sed per seipsa, quoniam uera sunt, manifestata delectant». *De Doct. Christ.* IV, 12, 28.

¹⁰ O que é mais difícil encontrar entre os estudos de especialidade sobre a filosofia da linguagem em Agostinho. Encontramos com facilidade estudos sobre a formação de Agostinho e a presença das antigas disciplinas da linguagem na sua obra, como o clássico de H.-I. Marrou, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris, Boccard, 1938; ou o de G. Bellissima, «Saint Agostino grammatico», in *Augustinus Magister* I, Paris, Études Augustiniennes, 1954, 35-42. Encontramos também estudos de aproximação entre Agostinho e autores posteriores, no âmbito das modernas disciplinas da linguagem, como o de L. G. Kelly, «Saint Augustine and Saussurean Linguistics», *Augustinian Studies* 6 (1975), 45-64; ou o de M. F. Burnyeat, «Wittgenstein and Augustine *De Magistro*», *Proceedings of the Aristotelian Society* 61 (1987) supl., 1-24. Encontramos também estudos especializados sobre um ou outro capítulo separado da filosofia agustiniana da linguagem, como o de B. S. Bubacz, «La teoría del language interior en san Agustín y en Guillermo de Occam», *Augustinus* 30 (1985), 383-391; ou o de F. Soria Heredia, «Teoría agustiniana del signo», *Augustinus* 33 (1988), 169-179. Encontramos também estudos que modelam a interpretação da obra de Agostinho, a partir de temas relativos à linguagem, como o de M. L. Colish, «St. Augustine: The Expression of the Word», in *The Mirror of Language: A Study in the Medieval Theory of Knowledge*, New Heaven-Londres, Yale University Press, 1968, 7-81; ou o de D. W. Johnson, «Verbum in the early Augustine (386-397)», *Recherches Augustiniennes* 8 (1872), 25-53. O desafio que assumimos, neste nosso estudo, é o de compreender a articulação interna entre as diversas partes componentes da filosofia crítica e positiva da linguagem em St.º Agostinho.

positivas do signo e do verbo mental reassemem de forma conexas o valor cognitivo da linguagem e essa reasunção não é contraditória com a filosofia crítica de *De Magistro*. Este diálogo inclui sem dúvida uma crítica da eficácia da linguagem na realização do seu valor cognitivo, mas é essa crítica que conduz a uma redefinição do papel do conhecimento na sua relação com a linguagem.

1. As palavras e as coisas: o descentramento da linguagem

Em momentos diferidos entre si, no seu itinerário reflexivo sobre a linguagem, encontrámos Agostinho a ordenar esta ao fim do conhecimento. Para além de constituir um sinal de coerência pessoal, o que é que significa, no fundo, essa ordenação? A nosso ver, a ordenação da linguagem ao conhecimento significa, antes de mais, uma advertência: a de que a linguagem não vale por si, mas vale em função do seu fim extrínseco, o conhecimento. É, de facto, como um fim extrínseco da linguagem, que o conhecimento é entendido em *De Magistro*; um fim que a linguagem não consegue alcançar senão indirectamente; um fim que a mesma não chega a realizar satisfatoriamente. A linguagem só logra atingir o conhecimento, quando este está já adquirido. Tal é o que ressalta em alguns dos momentos mais críticos do mesmo diálogo agustiniano.

Retomemos, antes de mais, o capítulo inicial de *De Magistro*. Aí são mencionados alguns tipos de discurso, que não se deixam ordenar ao fim genérico de ensinar: o canto solitário e a oração, quer privada quer pública. O canto solitário não se conforma àquele fim, desde logo, porque não se enquadra numa situação dialógica¹¹. Só em situação de diálogo, a fala se deixa ordenar pertinentemente ao fim de dar a conhecer algo. Este fim perde todo o sentido, na ausência de um interlocutor, ou se o interlocutor se identifica com o próprio falante. Com a oração, passa-se algo similar. A oração, na sua acepção mais genuína, é, segundo Agostinho, privada, porque é interior¹². Nessa medida, a oração privada é uma espécie de fala interior, e, ainda que constitua uma forma de relação entre o ser humano e Deus, a oração interior não é em rigor um diálogo entre o homem e Deus. Se assim fosse, a oração visaria o fim comum da fala em diálogo. Mas o que pode o homem dar a conhecer a Deus que não seja já dele conhecido? A oração não pode, assim, ter Deus por interlocutor¹³. Não sendo um diálogo, a oração interior é de certo modo um monólogo e, portanto, também uma espécie de fala solitária. Juntamente com a oração, há, entretanto, múltiplas outras formas de falar interiormente. Através do tema específico da oração, Agostinho introduz a noção geral de fala interior, que dará origem a um dos desenvolvimentos mais singulares da filosofia agustiniana da linguagem, a teoria do verbo mental. Em *De Magistro*, porém, esta ainda não se adivinha, e a noção de fala interior fica confinada a ser um sub-género de fala solitária, que exige uma finalidade diferente daquela que concerne à fala dialógica. Essa finalidade só pode ser realizada no próprio falante e constitui um acto de memória: a rememoração das coisas que as palavras significam¹⁴. Finalidade semelhante tem ainda a oração pública. Esta, embora seja exterior e não seja solitária, não é uma espécie de fala dialógica, pelo que

¹¹ «Ad.: [...]. Quod cum saepe soli facimus, nullo praesente qui discat, non puto nos docere aliquid uelle». *De Mag.* 1, 1.

¹² «Aug.: Nescire te arbitror non ob aliud nobis praeceptum esse, ut in clausis cubiculis oremus, quo nomine significantur mentis penetralia, nisi quod Deus, ut nobis quod cupimus praestet, commemorari aut doceri nostra locutione non quaerit. [...]; Deus autem in ipsis rationalis animae secretis, Qui homo interior uocatur, et quaerendus et deprecandus est; haec enim sua templa esse uoluit». *De Mag.* 1, 2.

¹³ «Ad.: [...], nec tamen Deum aut doceri aliquid a nobis aut commemorari fas est credere». *De Mag.* 1, 2.

¹⁴ «Aug.: [...]; simul enim te credo animaduertere, etiamsi quisquam contendant, quamuis nullum edamus sonum, tamen, quia ipsa uerba cogitamus, nos intus apud animum loqui, sic quoque locutione nihil aliud quam commemorare, cum memoria, cui uerba inhaerent, ea reuoluendo facit uenire in mentem res ipsas, quarum signa sunt uerba». *De Mag.* 1, 2.

não se destina a dar a conhecer algo a um interlocutor. No entanto, a oração pública visa estimular a atitude religiosa do auditório, ou dos outros orantes, propósito este, que inclui também um acto de memória¹⁵. A oração pública difere da solitária apenas quanto ao destinatário em que cada qual realiza a sua finalidade: a oração solitária destina-se a produzir efeito só no próprio orante, enquanto a oração pública visa realizar esse fim em outros orantes.

A análise destes vários casos conduz-nos a distinguir dois géneros principais da fala: a fala dialógica e a fala não dialógica. A fala dialógica é aquela que se adequa à finalidade de dar a conhecer algo a um interlocutor. A fala não dialógica é aquela que abrange todas as formas de fala solitária, a fala interior inclusive, e ainda formas de fala não solitária mas sem interlocutor. Todas estas formas de fala não dialógica são coligíveis em torno de uma finalidade comum: a de produzir um efeito rememorativo ou no próprio falante ou nos ouvintes. Há, assim, duas finalidades irreduzíveis da fala, segundo Agostinho: dar a conhecer e recordar-se, ou fazer recordar a outros¹⁶. Urge então testar até que ponto a fala consegue alcançar estes seus fins.

Começemos por considerar a relação entre a fala e a sua finalidade rememorativa. A interrogação, que nos ocorre antes de mais, concerne à índole desta finalidade: a rememoração é ou não uma via de aquisição de conhecimento? Se sim, a finalidade rememorativa não ficará aquém da finalidade da fala dialógica, quanto ao seu valor cognitivo. Caso contrário, a rememoração não será senão uma finalidade menor da fala. Ora, o diálogo *De Magistro* é desconcertante a este respeito. Começando por admitir que há uma forma de dar a conhecer por rememoração¹⁷, Agostinho procede, ao longo do diálogo, como se não tivesse admitido tal. Com efeito, a reconvocação do tema da memória, em *De Magistro*, não favorece nem a relevância cognitiva da memória nem a abordagem positiva da linguagem. Por um lado, a memória reaparece, ao nível da teoria do conhecimento, como depositária das imagens de coisas anteriormente conhecidas por via da sensibilidade¹⁸. Deste modo, a memória surge, não como uma via originante de conhecimento, mas como um lugar de retenção de conhecimentos adquiridos por via sensitiva, portanto, como uma faculdade auxiliar do conhecimento sensível. Por outro lado, a memória é retomada a propósito da análise dos efeitos mentais da audição das palavras. Um desses efeitos é o da rememoração das coisas previamente conhecidas, que as palavras significam. Trata-se de um efeito análogo ao da fala interior, tal como entendida nos passos iniciais de *De Magistro*. Agostinho não detecta na fala, quer interior quer exterior, dificuldade alguma de execução do seu efeito rememorativo. A linguagem verbal parece, pois, eficaz na realização da sua finalidade rememorativa. Contudo, esta eficácia não constitui, no diálogo agostiniano, uma verdadeira eficácia cognitiva, porque a rememoração não dá conhecimentos novos, apenas torna presentes conhecimentos já adquiridos¹⁹. Por esta razão, o efeito rememorativo das palavras é menorizado. Quando as palavras fazem lembrar as coisas que elas significam, isso indica, antes de mais, que as palavras não dão a conhecer as coisas por elas significadas, visto que estas eram já conhecidas. A memória não é, por isso, uma via de aquisição de conhecimento. Deste modo, a abordagem esporádica da memória em *De Magistro* não favorece a valorização cognitiva quer da linguagem quer da própria memória.

¹⁵ «Aug.: [...] Quare non opus est locutione, cum oramus, id est sonantibus uerbis, nisi forte, sicut sacerdotes faciunt, significandae mentis suae causa, non ut Deus, sed ut homines audiant et consensione quadam per commemorationem suspendantur in Deum». *De Mag.* 1, 2.

¹⁶ «Aug.: [...] et duas iam loquendi causas constituo, aut ut doceamus, aut ut commemoremus uel alios uel nos ipsos». *De Mag.* 1, 1.

¹⁷ «Aug.: At ego puto esse quoddam genus docendi per commemorationem, magnum sane, quod in hac nostra sermonicatione res ipsa indicabit». *De Mag.* 1, 1.

¹⁸ Cf. *De Mag.* 12, 39.

¹⁹ «Verissima quippe ratio est et uerissime dicitur, cum uerba proferuntur, aut scire nos quid significant aut nescire; si scimus, commemorare potius quam discere; si autem nescimus, nec commemorari quidem, sed fortasse ad quaerendum admoneri». *De Mag.* 11, 36.

Outra é a posição de Agostinho sobre a memória, em obras posteriores, como *Confessionum* e *De Trinitate*. Nesta, o autor esclarece a razão das suas anteriores vacilações sobre o valor da memória, através da sua crítica à teoria platónica da reminiscência. Agostinho rejeita expressamente esta teoria devido às suas implicações concernentes a uma pré-existência da alma²⁰. Tal rejeição não obsta já, porém, no mesmo tratado teológico-antropológico, a uma clara afirmação do valor cognitivo da memória. Com efeito, em *De Trinitate*, a memória faz parte da constituição do homem interior, de modo que, neste, a função rememorativa é indissociável das funções intelectual e volitiva²¹. Quer isso dizer que o conhecimento inteligível não dispensa quer a intencionalidade volitiva quer a função rememorativa. Esta não é, pois, uma função secundária, na ordem do conhecimento, uma vez que é uma das instâncias originantes do conhecimento no homem interior. Como? Na teoria agustiniana da memória, desenvolvida em *Confessionum X*, a memória inteligível é um lugar, não de imagens ou de réplicas dos inteligíveis à semelhança da memória sensível, mas de apreensão dos próprios inteligíveis²². Donde e por onde entraram estes na memória? Pergunta Agostinho, sem conseguir encontrar uma instância mais primitiva do que a memória no processo de origem do conhecimento inteligível²³. A teoria da memória, em *Confessionum X*, constitui assim uma profunda reformulação da própria teoria agustiniana da iluminação. Ao abrigo desta reformulação, o acto de intelecção torna-se indiscernível de um acto de rememoração. Por conseguinte, um acto de rememoração pode ser um acto de aprendizagem, ou de aquisição de conhecimento²⁴. O valor cognitivo da memória torna-se assim inegável em Agostinho.

Em consequência desta revalorização da memória, também assumirá muito maior relevância, a eficácia rememorativa da linguagem. Na verdade, a teoria positiva da memória, em *Confessionum X*, obriga a reavaliar os efeitos mentais da audição das palavras, que haviam sido discriminados em *De Magistro*. O efeito rememorativo, que, neste diálogo, apenas acusava a aquisição prévia de conhecimento, passa a ser extensivo a novas aquisições de conhecimento. Que novas aquisições? Aquelas que, em *De Magistro*, eram dadas mediante a consulta do Mestre interior, como seja, em geral, a apreensão dos inteligíveis. A linguagem desempenhava então o papel de exortar a essa consulta, através da sua eficácia admonitiva²⁵, não rememorativa. Com a teoria agustiniana da memória inteligível, a eficácia rememorativa da linguagem vem substituir a eficácia admonitiva da mesma, pelo menos em algumas das suas funções, como seja a exortação ao conhecimento interior dos inteligíveis. Porém, mais do que exortar

²⁰ Cf. *De Trinitate* XII, 15, 24 (texto da ed. beneditina reproduzido em *Bibliothèque Augustinienne* 16, Paris, Desclée de Brouwer, 1955, pp. 256-258).

²¹ Cf. *De Trin.* X, 11, 18.

²² «Hic sunt et illa omnia, quae de doctrinis liberalibus percepta nondum exciderunt, quasi remota interiore loco, non loco; nec eorum imagines, sed res ipsas gero». *Confessionum X*, 9, 16 (texto do *Corpus Augustinianum Gissense*, reproduzido em *Confissões, de Santo Agostinho*, ed. bilingue, Lisboa, Centro de Literatura e Cultura Portuguesa e Brasileira/Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2000, p. 458); «Res uero ipsas, quae illis significantur sonis, neque ullo sensu corporis attingi neque uspiam uidi praeter animum meum et in memoria recondidi non imagines earum, sed ipsas». *Conf. X*, 10, 17.

²³ «Vnde et qua intrauerunt in memoriam meam? nescio quomodo; nam cum ea didici, non credidi alieno cordi, sed in meo recognoui et uera esse approbaui et commendauit ei tamquam reponens, unde proferrem, cum uellem. ibi ergo erant et antequam ea didicissem, sed in memoria non erant. ubi ergo aut quare, cum dicerentur, agnoui et dixi: ita est, uerum est, nisi quia iam erant in memoria, sed tam remota et retrusa quasi in cauis abditioribus, ut, nisi admonente aliquo eruerentur, ea fortasse cogitare non possem?». *Conf. X*, 10, 17.

²⁴ «Et quam multa huius modi gestat memoria mea, quae iam inuenta sunt et, sicut dixi, quasi ad manum posita, quae didicissem et nosse dicimur». *Conf. X*, 11, 18.

²⁵ «De uniuersis autem quae intellegimus, non loquentem qui personat foris, sed intus ipsi menti praesidentem consulimus Veritatem, uerbis fortasse ut consulamus admoniti. Ille autem qui consulitur docet, qui in interiore homine habitare dictus est Christus, id est incommutabilis Dei atque sempiterna sapientia». *De Mag.* 11, 38.

ao conhecimento, a eficácia rememorativa da linguagem torna presentes à mente, os inteligíveis perdidos nos «vastos palácios da memória»²⁶. Deste modo, a eficácia rememorativa da linguagem não só passa a cobrir aspectos da eficácia admonitiva, como supera esta decisivamente, aproximando-se de uma eficácia ostensiva, através da qual se torna indeclinável o valor cognitivo da linguagem.

Com efeito, a eficácia ostensiva seria aquela que, em *De Magistro*, melhor garantiria a afirmação do valor cognitivo da linguagem. Se a finalidade da linguagem, no âmbito da fala dialógica, é dar a conhecer, a melhor forma de dar a conhecer é, segundo Agostinho, mostrar²⁷. A ostensão é o procedimento que induz mais directa e eficientemente o cognoscente à relação com o cognoscível. A fala realizará, então, da melhor maneira a sua finalidade, se for capaz de mostrar aquilo que visa dar a conhecer. Mas será a fala capaz de mostrar aquilo que visa dar a conhecer? Esta é a questão central do diálogo agustiniano, através da qual é rigorosamente testada a eficácia cognitiva da linguagem verbal. A questão é analisada em três partes: serão as palavras capazes de mostrar as coisas por elas significadas? Será a fala capaz de mostrar a verdade do que é dito? Será a fala capaz de mostrar a mente do falante? Nas três partes, a resposta de Agostinho é negativa, e não desprovida de razões. De facto, em qualquer das três partes, a resposta é argumentada com a análise de situações da experiência da fala em diálogo.

Começando pela terceira parte da resposta, a fala não mostra a mente do falante, de acordo com o testemunho de múltiplos casos correntes da experiência comum da fala: casos de inadequação accidental entre a fala e a mente do falante, como a troca involuntária de palavras ou a eventualidade de alguém estar a proferir um discurso decorado, com o pensamento distante do que está a dizer²⁸; casos de inadequação accidental entre a fala e a mente do ouvinte, como os mal-entendidos decorrentes quer da deficiente audição das palavras²⁹ quer da equivocidade destas, porquanto são passíveis de ser entendidas pelo ouvinte com um sentido diferente daquele com que são proferidas pelo falante³⁰; e ainda casos de inadequação intencional entre a fala e a mente do falante, como a mentira ou a simples exposição imparcial de doutrinas não assumidas pelo exponente³¹. Estas duas situações são obviamente muito diferentes entre si, mas têm em comum o facto de ilustrarem uma ocultação e uma manifestação parcelares do pensamento do falante. Em ambas as situações, há manifestação parcelar do pensamento do falante, posto que é plausível admitir que pensa no que diz tanto aquele que não aprova aquilo que diz como aquele que mente³², pelo que tanto um como outro dizem, pelo menos em parte, aquilo que pensam. Mas em ambas as situações, há também ocultação parcelar do pensamento do falante: no caso da mentira, há ocultação da intenção de enganar³³; no caso da exposição imparcial de doutrinas não

²⁶ Cf. *Conf.* X, 8, 12.

²⁷ Esta interpretação da intenção de dar a conhecer é dada logo na fase inicial do diálogo pela seguinte exigência de Agostinho: «Aug.: [...], illud certe tibi adtendere facile est, exposuisses te uerbis uerba, id est signis signa eisdemque notissimis notissima. Ego autem illa ipsa, quorum haec signa sunt, mihi, si posses, uellem ut ostenderes». *De Mag.* 2, 4.

²⁸ Cf. *De Mag.* 13, 42.

²⁹ Cf. *De Mag.* 13, 44.

³⁰ Como no caso da palavra *uirtus*, que não pode ser entendida do mesmo modo por quem afirma que o homem é superado em *uirtus* por alguns animais, e por quem, ao ouvir esta afirmação, a rejeita liminarmente: cf. *De Mag.* 13, 43.

³¹ No exemplo de Agostinho, o exponente é um epicurista na situação de expor ao seu ouvinte os argumentos a favor da imortalidade da alma: cf. *De Mag.* 13, 41-42.

³² «Nam mentientes quidem cogitant etiam de his rebus, quas loquuntur, ut, tametsi nesciamus an uerum dicant, sciamus tamen eos in animo habere quod dicunt». *De Mag.* 13, 42.

³³ Tal é o que se pode inferir a partir da análise agustiniana da mentira, em *De mendacio*. Neste opúsculo, a mentira é analisada em dois elementos: a ocultação da verdade e a intenção de enganar. É discutível que haja ou não mentira, quando apenas um dos dois elementos se verifica, mas há, indubitavelmente mentira, quando ambos se verificam: cf. *De mend.* 3, 3-4, 4

assumidas pelo exponente, há ocultação da posição doutrinária deste último. Ora, estes casos afloram, em *De Magistro*, muito mais por aquilo que ocultam da mente do falante do que por aquilo que dela manifestam, pois visam ilustrar a tese da ineficácia ostensiva da fala a respeito da mente³⁴. No entanto, Agostinho acaba por minimizar a gravidade da ocultação da posição doutrinária do exponente, no caso da exposição de doutrinas por ele não assumidas, tendo em conta que a verdade das doutrinas expostas não depende da aprovação de quem as expõe, e que a finalidade do ensino escolar, no âmbito do qual esta situação se pode verificar mais assiduamente, não é mostrar a mente do docente, mas sim dar a conhecer a verdade³⁵. Em contrapartida, a ocultação da intenção de mentir permanece gravosa, mesmo do ponto de vista da filosofia da linguagem, porquanto ela não só ilustra a ineficácia ostensiva da fala a respeito da mente do falante como revela que a linguagem verbal é instrumentalizável pela intenção ocultante do próprio falante³⁶. Daí que Agostinho não possa deixar de vir a reavaliá-la mais tarde o caso da mentira, à luz da teoria positiva do verbo mental, que versa sobre uma linguagem não instrumentalizável.

Retomemos por ora a questão da eficácia ostensiva da linguagem, quanto à segunda parte: será a fala capaz de mostrar a verdade do que é dito? Tal como nos dois casos anteriores, a mentira e a exposição doutrinária, esta pergunta coloca-se ao nível da complexidade do discurso declarativo, cuja unidade mais simples é a frase declarativa ou a proposição³⁷. Esta, na medida em que é susceptível de ser verdadeira ou falsa, tem um valor de verdade, que é parte incontornável do seu conteúdo cognitivo. Será, então, que a frase declarativa é capaz de mostrar o seu valor de verdade, ou seja, é capaz de mostrar se é verdadeira ou falsa? Agostinho constrói a sua resposta, de novo, mediante a análise de casos da experiência da fala em diálogo, casos esses que trazem à evidência os efeitos possíveis da audição de uma frase declarativa. Tomando os exemplos de Agostinho, considere-se que alguém diz a um interlocutor as duas seguintes frases declarativas: «vi um homem a voar» e «os homens sábios são melhores do que aqueles que o não são». Os efeitos da audição das duas frases no interlocutor são completamente distintos³⁸. A segunda frase enunciada é expressão de um juízo de valor, que afirma o valor de uma sabedoria integral para o ser humano. De forma imediata ou, pelo menos, sem dificuldade, a enunciação de tal juízo é capaz de provocar anuência ou assentimento no ouvinte. Ora, isto acontece porque o ouvinte está em condições de confirmar esse juízo, devido a um conhecimento prévio e assumptivo do valor da sabedoria. O mesmo já não acontece por efeito da audição da primeira frase enunciada. Esta pode suscitar vários efeitos, que não o assentimento imediato do ouvinte. Com base no conhecimento do corpo humano e dos seus limites naturais, ninguém pode conceder sem dificuldade o testemunho de alguém que afirma ter visto um homem a voar.

(texto da ed. beneditina reprod. em *Bibliothèque Augustinienne 2*, Paris, Desclée de Brouwer, 1948, pp. 242-250). Aquilo que a mentira oculta da mente do mentiroso será, pois, a sua própria intenção enganadora.

³⁴ «Quare iam ne hoc quidem relinquatur uerbis, ut his saltem loquentis animus indicetur, si quidem incertum est, utrum ea quae loquitur sciat». *De Mag.* 13, 42.

³⁵ «Nam quis tam stulte curiosus est, qui filium suum mittat in scholam, ut quid magister cogitet discat? At istas omnes disciplinas, quas se docere profitentur, ipsiusque uirtutis atque sapientiae cum uerbis explicauerint, tum illi qui discipuli uocantur, utrum uera dicta sint, apud semetipsos considerant, interiorem scilicet illam Veritatem pro uiribus intuentes». *De Mag.* 14, 45.

³⁶ «Adde mentientes atque fallentes, per quos facile intellegas non modo non aperiri, uerum etiam occultari animum uerbis». *De Mag.* 13, 42.

³⁷ Permutável com *pronuntiatum*, na terminologia ciceroniana, mencionada por Agostinho: cf. *De Mag.* 5, 16.

³⁸ «Quid? Si me hominem uolantem uidissem dicerem, itane te certum uerba mea redderent, quemadmodum si audires sapientes homines stultis esse meliores? Negares profecto et responderes illud te non credere aut, etiamsi crederes, ignorare, hoc autem certissime scire». *De Mag.* 12, 40.

O ouvinte poderá, no entanto, acreditar em tal testemunho, se este for dado por alguém extremamente credível. Caso contrário, o ouvinte poderá não acreditar ou, no máximo, duvidar. Qualquer destes três efeitos possíveis – acreditar, não acreditar e duvidar – acusa que o ouvinte ignora o facto testemunhado e, portanto, que a autenticidade deste facto não é mostrada pela frase que o enuncia. Os três efeitos discriminados dependem de condições prévias, como o conhecimento específico do ser humano no ouvinte ou o crédito que a este merece o falante. Todos os efeitos, aliás, da recepção (oral ou escrita)³⁹ do discurso declarativo – confirmar, contradizer, acreditar, não acreditar e duvidar – são determinados pelas condições prévias de conhecimento no ouvinte⁴⁰. Por esta razão, nenhum desses efeitos produz evidência a favor da eficácia ostensiva do discurso declarativo a respeito do seu valor de verdade⁴¹. Se essa eficácia se verificasse, o discurso declarativo só poderia causar dois efeitos no ouvinte, ou a confirmação ou a contradição, que seriam não só imediatos como independentes de condições prévias de conhecimento. Como acabámos de ver, porém, esta hipótese não se confirma, dada e analisada a diversidade de efeitos condicionados da recepção do discurso declarativo.

Resta considerar a primeira parte da questão da eficácia ostensiva da linguagem verbal: serão as palavras capazes de mostrar as coisas por elas significadas? A resposta de Agostinho não deixa de ser negativa a este nível da unidade elementar de sentido, que é a palavra. Também neste nível de análise, a distinção entre a fala e a escrita não produz diferença de resultados. O primeiro exemplo significativo a este respeito é, aliás, o de uma palavra escrita, *sarabarae*, lida em *Dan.* 3, 34, e que, significando uma peça de costume oriental para cobrir a cabeça, não era uma palavra usual no latim corrente. Trata-se, por isso, de uma palavra capaz de causar estranheza entre os leitores de língua latina, mas incapaz de causar neles o conhecimento daquilo que significa. Este é o efeito negativo destacado por Agostinho para evidenciar a ineficácia ostensiva das palavras: a palavra inusitada não mostra a sua referência⁴². A escolha de uma palavra inusitada visa, a nosso ver, testar a força da palavra (*uis uerbi*)⁴³ da forma mais rigorosa possível, isto é, numa circunstância que permita isolar a palavra e abandoná-la às suas próprias forças. Circunstância análoga é aquela que acompanha o exemplo complementar desta análise: a palavra *caput*, uma palavra comum do latim corrente, ouvida pela primeira vez por alguém em fase de aprendizagem da língua⁴⁴. Mas também uma palavra usual, por

³⁹ Agostinho reproduz a concepção clássica da relação entre a fala e a escrita, segundo a qual a escrita é uma linguagem secundária, apenas reiterativa da fala: cf. *De Mag.* 4, 8. Consonantemente, os efeitos da leitura do discurso declarativo escrito não diferem dos da audição do discurso declarativo oral. Tal é o que se torna explícito através do exemplo da narrativa bíblica sobre Ananias, Azarias e Misaél (*Dan.* 3, 12-100), capaz de fazer o leitor acreditar, como Agostinho: «Haec omnia quae in illa leguntur historia, ita illo tempore facta esse, ut conscripta sunt, credere me potius quam scire confiteor». *De Mag.* 11, 37.

⁴⁰ «[...] omnia scilicet quae loquimur, aut ignorare auditorem utrum uera sint, aut falsa esse non ignorare, aut scire uera esse. Horum trium in primo aut credere aut opinari aut dubitari, in secundo aduersari atque renuere, in tertio adtestari, nusquam igitur discere, [...]». *De Mag.* 12, 40. Não considerámos, na nossa análise, o efeito opinativo aqui discriminado, porque, para Agostinho, a opinião não tem valor cognitivo algum, é expressão de ignorância que se ignora, diversamente da crença, da descrença e da dúvida, que são expressão de ignorância que se assume.

⁴¹ «Ex hoc iam nimirum intellegeres neque in illo, quod me adfirmante ignorares, neque in hoc, quod optime scires, aliquid te didicisse uerbis meis, [...]». *De Mag.* 12, 40.

⁴² «Non enim mihi rem quam significat ostendit uerbum, cum lego: et sarabarae eorum non sunt commutatae». *De Mag.* 10, 33.

⁴³ Expressão técnica da dialéctica, que pode aplicar-se ao poder impressivo da palavra segundo a sua significação, de acordo, aliás, com o modo como Agostinho a aplica em *De Mag.* 3, 6 e 10, 34 (ver nota 48), e também com a divisão da *uis uerbi*, exposta em *De Dialectica* 7 (PL, 32, 1413-1414).

⁴⁴ «Etenim cum primum istae duae syllabae, cum dicimus caput, aures meas inpulerunt, tam nesciui quid significarent, quam cum primo audirem legeremue sarabarae». *De Mag.* 10, 33.

ocasião da sua primeira audição, não mostra a sua referência. É provável que o utente da língua latina tivesse já conhecimento da referência de *caput*, quando ouviu pela primeira vez esta palavra, pois tivera já visto por certo muitas cabeças⁴⁵. É menos provável que assim acontecesse com peças exóticas de vestuário, como é o caso da referência de *sarabarae*. O leitor de *sarabarae* ainda tem de adquirir conhecimento da referência da palavra a fim de apreender a sua significação, enquanto aquele que ouve *caput* pela primeira vez já tem conhecimento prévio da referência que provê à significação da palavra. Uma vez que as referências das duas palavras são ambas visíveis, o conhecimento delas só pode ser dado pela vista. Por esta é dado a conhecer aquilo que ambas as palavras não mostram⁴⁶. Os sentidos é que dão a conhecer as referências sensíveis das palavras, que estas não mostram. Entre os sentidos e as palavras, quanto ao respectivo valor cognitivo, Agostinho não hesita em eleger os sentidos⁴⁷.

Admitindo que a referência da palavra é parte essencial da sua significação, o conhecimento da referência é necessário ao reconhecimento da significação da palavra, do próprio estatuto significante desta inclusive. Como a palavra não dá a conhecer, mostrando, a sua referência, o autor de *De Magistro* conclui que mais se conhecem as palavras pelas coisas do que as coisas pelas palavras⁴⁸. Assim exprime Agostinho o seu ceticismo quanto ao valor cognitivo da linguagem verbal. No entanto, mais do que uma afirmação de ceticismo, tal conclusão é uma afirmação do primado do conhecimento das coisas sobre o conhecimento das palavras⁴⁹. É certo que, em *De Magistro*, Agostinho hesita na defesa deste primado em termos de valor⁵⁰, mas não deixa por isso de se achar conduzido pela análise a inferir o primado condicionante do conhecimento das coisas sobre o das palavras. Ora, esta tese nunca deixará de permanecer em vigor ao longo da evolução da filosofia agustiniana da linguagem. Agostinho nunca deixará de reconhecer a anterioridade condicionante do conhecimento da realidade relativamente ao conhecimento da linguagem. Essa anterioridade condicionante converter-se-á mesmo numa anterioridade genética, à luz da teoria do verbo mental. De acordo com esta teoria, a linguagem é, fundamentalmente, uma expressão do conhecimento da realidade.

Entretanto, a afirmação do primado condicionante do conhecimento das coisas sobre o das palavras não é o único resultado da análise agustiniana, em que se inserem os dois exemplos há pouco registados. O próprio Agostinho faz o balanço da análise e sistematiza os resultados. Estes enquadram-se em duas condições exclusivamente disjuntas de conhecimento prévio no destinatário das palavras: ou este já conhece as referências das palavras ou ainda não as conhece⁵¹. No primeiro caso, o efeito da

⁴⁵ «Sed cum saepe diceretur caput, notans atque animaduertens, quando diceretur, repperi uocabulum esse rei, quae mihi iam erat uidendo notissima». *De Mag.* 10, 33. Esta descrição da aprendizagem da palavra *caput* é conforme com Aquela que Agostinho virá a fazer, da aprendizagem da fala, em *Conf.* 1, 8, 13.

⁴⁶ «Nam si quaedam capitum tegmina nuncupantur hoc nomine [sarabarae], num ego hoc auditu aut quid sit caput aut quid sint tegmina didici? Ante ista noueram, neque cum appellarentur ab aliis, sed cum a me uiderentur, eorum est mihi facta notitia». *De Mag.* 10, 33.

⁴⁷ «Quod si et de coloribus lucem et de ceteris, quae per corpus sentimus, elementa huius mundi eademque corpora quae sentimus sensusque ipsos, quibus tamquam interpretibus ad talia noscenda mens utitur, de his autem quae intelleguntur interiorum Veritatem ratione consulimus, quid dici potest, unde clareat uerbis nos aliquid discere praeter ipsum qui aures percudit sonum? Namque omnia quae percipimus, aut sensu corporis aut mente percipimus». *De Mag.* 12, 39.

⁴⁸ «Et id maxime tibi nitor persuadere, si potero, per ea signa quae uerba appellantur nos nihil discere; potius enim, ut dixi, uim uerbi, id est significationem quae latet in sono, re ipsa quae significatur cognita discimus, quam illam tali significatione percipimus». *De Mag.* 10, 34.

⁴⁹ Na continuidade de Platão, que havia também concluído que é preferível conhecer as coisas por elas próprias a conhecê-las por intermédio das palavras: cf. *Crát.* 439 a-b.

⁵⁰ Cf. *De Mag.* 9, 28.

⁵¹ «Verissima quippe ratio est et uerissime dicitur, cum uerba proferuntur, aut scire nos quid significant aut nescire; si scimus, commemorari potius quam discere; si autem nescimus, nec commemorari quidem, sed fortasse ad quaerendum admoneri». *De Mag.* 11, 36.

recepção das palavras é a rememoração das respectivas referências. Este é um efeito que, em *De Magistro*, serve para acusar o incumprimento da finalidade de dar a conhecer por parte das palavras, pelo menos quanto àquilo que estas significam, visto que o conhecimento disso mesmo é um dado adquirido e rememorável. Não esqueçamos, porém, como já tivemos ocasião de sugerir, que este efeito rememorativo das palavras, reavaliado à luz da teoria posterior da memória em Agostinho, obtém um alcance cognitivo incomparavelmente mais relevante. Mas, para além do efeito rememorativo, há outro efeito por ora a considerar: aquele que se verifica quando o destinatário das palavras ainda não conhece as respectivas referências. Neste caso, o efeito da recepção das palavras é a admoção ou o advertimento para a aquisição desse conhecimento. Este é um efeito também menorizado no diálogo agostiniano, servindo igualmente para acusar a falta de cumprimento, por parte das palavras, da finalidade de dar a conhecer de modo ostensivo: as palavras apenas nos advertem para conhecermos aquilo que elas não mostram⁵². Assim avalia Agostinho, em tom pejorativo, o efeito admoção da linguagem verbal.

Este efeito pode, no entanto, ser por nós reavaliado quer à luz de uma aproximação da eficácia cognitiva da ostensão quer como um efeito revelador da ordem constituinte da linguagem.

Por um lado, a ostensão directa da realidade não causa automaticamente o conhecimento no observador. O conhecimento por ostensão não só exige a actividade dos sentidos, especialmente da vista, o sentido mais obviamente solicitado pelo processo de ostensão, como não dispensa a vontade e a inteligência do observador. A vontade é necessária à atenção, da qual depende a eficácia cognitiva da própria ostensão⁵³, pois não é provável que algo mostrado chegue efectivamente ao conhecimento de um destinatário desatento ou distraído. A inteligência, por sua vez, é necessária à indução da noção geral a partir dos exemplos observados⁵⁴. É claro, na análise agostiniana de *De Magistro*, que o conhecimento do universal é excessivo relativamente ao dado ostensivo, que não pode ser senão particular. Esse excesso de conhecimento, que o universal contém, é que provê ao reconhecimento futuro de outros exemplos do mesmo género, como sejam, tendo em conta os exemplos de Agostinho, outros passos demonstrativos da acção de andar, ou outra exemplificação da arte de caçar. Este conhecimento indutivo, que excede o dado ostensivo, é também da maior relevância para a compreensão das palavras. É que estas não são nomes próprios dos inesgotáveis particulares da realidade. Na sua infundável diversidade, a realidade não é nomeável. Como Aristóteles realçara, as coisas são em maior número do que as palavras, de modo que as palavras que dizem as coisas têm de ser termos comuns⁵⁵. A compreensão das palavras exige, portanto, a indução das noções comuns por elas significadas. A compreensão das palavras supõe a indução de noções gerais, que nem as palavras nem as coisas mostram. A percepção das palavras adverte para o conhecimento das coisas e a ostensão das coisas adverte para a indução das noções gerais, sem as quais as palavras não podem ser compreendidas. A ostensão directa da realidade, espaço-temporalmente circunscrita, não dá explicitamente a conhecer todos os possíveis inscritos numa noção comum, pelo que também adverte para algo que não mostra, através daquilo que mostra. Deste modo, é plausível aproximar o efeito da ostensão directa do da admoção

⁵² «Hactenus uerba ualuerunt; quibus ut plurimum tribuam, admonent tantum, ut quaeramus res, non exhibent ut nouimus». *De Mag.* 11, 36.

⁵³ A atenção do observador, senão mesmo a sua atitude inquiritiva, é uma condição explícita na descrição do exemplo da ostensão da caça aos pássaros, em *De Mag.* 10, 32.

⁵⁴ Como Agostinho indica, a propósito do conhecimento da arte da caça, ou da acção de andar, a partir de ostensões exemplificativas: «Aug.: [...]. Adde enim, si ille intellegens esset, ut ex hoc quod uidit totum illud genus artis agnosceret; [...]. — «Ad.: Hoc etiam ego possum illi addere; si enim sit bene intellegens, paucis passibus ambulatione monstrata totum quid sit ambulare cognosceret». *De Mag.* 10, 32.

⁵⁵ Cf. *Refutações Sofísticas* 165 a 10-15.

verbal: tal como as coisas ostensivamente dadas advertem para algo que elas não mostram, assim também as palavras ostensivamente dadas (ouvidas ou lidas) advertem para algo que elas não mostram. As coisas não são menos admonitivas do que as palavras, no processo do conhecimento humano. O valor cognitivo das palavras não pode, pois, ficar diminuído pela concessão da eficácia admonitiva das mesmas.

Por outro lado, o efeito admonitivo das palavras é algo que importa explicar, dada a inaptidão ostensiva das mesmas. Se as palavras não mostram as coisas que significam, como podem elas advertir para estas? O efeito admonitivo era um efeito menor, que Agostinho parecia conceder à força da palavra com base na negação do efeito ostensivo da mesma, que seria um efeito cognitivo maior. Todavia, a negação do efeito ostensivo das palavras não explica o respectivo efeito admonitivo. Da opacidade das palavras não advém a respectiva força admonitiva. Esta não pode, pois, ser uma consequência daquela. A força admonitiva das palavras explica-se, segundo Agostinho, a partir da sua teoria do signo e da significação. De facto, o género que define a palavra é o signo. Ora, aquilo que faz algo ser um signo é uma relação de significação com alguma outra coisa. Tal é o que se encontra, desde logo, implicado na acepção da palavra como signo, em *De Magistro*⁵⁶. Tal é o que se encontra, posteriormente, consignado na definição geral de signo, em *De Doctrina Christiana*, segundo a qual o signo é algo que, para além de causar uma impressão sensível, faz vir à mente outra coisa⁵⁷. A palavra, enquanto signo, é, pois, uma relação de significação com alguma outra coisa. É esta relação constituinte da palavra que provê à sua força admonitiva.

Dado, porém, que a significação não é uma ostensão, em que é que consiste a relação de significação entre as palavras e as coisas? Agostinho responde a esta pergunta, não directamente à luz de uma teoria geral do signo e da significação, mas por via da noção de nome. Esta é a noção-padrão que modela a acepção genérica de signo, em Agostinho. A significação será assim, fundamentalmente, uma nomeação, ou uma denominação. A relação entre o signo e a coisa significada será, então, concebida à semelhança da relação entre o nome e a coisa nomeada. A teoria do signo será, em suma, moldada pela teoria do nome. Esta proeminência do nome na filosofia da linguagem não é, obviamente, uma novidade de Agostinho. Tal como em Platão, também em Agostinho, a proeminência do nome serve a aferição do valor cognitivo da linguagem. Todavia, Agostinho leva o mais longe possível a afirmação dessa proeminência. Para o filósofo latino, não se trata apenas de sublinhar a importância dos nomes; trata-se de reduzir todas as palavras a nomes e de conceber o próprio estatuto do signo à semelhança do nome. Essa redução era, porventura, excessiva para obter consenso e continuidade. Ela tinha, no entanto, um papel a desempenhar na evolução da filosofia da linguagem em Agostinho. Preconizada pelo ex-retórico, em fase de auto-retração, a redução das palavras a nomes era uma via de descentramento da linguagem, uma vez que as palavras, enquanto nomes, existem em função daquilo que nomeiam, não em função de si mesmas. Ora, as palavras, enquanto nomes, supõem um laço cognitivo com aquilo que nomeiam. Isto mesmo é o que Agostinho indica, ao fazer derivar a palavra *nomen* do verbo *noscere*⁵⁸. Muito mais relevante do que o valor etimológico desta derivação, é o seu alcance filosófico, que é a consideração do conhecimento na origem das palavras. Sem essa condição de conhecimento, na constituição das palavras, estas não poderiam ter efeito admonitivo algum.

A força admonitiva das palavras depende, portanto, da redução das palavras a nomes. Como esta redução levanta múltiplas dificuldades e está longe de ser consensual, Agostinho dedica grande parte do seu diálogo com Adeodato, em *De Magistro*, a construir evidência a favor da sua posição reductionista.

⁵⁶ «Aug.: Constat ergo inter nos uerba signa esse? – Ad.: Constat. – Aug.: Quid? Signum nisi aliquid significet, potest esse signum? – Ad.: Non potest». *De Mag.* 2, 3.

⁵⁷ «Signum est enim res, praeter speciem quam ingerit sensibus, aliud aliquid ex se faciens in cogitationem uenire». *De Doct. Christ.* II, 1, 1.

⁵⁸ Cf. *De Mag.* 5, 12.

Dificuldades começam, desde logo, a surgir, com base apenas na definição da palavra como signo. Concedida esta definição, Agostinho propõe a Adeodato um exercício gramatical, que consiste em discriminar aquilo que é significado por cada uma das palavras de um verso citado da *Eneida*, de Virgílio⁵⁹. Ora, no citado verso, não há só nomes; há também partículas de ligação, como a conjunção *si* e a preposição *ex*; e há, em particular, um nome tradicionalmente problemático quanto ao significado, que é o caso de *nihil*: poderão estas três palavras ser signos de alguma coisa? As dificuldades levantadas por estes exemplos são ultrapassadas caso a caso, mediante a atribuição de uma referência a cada uma delas, seja um estado mental, seja uma relação abstracta: a conjunção *si* e o nome *nihil* podem significar estados mentais, respectivamente, o estado de dúvida e a percepção de uma ausência⁶⁰; a preposição *ex* pode significar uma relação de origem, ou outro tipo de relação⁶¹. Com esta estratégia de solução, que não ofendia os costumes escolares, a aceção das palavras como signos não é infirmada.

O mesmo não se poderia, contudo, dizer da redução das palavras a nomes, que é uma tese não ratificável pela gramática escolar. Para tal redução, não basta a superação de dificuldades avulso, é necessária uma argumentação mais complexa. O percurso do diálogo agostiniano é meandroso até à redução expressa como tese.

Agostinho começa por isolar dois objectos de análise, que são duas palavras: *uerbum* e *nomen*. Destas duas palavras, a análise passa a ocupar-se de propriedades comuns e diferenças. As propriedades comuns advêm da condição de serem ambas as palavras signos de signos ou, mais precisamente, nomes comuns de palavras. Nesta condição, é reflexiva e simétrica a significação das duas palavras⁶². Quanto à significação reflexiva, basta reparar que *uerbum* é também uma palavra, bem como *nomen* é também um nome, pelo que os dois termos não podem ficar fora do respectivo domínio de significação: *uerbum* e *nomen* são palavras que se significam a si mesmas, ou seja, reflexivamente, entre as demais palavras que uma e outra significam respectivamente⁶³. Quanto à significação simétrica, basta reparar igualmente que *uerbum* é também um nome e que *nomen* é também uma palavra, pelo que cada um dos dois termos não pode ficar fora do domínio de significação do outro: *uerbum* e *nomen* são palavras que se significam recíproca ou simetricamente, entre as demais palavras que uma e outra significam respectivamente⁶⁴. A consideração destas propriedades comuns de *uerbum* e *nomen* faz sobressair a afinidade de significação entre as duas palavras. Estas são, porém, irredutivelmente diferentes entre si. A diferença irredutível, que Agostinho concede haver entre *uerbum* e *nomen*, é uma diferença de compreensão. Os dois termos comuns compreendem as palavras de modos diferentes, segundo aspectos distintos da realidade das mesmas: *uerbum* significa a palavra, conotando a sua força sensível, aquela pela qual ela percute nos ouvidos (*a uerberando*); *nomen*, por sua vez, significa a palavra, conotando a sua força inteligível, aquela pela qual ela impressiona a mente, ao despertar o conhecimento (*a noscendo*)⁶⁵. Esta diferença de compreensão supõe,

⁵⁹ Cf. *De Mag.* 2, 3.

⁶⁰ No caso de *si*, Agostinho parece aceitar provisoriamente a sugestão de Adeodato: «Ad.: Videtur mihi, quod dubitationem significet; iam dubitatio ubi nisi in animo est? – Aug.: Accipio interim; persequere cetera». *De Mag.* 2, 3. No caso de *nihil*, é o próprio Agostinho que propõe uma solução análoga: «Aug.: Quid igitur facimus? An adfectionem animi quamdam, cum rem non uidet et tamen non esse inuenit aut inuenisse se putat, hoc uerbo significari dicimus potius quam rem ipsam quae nulla est?» *De Mag.* 2, 3.

⁶¹ Cf. *De Mag.* 2, 4.

⁶² Estas classificações de «reflexiva» e de «simétrica» não pertencem à terminologia de Agostinho, mas são por nós aplicadas à função de significação dos dois termos por analogia com as classificações da teoria das funções em matemática.

⁶³ Cf. *De Mag.* 4, 10.

⁶⁴ Cf. *De Mag.* 5, 11.

⁶⁵ «Aug.: Quid, si horum duorum ex uno appellata sunt uerba, ex altero nomina, uerba scilicet a uerberando, nomina uero a noscendo, ut illud primum ab auribus, hoc autem secundum ab animo uocari meruerit?» *De Mag.* 5, 11.

entretanto, que *uerbum* e *nomen* têm a mesma extensão, isto é, são termos comuns que se aplicam ao mesmo universo de referências, tal como *uisibile* e *coloratum*, que se aplicam ambos ao universo visível, mas segundo aspectos distintos, conotando, o primeiro, exactamente a propriedade de ser apreensível pela vista, e o segundo, a propriedade de ter cor⁶⁶. Mas a co-extensão de *uerbum* e de *nomen* não é um dado adquirido. Bem pelo contrário, dado adquirido pela gramática escolar é a diferença de extensão entre os dois termos, e Agostinho não ignora tal. Daí a consideração da diferença gramatical de extensão entre *uerbum* e *nomen*, no diálogo agostiniano: *uerbum* designa o género comum a todas as palavras ou signos linguísticos, enquanto *nomen* designa uma espécie de palavras apenas, a classe morfológica dos nomes. Assim sendo, todos os nomes são palavras mas nem todas as palavras são nomes, tal como todos os cavalos são animais mas nem todos os animais são cavalos⁶⁷. O termo específico *nomen* e o termo genérico *uerbum* não são, pois, termos co-extensivos. A esta diferença de extensão, não corresponde, todavia, aquela diferença de compreensão há pouco referida, visto que ela supunha a identidade de extensão entre os dois termos. Agostinho quer obviamente conservar essa diferença de compreensão, no âmbito da qual a conotação de *nomen* acusa um vínculo constituinte da linguagem com o conhecimento. Para tal, ele terá de reduzir *uerbum* e *nomen* à mesma extensão, pondo em causa a diferença de extensão, gramaticalmente instituída, entre os dois termos.

Na realidade, Agostinho não elimina a acepção específica de *nomen*, pelo que não atenta contra a gramática conhecida. Ele apenas relativiza essa acepção específica, acrescentando-lhe uma acepção mais abrangente, co-extensiva com a noção genérica de *uerbum*. A redução agostiniana de todas as palavras a nomes consiste afinal em advogar uma acepção lata ou genérica de *nomen*. Este é um passo expressivo do alcance que pode ter a consideração filosófica de uma matéria disciplinar, para além do saber constituído. Como a liberdade da filosofia não é arbitrariedade, Agostinho não se desobriga da exigência de argumentar, isto é, de dar razões. Ora, em favor da co-extensão de *uerbum* e de *nomen*, são aduzidos cinco argumentos. O primeiro destes argumentos releva da possibilidade de falarmos de palavras com palavras, de usarmos a linguagem para tratar da linguagem, em suma, da possibilidade do discurso meta-linguístico. O facto, por exemplo, de nos referirmos a um conjunto de conjunções, através de um pronome, evidencia que, nessa situação, as conjunções comportam-se como nomes. Mas este facto não é ainda razão suficiente para converter as conjunções em nomes, porquanto, conforme é objectado pelo interlocutor de Agostinho, essa representação das conjunções pelo pronome pode ser explicada pela mediação implícita do termo genérico *uerba*, que inclui naturalmente na sua extensão as conjunções, e que é um nome, susceptível de ser propriamente substituído por um pronome⁶⁸. Agostinho prossegue então a sua argumentação, citando a frase paulina «*non erat in Christo est et non, sed est in illo erat*» (2 Cor. 1, 19), na qual a forma verbal *est* ocorre com a função semântica de um nome, como *uirtus* por exemplo, que poderia ser colocado nos mesmos lugares da frase, se não como um sinónimo, pelo menos como um significante análogo⁶⁹. Este facto denuncia que os verbos podem ser usados para significarem como nomes. Esta não será a utilização mais habitual da classe morfológica dos verbos, na linguagem corrente, mas é uma possibilidade esporadicamente actualizada e, por isso, inscrita decerto na natureza dos verbos. Assim nos conduz a pensar, Agostinho, para quem o exemplo da frase paulina fornece uma razão séria a favor da sua tese reducionista.

⁶⁶ «Aug.: Hoc saltem intellegis omne coloratum uisibile esse et omne uisibile coloratum, quamuis haec duo uerba distincte differenterque significant. – Ad.: Intellego. – Aug.: Quid, si ergo ita et omne uerbum nomen et omne nomen uerbum est, quamuis haec ipsa duo nomina uel duo uerba, id est nomen et uerbum, differentem habeant significationem?». *De Mag.* 5, 12.

⁶⁷ Cf. *De Mag.* 4, 9.

⁶⁸ Cf. *De Mag.* 5, 13.

⁶⁹ Cf. *De Mag.* 5, 14.

Donde a pertinência de induzir, para todas as restantes classes morfológicas de palavras, a possibilidade de significarem como nomes, tal como fora advertida no caso dos verbos⁷⁰. Não será, com efeito, impossível conceber múltiplos exemplos análogos ao da frase paulina, nos quais palavras, que não sejam morfológicamente nomes, desempenhem imprópriamente a função semântica de nomes. Essa impropriedade justificar-se-á pelo contexto frásico ou por inabilidade no uso da língua? Admitindo que a frase citada não pertence a uma autoridade incontestável na arte de bem dizer, o argumento de Agostinho pode perder também a sua força⁷¹. Daí um novo argumento, sem menção de autoridades e independente de algum contexto frásico. Assim procede Agostinho, no seu terceiro argumento, que é uma interpretação do processo de tradução de uma língua para outra⁷². Este processo de fazer equivaler a cada palavra de uma língua particular, uma palavra correspondente de outra língua, não seria possível se todas as palavras, de qualquer classe morfológica, não significassem como nomes, isto é, se não nomeassem alguma coisa. É a relação comum a algo significado, isto é, nomeado, que permite estabelecer a equivalência entre palavras correspondentes de línguas distintas. A tradução atomística das palavras de uma língua por palavras de outra língua é assim entendido como um processo de equivalência entre nomes distintos de referências comuns. O processo de tradução acusa, portanto, que todas as palavras desempenham a função semântica de nomes, oferecendo por isso mais uma razão ponderável a favor da extensão da noção de nome a todas as palavras. Após esta interpretação singular da tradução de línguas, Agostinho reforça a sua posição com um argumento de autoridade, ao invocar o nome de Cícero, para denunciar que o mais lúcido representante da língua latina havia chamado nome a uma uma preposição. Não é este, porém, um argumento decisivo, pois Agostinho reconhece poder haver um mal-entendido seu na leitura das palavras de Cícero⁷³. Mais decisivo é o quinto e último argumento, porque é complementar do segundo e do terceiro, os quais militavam, sobretudo, a favor da extensão da função semântica do nome a todas as palavras, vindo o último evidenciar também a extensão das funções sintácticas do nome a todas as palavras. É certo que já o segundo argumento denunciava este aspecto, visto que exemplificava o uso de verbos como nomes em contexto frásico, mas Agostinho não salientara então a função sintáctica desses verbos na frase, o que é agora o objectivo do quinto argumento. Este retoma as potencialidades do discurso metalinguístico, a propósito da discussão da pertinência de uma ou outra expressão em determinado contexto. Por exemplo, na situação de alguém avistar ao longe um vulto cuja natureza não consegue identificar, esse alguém poderá exprimir-se prudentemente, dizendo «*si homo est, animal est*», ou imprudentemente, dizendo «*quia homo est, animal est*». Desconhecida a natureza do vulto, devemos reconhecer que é mais adequado o uso de *si* do o que de *quia*, dizendo com Agostinho que «*placet si*» e «*displicet quia*»⁷⁴. Regressamos, assim, ao tema das conjunções, deparando agora com duas conjunções, *si* e *quia*, a serem usadas como nomes de si mesmas e a desempenharem a função sintáctica de sujeito nas duas últimas frases citadas. Inúmeros exemplos análogos poderiam ilustrar este uso nominativo de palavras, que não são morfológicamente nomes, de acordo com as virtualidades do discurso metalinguístico, que permite discutir a pertinência das palavras com as pró-

⁷⁰ «Aug.: Num adhuc dubitas alias quoque partes orationis eodem modo, quo demonstrauimus, nomina esse?». *De Mag.* 5, 14.

⁷¹ Cf. *De Mag.* 5, 15.

⁷² «Aug.: Minus enim tibi uidetur idonea remotis auctoritatibus ipsa ratio, qua demonstratur omnibus partibus orationis significari aliquid et ex eo appellari; si autem appellari et nominari; si nominari, nomine utique nominari, quod in diuersis linguis facillime iudicatur». *De Mag.* 5, 15. Agostinho prossegue ilustrando a tradução de palavras latinas, de todas as classes morfológicas, por palavras gregas equivalentes, tratando as palavras correspondentes das duas línguas como nomes distintos da mesma coisa.

⁷³ Cf. *De Mag.* 5, 16.

⁷⁴ Cf. *De Mag.* 5, 16.

prias palavras. Daí o convite a induzir de novo para todas as palavras a capacidade de desempenharem as funções semântico-sintáticas dos nomes, em suma, a capacidade de todas as palavras serem nomes⁷⁵. Assim induzida para o caso geral, esta capacidade não pode já resultar apenas de uma ou outra aplicação avulsa e imprópria das palavras, mas passa a ser tomada por uma propriedade regular das mesmas. Julgamos, por isso, não trair o sentido da tese reducionista de Agostinho, designando-a de «regra da nomação», a regra segundo a qual a noção de nome, com as inerentes funções semântico-sintáticas, é uma propriedade comum a todas as palavras.

Apesar da perplexidade que possa causar, a regra da nomação é uma tese basilar da filosofia agustiniana da linguagem. Já previamente advertimos do alcance filosófico da regra da nomação: descentrar as palavras e ordená-las ao conhecimento das coisas. Enquanto nomes, as palavras não existem em função de si mesmas, mas sim em função do conhecimento das coisas que nomeiam. Tal é o que indica, como vimos, a derivação do próprio termo *nomen* a partir de *noscere*. Daí a necessidade e a crucialidade do conhecimento das coisas significadas, as referências dos nomes, para o pleno conhecimento das palavras, incluindo o reconhecimento do estatuto significante das palavras, como é desde logo denunciado em *De Magistro* e, posteriormente, é reiterado na descrição da aprendizagem da fala, em *Confessionum*⁷⁶. Daí a orientação fundamental da teoria do signo, em cuja noção geral Agostinho sublinha invariavelmente a relação a algo distinto: em *De Magistro*, a palavra não é um signo senão porque significa alguma coisa; em *De Doctrina Christiana*, o signo é uma coisa capaz de chamar a atenção para outra coisa⁷⁷. Não há, pois, ruptura na evolução da teoria do signo em Agostinho, há continuidade, pelo que a noção de nome nunca terá deixado de modelar a teoria do signo em Agostinho. A regra da nomação é, portanto, uma peça basilar na concepção agustiniana da teoria do signo.

Concedida a regra da nomação, esta pode fazer surgir outros motivos de perplexidade. Um deles é a existência de sinónimos: numa concepção da linguagem verbal, segundo a qual todas as palavras são nomes, qual a pertinência de haver múltiplos nomes para a mesma coisa? Não serão, os sinónimos, nomes excedentes e, por isso, prescindíveis? Tal abundância parece não consistir com a pobreza da linguagem verbal para exprimir toda a diversidade do real. Em *De Magistro*, Agostinho procura encontrar duas palavras que não difiram entre si senão quanto ao som, isto é, duas palavras sinónimas, sem diferença alguma de significação, de modo que sejam permutáveis entre si em qualquer contexto. Os termos *uerbum* e *nomen*, ainda que sejam co-extensivos, não são sinónimos, visto que não significam a realidade da palavra da mesma maneira, ou segundo o mesmo aspecto, dada a diferença de compreensão acima considerada. Os termos *nomen* e *uocabulum* comportam-se analogamente⁷⁸. Só os termos *nomen* e *onoma*, duas palavras correspondentes de duas línguas distintas, satisfazem os requisitos da perfeita sinonímia⁷⁹. Agostinho não dá, portanto, exemplo algum de sinónimos dentro da mesma língua. Como entender este facto? Ele denuncia, desde logo, que a

⁷⁵ «Aug.: Potesne ipse per te in aliis partibus orationis hoc idem ad eandem regulam docere? – Ad. Possum». *De Mag.* 5, 16.

⁷⁶ Cf. *Conf.* I, 8, 13. Aí se encontra o trecho citado por Wittgenstein logo no início (§1) das *Philosophische Untersuchungen*, que motiva a crítica da teoria agustiniana do sentido, centrada no nome e na referência, e a apresentação, em alternativa, da teoria wittgensteiniana dos jogos de linguagem. Note-se, porém, que o sentido da palavra, em Agostinho, não é exclusivamente dado pela referência. Há outros factores a considerar, como a modalidade de significação, que sobressai na diferença de compreensão de nomes comuns com a mesma extensão (exs: *uerbum*, *nomen*, *uocabulum*), e como o factor do uso, patente na necessidade de repetição das palavras em relação com as coisas, na aprendizagem da linguagem, de acordo com a descrição agustiniana (cf. *De Mag.* 10, 33; *Conf.* I, 8, 13).

⁷⁷ Rever notas 56 e 57.

⁷⁸ Cf. *De Mag.* 6, 17.

⁷⁹ Cf. *De Mag.* 6, 18.

referência não é o único factor da significação da palavra, dado que não basta duas palavras serem co-extensivas, isto é, terem o mesmo universo de referências, para serem sinónimas. Ora, a duas palavras co-extensivas não sinónimas cabe significar as mesmas coisas, segundo aspectos distintos. Mas qual seria a pertinência de duas palavras co-extensivas e sinónimas, ou seja, de duas palavras que signifiquem as mesmas coisas da mesma maneira? Não seria alguma delas supérflua? Presumimos que sim, para quem, como Agostinho, se esforça por depurar a linguagem dos excessos e redundâncias da retórica, que ele bem conhecia. Assim interpretamos o sentido da eliminação dos sinónimos dentro da mesma língua, tal como nos é sugerida em *De Magistro*.

Outro motivo de perplexidade, decorrente da regra da nominação, é a possibilidade de significação reflexiva, para além da referência extrínseca da palavra: numa concepção da linguagem verbal, que converte todas as palavras em nomes, a fim de descentrar as palavras e ordená-las ao conhecimento das coisas que elas significam como nomes, qual a pertinência de poderem as palavras ser também nomes de si mesmas? Esta possibilidade começou por ser detectada nos termos *uerbum* e *nomen*, que se incluem naturalmente na respectiva extensão. Mas o quinto argumento em prol da regra da nominação ilustrou que qualquer palavra se pode tornar objecto de análise e apreciação, sendo, para isso, usada como nome de si mesma. Depois de ter explorado esta possibilidade na sua argumentação, Agostinho não podia ignorá-la ou contorná-la.

Em *De Magistro*, há um segmento de reflexão que permite integrar essa possibilidade comum de significação reflexiva, a saber aquele que é introduzido pela pergunta «*utrum homo homo sit*»⁸⁰. Como a resposta é óbvia, à luz do princípio da identidade, a pergunta parece impertinente⁸¹, mas não é, no contexto do diálogo agostiniano, pois, através dela, Agostinho pretende trazer à evidência uma ambiguidade habitualmente encoberta no uso corrente da linguagem: a ambiguidade entre a significação reflexiva e a significação não reflexiva das palavras⁸². Considerando esta ambiguidade apenas para o nome *homo*, duas vezes ocorrido na pergunta citada, quatro respostas se tornam possíveis, duas afirmativas e duas negativas: sim, homem é homem, ou seja, a natureza humana é a natureza humana; sim, o bissílabo *homo* é o bissílabo *homo*; não, a natureza humana não é o bissílabo *homo*; não, o bissílabo *homo* não é a natureza humana. Das duas respostas afirmativas, a primeira interpreta as duas ocorrências do nome *homo* na pergunta, com significação não reflexiva, enquanto a segunda interpreta as duas mesmas ocorrências, com significação reflexiva. As duas respostas negativas, por sua vez, interpretam as duas ocorrências do mesmo nome, com significações distintas, alternadamente, uma com significação reflexiva e outra com significação não reflexiva. Dadas estas quatro respostas possíveis, a pergunta deixa de parecer impertinente para se tornar ambígua. Todavia, esta não é uma ambiguidade manifesta no uso corrente da linguagem. Nós não temos de decidir passo a passo, isto é, palavra a palavra, se é de modo reflexivo ou não reflexivo que as palavras estão a ser usadas, quer sejam proferidas por nós quer sejam por nós ouvidas. E porquê? Por que é que o uso da linguagem não solicita de nós tal decisão palavra a palavra? Porque o uso corrente da linguagem está já ordenado por uma disposição que elege, como habitual, não a significação reflexiva, mas a significação pela qual as palavras referem algo distinto de si mesmas. Daí que a resposta óbvia à pergunta acima enunciada seja a primeira afirmativa, isto é, a afirmação da identidade da natureza humana consigo mesma, supondo que esta é a significação habitual do termo *homo*. Este uso preferencial da significação não reflexiva

⁸⁰ Cf. *De Mag.* 8, 22-24.

⁸¹ «Aug.: [...]. Et primum dic mihi, utrum homo homo sit. – Ad.: Nunc uero an ludas nescio. – Aug.: Quid ita? – Ad.: Quia quaerendum ex me censes, utrum homo aliud sit quam homo». *De Mag.* 8, 22.

⁸² «Ad.: Non tibi ego dicam, quid existimem, nisi prius abs te audiero, cum quaereres, “utrum homo homo sit”, de duabus istis syllabis an de re ipsa quam significant, me interrogaueris». *De Mag.* 8, 22.

das palavras é um hábito de linguagem que não elimina a possibilidade da significação reflexiva. Só que esta, para ser actualizada no âmbito da construção do discurso metalinguístico, deverá ser tornada explícita de algum modo, como acontece nas três restantes respostas possíveis há pouco discriminadas com respeito à mesma pergunta. Não sendo expressa a pretensão do discurso metalinguístico, as palavras estão habitualmente ordenadas para significarem coisas distintas delas próprias. A esta ordenação habitual ou disposição reguladora do uso corrente das palavras, Agostinho chama «regra da fala» (*loquendi regula*)⁸³.

Pela mesma razão em virtude da qual tal disposição reguladora é uma regra da fala, podemos nós dizer que ela é uma regra da comunicação. Com efeito, toda a comunicação pela fala ficaria inviabilizada se os falantes tropeçassem, palavra a palavra, na ambiguidade entre a significação reflexiva e não reflexiva. Basta repararmos no que aconteceria, se estendêssemos essa ambiguidade a todas as palavras, para além de *homo*, na pergunta (*utrum homo homo sit*): teríamos certamente muita dificuldade em reconhecer que se trata de uma pergunta⁸⁴, pois a eventualidade de o ser constituiria apenas uma entre múltiplas combinações possíveis da dupla interpretação, segundo a significação reflexiva e não reflexiva, de cada uma daquelas quatro palavras. Esta ambiguidade, a ser actual palavra a palavra, tornaria o discurso incompreensível e impossível a comunicação. É, pois, necessária uma regulação fundamental da linguagem, que preceda a capacidade deliberativa dos interlocutores e que predisponha as palavras para significarem prioritária e habitualmente outras coisas que não elas próprias⁸⁵. Tal é a função da regra da fala, ou da comunicação. De facto, quando conversamos, falamos habitualmente das coisas que as palavras significam e não das próprias palavras com que falamos. Esta orientação da fala é tão normal, que não dá motivo para nos interrogarmos sobre ela. Ao conduzir o diálogo com Adeodato de modo a chamar a atenção para ela, Agostinho dá testemunho da radicalidade do seu questionamento acerca da linguagem.

Mas não só a comunicação verbal, também a própria actividade judicativa ficaria comprometida, não fosse a regra da fala. Esta é, por isso, não só uma regra da comunicação, como uma regra do pensamento. Na verdade, se palavra a palavra surgisse a ambiguidade entre significação reflexiva e não reflexiva, nunca saberíamos se deveríamos julgar acerca das palavras ou acerca das coisas que elas significam. Ora, de facto, quando julgamos habitualmente, afirmamos ou negamos algo, não sobre as palavras com que afirmamos ou negamos, mas sobre aquilo que elas significam⁸⁶. Este pode ser um hábito banal, mas releva da ordem interna da linguagem e do pensamento, acusando uma imbricação profunda destes dois domínios entre si. Trazer à evidência essa ordem é o principal propósito deste capítulo da filosofia agustiniana da linguagem. Trata-se de uma ordem necessária, e de necessidade natural, que determina de tal modo o uso

⁸³ «Aug.: [...]. Nam si quaereres, quid esset homo, responderes fortasse animal; si autem quaereres, quae pars orationis esset homo, nullo modo posses recte respondere nisi nomen. Quamobrem, cum homo et nomen et animal esse inueniatur, illud dicitur ex ea parte qua signum est, hoc qua significatur. Qui ergo quaerit, utrum homo nomen sit, nihil et aliud quam esse respondeam; satis enim significat ex ea parte se uelle audire, qua signum est. Si autem quaerit, utrum animal sit, multo procliuus adnuam; quoniam, si tacens et nomen et animal tantum quid esset homo requireret, placita illa loquendi regula ad id quod his duabus syllabis significatur, animus curreret, neque quidquam responderetur nisi animal, uel etiam tota definitio diceretur, id est animal rationale mortale». *De Mag.* 8, 24 (sublinhado nosso).

⁸⁴ «Aug.: Vt alia omittam, eam ipsam primam rogationem meam, si totam ex ea parte accepisses qua syllabae sonant, nihil mihi respondisses; possem tibi enim uideri etiam nihil interrogasse». *De Mag.* 8, 22.

⁸⁵ «Ad.: Ecce iam totum ex ea tantum parte qua significatur accipio; adsentior enim tibi sermonicari nos omnino non posse, nisi auditis uerbis ad ea feratur animus, quorum ista sunt signa». *De Mag.* 8, 22.

⁸⁶ «Ad.: [...] placuit enim et recte placuit signo dato id quod significatur adtendere et ex eius consideratione uel dare uel negare quod dicitur». *De Mag.* 8, 23.

comum da linguagem que nos fere o espírito a ocorrência de algum mal-entendido por inconformidade com a regra da fala, da comunicação ou do pensamento⁸⁷. Há, assim, uma ordem de natureza necessária, na origem da nossa linguagem. Esta não é, por isso, um instrumento totalmente à mercê do nosso arbítrio, como poderia fazer crer a manipulação dos artificios da arte de bem dizer. Tomar consciência de tal, na fase crítica de auto-retratação do ex-retórico Agostinho, era da maior relevância para a elaboração posterior de uma filosofia afirmativa do valor da linguagem.

2. A fala e a mente: a intencionalidade da linguagem

Na verdade, Agostinho nunca viria a abandonar a tese de que a linguagem humana se encontra radicada numa ordem de natureza. A teoria do verbo mental é uma concepção da linguagem mais natural do ser humano, a linguagem da mente. Da vida interior da mente, procede naturalmente a linguagem humana, inaudível antes de se tornar audível na fala, invisível antes de se tornar visível na escrita, em suma, inteligível antes de se tornar sensível. Na teoria do verbo mental, encontramos uma elaboração complexa do vínculo da linguagem com a mente, o que constitui, a nosso ver, a característica dominante da fase amadurecida da filosofia agustiniana da linguagem. Esta evolui assim de um descentramento da linguagem em prol da realidade dizível para um centramento progressivo da mente nas considerações sobre a linguagem. Vejamos como, nessas considerações, a mediação da mente se vai anunciando e acentuando.

Retomando ainda o testemunho de *De Magistro*, não esqueçamos que este diálogo começa com a questão da finalidade da linguagem, que Agostinho coloca a partir da intencionalidade da mente: a vontade⁸⁸. A linguagem em questão é fala, definida como uma exteriorização da vontade através do signo sonoro⁸⁹. A fala é, assim, uma acção voluntária, ou uma acção intencional da mente, ainda que, como anteriormente vimos, nem tudo na fala esteja sujeito ao arbítrio da vontade. Aliás, nem tudo na vontade está sujeito ao arbítrio da vontade, como a própria natureza da vontade⁹⁰. Esta é a força invisível da mente, que perpassa através de todos os aspectos da realidade humana, segundo Agostinho. A linguagem de que este filósofo se ocupa, não é uma estrutura abstracta, mas uma acção incarnada na fala. Ao eleger a fala como ponto de partida das suas análises sobre a linguagem, Agostinho recusa, a nosso ver, reduzir a linguagem a um sistema de signos, abstraído da intencionalidade humana. Nunca tal redução se verifica na filosofia agustiniana da linguagem.

Comprova-o, a teoria dos signos delineada em *De Doctrina Christiana*. Esta teoria começa com uma definição geral de signo (*signum*), já por nós registada⁹¹, que realça, sobretudo, a vocação de significação não reflexiva do signo, na continuidade da perspectiva, desenvolvida em *De Magistro*, sobre o estatuto significante da palavra, determinado pelas regras da nomenclatura e da comunicação. Mas o grande género dos signos divide-se em dois sub-géneros: o dos signos naturais (*naturalia signa*) e o dos signos dados (*data signa*)⁹². Os signos naturais são aqueles que cumprem a vocação

⁸⁷ «Ad.: [...]. Cur ergo animum offendit, cum dicitur: "non es igitur homo", cum secundum illa concessa nihil uerius dici potuerit? – Aug.: Quia non possum non putare ad id conclusionem referri, quod his duabus syllabis significatur, simul atque ista uerba sonuerint, ea scilicet regula, quae naturaliter plurimum ualet, ut auditis signis ad res significatas feratur intentio». *De Mag.* 8, 24.

⁸⁸ Rever nota 4.

⁸⁹ «Qui enim loquitur, suae uoluntatis signum foras dat per articulatam sonum» *De Mag.* 1, 2.

⁹⁰ Em conformidade com a qual, o suicídio não é, segundo Agostinho, uma possibilidade natural da vontade humana: cf. *De Libero Arbitrio* III, 6, 18–8, 23 (texto do *Corpus Christianorum* 29, rev. e cor. em *Bibliothèque Augustinienne* 6, 3.^a ed., Paris, Desclée de Brouwer, 1976, pp. 416-428).

⁹¹ Rever nota 57.

⁹² Cf. *De Doct. Christ.* II, 1, 2.

de significação não reflexiva do signo, mas sem vontade ou desejo de significar, isto é, sem intencionalidade alguma de significação. Agostinho menciona exemplos clássicos deste género de signos, como o fumo, signo do fogo, ou a pegada, signo da passagem de um animal⁹³. De acordo com estes exemplos, são signos naturais, os efeitos físicos que denunciam as suas causas. Assim sendo, o processo de significação natural exprime a ordem causal das coisas. Mas, para além desta linguagem natural da realidade, há o género das linguagens intencionais, ou dos signos dados, que são dados ou emitidos com a intenção de significar⁹⁴. Aquilo que, desde logo, distingue os signos dados, dos signos naturais, é a intenção de significar, que está presente naqueles e ausente nestes. Os signos dados podem, pois, ser ditos com propriedade «signos intencionais», posto que são aqueles que cumprem a vocação de significação não reflexiva do signo, com intenção de significar. Aos seres vivos cabe propriamente dar signos intencionais, o que não exclui a possibilidade, há pouco advertida, de poderem também eles emitir signos não intencionais. Aos seres humanos pertencem as linguagens intencionais mais complexas, como a gestual e a verbal⁹⁵. Assim ressurgue a linguagem verbal, definida pelo género das linguagens intencionais, e, por conseguinte, essencialmente associada à intencionalidade humana.

Enquadrada nestes elementos de semiótica, a linguagem verbal não perde a sua proeminência relativamente às outras linguagens. Por um lado, na continuidade de *De Magistro*, que explorava a capacidade metalinguística da linguagem verbal através da possibilidade de significação reflexiva das palavras, encontramos agora, em *De Doctrina Christiana*, essa mesma capacidade não só reafirmada como, sobretudo, alargada à dimensão do discurso metasemiótico. Com efeito, neste tratado agustiniano, a linguagem verbal, para além de permitir falar de si mesma, é a linguagem através da qual se trata das demais linguagens, porquanto é com palavras que, como Agostinho reconhece, é possível enunciar os demais signos⁹⁶. A linguagem verbal é, pois, aquela que provê à construção do discurso metasemiótico. Por outro lado, igualmente na esteira de *De Magistro*, onde a concepção geral de signo era modelada pela palavra, em *De Doctrina Christiana*, a linguagem verbal continua a modelar, pelo menos, as linguagens intencionais humanas. Entre estas, Agostinho destaca reiteradamente a linguagem gestual, a título ilustrativo. Se, naquele diálogo, o gesto revelava ser não ostensivo tal como a palavra⁹⁷, neste tratado, o gesto requer ser convencional tal como a palavra. Com efeito, as linguagens intencionais humanas são, em *De Doctrina Christiana*, linguagens convencionais.

Importa, pois, considerar o papel da convenção na filosofia agustiniana da linguagem, para o qual *De Doctrina Christiana* nos chama particularmente a atenção. Aí o autor emprega termos, como *consensus* e *consensio*, para significar aquilo que explica a pluralidade das significações passíveis de serem atribuídas a um mesmo significante. Agostinho ilustra a sua ideia com a diversidade das línguas, às quais

⁹³ «Naturalia sunt, quae sine uoluntate atque ullo appetitu significandi, praeter se aliquid aliud ex se cognosci faciunt, sicuti est fumus significans ignem. Non enim uolens significare id facit, sed rerum expertarum animaduersione et notatione cognoscitur ignem subesse, etiam si fumus solus appareat. Sed et uestigium transeuntis animantis ad hoc genus pertinet» *De Doct. Christ.* II, 1, 2.

⁹⁴ «Data uero signa sunt, quae sibi quaeque uiuentia inuicem dant ad demonstrandos, quantum possunt, motus animi sui, uel sensa, aut intellecta quaelibet». *De Doct. Christ.* II, 1, 3.

⁹⁵ Cf. *De Doct. Christ.* II, 3, 4.

⁹⁶ «Sed innumerabilis multitudo signorum, quibus suas cogitationes homines exerunt, in uerbis constituta est. Nam illa signa omnia quorum genera breuiter attigi, potui uerbis enuntiare; uerba uero illis signis nullo modo possem». *De Doct. Christ.* II, 3, 4.

⁹⁷ Como no caso do gesto de apontar o dedo, que é, segundo Agostinho, signo daquilo para o qual aponta (significação não reflexiva) e signo de si mesmo (significação reflexiva), isto é, um signo com as mesmas possibilidades de significação da palavra, e a mesma opacidade desta, porquanto também tal gesto não mostra aquilo que significa, para além de si mesmo: cf. *De Mag.* 10, 34.

correspondem diferentes consensos, que determinam significações distintas para o mesmo significante, como o símbolo gráfico *X*, significando um número em grego (600) e outro em latim (10), ou como o bissílabo *beta*, nome de uma letra em grego e de uma planta em latim⁹⁸. Dado que o mesmo suporte físico de um signo linguístico pode receber diferentes significações em línguas diversas, não há uma relação necessária entre o signo linguístico e qualquer das suas significações. Os signos da linguagem verbal não são, por isso, signos naturais. Sabemos que Agostinho coloca os signos linguísticos ou verbais no género dos signos intencionais. Não basta, porém, a intenção de significar para produzir um som com sentido, como uma palavra. O sentido das palavras é co-determinado pelo consenso ou acordo da comunidade dos falantes de uma mesma língua. Mais ou menos tácitos, os consensos linguísticos desempenham um papel fundamental no modo de significação das palavras, segundo Agostinho. Como realça o tratado em foco, a propósito dos exemplos referidos, não se produz um consenso humano acerca de uma significação porque algo já significasse por si, mas algo torna-se significante porque assim o determinou algum consenso humano⁹⁹. Sem consenso ou acordo, não se forma um signo linguístico, o que acusa sem dúvida uma posição convencionalista de Agostinho sobre a origem da linguagem verbal.

Este convencionalismo agostiniano concerne não só à origem dos signos verbais, como também à dos signos gestuais, e de outros signos intencionais humanos¹⁰⁰. Com efeito, não só as línguas como também as linguagens gestuais são instituições humanas, isto é, linguagens convencionais, cuja eficácia comunicativa depende incontornavelmente de consensos constituídos entre os utentes. Como salienta o tratado agostiniano, a propósito da mímica, as linguagens que requerem aprendizagem denunciam, por isso mesmo, o seu carácter convencional¹⁰¹. O gesto continua assim a ser visto à luz da palavra, colhido no âmbito do mesmo convencionalismo que afecta a natureza da palavra. A linguagem verbal continua assim a modelar a perspectiva sobre as outras linguagens humanas.

Não é, contudo, por causa da linguagem verbal que Agostinho introduz, em *De Doctrina Christiana*, o tema do *consensus* e, com este, a expressão de uma filosofia convencionalista acerca das linguagens intencionais humanas. O tema surge no contexto e ao serviço da crítica agostiniana da astrologia¹⁰². Distinguindo claramente entre astrologia e astronomia, Agostinho defende o carácter convencional da astrologia, a fim de relativizar as significações astrológicas atribuídas aos acontecimentos da vida humana. Tal como em qualquer linguagem convencional nenhuma necessidade natural assegura a relação entre um signo e as suas significações, assim também nenhuma necessidade natural garante a relação entre os factos humanos e as suas significações astrológicas. Estas são tão convencionais quanto o sentido das palavras. É evidente

⁹⁸ «Sicut enim, uerbi gratia, una figura litterae *X* quae decussatim notatur, aliud apud Graecos, aliud apud Latinos ualet, non natura, sed placito et consensione significandi; [...] et *Beta* uno eodemque sono, apud Graecos litterae, apud Latinos oleris nomen est; et cum dico, *Lege*, in his duabus syllabis, aliud Graecus, aliud Latinus intelligit: sicut ergo hae omnes significationes pro suae cuiusque societatis consensione animos mouent, et quia diuersa consensio est, diuersae mouent» *De Doct. Christ.* II, 24, 37.

⁹⁹ «Nec ideo consenserunt in eas [significationes] homines, quia iam ualebant ad significationem, sed ideo ualebant, quia consenserunt in eas» *De Doct. Christ.* II, 24, 37.

¹⁰⁰ Note-se, porém, que há signos humanos, que Agostinho hesita entre considerá-los intencionais ou naturais, tais como as expressões faciais de alegria e de tristeza: cf. *De Doct. Christ.* II, 2, 3. Estes exemplos de charneira e outros afins, caso não sejam signos intencionais, caem também fora da jurisdição dos signos convencionais.

¹⁰¹ «Illa enim signa quae saltando faciunt histriones, si natura, non instituto et consensione hominum ualerent; non primis temporibus, saltante pantomimo, praeco pronuntiaret populis Carthaginiis quid saltator uellet intelligi. [...]. Quod ideo credendum est, quia nunc quoque si quis theatrum talium nugarum imperitus intrauerit, nisi ei dicatur ab altero quid illi motus significant, frustra totus intentus est» *De Doct. Christ.* II, 25, 38.

¹⁰² Cf. *De Doct. Christ.* II, 21, 32-24, 37.

que esta interpretação da astrologia, como uma linguagem convencional, à semelhança da linguagem verbal, não é lisonjeira para a existência de convenções, inclusivamente, daquelas que integram a constituição das línguas. É certo também que, relativamente às convenções, ou instituições humanas (*institutiones hominum*), na terminologia de Agostinho, este estabelece a distinção entre aquelas que são úteis e aquelas que são supérfluas¹⁰³. Se a astrologia e as línguas são instituições humanas, portanto, conjuntamente convencionais, útil não se pode dizer a astrologia, segundo Agostinho, nem supérfluas se podem dizer as línguas. Com efeito, em *De Doctrina Christiana*, o autor exorta ao conhecimento das línguas, por ser útil à interpretação da Bíblia¹⁰⁴. Em *De Trinitate*, o mesmo autor advoga o conhecimento das línguas quer pelo próprio valor do conhecimento quer pelo valor social da comunicação¹⁰⁵. A aprendizagem das línguas é o meio de superar a dificuldade de comunicação decorrente do processo de diversificação das línguas, que Agostinho lamenta expressamente em *De Ciuitate Dei*, inspirado na narrativa bíblica sobre a torre de Babel e a sequente confusão das línguas¹⁰⁶. Dois seres humanos, falantes de línguas distintas e desconhecendo ambos a língua um do outro, tornam-se menos comunicantes entre si do que dois animais de espécies diferentes: tal é a comparação através da qual Agostinho acentua a gravidade da situação criada pela multiplicação das línguas¹⁰⁷. Esta não é benvinda, e com ela também não os diversos consensos linguísticos. Quando Agostinho pretende afirmar o valor da linguagem verbal, não é à índole convencional das línguas que ele se refere. Seria, porventura, preferível que a linguagem verbal fosse uma língua universal, mais parecida com uma linguagem natural do que com as línguas convencionais.

Na verdade, a filosofia afirmativa do valor da linguagem não se reduz, em Agostinho, ao convencionalismo descrito. Mesmo em *De Doctrina Christiana*, onde a posição convencionalista é explícita, o autor não abandona totalmente o recurso a uma perspectiva naturalista sobre a origem da linguagem, que ele podia recuperar a partir dos elementos estoicos da sua formação retórica. Aquilo que obriga a retomar essa perspectiva é a questão da necessidade dos consensos no processo de significar das linguagens intencionais humanas. Agostinho não ignorou esta questão, dado que não deixou de sugerir uma resposta: o consenso é necessário como factor regulador da relação entre os signos intencionais e as coisas. Esta relação é, antes de mais, uma relação de semelhança: um signo dado para significar alguma coisa deve ser de algum modo semelhante a esta. Há uma intencionalidade de semelhança na constituição primitiva de um signo dado. Todavia, o antigo retórico observa algo da maior relevância: duas coisas podem ser semelhantes entre si de múltiplas maneiras. A relação de semelhança é plurívoca. Logo, é também plurívoca a relação de semelhança entre os signos

¹⁰³ Cf. *De Doct. Christ.* II, 25, 38.

¹⁰⁴ Cf. *De Doct. Christ.* II, 14, 21-16, 23.

¹⁰⁵ Valores que são objecto de amor e de conhecimento inteligível, de acordo com os seguintes passos: «Quid ergo amat, nisi quia nouit atque intuetur in rationibus rerum quae sit pulchritudo doctrinae, qua continentur notitiae signorum omnium; et quae sit utilitas in peritia, qua inter se humana societas sensa communicat, ne sibi hominum coetus deteriores sint quauis solitudine, si cogitationes suas colloquendo non misceant». *De Trin.* X, 1, 2; «Conspicit namque in luce ueritatis quam magnum et quam bonum sit omnes omnium gentium linguas intelligere ac loqui, nullamque ut alienigena audire, et a nullo ita audiri». *Ibid.*; «Species namque illa tangit animum, quam nouit et cogitat, in qua elucet decus consociandorum animorum in uocibus notis audiendis atque reddendis». *Ibid.*

¹⁰⁶ Cf. *De Ciuitate Dei* XVI, 4-5, 10-11 (texto da ed. beneditina, rev. e actual. em *Biblioteca de Autores Cristianos* 172, 3.^a ed., Madrid, La Editorial Catolica, 1978, pp. 237-241, 253-257).

¹⁰⁷ «Nam si duo sibimet inuicem fiant obuiani, neque praeterire, sed simul esse aliqua necessitate cogantur, quorum neuter nouit linguam alterius; facilius sibi animalia muta, etiam diuersi generis, quam illi, cum sint homines ambo, sociantur. Quando enim quae sentiunt, inter se communicare non possunt, propter solam linguae diuersitatem, nihil prodest ad consociandos homines tanta similitudine naturae: ita ut libentius homo sit cum cane suo, quam cum homine alieno». *De Ciuit. Dei* XIX, 7.

e as coisas significadas, porquanto uma coisa significante e uma coisa significável podem ser semelhantes entre si de múltiplas maneiras. É preciso eleger alguma das modalidades da semelhança, a fim de fixar a relação de significação entre o signo e a coisa significada¹⁰⁸. É esta a função do consenso humano na origem da significação de um signo dado. Não fosse a intervenção do consenso, seriam por completo equívocos, os signos humanamente dados.

Cabe, entretanto, interrogarmo-nos acerca da relação plural de semelhança entre as coisas: estas são multimodamente semelhantes entre si em virtude da respectiva natureza ou por causa da perspectiva do conhecimento humano? Donde a relação multimoda de semelhança entre as coisas: da natureza destas ou da mente cognoscente? As duas hipóteses, porventura, não se excluem mutuamente: a mente humana não poderá ver semelhanças entre as coisas, que a natureza destas não permita que sejam vistas. Agostinho não responde explicitamente a esta interrogação. Todavia, ele considera a relação plurívoca de semelhança só a propósito da instituição humana de signos. Os signos naturais não relevam de uma relação de semelhança, mas de uma relação de causalidade. Não é, pois, de excluir a hipótese de que a semelhança entre os signos humanamente dados e os seus significáveis seja uma relação criada pela perspectiva do conhecimento. Reforça esta hipótese, o acento na pluralidade dos modos possíveis de semelhança, porquanto a capacidade de associar multimodamente as coisas entre si é uma aptidão inegável da mente humana. Reforça ainda mais esta hipótese, a teoria agustiniana do verbo mental, segundo a qual não há uma relação directa entre os signos intencionais humanos e as coisas significáveis, mas uma relação mediada pelo conhecimento das coisas na mente.

A mente (*mens*)¹⁰⁹ encontra-se, de facto, no princípio e no fim da filosofia agustiniana da linguagem, ocupando um lugar central na concepção das origens e das finalidades das linguagens humanas, segundo Agostinho. A linguagem verbal é sempre modelar. Assim, por um lado, a mente marca presença na teleologia da linguagem, uma vez que um dos fins da fala era, já em *De Magistro*, dar a conhecer a mente do falante. O cepticismo do diálogo agustiniano quanto à realização deste fim não teve por efeito a eliminação do próprio fim. Bem pelo contrário, o fim de manifestar a vida invisível da mente não só continua vigente como se torna proeminente na filosofia mais afirmativa do valor da linguagem, em Agostinho, que é aquela que se exprime em obras como *De Doctrina Christiana*, *De Trinitate* e *De Ciuitate Dei*. Ainda há pouco vimos que, nestas duas últimas obras, o valor social da comunicação entre os seres humanos é um dos principais valores da linguagem verbal. Destaque-se ainda que, no final de *De Ciuitate Dei*, o valor dos signos em geral e das palavras em especial é confirmado à luz das finalidades de dar a conhecer os pensamentos e de persuadi-los, ou seja, de mani-

¹⁰⁸ «Appetunt tamen omnes quamdam similitudinem in significando, ut ipsa signa, in quantum possunt, rebus quae significantur similia sint. Sed quia multis modis simile aliquid alicui potest esse, non constant talia signa inter homines, nisi consensus accedat». *De Doct. Christ.* II, 25, 38. Lembremo-nos do tratamento dos termos *uerbum* e *nomen* em *De Mag.*: ambos os termos são signos de uma mesma coisa, o género da palavra, mas assemelham-se a ela de maneiras diversas, *uerbum* assemelhando-se à realidade da palavra, na sua parte sensível, na medida em que esta verbera ou percuta nos ouvidos, e *nomen* assemelhando-se à mesma realidade, na sua parte inteligível, na medida em que se refere a algo cognoscível (rever nota 65). Agora, em *De Doct. Christ.*, o autor sugere-nos que as semelhanças ditas pelos dois termos terão sido fixadas por algum consenso ou acordó humano.

¹⁰⁹ A mente, na acepção agustiniana de *mens*, é uma noção nuclear da antropologia filosófica de Agostinho, que obtém elaborada dilucidação em *De Trin.* X, onde se precisa que por mente se entende a vida correlativamente rememorativa, intelectiva, e volitiva. Como este nível de vida é aquele que é tradicionalmente atribuído à alma racional, não será impróprio conotar a acepção agustiniana de *mens* com a noção de alma racional. Uma das particularidades que caracterizam a abordagem agustiniana desta noção é a afirmação da correlação da razão quer com a memória quer com a vontade.

festar a mente e de influir nela¹¹⁰. A manifestação e a persuasão da mente são, portanto, os fins que justificam principalmente o valor da linguagem. O fim retórico da persuasão foi completamente reabilitado¹¹¹. O valor da linguagem, assim justificado, torna-se tanto mais relevante quanto Agostinho faz contrastar o estado actual da vida humana, caracterizado pela ausência de visão directa das mentes entre si, com o estado futuro e último, em que essa visão terá lugar¹¹². Nesse estado escatológico, as linguagens significantes ou os signos em geral tornam-se dispensáveis, mas, no estado actual, aquele que conhecemos, essas mesmas linguagens revelam-se indispensáveis. Como era já reconhecido em *De Magistro*, o signo verbal tem duas partes, o som e a significação¹¹³, uma parte essencialmente sensível, conotada pelo termo *uerbum*, e outra cognoscível sensível ou inteligivelmente, conotada pelo termo *nomen*, pelo que a linguagem verbal e, como esta, as demais linguagens significantes têm a capacidade de unir o sensível e o inteligível, o mental inclusive, de modo que são linguagens aptas a exteriorizar sensivelmente a mente interior. É certo que Agostinho se notabilizou filosoficamente pela atenção e elaboração que deu ao domínio da interioridade subjectiva. No entanto, a sua filosofia positiva da linguagem adverte-nos para o valor da exteriorização da mente interior por via da linguagem. Sem essa exteriorização, a intersubjectividade humana tornar-se-ia extremamente difícil, se não mesmo impossível, no estado actual da vida humana. Julgamos, por isso, que a filosofia agustiniana da linguagem, na sua expressão mais amadurecida e positiva, conduz a valorizar, para além da dimensão interior da mente, a sua manifestação exterior através da linguagem significante, sobretudo, da linguagem verbal. O valor desta torna-se correlativo do valor intersubjectivo da exteriorização do interior mental. Entretanto, a linguagem verbal exterior não transitará provavelmente para o estado da vida futura, no qual ela se torna desnecessária. Transitará, porventura, a linguagem verbal interior, ou o verbo mental, que é uma linguagem natural da mente e que está na origem da fala exterior. Assim, por outro lado, a mente desempenha um papel não menos decisivo na concepção agustiniana das origens da linguagem. Se é verdade que as hipóteses da origem da linguagem na convenção e na natureza das coisas são por Agostinho integradas, é, sobretudo, na elaboração da origem da linguagem verbal no verbo mental que culmina, a nosso ver, a perspectiva agustiniana sobre as origens da linguagem.

Há, com efeito, uma linguagem anterior à fala exterior e a todas as linguagens significantes: é a fala interior da mente, ou verbo mental. Já em *De Magistro*, Agostinho esboçara a ideia de uma fala interior, que aí coincidia com o pensar nas palavras¹¹⁴. Outra coisa é, porém, a fala interior que Agostinho tematiza como verbo mental, em *De Trinitate*. O verbo mental nem é o signo verbal vocal nem é o signo verbal pensado: em qualquer destes dois casos, o signo verbal pertence a uma língua particular, enquanto tal não acontece com o verbo mental. Este não é palavra de língua alguma. Por consequência, o verbo mental não é afectado pelo carácter convencional das línguas. Trata-se de um verbo que precede a diversificação das línguas e que nasce do conhecimento de algo na mente¹¹⁵. Trata-se, assim, de um verbo do conhecimento, ou de um verbo

¹¹⁰ «Ad indicandas et suadendas cogitationes, quam multitudinem uarietatemque signorum, ubi praecipuum locum uerba et litterae tenent» *De Ciuit. Dei* XXII, 24.

¹¹¹ Tal como em *De Doct. Christ.* IV, 13, 29.

¹¹² Cf. *De Ciuit. Dei* XXII, 29.

¹¹³ «In quo tamen signo [caput] cum duo sint, sonus et significatio, sonum certe non per signum percipimus, sed eo ipso aure pulsata, significationem autem re quae significatur aspecta». *De Mag.* 10, 34.

¹¹⁴ Rever nota 14.

¹¹⁵ «Aliter enim dicuntur uerba quae spatia temporum syllabis tenent, siue pronuntientur, siue cogitentur; aliter omne quod notum est, uerbum dicitur animum impressum, quamdiu de memoria proferri et definiri potest» *De Trin.* IX, 10, 15; «Quisquis igitur potest intelligere uerbum, non solum antequam sonet, uerum etiam antequam sonorum eius imagines cogitatione uoluantur: hoc enim est quod ad nullam pertinet linguam, earum scilicet quae linguae appellantur gentium, quarum nostra latina est» *De Trin.* XV, 10, 19; «Perueniendum est ergo ad illud

cognitivo. Ele nasce directamente de qualquer acto aquisitivo ou rememorativo de conhecimento, sem mediação alguma de convenções, pelo que é uma linguagem natural da mente cognoscente. Enquanto o verbo cognitivo tem origem na mente, ele participa da subjectividade da mente e será, por isso, um verbo subjectivo. Mas enquanto o verbo mental tem conteúdo cognitivo, ele participa da objectividade do conhecimento, e será por isso um verbo objectivo¹¹⁶. O verbo mental é, por conseguinte, uma linguagem natural e singular da mente, mas nem por isso é uma linguagem privada desta, como não é privado o conhecimento que se singulariza em cada mente. No verbo mental, Agostinho encontra, portanto, uma linguagem mais natural e universal do que qualquer língua particular e convencional.

Apurada a origem e o conteúdo do verbo mental, urge precisar a sua índole ou natureza. O que é que pode haver depois do conhecimento (*notitia*) e antes da significação (*significatio*) que possa ser chamado «verbo» (*uerbum*)? Há o pensamento (*cogitatio*), que define, segundo Agostinho, a natureza do verbo mental¹¹⁷. Este é um verbo cogitativo e a cogitação, ou o pensamento, é a linguagem natural do conhecimento na mente. Não deixa de ser interpelativa, esta concepção do pensamento como linguagem interior da mente. Ela denuncia, antes de mais, que o pensamento não é o nível mais profundo da vida da mente, ou a instância mais primitiva desta. O pensamento é já expressivo de níveis anteriores em que decorre o processo de conhecimento quer sensível quer inteligível. O pensamento é visão interior, ou seja, tomada de consciência desse processo. Não sabemos até que ponto é abrangente ou selectiva essa visão interior, até que ponto somos capazes de tomar consciência plena ou apenas limitada dos nossos processos e conteúdos cognitivos. Agostinho não impõe limites ao pensamento, mas reconhece uma instância mais primitiva do que o pensamento, a memória, cuja dimensão e profundidade o pensamento dificilmente poderá aferir senão parcial e esporadicamente. O pensamento será talvez um vislumbre, uma visão mutável e fugaz sobre a interioridade da mente.

Não quer isso dizer que o verbo cogitativo esteja exclusivamente virado para o interior e seja, por consequência incomunicável. Bem pelo contrário, o verbo mental é comunicável, uma vez que é duplamente exteriorizável: por via da acção voluntária e por via da significação. Assim, por um lado, o verbo mental é princípio de acção, porquanto, segundo Agostinho, não há acção exterior voluntária que não seja precedida por um verbo interior¹¹⁸. Neste caso, o verbo mental coincide com a intenção que precede e gera a acção. Mas nem toda a intenção de agir se resolve em acção efectiva. Assim também nem todo o verbo mental dá origem a uma acção sensível. O verbo mental é princípio independente de acção, tal como o Verbo divino é princípio independente de criação. A consideração da analogia entre os dois verbos é inevitável. Com efeito, a noção agustiniana de verbo mental é elaborada segundo o modelo teológico do Verbo da Trindade cristã: tal como o Verbo de Deus é gerado pela sabedoria divina, assim também o verbo mental é gerado pelo conhecimento humano¹¹⁹; tal como o Verbo

uerbum hominis, ad uerbum rationalis animantis, ad uerbum non de Deo natae, sed a Deo factae imaginis Dei, quod neque prolatiuum est in sono, neque cogitatuuum in similitudinem soni, quod allicuius linguae esse necesse sit, sed quod omnia quibus significatur signa praecedat, et gignitur de scientia quae manet in animo, quando eadem scientia intus dicitur, sicuti est». *De Trin.* XV, 11, 20; «Verbum autem nostrum illud quod non habet sonum neque cogitationem soni, sed eius rei quam uidendo intus dicimus, et ideo nullius linguae est» *De Trin.* XV, 14, 24.

¹¹⁶ Como Agostinho acentua do seguinte modo: «Necesse est enim cum uerum loquimur, id est, quod scimus loquimur, ex ipsa scientia quam memoria tenemus, nascatur uerbum quod eiusmodi sit omnino, cuiusmodi est illa scientia de qua nascitur». *De Trin.* XV, 10, 19.

¹¹⁷ «Cogitatio quippe nostra perueniens ad id quod scimus, atque inde formata, uerbum nostrum uerum est». *De Trin.* XV, 16, 25.

¹¹⁸ «Nemo enim uolens aliquid facit, quod non in corde suo prius dixerit». *De Trin.* IX, 7, 12.

¹¹⁹ «Atque inde utcumque simile est in hoc aenigmate illi Verbo Dei, quod etiam Deus est, quoniam sic et hoc de nostra nascitur [uerbum nostrum], quemadmodum et illud de scientia Patris natum est». *De Trin.* XV, 14, 24.

divino é princípio independente de criação, assim também o verbo mental é princípio independente de acção¹²⁰. É claro que uma analogia comporta semelhanças e diferenças, pelo que há também diferenças imensas entre os dois verbos: o Verbo divino é uma geração eterna, enquanto o verbo mental é uma geração temporal; o Verbo divino não é de natureza cogitativa, enquanto o verbo mental é cogitação mutável¹²¹. Retomem-se, entretanto, as semelhanças da analogia, por exigência do modo de exteriorização do verbo mental através do processo de significação. De facto, o verbo mental é, por outro lado, princípio de constituição das linguagens significantes humanas, e, em primeiro lugar, da fala¹²². Sabemos que tais linguagens são linguagens intencionais, isto é, comportam a intenção de significar, e que a fala fora definida, por Agostinho, como uma acção voluntária¹²³. A exteriorização do verbo mental através da fala será, pois, um caso específico da manifestação do verbo por via da acção voluntária. Esse caso específico é também concebido por analogia com uma acção especial do Verbo divino, na teologia cristã: a Encarnação. Tanto em *De Trinitate* como em *De Doctrina Christiana*, o autor lança a ideia de que a fala é uma encarnação do verbo mental: tal como o Verbo divino se fez carne e nela se manifestou sensivelmente, assim também o verbo mental se faz voz, na qual se torna também sensivelmente manifesto¹²⁴. A luz da aplicação destes modelos teológicos, é inequivocamente valorizada a exteriorização do verbo mental por via da acção voluntária e, em especial, por via da fala, pois a acção voluntária é tomada à semelhança da Criação divina, e a fala, à semelhança da própria encarnação do Verbo divino.

Outras consequências resultam ainda dessa aplicação, que importa realçar. Antes de mais, a reconfiguração da origem da linguagem verbal, que está agora centrada na mente. Na verdade, a teoria agustiniana do verbo mental desloca as perspectivas naturalista e convencionalista, anteriormente integradas, na concepção da origem da linguagem: o verbo mental, que incarna na fala, é impressão da realidade conhecida, pelo que é semelhante a esta mesmo antes de as palavras o serem; a fala, por sua vez, incarna um verbo cognitivo, antes mesmo de se diversificar nas línguas convencionais. Segundo a teoria do verbo mental, a linguagem verbal tem origem na mente, antes que intervenham as convenções relativas à significação e que se fixe alguma relação de semelhança entre as palavras e as coisas. Nesta afirmação do primado da mente na origem da linguagem, reside, a nosso ver, a marca da abordagem agustiniana dessa questão clássica da filosofia da linguagem. Por outro lado, o verbo mental, que precede

¹²⁰ «Est et haec in ista similitudine uerbi nostri similitudo Verbi Dei, quia potest esse uerbum nostrum quod non sequatur opus; opus autem esse non potest, nisi praecedat uerbum: sicut Verbum Dei potuit esse nulla existente creatura; creatura uero nulla esse posset, nisi per ipsum per quod facta sunt omnia». *De Trin.* XV, 11, 20.

¹²¹ Cf. *De Trin.* XV, 15-16, 25.

¹²² «Formata quippe cogitatio ab ea re quam scimus, uerbum est quod in corde dicimus: quod nec graecum est, nec latinum, nec linguae alicuius alterius; sed cum id opus est in eorum quibus loquimur perferre notitiam, aliquod signum quo significetur assumitur. Et plerumque sonus, aliquando etiam nutus, ille auribus, ille oculis exhibetur, ut per signa corporalia etiam corporis sensibus uerbum quod mente gerimus innotescat». *De Trin.* XV, 10, 19; «Proinde uerbum quod foris sonat, signum est uerbi quod intus lucet, cui magis uerbi competit nomen. Nam illud quod profertur carnis ore, uox uerbi est: uerbumque et ipsum dicitur, propter illud a quo ut foris appareret assumptum est». *De Trin.* XV, 11, 20.

¹²³ Rever nota 89.

¹²⁴ «Ita enim uerbum nostrum uox quodam modo corporis fit, assumendo eam in qua manifestetur sensibus hominum; sicut Verbum Dei caro factum est, assumendo eam in qua et ipsum manifestaretur sensibus hominum. Et sicut uerbum nostrum fit uox, nec mutatur in uocem; ita Verbum Dei caro quidem factum est, sed absit ut mutaretur in carnem». *De Trin.* XV, 11, 20; «Sicuti cum loquimur, ut id quod animo gerimus, in audientis animum per aures carneas illabatur, fit sonus uerbum quod corde gestamus, et locutio uocatur; nec tamen in eundem sonum cogitatio nostra conuertitur, sed apud se manens integra, formam uocis qua se insinuet auribus, sine aliqua labe suae mutationis assumit; ita Verbum Dei non commutatum, caro tamen factum est, ut habitaret in nobis». *De Doct. Christ.* I, 13, 12.

a linguagem verbal significante, é uma linguagem interior da mente, a do próprio pensamento, cuja natureza não é sensível, enquanto os signos verbais constituem uma linguagem exterior, sensível e convencional. O verbo mental e os signos verbais, a fala interior e a fala exterior não são linguagens do mesmo gênero, são linguagens de natureza muito diferente. No entanto, ocorre a Agostinho uni-las o mais estreitamente possível, através da aplicação do modelo incarnacional. Só este modelo provê à união de naturezas de gêneros tão distintos, como a divina e a humana, a espiritual e a material, a inteligível e a sensível. Se as naturezas divina e humana se uniram através da encarnação do Verbo, não é impensável que a natureza cogitativa do verbo mental se una à natureza sensível dos signos, através de um processo análogo de encarnação. Tanto isto não é impensável, que Agostinho o pensou. Ora, se a fala exterior está assim tão estreitamente unida à fala interior da mente, a ponto de constituir uma encarnação desta, então a linguagem verbal não pode ser reduzida a um instrumento da mente humana. Um instrumento é separável do agente que pode usá-lo, enquanto que uma encarnação é inseparável daquilo que nela incarna; um instrumento é manipulável segundo múltiplos fins, enquanto que algo incarnado não pode ser usado sem permanecer de algum modo fiel àquilo que nele incarna. Se a fala é uma encarnação do verbo mental, a relação entre a fala e a mente não pode ser puramente instrumental. Uma das consequências interessantes da aplicação do modelo incarnacional à fala é a desinstrumentalização da linguagem. Tal era o que se pressentia já almejado na fase crítica da filosofia agustiniana da linguagem.

Na verdade, a fala nunca pode ser totalmente infiel ao verbo mental que está na sua origem. É certo que a fala é passível de erro e capaz de mentira. Em ambos os casos, a fala é fiel a verbos mentais que são falsos. O caso da mentira é, porém, mais complexo do que o do erro, dado que há na origem dela, pelo menos, dois verbos: um falso, referente ao seu conteúdo, e um verdadeiro, que constitui a consciência que dela tem o mentiroso¹²⁵. Assim explicada à luz da teoria do verbo mental, a mentira deixa de ser um caso ilustrativo de inconformidade entre a fala e a mente. Pode haver distintos verbos mentais que dêem origem à mentira, mas nenhum verbo mental pode ser uma mentira, apesar de poder ser falso. Ao nível do verbo mental, pode haver verdade ou falsidade¹²⁶, mas deve haver sobretudo verdade com adesão, pois é na condição de ser um verbo verdadeiro e prezado o conhecimento nele contido que se define a acepção mais própria de verbo, segundo Agostinho¹²⁷. Quer isso dizer que o verbo mental pode ser verdadeiro ou falso, e que o seu conteúdo cognitivo pode ser prezado ou desprezado, conforme o juízo de valor de que se fizer acompanhar. Ora esta capacidade de verdade e de falsidade, de apreço e despreço, que Agostinho atribui ao teor cognitivo do verbo mental, revela que este terá de corresponder, na fala exterior, não a um signo verbal, mas a uma frase declarativa ou proposição, isto é, a uma unidade complexa do discurso, susceptível de ser verdadeira ou falsa. Um signo verbal não pode ser a encarnação de um verbo mental, porquanto este só pode incarnar numa frase passível de verdade ou de falsidade. Uma das repercussões apreciáveis desta teoria do verbo mental é o descentramento da palavra e do signo em favor da frase e do discurso. Agostinho não

¹²⁵ «Quid, quod etiam mentiri possumus? Quod cum facimus, utique uolentes et scientes falsum uerbum habemus: ubi uerum uerbum et mentiri nos; hoc enim scimus». *De Trin.* XV, 15, 24.

¹²⁶ «Et tunc fit uerum uerbum, quando illud quod nos dixi uolubili motione iactare, ad id quod scimus peruenit, atque inde formatur, eius omnimodam similitudinem capiens; ut quomodo res quaeque scitur, sic etiam cogitetur, id est, sine uoce, sine uocis cogitatione, quae profecto alicuius linguae est, sic in corde dicatur». *De Trin.* XV, 15, 25; «Falsum est ergo isto modo uerbum nostrum, non cum mentimur, sed cum fallimur.» *De Trin.* XV, 15, 24.

¹²⁷ Uma vez que, ao conhecimento sem adesão, Agostinho retira a aptidão para gerar verbo: «Recte ergo quaeritur, utrum omnis notitia uerbum, an tantum amata notitia. Nouimus enim et ea quae odimus: sed nec concepta, nec parta dicenda sunt animo, quae nobis displicent». *De Trin.* IX, 10, 15; «Verbum est igitur, quod nunc discernere ac insinuare uolumus, cum amore notitia». *Ibid.*

chegou, porém, a explorar esta consequência, através da qual poderia encontrar-se com tendências recentes das teorias sobre a linguagem¹²⁸.

A teoria augustiniana de verbo mental não terá talvez obtido ainda o reconhecimento devido por parte dos especialistas hodiernos em matéria de linguagem. Trata-se de uma teoria que pode parecer mais uma digressão teológica do que uma análise objectiva da linguagem, sobretudo, para quem rejeitar liminarmente a intromissão de modelos teológicos nos saberes profanos. Todavia, a filosofia não só questiona e critica outros saberes como também se inspira neles. Agostinho fez tudo isso, inclusivamente, como filósofo da linguagem, e o resultado não é despiciendo.

¹²⁸ Como a de P. Ricoeur, expressa, por exemplo, em *Interpretation Theory: discourse and the surplus of meaning*, Fort Worth, Texas Christian University Press, 1976.