

5- Linguagem e interioridade

Duas são as vertentes de Agostinho sobre a linguagem: uma refere-se à linguagem interior, ao pensamento antes de ser proferido, um pensamento tomado pelo verbo divino a que me referi acima; e a outra refere-se ao papel da linguagem em uma dimensão própria da língua, entre os homens.

Começarei este capítulo analisando esta segunda vertente. É fato indiscutível que, se Agostinho dedica alguns capítulos da *DC*, além de todo o diálogo *DM*, algumas passagens do *DT*, além de outros textos esparsos a reflexões sobre a linguagem, ele, contudo, destitui a linguagem de qualquer valor mais significativo, tanto ontológico quanto epistemológico: ela não guarda nenhum valor real em si, tampouco permite uma forma de conhecimento mais verdadeiro.

Muito embora essa desvalorização da linguagem ocorra, podemos perceber, aqui e ali, algumas reflexões sobre a linguagem bastante sugestivas e acuradas, num esforço de pensar a linguagem de modo mais abrangente e significativo.¹⁰⁰ É o caso da passagem da *DC* onde ele formula uma definição de sinal que, em alguma medida, antecipa a moderna concepção linguística de signo: "O sinal é, portanto, toda coisa que, além da impressão que produz em nossos sentidos, faz com que nos venha ao pensamento outra idéia distinta." (*DC*, II, 1.1.). Quer dizer, o sinal produz uma impressão a nossos sentidos, seja visual, sonora, e esta impressão produz uma idéia, o que, poderíamos dizer, produz uma imagem.

¹⁰⁰ É muito interessante a colocação de Cary sobre esta concepção da linguagem em Agostinho, em que identifica, no filósofo cristão, a continuação da vertente socrática, segundo a qual o mestre não é capaz de transferir seu conhecimento para a alma do aluno, limitando-se a levar o aluno a: 1) reconhecer sua ignorância e 2) desejar achar a verdade. Para Cary, a concepção da linguagem em Agostinho repousa sobre este reconhecimento da insuficiência da linguagem em nos fazer conhecer. Para ele, "...not since Plato himself had there been philosophical dialogues that were so deeply Socratic, not merely in what they taught but in how they taught it." op. cit. p. 214. Ele justifica o uso do método socrático por Agostinho justamente por sua crença de que nada que é exterior pode revelar a Verdade, como ele mesmo nos diz: "...the inadequacy of external words for Augustine is thus of a piece with the negativity of Socratic teaching according to Plato: the best one can hope for from external teaching is refutation and perplexity, because its function is not to convey the knowledge of truth directly from one mind to another, but rather to stimulate students to inquire and recollect the truth for themselves _ engendering that desire for eternal Truth which Augustine calls charity." ibid. p. 215

Este é um dos primeiros problemas que encontramos quando estudamos o papel que Agostinho reserva à linguagem porque, se claramente a desvaloriza, não deixa, contudo, de construir algumas formulações que, além de antecipar algumas modernas concepções sobre o signo, não conseguem também destituir de todo o papel da linguagem, mesmo porque também por meio dela é que Deus nos fala: "É porque os sinais que nos foram comunicados por Deus, e que se encontram nas Santas Escrituras, foram-nos comunicados pelos homens que as escreveram." (*DC*, II,2,3)

Mas mesmo em sua dimensão apenas humana e não se tendo em mira as implicações teológicas de uma concepção da palavra como Verbo divino, a que já me referi, pode-se perceber como Agostinho acaba por instituir, em alguma medida, uma teoria dos sinais em que se observa uma leitura linguística dos diferentes sinais e não apenas os verbais. Isso pode ser observado nas passagens da *DC* onde ele diferencia sinais naturais de sinais convencionais, cuja principal diferença residiria no fato de os sinais naturais não terem intenção de significar ou comunicar o que quer que seja, enquanto os convencionais sim. É bem verdade que essa interpretação se erige num estrondoso equívoco, já que tanto os sinais naturais (por exemplo, a pegada de um animal, ou a fumaça como sinal de fogo), quanto os convencionais (de que as palavras constituiriam o melhor, mas não o único exemplo, uma vez que Agostinho considera ser possível um gemido ou a expressão de um semblante funcionarem da mesma maneira que as palavras, ou seja, para expressar sensações e pensamentos) necessitam serem "lidos" para poderem significar¹⁰¹. Apesar disso, o fato é que ele efetua uma formulação abrangente dos sinais: Agostinho estende a concepção de linguagem a todos os sinais por meio dos quais se deseja comunicar ou manifestar o que se sente (excetuando-se os sinais naturais). Assim, ele inscreve a mímica, o movimento das mãos, os estandartes e insígnias militares e certos

¹⁰¹ Agostinho estabelece a diferença entre sinais naturais e convencionais com base na intenção do falante em seu desejo de manifestar um pensamento ou sensação. O que ele não vê é que essa distinção não se sustenta, uma vez que os ditos sinais naturais (fumaça, pegada etc), apesar de acontecerem não intencionalmente, podem, contudo, significar quando "lidos" pelo receptor. Quer dizer, os tais sinais naturais seriam, inclusive, vazios de significação até o momento em que fossem inseridos numa dimensão de significação, a qual, contudo, precisa ser entendida dentro da estrutura de uma dada língua e não apenas como meramente casual (eles precisam ser "lidos", "traduzidos" para uma determinada língua para poderem significar). É claro que Agostinho, apesar de reconhecer essa possibilidade em alguns sinais não verbais, tais como, os gestos, insígnias militares, etc, não consegue estender sua apreensão aos referidos sinais naturais.

sons emitidos por trombetas, flautas e cítaras no universo dos sinais que se usam para significar e acaba, desse modo, mostrando que a linguagem está para além da palavra, reconhecendo esses sinais como sinais justamente em sua possibilidade de serem "traduzidos" por palavras:

...Com o movimento das mãos, algumas pessoas exprimem a maior parte de seus sentimentos. Os cômicos, com o movimento de todos os seus membros, dão certos sinais aos espectadores e como que falam aos seus olhos. Os estandartes e insígnias militares declaram aos olhos a decisão dos chefes. *De modo que todos esses sinais são como palavras visíveis.* (DC, II,3,4)

Provavelmente, poderíamos estabelecer uma hierarquia de valor entre os sinais, em que as palavras, apesar de tão limitadas (veremos adiante) constituiriam as mais valiosas dentre os sinais, já que quaisquer outras formas de expressão se veriam na necessidade de serem "traduzidas", transformadas em "palavras visíveis". Vemos como, a despeito de todo desvalor da linguagem em sua dimensão exclusivamente humana, Agostinho não pode deixar de conceder alguma positividade a ela.¹⁰² Mas, afinal, qual é a finalidade da linguagem? Para responder a essa pergunta, precisamos ir ao *DM*.

5.1. Para que serve a linguagem?¹⁰³

Logo de início, é-nos dito que a linguagem serve ou para ensinar ou para recordar:

"Parece-te então que a palavra não foi instituída senão para ensinar e recordar?" (*DM*, cap.I)

Neste diálogo, Agostinho irá tortuosamente tecendo sua concepção de linguagem, porém não chegará a formulá-la como meio de expressão de sensações e pensamentos, (ao menos explicitamente). Foi somente por meio de Kirwan que tomei conhecimento da concepção de Agostinho de que as palavras

¹⁰² É o que Cary também diz: "...Thus Augustine's immense sensitivity to words, their power and beauty, was always coupled with suspicion of their deceitful surfaces and the conviction that language could not embody the truth but at best point it out _ to those who may or may not be willing to take the hint." in Cary, op. cit. p. 213

¹⁰³ É importante mencionar que quando falo em linguagem em Agostinho estou me referindo à sua reflexão sobre o significado do signo ou da palavra, uma vez que não se encontra nele nenhuma consideração formal e sintática.

servem para exprimir sensações e pensamentos, conforme ele nos mostra em uma passagem do *TJE* e outra do *DQA*, que iremos ver mais à frente.

No *DM* seu objetivo principal será tentar verificar a finalidade da linguagem e articulá-la à questão do conhecimento. Nos seis primeiros capítulos, ele irá esboçando sua reflexão sobre a natureza dos sinais (cap.IV), sobre a possibilidade ou não de se comunicar algo sem sinais (cap. III), da relação entre os sinais (cap.II , V e VI). Nestes capítulos ele chega à conclusão de que: "...ou se mostram sinais com sinais ou, com sinais, se mostram coisas que sinais não são, ou então, sem sinal podem mostrar-se as coisas que podemos fazer depois de interrogados..." (cap. VII, 20), porém, como ele mesmo aponta, dos três casos, o que foi mais discutido foi o primeiro, o fato de os sinais se mostrarem com sinais. Neste capítulo VII, também, ao fazer a relação entre sinal e palavra, ele reconhecerá a esse um papel mais abrangente que a ela, dado que "...se dizemos "palavra", esta não é o sinal de todos os sinais, mas apenas dos que se pronunciam articulando a voz...", enquanto que "...sinal" vale mais que "palavra", porque aquelas duas sílabas (sinal) denotam mais coisas que estas (palavras)."

Neste ponto, vale observar uma aparente mudança no pensamento de Agostinho, já que no *DM*, escrito cerca de dez anos antes do *DC*, ele dá mais valor ao sinal enquanto tal em detrimento da palavra, enquanto neste último, como vimos, ele parece inverter essa valoração, fornecendo maior positividade às palavras, a que todos os outros sinais deveriam ser "tradutíveis". Mas essas são pequenas idiossincrasias que não afetam seu pensamento como um todo.

Será, contudo, a partir do capítulo VIII que Agostinho irá avançar significativamente sobre o papel da linguagem, agora face à questão do conhecimento. Para isso, ele elaborará uma formulação sobre o estatuto ontológico da palavra de modo a dizer qual o papel da linguagem no conhecimento. É neste ponto que aflorará com toda força sua reflexão sobre a linguagem dentro do diálogo.

5.2. O estatuto ontológico e epistemológico da linguagem

Já no meio do capítulo VIII começa a se esboçar onde Agostinho pretende chegar quanto ao papel da linguagem na questão do conhecimento.

Duas são as passagens que nos indicam o caminho que pretende trilhar e que irá desembocar, no capítulo X, na sua formulação mais acabada sobre o problema.

A primeira:

...pois concordo contigo não ser possível conversar se a mente, depois de ouvir as palavras, não se voltar para as coisas de que aquelas são sinais...(DM, VIII, 22);

E a segunda:

...porque o que dizemos nada mais é do que sinal, e da nossa boca sai não a coisa que é significada, mas o sinal com que a significamos....(DM, VIII, 23)

Poderia parecer, a uma primeira vista, estar Agostinho concedendo a possibilidade de, por meio da palavra, chegarmos à coisa, já que, como nos mostra em 1) depois de ouvir as palavras a mente se volta para as coisas de que elas são sinais e já que como em 2) o sinal (palavra) tem o poder de significar a coisa. Mas não é bem assim. Agostinho está apenas introduzindo o tema da relação entre o sinal e a coisa, para depois então desenvolver sua idéia de como o conhecimento se dá.

Será no capítulo IX que ele introduzirá a questão do conhecimento, adotando uma teoria causal conhecida da Antiguidade clássica, em que se diz que o que quer que exista devido a outra coisa necessariamente terá valor menor que a coisa pela qual existe. A partir daí ele estabelece quatro ordens de entidades: a coisa, o nome (ou sinal), o conhecimento do nome e o conhecimento da coisa, e chega à conclusão de que o conhecimento da coisa tem valor superior, "...se não ao conhecimento dos sinais, pelo menos aos próprios sinais"(DM, IX,28).

Porém será no capítulo X que ele irá expor em detalhe sua teoria sobre o conhecimento em sua relação com a linguagem. O ponto central desta teoria diz respeito ao significado e está articulada à idéia de que o sinal só significa frente à coisa significada. Isto quer dizer que o sinal, para ser entendido como sinal, necessita da coisa a que se refere ou então sequer atinge o estatuto de sinal, tomando-se apenas, como nos caso das palavras, "apenas um som" (DM cap.X, 33). Como funciona, então, o processo de conhecimento na relação sinal/coisa?

5.2.1. O problema do significado (a definição ostensiva)

Toda a teoria do conhecimento na relação palavra/coisa está contida, como já dissemos, neste capítulo X. A argumentação de Agostinho parte da constatação de que muitas coisas podem mostrar-se à mente sem ser necessário utilizar o sinal. Contrariando uma hipótese até então defendida e aceita dentro do diálogo, ele nos diz que:

...é falso aquilo que há pouco nos parecia verdadeiro, isto é, não existir nada que se possa mostrar ou ensinar sem sinais; e apresentam-se à mente não uma ou duas coisas, senão milhares que, sem necessitarem de nenhum sinal, podem mostrar-se por si mesmas. (DM, X, 32)

Para ele o sol, as estrelas, os mares e terras são um exemplo das coisas que Deus e a natureza nos mostram sem auxílio dos sinais. Contudo, o cerne de sua argumentação é: se não sabemos de que coisa o sinal é sinal, este nada poderá ensinar; e se, por outro lado, já se sabe de que coisa o sinal é sinal, o que ele estará ensinando?

É neste ponto que Agostinho introduz seu exemplo da *saraballae* e *caput*. Segundo ele, se ao dizermos essas palavras não sabemos a que se referem, não conseguimos ter o conhecimento do próprio sinal. Quer dizer, não só o sinal não nos possibilita conhecer a coisa, que, para ele, já conhecíamos, como sequer nos possibilita conhecer o próprio sinal, que depende da visão da coisa para ser conhecido:

...Lembra-te que nós queremos ter conhecimento não da coisa que é significada, mas do próprio sinal, conhecimento que nós não temos enquanto ignorarmos de que coisa é sinal. (DM, X, 34)

É aqui que Agostinho explicita o que foi denominado de "definição ostensiva": conhecemos os sinais à medida que os relacionamos às coisas a que se referem por meio do ato de apontar. Assim, tantas vezes ao dizermos cabeça, apontamos para a parte do corpo que corresponde à cabeça que, a uma certa altura, teríamos o conhecimento de que essa sequência sonora k/a/b/e/s/a refere-se àquela parte do corpo. Sua conclusão então é: "...portanto, mais através do conhecimento da coisa se aprende o sinal do que se aprende a coisa depois de ter o sinal." (DM, X, 33)

Toda a teoria de Agostinho a respeito da construção do significado baseia-se neste ato de apontar, o qual permite, então, que se associe a sequência sonora ao significado. Este, por sua vez, não é dado de imediato pela mesma sequência sonora, mas depende da visão da coisa para se instituir. Se, como disse no início desse capítulo, Agostinho inova na sua concepção de linguagem, ao dizer que as palavras, além da impressão que causam nos nossos sentidos (os sons, no caso da palavra falada e as letras, no caso da palavra escrita) fazem com que nos venha à mente uma idéia, ele, no entanto, obstaculiza qualquer desenvolvimento sobre o papel da linguagem ao condicionar o significado à visão direta da coisa. Desse modo, o conhecimento não da coisa, mas do sinal, impede um alcance maior da linguagem. Ele fica, em sua reflexão sobre a linguagem, ao nível das palavras e não avança por uma reflexão discursiva da linguagem ou, como nos diz Kirwan (1989:59), "...Agostinho foi tentado a estabelecer que o que quer que corresponda a uma frase, na mente ou no mundo, tem de ser formado por partes _ sejam elas "palavras interiores" ou idéias _ as quais correspondem às partes _ palavras _ formando as frases." Por isso, nos diz ele:

...não aprendemos nada por meio desses sinais que chamamos palavras: antes, como já disse, aprendemos o valor da palavra, ou seja, o significado que está escondido no som através do conhecimento ou da própria percepção da coisa significada; mas não a própria coisa através do significado. (*DM*, X,34-35)

Ou seja, a palavra, de modo algum possibilita o conhecimento da coisa.

Uma questão se coloca: como pode, então, a linguagem, funcionar como expressão de sensações e pensamentos, se o significado do que dizemos está necessariamente atrelado à visão das coisas que falamos? Agostinho responde: pela memória.

5.2.2. Linguagem e memória

No capítulo três vimos o duplo papel da memória no pensamento de Agostinho: um que se refere à experiência passada, advinda dos sentidos (que é a de que trato aqui e que chamei de memória existencial)) e aquela em que o conhecimento verdadeiro deriva não da experiência mas daquilo que já

trazemos gravado em nossa memória na luz interior da verdade, a que chamei de memória inteligível.

A questão aqui se desenvolve dentro da memória existencial a fim de responder à pergunta: é possível à linguagem expressar pensamentos se, para ter significado, ela precisa se dar frente à coisa significada? Agostinho resolve esse dilema dizendo que "...tudo quanto, com algum significado, se profere pela articulação da voz fere o ouvido de forma a ser percebido, e é enviado à memória para ficar conhecido."(*DM*, V, 11) Quer dizer, uma vez já dado o conhecimento do sinal, a memória registra esse conhecimento e, posteriormente, ao falarmos, ao expressarmos nossos pensamentos e sensações aí então podemos usar os sinais, as palavras, sem recorrer à visão da coisa, já previamente ocorrida. Assim, quanto ao exemplo da cabeça, não quer dizer que toda vez que quisermos falar alguma coisa sobre a cabeça precisemos apontar esta parte do nosso corpo, mas sim que, uma vez efetuado esse ato de apontar, num primeiro momento, poderemos falar da cabeça que a partir de então, sempre que emitirmos essa sequência sonora, aí sim teremos na mente a evocação da coisa cabeça. O problema como vimos, na teoria do significado de Agostinho, é que ele vincula o significado à visão da coisa. Não fosse isso e ele teria formulado uma teoria do signo mais compatível com a sua compreensão na modernidade. Mas isso significaria conceder à linguagem uma positividade longe de sua pretensão, com as palavras, em alguma medida, podendo nos trazer as coisas. Como veremos mais à frente, Agostinho não chega a formular uma concepção de signo como representação, condição indispensável para se fazer avançar a reflexão sobre a linguagem, dotando-a de alguma autonomia face ao mundo.

Esta outra passagem do *DM* I, é também bastante esclarecedora sobre o papel da memória:

...creio também teres notado, apesar de haver quem não concorde que, mesmo sem emitir som algum, nós falamos enquanto intimamente pensamos as próprias palavras em nossa mente; assim, com as palavras nada mais fazemos do que chamar a atenção; entretanto, a memória, a que as palavras aderem, em as agitando, faz com que venham à mente as próprias coisas, das quais as palavras são sinais.

As palavras nada mais fazem do que chamar a atenção, ele nos diz. É como se elas fossem um intermediário entre as duas instâncias valorizadas, a coisa e a memória. Esse é um papel menor, porém, como também vimos na citação da *DC*, no início deste capítulo, a respeito das Santas Escrituras, não completamente destituído de função. Pode-se observar, dessa dupla constatação _ papel menor da linguagem/ por meio dela o Verbo divino se fez conhecer _ uma tensão na concepção agostiniana sobre a linguagem, tensão que, aparentemente, diminui entre o período da elaboração do *DM* e o da *DC*, onde se encontra uma maior positividade à linguagem, já que por meio dela também podemos conhecer a palavra de Deus.

5.3. Representação x indicação

Toda essa teoria do significado de Agostinho dependente da visão direta da coisa é o que parece ter levado Christopher Kirwan (1989:37) a entender a concepção de signo em Agostinho como "indicativo". Ele nos diz que o filósofo trabalharia com uma concepção de signo grega, a partir da palavra *semeion*, a qual não era usada no sentido latino de representação, ao passo que o latino *signum* trabalharia com os dois sentidos, representação e indicação. Assim, para ele, "...não seria surpresa se a definição de signo de Agostinho... deveria provavelmente ignorar o sentido de representação." Não vou aqui expor todo o desenvolvimento de Kirwan sobre os dois sentidos de "signo", mas apenas desejo mostrar que, para ele, o fato de Agostinho não trabalhar com a idéia de signo enquanto representação seria um dos dois aspectos (do outro falaremos mais adiante) que dificultam uma reflexão sobre o alcance da linguagem.

A questão é que, sem querer polemizar por tomar ao pé da letra as formulações de Agostinho em detrimento do espírito que o norteia, quanto ao qual, sem dúvida, Kirwan tem razão e o filósofo não concede uma positividade maior à linguagem, o fato é que o intérprete toma duas passagens para explicitar a idéia de signo como indicativo que, justamente, me parecem próximas antes da idéia do signo como representação do que como indicação. São elas: 1) "O sinal é, portanto, toda coisa que, além da impressão que produz em nossos sentidos, faz com que nos venha ao pensamento outra idéia distinta" (*DC*,

2.1.1); e 2) "Um sinal é o que mostra algo além de si mesmo à mente." (*Dial.* 5.7)

Ora, se o sinal tem a capacidade de mostrar à mente algo além de si mesmo, além de se mostrar aos sentidos, quer dizer que o sinal pode "representar" alguma coisa à nossa mente.

Kirwan (1989:38) aponta para a arriscada tentativa de se ler a teoria do signo em Agostinho anacronicamente, por estabelecer que as palavras são signos representativos. Apesar de reconhecer a possibilidade de representação das palavras "...realmente a proposição de que as palavras representam é não somente plausível como verdadeira..." —, ele, contudo, desenvolve uma explicação, para mim pouco clara, de por que, mesmo reconhecendo a referida possibilidade, a teoria do signo em Agostinho não comportaria tal aceção. Para ele (Kirwan), a idéia de representação é duplamente qualificada: uma enquanto referindo-se "... não às palavras ou grupos de palavras, mas tão somente a expressões e alguns tipos de sentenças; e a segunda enquanto não trazendo a implicação que faço em meu uso do que "representar" carrega, [...] que é a idéia de que "...as estruturas contidas na coisa representada estão combinadas às estruturas dentro de sua representação" (ibid.) . Para ele, esta implicação, se presente, produz uma falsa teoria, que teria sido demolida por Wittgenstein; ao passo que, alternativamente, uma vez derrubada a implicação e a pretensão de generalidade, o que restaria seria uma versão 'fraca' do "representar", entendida apenas como "significar", como ele (Kirwan, 1989:39) nos diz: "...representar" aplicado aos falantes ou às palavras acaba por dizer não mais que "significar", deixando, como veremos e como reconhecem todas as modernas discussões sobre a linguagem, o árduo trabalho ainda a ser feito de explicar o que o significado é." Sua conclusão, após essa um tanto ou quanto nebulosa argumentação, é a de que, em Agostinho, "signo" significa "indicação". (ibid)

Contudo, arrisco-me a dizer que, até onde pude observar, não é que haja uma teoria do signo como representação em Agostinho, mas sim que a sua definição de signo é que traria tal possibilidade. No entanto, embora ao definir signo ele, de algum modo, remeta à idéia de representação, em sua teoria do significado, como vimos, ele subordina este à visão direta da coisa. Assim, sua teoria do significado é que não comportaria a idéia de representação, já que, para formarmos a imagem mental de algo, suscitado pelos sons, teríamos de,

antes, ver a coisa, para aí, então, ao ligarmos estes sons à coisa vista, sermos capazes de produzir uma imagem mental (por meio da memória, como vimos) da coisa mesmo quando em sua ausência. Ora, isso quer dizer que, na prática do uso da linguagem, a teoria de fato não sustenta a idéia de representação, porém do ponto de vista da definição do signo se poderia ter embutida a representação. É como se a idéia de representação em Agostinho só pudesse surgir após um primeiro momento, onde o signo teria relação indicativa e não representativa das coisas. É claro, contudo, que, Kirwan tem razão, e se, na definição, pode-se reconhecer a possibilidade de o signo fazer "com que nos venha ao pensamento outra idéia distinta", o espírito que o norteia é o de que a linguagem, entendida enquanto as palavras, são muito pouco frente à verdade das coisas e à verdade das verdades, ou seja, Deus.

Na hierarquia valorativa de Agostinho, a palavra detém o lugar mais rebaixado, já que, nela, o valor supremo não está sequer nas coisas do mundo, mas na verdade de Deus. Se assim é, vemos como a palavra é destituída de valor, pois não pode nos trazer sequer o conhecimento do mundo, que já é um conhecimento de segunda classe, e nem mesmo das próprias palavras (um conhecimento de terceira classe), como ele mesmo nos diz:

...Com as palavras não aprendemos senão palavras; (...) Só depois de conhecer as coisas se consegue, portanto, o conhecimento completo das palavras; ao contrário, ouvindo somente as palavras, não aprendemos sequer estas.(*DM*, cap. XI)

Isso não quer dizer, contudo, que as palavras não tenham nenhuma utilidade, como já referi. Ainda no *DM*, Agostinho reconhece um valor das palavras, o qual, ele avisa, tratará em outra parte de que, para mim, a *DC* será exemplo. Por enquanto, em sua obra anterior, a positividade que Agostinho reconhece às palavras está no fato de elas poderem, em alguma medida, expressar o pensamento de quem fala, como ele coloca na boca de Adeodato:

...Eu, na verdade, pela admoestação das tuas palavras aprendi que estas não servem para estimular o homem a aprender, e que é já grande coisa se, através da palavra, transparece um pouquinho do pensamento de quem fala...(DM, cap.XIV).

Como, contudo, concebe ele o pensamento?

5.4. A concepção agostiniana do pensamento:

5.4.1. O pensamento enquanto externalização de palavras

Os últimos capítulos do *DM* fornecem alguns elementos para se tratar a questão do pensamento e da possibilidade de as palavras poderem expressá-lo. Toda a questão do pensamento será articulada, neste diálogo, com a palavra interior a nós diretamente comunicada por Deus. Não podemos entender o pensamento separado dessa instância da interioridade, onde se deposita a palavra de Deus.

Novamente, temos aqui uma desvalorização da palavra, pois, ao ouvimos o pensamento de um outro, nada aprenderíamos sobre este mesmo pensamento se não consultássemos nosso coração, onde Deus nos fala. O que as palavras podem fazer, como vimos na última citação do *DM*, é incitar-nos, estimular-nos a buscar esta verdade interior, na medida em que este é o critério que devemos ter se quisermos julgar, selecionar, o que ouvimos de fora:

...No que diz respeito a todas as coisas que compreendemos, não consultamos a voz de quem fala, a qual soa por fora, mas a verdade que dentro de nós preside à própria mente, incitados talvez pelas palavras a consultá-la. (cap. XI,38)

Já vimos como as palavras não podem nos trazer as coisas, a não ser que já tenhamos visto a coisa ela mesma. Agora se institui um conhecimento não mais das coisas sensíveis, que se dá via definição ostensiva, mas um conhecimento da verdade, a que se tem acesso pela inteligência, de que a razão é o instrumento. Não aprendemos nada por meio da fala ou da transmissão do pensamento do outro, pois aprendemos pela luz interior que já nos comunicou a verdade:

...Quando, pois, se trata das coisas que percebemos pela mente, isto é, através do intelecto e da razão, estamos falando ainda em coisas que vemos como presentes naquela luz interior da verdade, pela qual é iluminado e de que frui o homem interior; mas também neste caso quem nos ouve conhece o que eu digo por sua própria contemplação e não através das minhas palavras, desde que ele também veja por si a mesma coisa com olhos interiores e simples. (cap. XII,40)

Ou ainda:

Se chegar a isso (a verdade) pelas palavras de quem pergunta, não quer dizer que as palavras he ensinaram alguma coisa, mas apenas que lhe proporcionaram a maneira de tornar-se idôneo para enxergar no seu interior...(ibid)

Assim, a verdade do pensamento que ouvimos de outro é garantida pela luz interior; ao consultá-la saberemos se o que o outro diz é verdadeiro ou falso, se fala a verdade ou se mente. Além disso, ainda que fale a verdade, nada estamos aprendendo por meio do que fala, pois já sabíamos. É ao consultarmos nosso interior que saberemos da veracidade ou não da fala do outro. E se pela palavra não podemos conhecer as coisas sensíveis, muito menos pode ela nos fazer conhecer as coisas inteligíveis.

Por isso mesmo Cary (1994:206) vai dizer que, em Agostinho, "...existe uma tese pedagógica da insuficiência da linguagem que leva à decisiva visão agostiniana de que não podemos nunca chegar a conhecer a Deus voltando-nos para signos externos tais como as Escrituras e os sacramentos." Cary irá justamente apontar essa insuficiência da linguagem como um dos mais importantes motivos que teriam levado Agostinho à interioridade, já que "...somente a crença no que Deus diz não é suficiente, uma vez que nenhum signo externo pode fornecer um retrato adequado de uma realidade inteligível." (ibid. p.34)

Muito embora eu concorde com a idéia de que a insuficiência da linguagem funcione como uma das razões para se buscar no interior a Verdade, não posso, contudo, advogar a idéia de que Agostinho, em alguma medida, destitui as Escrituras de seu papel de comunicadora da palavra de Deus. Como vimos na citação sobre elas no início deste capítulo, Agostinho acredita no valor divino da palavra escritural. O que talvez aconteça é que, para ele, essa palavra não pode ser objeto de uma pura "audição", devendo, também, ser objeto de uma determinada "visão". Ora, essa visão a que me refiro é a visão do pensamento, por meio da metáfora platônica do "olho da alma", capaz de ver a Verdade. Sendo assim, além de ouvir a palavra de Deus nas Escrituras, o cristão deve buscá-la também em seu interior. E esse é um dos pontos em que mais se distancia a tradição judaica (marcada pelos sinais exteriores, tais como a Lei, os mandamentos, e a circuncisão) da cristã, em que se tem um processo acentuado

de internalização da palavra divina.¹⁰⁴ Não é que Agostinho diminua o peso e o valor das Escrituras, mas senão que ele opera a internalização dessa palavra, acrescentando-lhe o dito paulino de que é no homem interior que ela pode e deve vingar.

Até aqui, então, vimos traçando o estatuto epistemológico do pensamento, entendido como mera externalização de palavras, o qual não nos traz nenhum conhecimento, já que na enunciação do pensamento o que garante a verdade ou a aprendizagem não é o que foi dito, mas o que já havia sido revelado interiormente por Deus. Portanto, enquanto expressão ou comunicação, o pensamento é destituído, assim como o foram as palavras, de qualquer possibilidade cognitiva. Para Agostinho, falar de pensamento é falar das palavras, há uma colagem entre eles; e enquanto palavra, o pensamento não pode corresponder à verdade porque, a) quando se dirige às coisas sensíveis não nos possibilita conhecer as coisas sensíveis, e b) quando se dirige às coisas inteligíveis, também estas não são atingidas ou conhecidas por ele, mas pela luz interior de verdade revelada por Deus.

Nesse ponto, é interessante sua reflexão sobre a possibilidade do erro ou do engano, quando faz menção, entre outras coisas, ao que hoje chamamos de "ato falho", sobre esta possibilidade de "...as palavras não expressarem o que se pensa...". Há, nestes casos, uma descolagem entre pensamento e palavra, em que se teria um pensamento dela divorciado, uma distância entre o que se fala e o que se tem na mente: "...quando nos escapam umas palavras, em vez de outras, contra a nossa vontade, por um lapso da própria língua; também aqui não são ouvidos os sinais das coisas que temos na mente."(cap. XIII,42).

O que ele está nos dizendo é que haveria um pensamento, o que temos na mente, que não necessariamente é o que expressamos ou comunicamos aos outros. Qual o estatuto, porém, desse pensamento? É ele o mesmo que o que vimos tratando até agora, como o que foi proferido e/ou enunciado, como uma forma de externalização de palavras?

¹⁰⁴ A respeito da distância entre os sinais exteriores da tradição judaica e a internalização da palavra divina ver também, de Agostinho, *O espírito e a letra*.

5.4.2. O pensamento enquanto linguagem interior

No item anterior, vimos como o pensamento, enquanto externalização de palavras, é destituído de qualquer valor cognitivo. Vimos também que o que garante a verdade do pensamento proferido é o conhecimento interior que já detemos e que consultamos com vistas a verificar se o que o outro diz é verdadeiro ou não. Naturalmente, essa destituição do valor epistemológico do pensamento revela, também, um não-valor ontológico do pensamento (poderíamos dizer, da linguagem), e é porque ele não se erige em medida de realidade suficiente que ele também não nos faculta qualquer tipo de conhecimento.

Há, contudo, uma dimensão do pensamento que ultrapassa esse limite sensível (enquanto colado às palavras), que é justamente enquanto compreendido como sendo o verbo interior. Nesse sentido, o pensamento alcança um estatuto ontológico de maior peso, muito embora ele não seja aí compreendido segundo uma enunciação. Kirwan aponta-nos duas passagens de Agostinho que nos falam de uma ordem do pensamento anterior à própria enunciação, quando ainda não foi proferido. No *TJE*, ele nos diz:

...Observe seu próprio coração. Quando você concebe uma palavra "que você deseja" falar (...) há alguma coisa que você deseja dizer e a concepção daquilo no seu coração é uma palavra: não ainda pronunciada, mas já nascida no seu coração e esperando para ser proferida. Você observa a quem ela vai ser proferida, com quem você está falando: se é latino você procura por um som vocal latino; se é grego você pensa em palavras gregas; se púnico, você vê se conhece algum púnico. Comparando as diferenças em sua audiência, você emprega diferentes línguas com vistas a produzir a palavra que concebeu; *mas o que você concebeu em seu coração não é confinado em nenhuma linguagem.*¹⁰⁵ (grifo meu)

A outra é do *DQA*:

...Agora, antes que a palavra "sol" seja pronunciada por sua boca, suponha que, desejando pronunciá-la, você se mantém em silêncio por algum tempo. Não permanece alguma coisa no seu pensamento a qual alguém mais está pronto para ouvir vocalmente expressa? (...) *O som é um corpo, mas a significação é, assim falando, a alma do som.*¹⁰⁶ (grifo meu)

¹⁰⁵ Agostinho, *Ev. Joh.* 3.14.7, citado por Kirwan, p. 56

¹⁰⁶ Agostinho, *Qu. An.* 32.65-6), citado por Kirwan, p. 56/57

Estas duas passagens podem ser articuladas com as passagens do *DM* onde se tem a formulação de que Deus revela aos homens a sua verdade por meio da luz interior. Existiria um pensamento que é indizível, um pensamento anterior ao pensamento organizado em palavras. Esse pensamento, que comungamos com Deus, é o "*verbum cordis*", a que já me referi como verbo interior. A esse respeito, Frédéric Nef (1993:48) nos diz: "...O *verbum* é externo, e em geral é chamado *vox verbis* ou até *vox*; ou interno, e é então o *verbum mentis*. Esse verbo mental tem um status ambíguo em Agostinho: ele designa ora o simples pensamento que acompanha as palavras, ora uma autêntica linguagem mental. Nesse último caso, ele é sempre concebido, ao que parece, de maneira não-proposicional. (...) A razão disso é que o verbo mental, que é também o verbo do coração, *verbum cordis*, designa o conhecimento amoroso, o conhecimento que é amor..."

Vemos como Nef identifica a dupla concepção do pensamento em Agostinho, uma enquanto no domínio das palavras da língua e outra no domínio do divino, quando ainda não foi proferido, uma linguagem (ou um pensamento) que não se delimita por nenhuma língua, de que tratei no capítulo "O verbo interior e a iluminação". A ponto mesmo de em suas *Confissões* Agostinho apontar para o que, nelas, antecede a confissão aos homens, o "grito interior da alma e o clamor do pensamento" que Deus já conhecia, antes mesmo de ser proferido em palavras. Por isso mesmo ele diz: "...Tudo que digo aos homens, tu já ouviste de mim; e de mim nada ouves que tu mesmo não tenhas dito antes." (*Conf. X,2,2*) Sua confissão em palavras aos homens é apenas o arremate, o resultado, da confissão interna e prévia não só já feita a Deus, mas conhecida por Ele antes mesmo que seu sujeito o pronunciasse em seu coração.

Esse pensamento interior, ou verbo interior, vai gerar um conhecimento que Agostinho chama de *cogitatio*, que quer dizer o pensamento vindo de um estímulo interior. Por isso, Agostinho (*DT. XIV,7,10*). diz que "...ao pensar, se produz no homem um conhecimento que é como o que existia em sua memória antes de pensar." A *cogitatio* distingue-se da *notitia* que é o conhecimento implícito que a alma tem de si mesma. A alma já possui este conhecimento implícito, a *notitia*, ou o verbo interior; mas somente quando a atividade reflexiva entra em operação, a *cogitatio*, é que é gerado um conhecimento que

pode vir a se expressar externamente. Para haver a *cogitatio* é necessário o ato reflexivo da mente de se voltar sobre seu objeto e, por isso, Agostinho distingue entre o *nosse* e o *cogitare*: "...uma coisa é não conhecer algo (*nosse*) e outra não o pensar (*non cogitare*), pois pode acontecer que alguém conheça algo em que não pense no momento." (ibid. 7,9)

Quer dizer, ainda que a *cogitatio* não esteja em operação, a *notitia* permanece existindo na alma. É um saber implícito anterior à consciência de se o ter. É ela esse pensamento interior, anterior à formulação que a alma faz a si mesma sobre o que quer que seja. Agostinho diz: "...sabes isso, mas não sabes que o sabes." Ao que a Ir. Nair acrescenta: "...o conhecimento se dá quando é objetivado pela reflexão (*cogitatio*)".¹⁰⁷

E é aí que reside a possibilidade do erro, porque, quando coloca em operação a *cogitatio*, a alma que está incapacitada de se separar das imagens corporais que amou, engana-se sobre si mesma.¹⁰⁸

Também Kirwan (1989:57) aponta para esta dupla compreensão do pensamento em Agostinho: "...os pensamentos que um pensador já formulou em palavras, dizendo-as a si mesmo talvez ensaiando antes de falar ou escrever; e os pensamentos em nenhuma linguagem o qual, presumivelmente, ele é capaz de esboçar nestes processos de formulação silenciosa e oral."

Kirwan e Néf aproximam essa idéia de um pensamento anterior à sua formulação em palavras ao *lekton* (o dizível) estóico. Para os estóicos as palavras são corpóreas, assim como o pensamento, mas os *lekta* são incorpóreos significados pelas palavras. E ambos citam uma passagem de Agostinho da *Dialética* em que ele diferencia quatro termos: "palavra", "dizível", "dito" e a "coisa". Contudo, para Kirwan, a concepção estóica dos *lekta*, quando completa, corresponde antes a sentenças do que a palavras individuais e, quando incompleta, corresponde aos predicados. Para ele, no entanto, Agostinho não trabalha com uma concepção do dizível referindo-se a grupos de palavras, a sentenças, mas simplesmente a palavras individuais, como se pode depreender

¹⁰⁷ Ir. Nair, notas ao *DT.*, p. 690

¹⁰⁸ "Na verdade, a distinção do *nosse* e do *cogitare* permite explicar como a alma, sem cessar de se conhecer, pode se enganar sobre si mesma. O erro não está na *notitia*, conhecimento inseparável do próprio ser da alma. Está na *cogitatio*, pois a alma refletindo sobre si pode interpor entre ela e seu verbo uma tela de imagens sensíveis. Oculta sob esse revestimento, ao qual se incorporou, ela não consegue mais refletir sobre si, em sua pureza. Tal incapacidade é resultado do pecado." ibid, p 643

de sua teoria de que toda palavra é um nome. Para ele, isso significaria uma grande diferença em relação à concepção estoíca dos *lekta*. Esta teoria que vê o verbo mental(este pensamento anterior à linguagem) ou a linguagem interior como correspondendo às partes formadores das sentenças, às palavras, juntamente com o fato de Agostinho não trabalhar com uma concepção de representação do signo, constituem o que ele chama de "beguiling error" no panorama da teoria da linguagem, e que teria levado a um atraso, por muitos séculos, da filosofia da linguagem após Agostinho.

Creio, contudo, ser problemático aproximar essa concepção do verbo interior, ou desse pensamento de antes de sua articulação em palavras, com os *lekta* dos estoícos, sobretudo dada a origem sensível e corpórea de seu pensamento. Além disso, segundo Reale (1975:v.III,286) , os *lekta* "...só existem conjuntamente ao *legein* e ao *dia-legein* humano, ou seja, em dependência do nosso dizer, pensar e raciocinar." Quer dizer, de acordo com este intérprete, os *lekta* dependem de sua organização em linguagem, atividade humana. Ora, o pensamento anterior às palavras, o verbo interior, não se coloca na dependência desse outro pensamento que se externaliza em palavras; na verdade é justo o contrário. E mais: o verbo interior, esse pensamento interior, se situa num plano transcendente, em sua articulação com as verdades externas, em sua relação com Deus.

Para encerrar este capítulo, pode-se dizer então, de modo geral, do esforço de Agostinho no sentido de refletir um pouco mais atentamente sobre o que é isso _ a linguagem _ qual sua função e qual seu estatuto quanto ao real¹⁰⁹. De fato, o que podemos concluir é que ele, apesar de enveredar por essa reflexão, ainda se encontra muito preso a uma herança intelectual antiga, em que a linguagem não detinha um estatuto ontológico mais significativo. De todo jeito, ainda que assim ele enquadre o papel da linguagem, ele reconhece sua importância na comunicação entre os homens e mesmo na transmissão da palavra de Deus. Por isso, na *DC* II, 11.16, ele coloca a linguagem na lista das instituições que devem ser adotadas pelos homens e chega a dizer: "Para

¹⁰⁹ Vale registrar ainda o esforço do filósofo em refletir sobre a auto-referência na linguagem, adentrando, ainda que timidamente, por uma reflexão sobre a metalinguagem, como se pode ver no *De Magistro*, capítulos IV, V, VI.

combater a ignorância dos signos próprios, o grande remédio é o conhecimento das línguas."

Se não se alça a um estatuto maior de realidade, a palavra detém, dentre as instituições humanas, um lugar privilegiado, por ser por meio dela que se podem conhecer as Sagradas Escrituras. Nesse sentido, ele delega uma positividade à linguagem desconhecida mesmo dos antigos. Afinal, a imperfeita linguagem humana, fruto da "desinteligência humana" de algum modo comunica-se com a tradição judaico-cristã que coloca a linguagem no seu centro de importância, articulando-se, como nos mostra Nef (1993:44), com uma série textual de inspiração divina, a saber, "...a nomeação, por Adão, das coisas criadas e suas conversações com Deus, o mito da torre de Babel, a revelação do nome de Deus ("Eu sou aquele que é") por ele próprio, o logos criador no prólogo do Evangelho de São João, a idéia de um nome secreto de cada criatura, que só Deus conhece..." , em que se pode observar também a apreensão simbólica da relação entre a linguagem e o mundo a que já me referi.

Dada essa tradição, não é de admirar o esforço de Agostinho de pensar a linguagem e avaliar o seu papel. E se a compreendeu antes como expressão da relação palavra/coisa do que como uma instância discursiva, não podemos esquecer que, no contexto histórico em que vivia, seria impensável uma concepção muito diferente da sua. Afinal, o real mesmo, devido à influência platônica e neo-platônica em seu pensamento, está para além desse nosso limitado e imperfeito mundo de que as palavras fazem parte. Somente o *Verbum* divino que nos fala interiormente é que comunga do status daquilo que sempre é, do qual não há palavra possível que o traduza. E é nesse *Verbum* que se situa a nossa verdade, enquanto seres espirituais, mas que não podemos apreender sem que, ao mesmo tempo, estejamos apreendendo também o Pai e o Espírito Santo, o que nos remete para a reflexão de Agostinho sobre a Trindade.